

HERÓDOTO

Volume 6, Número 2, Dezembro de 2021

ISSN Eletrônico – 2448-2609

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas
http://mundoclassiconectado.unifesp.br/

V.6, N. 2/dezembro de 2021 – Brasil
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História



Imagem da capa disponível em:
https://fineartamerica.com/art/herodotus

Editor de Layout\Layout Editor
Prof. Glaydson José da Silva
sglaydson@hotmail.com
Prof. Gilberto da Silva Francisco
gisifran@gmail.com

Suporte Técnico\Technical Support
Glaydson José da Silva
sglaydson@hotmail.com

Responsável\Principal Contact
Glaydson José da Silva
mundoclassiconetado@unifesp.br

***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 -2021.2. p.01-05.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13899

Heródoto [recurso eletrônico]: revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas conexões afro-asiáticas / Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História . – v. 4, n. 2 (março 2016) . – Guarulhos : UNIFESP/EFLCH, 2016-

Anual, v. 1, n.1 (2016)

Semestral, v. 6, n.2 (2021)

ISSN 2448-2609

Modo de acesso: World Wide Web.
Disponível em: <http://www.herodoto.unifesp.br>

1. História Antiga - Periódicos. I. Universidade Federal de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História. II. Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas. Volume 2, Número 1 - Maio/2017 Unifesp/Guarulhos/Brasil.

EQUIPE EDITORIAL - EDITORIAL STAFF

EDITORES-CHEFES - EDITORS-IN-CHIEF

Prof. Glaydson José da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Prof. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

AVALIADORES - REVIEWERS

Prof. Airton Brazil Pollini Junior, Université de Haute Alsace, França

Prof. Anderson de Araujo Martins Esteves, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Profa. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Profa. Camila Aline Zanon, Universidade de São Paulo, Brasil

Profa. Camila Condilo, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Delfim Leão, Universidade de Coimbra, Portugal

Profa. Esther Paglialunga, Universidad de los Andes, Venezuela

Prof. Fábio Augusto Morales, Pontifícia Universidade Católica (Campinas), Brasil

Prof. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Prof. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Ivan Esperança Rocha, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Prof. José Antonio Alves Torrano, Universidade de São Paulo, Brasil

Pofa. Juliana Caldeira Monzani, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Julio César Mendonça Gralha, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Profa. Kátia Maria Paim Pozzer, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Profa. Leonor Santa Bárbara, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 -2021.2. p.01-05.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13899

Profa. Lorena Lopes da Costa, Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil
Prof. Manuel Albaladejo Vivero, Universidad de Valencia, Espanha
Profa. Margaret Marchiori Bakos, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Profa. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Profa. Maria Cecilia Colombani, Universidad de Morón, Argentina
Profa. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Prof. Marcelo Rede, Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Pedro Paulo Abreu Funari, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Profa. Raquel dos Santos Funari, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Profa. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Profa. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Prof. Renato Pinto, Universidade Federal de Pernanbuco, Brasil
Profa. Silvia Calosso, Universidad Nacional del Litoral, Argentina
Profa. Typhaine Haziza, Univeristé de Caen, França
Prof. Uiran Gebara. Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Vagner Cavalheiro Porto, Universidade de São Paulo, Brasil

CONSELHO EDITORIAL EDITORIAL ADVISORY BOARD

Prof. Adilton Luis Martins, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Glaydson José da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. José Geraldo Costa Grillo, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Julio César Magalhães de Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Luciano César Garcia Pinto, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Profa. Marta Denise da Rosa Jardim, Universidade Federal de São Paulo
Profa. Patrícia Teixeira Santos, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Profa. Samira Adel Osman, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 -2021.2. p.01-05.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13899

REDE UNIVERSITÁRIA

Univeristé de Caen, França

Universidad de los Andes, Venezuela

Universidad de Valencia, Espanha

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Universidade de Coimbra, Portugal

Universidade de São Paulo, Brasil

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Universidade Estadual Paulista, Brasil

Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Universidade Federal de Pernanbuco, Brasil

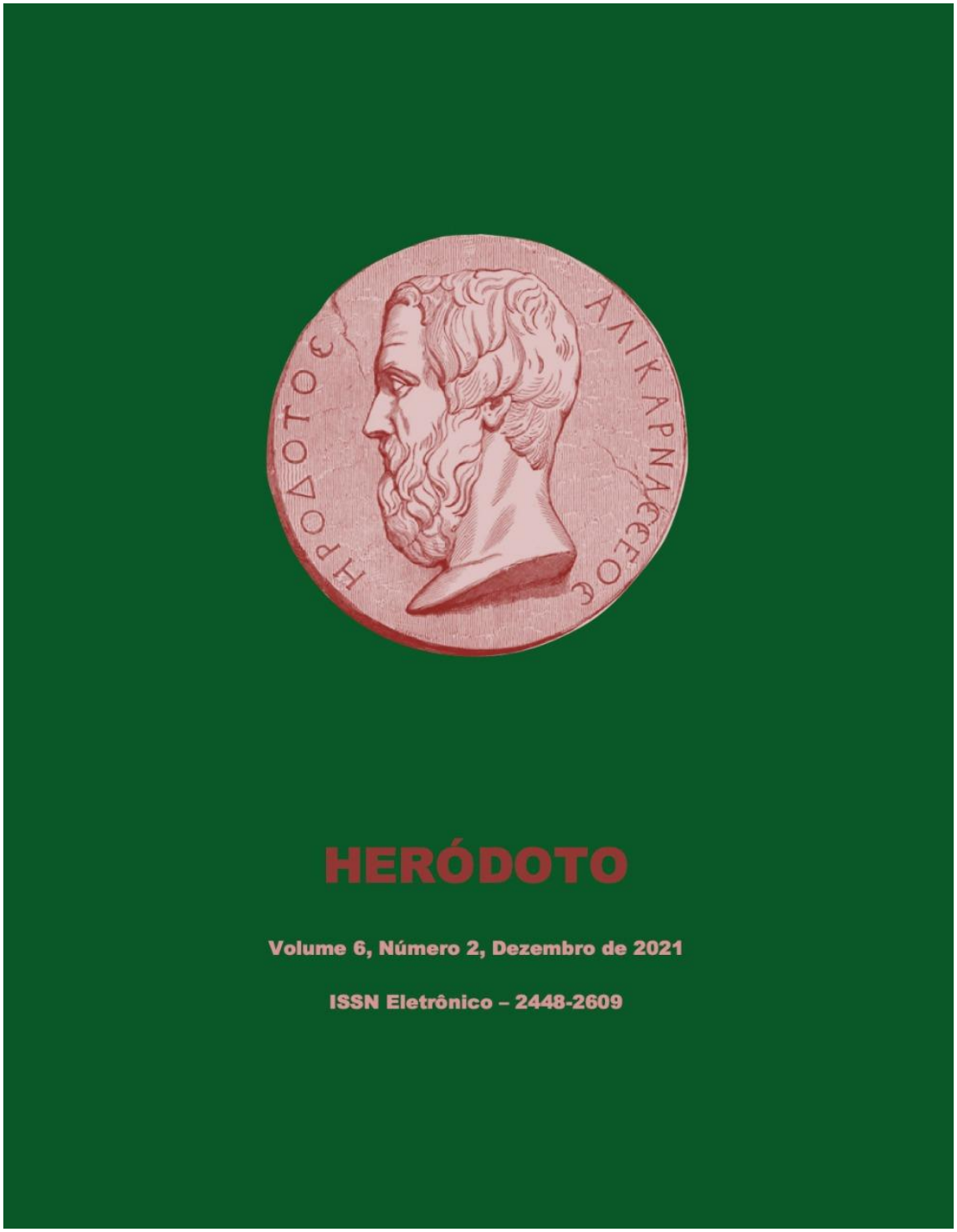
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Université de Haute Alsace, França

EDITORIAL


ΗΡΟΔΟΤΟΣ ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΣΕΥΣ
HERÓDOTO
Volume 6, Número 2, Dezembro de 2021
ISSN Eletrônico – 2448-2609

Os estudos sobre Antiguidade Tardia se desenvolveram muito nas últimas décadas. Da renovada crítica conceitual à variedade de problemas, abordagens e fontes, esses estudos foram fortemente influenciados pelo contexto que se desenvolveu no pós-Segunda Guerra Mundial.

Da publicação de The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad (1971), de Peter Brown, aos estudos mais recentes, a Antiguidade Tardia se consolidou, seja como um período histórico importante ou como um campo autônomo da história do Mediterrâneo antigo na sua configuração afroeurasiática.

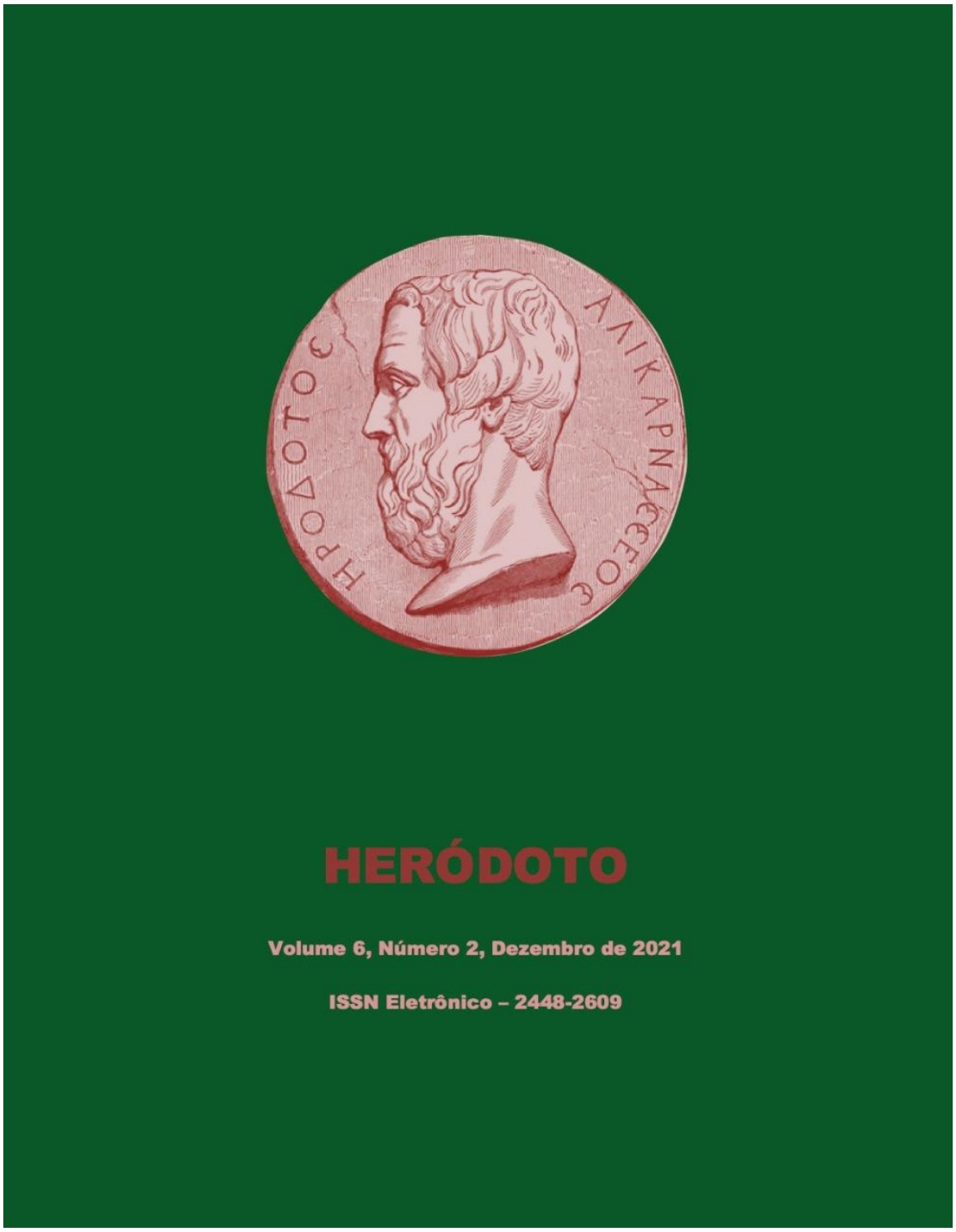
Com a colaboração da Professora Margarida Maria de Carvalho, importante especialista nos estudos da Antiguidade Tardia no Brasil, a revista Heródoto apresenta, nesse número, um dossiê sobre esse tema, com a participação de pesquisadores brasileiros e estrangeiros.

Desejamos a todas e todos uma excelente leitura.

Glaydson José da Silva e Gilberto da Silva Francisco

Os editores

EDITOR'S NOTE



Studies on Late Antiquity have developed deeply in recent decades.
In terms of the new conceptual criticism, the variety of problems, approaches and sources, these studies were strongly influenced by the post-World War II context.
After publishing The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad (1971), by Peter Brown, to the most recent research, Late Antiquity was consolidated, either as an important historical period or as an autonomous field of ancient Mediterranean history in its Afro-Eurasian configuration.
With the cooperation of Professor Margarida Maria de Carvalho, an important Brazilian expert in Late Antiquity studies, the journal Heródoto presents in this issue a dossier on this subject, with the contributions of Brazilian and foreign researchers.

We wish you all an excellent reading.

Glaydson José da Silva and Gilberto da Silva Francisco
The editors

APRESENTAÇÃO

Margarida Maria de Carvalho[1]

A Antiguidade Tardia vem sendo pesquisada no Brasil desde meados da década de 80 do século XX. Poucos eram os adeptos dessa conceituação, pois ainda havia muitos preconceitos sobre ela. Hoje, já é visível o número de profissionais que se dedica ao arco temporal que vai da metade do século III E.C ao VII/VIII E.C. Somos poucos quando nos comparamos com os especialistas em Principado Romano, mas é notável que há um avanço em relação ao século passado.

Os contatos sempre muito profícuos com colegas, especialistas nessa área, do exterior fazem com que realizemos um diálogo constante em busca de uma maior dinamização das pesquisas nesse setor do conhecimento histórico. Diversos temas de investigação são explorados, utilizando-se documentações textuais e culturas materiais. Dessa forma, tal entrosamento reflete-se no dossiê aqui apresentado, onde podemos encontrar artigos de autores do Brasil, Argentina, Espanha, Portugal, Itália e França.

Esse dossiê é um brinde à união de todos esses pesquisadores tardo-antiquistas que aceitaram participar dessa inciativa em prol de uma divulgação do conhecimento de novos temas necessários ao público de alunos de graduação, pós-graduação e amantes da História do Império Romano Tardio. São em um total doze textos e mais uma tradução com temas variados, a começar por Renan Frighetto, professor de História Antiga da Universidade Federal do Paraná (UFPR), cuja contribuição espelha uma interpretação atualizada sobre o próprio conceito de Antiguidade Tardia, ressaltando, também, a importância do estudo das monarquias romano-bárbaras, como exemplo, os godos.

Na sequência, temos o artigo de Gilvan Ventura da Silva, professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), com a preocupação de elucidar a vinculação da filosofia e da religião que tanto marcou a história do próprio Império Romano. O autor debruçou-se sobre trabalhos de escritores romanos que apontaram a filosofia a serviço da

[1] Professora Doutora – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, Brasil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br.
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 08-11.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13900

religião, redundando na concepção de Jâmblico que defendia uma mesclagem entre filosofia e religião no século III EC. Esse fato sublinharia novos rumos para o Império.

O terceiro artigo desse Dossiê é de Sylvain Janniard, professor de História Antiga da Université François Rabelais de Tours (França), o qual diz respeito às *auxilia palatina* do exército romano da Antiguidade Tardia. O tema da História Militar no período assinalado tem sido debatido intensamente pela academia, pois trata diretamente da funcionalidade da guerra. Especialmente sobre o assunto do pesquisador francês, nada temos em relação a esse tema no Brasil.

Ainda na esteira da História do exército romano no período tardo-antigo, encontramos o texto de Wendryll José Bento Tavares e Ana Teresa Marques Gonçalves, respectivamente, Doutor em História Antiga pela Universidade Federal de Goiás (UFG/Goiânia) e professora de História Antiga do Departamento de História da UFG/Goiânia, cujo foco é a eleição de Joviano como imperador, saído instantaneamente do corpo bélico romano. Os autores, igualmente, perscrutam o conceito de entropia oriundo das Ciências Sociais.

Janira Feliciano Pohlmann, pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), propõe uma análise acerca do discurso *De Officiiis* de Ambrósio de Milão. O fio condutor de sua análise é perceber as motivações do bispo milanês para recomendar o silêncio e a prática da amizade entre os clérigos ortodoxos. Destacamos que é outro autor muito pouco explorado pela nossa historiografia.

Mantendo o espectro de temas variados desse Dossiê, possuímos o texto de Viviana Boch, professora de História Antiga da Universidad Nacional de Cuyo/Argentina, que discute a percepção de intelectuais pagãos do V século da EC sobre o saque de Roma de 410. A historiadora utiliza, em seu artigo, tanto testemunhos documentais como epigráficos sobre o assunto. O saque de Roma sempre foi mote de muitas discussões na historiografia do século XX e início do século XXI, um tema clássico que não poderia faltar nesse conjunto de produções nacionais e internacionais.

O feminino é tratado por Graciela Gómez Aso, professora de História Antiga do departamento de História da Universidad Católica Argentina – Buenos Aires/Argentina através da documentação de Jerônimo de Estridão. A historiadora preocupa-se em analisar a realidade desigual das mulheres na esfera social aristocrática, enfatizando um grupo de mulheres

romano-cristãs conhecido como "o círculo de Aventino". Nesse texto, a autora procura responder quais foram as motivações que levaram Jerônimo a convencer tal grupo de mulheres a levar uma vida acética e a cultivar a consolidação da religião cristã ortodoxa dentro do Império Romano.

A paisagem na Antiguidade Tardia é contemplada por Paula Barata Dias, professora de estudos clássicos da Universidade de Coimbra – Portugal. A autora analisa um autor nunca explorado no Brasil: Rutílio Namaciano, uma testemunha marcante dos eventos do início do século IV E.C no tocante às transformações da paisagem física, humana e social desse período. O discurso de Rutílio, segundo a autora, oscila entre a descrição dos espaços e paisagens e sua avaliação crítica.

Otávio Luiz Vieira Pinto, professor de História da África da Universidade Federal do Paraná (UFPR), brinda-nos com outro tema muito original. Interpreta a África multipolar através da simbologia dos animais, a saber, girafas e elefantes. Seu ponto de partida é um estudo em torno da embaixada de 496 EC vinda provavelmente de Axum até Constantinopla acompanhada dos animais supracitados. Sendo assim, girafas e elefantes operariam uma linguagem diplomática, permitindo vislumbrar protagonismos africanos em um âmbito mais global.

Continuando de forma política e geográfica na África, Júlio Cesar Magalhães de Oliveira, professor de História Antiga da Universidade de São Paulo (USP) e Giovan Nascimento, doutorando do programa de História Social da mesma universidade de São Paulo (USP), dissertam sobre as condições de comunicação dos clérigos exilados na África vândala nas obras de Victor de Vita e Fulgêncio de Ruspe. Faz-se necessário comentar que as análises dessas documentações configuram, também, um tema inédito em nosso país.

Esse dossiê não poderia deixar de contar com a contribuição de Pablo C. Díaz, Luis R. Menéndez-Bueyes, ambos professores de História Antiga do Departamento de História da Universidad de Salamanca – Espanha, cujo ensaio versa acerca do problema ocorrido no noroeste da península Ibérica em fins do século IV E.C. Trata-se de conflitos entre povos hispânicos e o poder imperial romano, como a tentativa dos suevos de estabelecimento na região e, finalmente, a ocupação dos visigodos.

Ao nos depararmos com o escrito de Manuel Rodríguez Gervás, professor de História Antiga da Universidad de Salamanca – Espanha, conheceremos documentações relativas ao período de Justiniano e Justino II, a saber, a

obra de Flavio Creconio Coripo, os panegíricos *Iohannis* e *In laudem Justini minoris* que nos transmitem através da interpretação do historiador Gervás, não somente a função propagandística desse tipo de documentação, mas, também, a tentativa de conectar o glorioso passado romano ao Império Bizantino.

Finalmente, fora desse dossiê, temos a tradução da língua italiana para a portuguesa do texto da historiadora italiana Rita Lizzi Testa, professora de História Antiga do departamento de humanidades, línguas antigas e modernas, literatura e culturas da Università Degli Studi di Perugia – Itália. O artigo intitulado *Memória de imperadores vivos, orações fúnebres e preces em sufrágio para os príncipes falecidos: Ambrósio de Milão e as suas inovações* foi publicado na versão italiana na revista História/São Paulo volume 39, 2020, no dossiê Memórias e Mortes de Imperadores Romanos (I a.C. – VI d.C.). Agora, passará a ser totalmente acessível a estudantes de graduação e pós-graduação em História. Desse modo, ao averiguar orações fúnebres e cartas de Ambrósio de Milão, a investigadora italiana nos promove o tema do prestígio aos imperadores Graciano e Teodósio I, assim como, aos dois filhos desse último.

Os leitores desse conjunto de trabalhos se surpreenderão com o ineditismo dos assuntos abordados por todos os autores. Sem dúvidas, um material que enriquecerá a historiografia sobre a Antiguidade Tardia no Brasil. Sem mais, agradecemos, com muito carinho, aos queridos colegas Glaydson José da Silva e Gilberto da Silva Francisco pelo convite à organização desse maravilhoso conjunto de artigos.

INTRODUCTION TO THE DOSSIER ON *LATE ANTIQUITY*

Margarida Maria de Carvalho[1]

Late Antiquity has been researched in Brazil since the mid-1980s. There were few adepts of this concept, as there were still many prejudices about it. Today, it is visible the number of professionals dedicated to the temporal arc that goes from the middle of the 3rd century CE to the 7th/8th century CE. We are few when we compare ourselves with the specialists in the Roman Principate, but it is remarkable that there is an advance in relation to the last century.

The contacts are always very fruitful with colleagues, specialists in this area, from abroad, and it makes us carry out a constant dialogue in search of a greater dynamism of research in this part of the historical knowledge. Several research topics are explored, using textual documentation and material cultures. Thus, such integration is reflected in the dossier presented here, where we can find articles by authors from Brazil, Argentina, Spain, Portugal, Italy and France.

This dossier is a toast to the union of all these late-antique researchers who agreed to participate in this initiative in favor of disseminating knowledge of new topics needed by the public of undergraduate and graduate students and lovers of the History of the Late Roman Empire. There are a total of twelve texts and one more translation with different themes, starting with Renan Frighetto, professor of Ancient History at the *Universidade Federal do Paraná* (*UFPR*), whose contribution reflects an updated interpretation of the very concept of Late Antiquity, also emphasizing, the importance of studying the Roman-Barbarian monarchies, as an example, the Goths.

Next, we have the article by Gilvan Ventura da Silva, professor of Ancient History at the *Universidade Federal do Espírito Santo* (*UFES*), with the concern of elucidating the link between philosophy and religion that marked the history of the Roman Empire itself. The author focused on works by Roman writers who pointed philosophy at the service of religion, resulting in the conception of *Lamblichus* who defended a mixture between philosophy and religion in the 3rd century CE. This fact would underline new directions for the Empire.

[1] Assistant Professor – São Paulo State University Júlio de Mesquita Filho, Franca, Brazil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br .
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 08-11.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13900

The third article in this Dossier is by Sylvain Janniard, professor of Ancient History at the *Université François Rabelais de Tours* (France), which concerns the palatine auxiliaries of the Roman army of Late Antiquity. The theme of Military History in the mentioned period has been intensely debated by the academy, since it deals directly with the functionality of war. Especially on the subject of the French researcher, we have nothing in relation to this topic in Brazil.

Still in the wake of the History of the Roman army in the late-antiquity period, we find the text by Wendryll José Bento Tavares and Ana Teresa Marques Gonçalves, respectively, Doctor in Ancient History at the *Universidade Federal de Goiás* (UFG/Goiânia) and professor of Ancient History at the *Departmento de História* at UFG/Goiânia, whose focus is the election of Jovian as emperor, instantly removed from the Roman military corps. The authors also scrutinize the concept of entropy from the Social Sciences.

Janira Feliciano Pohlmann, postdoctoral student at the Postgraduate Program in History at the *Universidade Federal do Paraná* (*UFPR*), proposes an analysis of the speech *De Officiiis* by Ambrosius of Milan (Saint Ambrose). The guiding thread of her analysis is to understand the motivations of the Milanese bishop to recommend silence and the practice of friendship among Orthodox clerics. We emphasize that he is another author very little explored by our historiography.

Keeping the spectrum of varied themes in this Dossier, we have the text by Viviana Boch, professor of Ancient History at the *Universidad Nacional de Cuyo* (Argentina), which discusses the perception of pagan intellectuals of the 5th century CE about the Sack of Rome in 410. The historian uses, in her article, both documentary and epigraphic testimonies on the subject. The Sack of Rome has always been the subject of many discussions in 20th and early 21st century historiography, a classic theme that could not be missing from this set of national and international productions.

The feminine is treated by Graciela Gómez Aso, professor of Ancient History at the Department of History at the *Universidad Católica Argentina* (Buenos Aires - Argentina) through the documentation of Jerome of Stridon (Saint Jerome). The historian is concerned with analyzing the unequal reality of women in the aristocratic social sphere, emphasizing a group of Roman-Christian women known as "the Aventine circle". In her text, the author tries to answer what were the motivations that led Jerome to convince this group of women to lead an acetic life and to cultivate the consolidation of the orthodox Christian religion within the Roman Empire.

The landscape in Late Antiquity is contemplated by Paula Barata Dias, professor of classical studies at the *Universidade de Coimbra* (Portugal). The author analyzes an author never explored in Brazil: Rutilius Namatianus, a remarkable witness of the events of the beginning of the 4th century C.E. regarding the transformations of the physical, human and social landscape of that period. Rutilius' discourse, according to the author, oscillates between the description of spaces and landscapes and their critical evaluation.

Otávio Luiz Vieira Pinto, professor of African History at the *Universidade Federal do Paraná* (*UFPR*), offers us another very original topic. He interprets multipolar Africa through the symbology of animals, namely giraffes and elephants. His starting point is a study around the 496 C.E. embassy, probably coming from Axum to Constantinople, accompanied by the aforementioned animals. Thus, giraffes and elephants would operate in a diplomatic language, allowing a glimpse of African protagonists in a more global scope.

Continuing politically and geographically in Africa, Júlio Cesar Magalhães de Oliveira, professor of Ancient History at the *Universidade de São Paulo* (*USP*) and Giovan Nascimento, a doctoral student in the Social History program at the same *Universidade de São Paulo* (*USP*), discuss the communication conditions of exiled clerics in Vandal Africa in the works of Victor de Vita and Fulgentius of Ruspe. It is necessary to comment that the analysis of these documents is also an unprecedented topic in our country.

This dossier would not be complete without the contribution of Pablo C. Díaz and Luis R. Menéndez-Bueyes, both professors of Ancient History at the *Departmento de História* at the *Universidad de Salamanca* (Spain), whose essay deals with the problem that occurred in the northwest of the Iberian Peninsula at the end of the 4th century CE. These are conflicts between Hispanic peoples and the Roman imperial power, such as the Suevi's attempt to establish themselves in the region and, finally, the occupation of the Visigoths.

When we come across the writing of Manuel Rodríguez Gervás, professor of Ancient History at the *Universidad de Salamanca* (Spain), we will know documents relating to the period of Justinian and Justin II, namely the work of Flavius Cresconius Corippus, the panegyrics *Iohannis* and *In laudem Justini minoris* that convey to us, through the interpretation of the historian Gervás, not only the propagandistic function of this type of documentation, but also the attempt to connect the glorious Roman past to the Byzantine Empire.

Finally, outside this dossier, we have the translation from Italian to Portuguese of the text by the Italian historian Rita Lizzi Testa, professor of Ancient History in the Department of Humanities, Ancient and Modern Languages, Literature

and Cultures at the *Università Degli Studi di Perugia* (Italy). The article entitled "*Memória de imperadores vivos, orações fúnebres e preces em sufrágio para os príncipes falecidos: Ambrósio de Milão e as suas inovações*" was published in the Italian version in the journal História/São Paulo, volume 39, 2020, in the dossier "*Memórias e Mortes de Imperadores Romanos (I a.C. – VI d.C.)*". It will now be fully accessible to undergraduate and graduate students in History. This way, when investigating funeral prayers and letters of Ambrosius of Milan, the Italian researcher promotes the theme of prestige to the emperors Gratian and Theodosius I, as well as to the latter's two sons.

Readers of this set of works will be surprised by the originality of the subjects addressed by all the authors. Undoubtedly, a material that will enrich the historiography of Late Antiquity in Brazil. Without further ado, we sincerely thank our dear colleagues Glaydson José da Silva and Gilberto da Silva Francisco for inviting us to organize this wonderful set of articles.

OS ESTUDOS SOBRE A ANTIGUIDADE TARDIA NO BRASIL: ENTREVISTA COM MARGARIDA MARIA DE CARVALHO[1]




Entrevista realizada pela plataforma Google Meet, no dia 09 de novembro de 2021[2]

Link:

https://www.youtube.com/watch?v=AjkV-JMohYs&feature=youtu.be

Revista Heródoto (Prof. Glaydson José da Silva): Olá a todas e todos. Meu nome é Glaydson José da Silva, sou Professor de História Antiga do Departamento de História da Escola de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade Federal de São Paulo (DH-EPCH-Unifesp) e um dos editores da *Revista Heródoto*. No dia de hoje, nós recebemos para entrevista a Professora Margarida Maria de Carvalho, organizadora do dossiê sobre a Antiguidade Tardia do segundo número da revista do ano de 2021, área na qual ela é uma das maiores especialistas do Brasil.

Margarida Maria de Carvalho é Professora de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp),

[1] Professora Doutora – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, Brasil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br.

[2] A equipe de alunos responsável pela transcrição e revisão desta entrevista foi composta por Celso Ranucci Junior, Jonathan de Andrade, Letícia Vieira Muniz Ferreira, Manuela Simões Lima dos Santos, Marina Leone Santana, Sabrina Pinheiro Freitas Madeiras e Sabrina Sayuri Yasuda. Os trabalhos de transcrição e revisão da entrevista foram coordenados pelo professor Gilberto da Silva Francisco.

campus Franca. Ela possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestrado e doutorado em História pela Universidade de São Paulo (USP), com estágios pós-doutorais na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na *Universidad de Barcelona*e na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* em Paris. Fez estágios de pesquisa na *Oxford University* e na *Università Degli Studi di Perugia*. Ela atua, ainda, nos programas de pós-graduação da Universidade Federal de Alfenas no Brasil e na área de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra. É bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq-2.

É uma grande satisfação e uma grande honra recebê-la para esta entrevista. Gostaria de agradecê-la muitíssimo em nome da *Revista Heródoto*. Pessoalmente, também é uma grande satisfação, porque fui orientado pela Professora Margarida na minha Iniciação Científica nos idos de 1993 a 1996. Essa entrevista também se reveste de uma dupla satisfação, por ter uma especialista em um tema tão importante que será abordado na entrevista de hoje e, também, por ter uma amiga e colega a quem tenho o grande prazer de entrevistar. Então, seja bem-vinda, Margarida.

Profa. Margarida Maria de Carvalho: Glaydson, muito obrigada por esse convite maravilhoso. É uma imensa satisfação estar aqui com você. Você, que foi meu aluno, já na graduação, meu orientando de iniciação cientifica. É interessante notar, assim, que fizemos nossos primeiros pós-doutorados juntos, na Unicamp, sob a supervisão do Professor Pedro Paulo Abreu Funari. É uma satisfação imensa estar aqui. Muito obrigada pelo convite para a organização do dossiê da *Revista Heródoto*. Eu estou muito feliz.

Revista Heródoto: Eu gostaria de começar essa entrevista por uma pergunta simples: como você escolheu a área de Antiguidade Tardia para a sua especialização e como você começou a se dedicar a ela?

Profa. Carvalho: Antes de escolher me especializar em História Antiga e depois Antiguidade Tardia, percorri um caminho longo dentro do curso de História. Na verdade, entrei para o curso de História na graduação em 1984, na UFRJ. Eu tinha a intenção de atuar no campo das Relações Diplomáticas, mas, naquela época, não havia o curso de Relações Internacionais. O campo da diplomacia era composto por pessoas de áreas diversas, e eu me lembro que, na época do pré-vestibular, eu conversei com o professor de História, que depois seria meu professor na UFRJ. Eu perguntei a ele: "Eu quero muito atuar na diplomacia. Você

acha que, se eu fizer História, eu teria condições me tornar uma diplomata?"; e ele me disse: "totais condições!".

Eu entrei no curso de História da UFRJ no período de abertura política da Nova República no Brasil; então, novas leituras historiográficas estavam sendo feitas, e o currículo do curso de História da UFRJ passava a ser muito dinâmico, como é até hoje: o próprio aluno monta sua grade curricular, escolhe as disciplinas; e comecei pelas disciplinas da área de Contemporânea. Eu fiz História do Mundo Contemporâneo, da América Latina no contexto contemporâneo.

Eu fiz minha graduação em cinco anos. Foi, no terceiro ano, que fui fazer História Antiga (as disciplinas de História Antiga): História Antiga I (Grécia) e História Antiga II (Roma). Foi quando eu me apaixonei realmente pela História Antiga. Entretanto, no ano de 1986, fui monitora da disciplina de Brasil Colônia e, ao mesmo tempo, comecei a me dedicar às disciplinas de História Antiga. Quando veio 1987, eu me tornei monitora de História de Roma Antiga e, ao mesmo tempo, tinha passado em primeiro lugar para trabalhar como estagiária em História da Saúde Pública na Casa de Oswaldo Cruz, na Fundação Instituto Oswaldo Cruz.

Ou seja, percorri um longo caminho por diversas áreas, mas o que me levou a escolher a área de Antiguidade Tardia foi a minha grande atração por História Antiga e História Medieval. Naquela época, eu achei que seria interessante trabalhar um período que era caracterizado como um período de transição. Eu entrei para o grupo de Estudos de Antiguidade Tardia do antigo setor de História Antiga e Medieval da UFRJ– foi o primeiro grupo do Brasil que se chamava "Antiguidade Tardia do Terceiro ao Sétimo Século depois de Cristo". Foi, então, que comecei a me dedicar aos estudos de Antiguidade Tardia, e escolhi trabalhar especificamente com a documentação referente ao Imperador Juliano.

Penso que foram vários motivos que me levaram a escolher a Antiguidade Tardia. O contexto político da época (nós estávamos em um período de transição, saindo da ditadura para uma nova abertura, aquilo significava uma transição) e o fato de eu ter percorrido todo esse caminho, de fazer as disciplinas de História Contemporânea, monitoria de Brasil Colônia, estágio na Fiocruz em História da Saúde Pública, monitoria de Antiga II, eu não tive dúvidas de que eu queria fazer História Antiga e que Antiguidade Tardia ia suprir muito o meu desejo.

Então, quando eu comecei a fazer as disciplinas de História Antiga, acabei desistindo da Diplomacia e não me arrependo de jeito nenhum.

Apesar das dificuldades da nossa carreira como historiador, eu me sinto muito realizada. Muito realizada nessa área de pesquisa. Gosto muito de orientar e de lecionar. A gente sabe que é uma carreira difícil. A vida acadêmica é complicada, mas eu não me arrependo de jeito nenhum de ter seguido esse caminho.

Revista Heródoto: Você é uma profissional extremamente ativa na área de História Antiga no Brasil. Eu pergunto quais são os desafios da pesquisa na área de Antiguidade Tardia no Brasil?

Profa. Carvalho: É difícil dedicar-se à História Antiga no Brasil, embora a área tenha melhorado muito. Atualmente, estamos assistindo a uma produção crescente na área de História da Grécia, de Roma e da História Antiga Oriental. Tudo cresceu muito no Brasil em relação a História Antiga. Há muitos grupos de História Antiga, o Grupo de Trabalho de História Antiga (GTHA) da ANPUH, que fundamos em 2001, com os professores Gilvan Ventura da Silva, Fábio Faversani, Ana Teresa, Marcos Gonçalves. Nós botamos o bloco do GTHA na rua! Há também a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), atuando há muitos anos.

Então, tudo cresceu muito, mas ainda há desafios. Por exemplo, no caso específico de Antiguidade Tardia, é impossível um aluno fazer uma pesquisa nessa área se ele não conhece línguas estrangeiras. Felizmente, a produção de Antiguidade Tardia já cresceu. Mas ela ainda é tímida se nós a compararmos com a produção existente no Brasil sobre o Principado Romano, por exemplo. Assim, temos que nos deparar o tempo inteiro com uma historiografia estrangeira, além da necessidade de estudar grego e latim e outras línguas antigas.

O interessado na Antiguidade Tardia ainda se depara com alguns desafios como vencer a ideia de queda ou decadência do Império Romano. O aluno que entra no primeiro ano do curso de História, infelizmente, ainda traz essas ideias. Ele não tem noção do que é Antiguidade Tardia. Então, eu acho que esses são os nossos desafios principais.

Ainda há uma produção tímida. Eu acho que nós precisamos criar mais coletâneas, mais livros autorais, mais dossiês sobre Antiguidade Tardia, para que essa área seja mais divulgada no nosso país. O crescimento da História Antiga no Brasil é muito grande, em comparação com a Europa, por exemplo, onde ele praticamente estagnou. Nos Estados Unidos, há colegas que também notam isso, assim como na Austrália. Aqui, no

Brasil, nós somos favorecidos por isso – a História Antiga está ainda crescendo.

O que impressiona muito os colegas estrangeiros, eu acho, é que o Brasil, dentro da América Latina, pode se tornar um expoente na produção de História Antiga, de maneira geral, e na área de Antiguidade Tardia, especificamente. Portanto, são esses desafios que a gente tem que vencer. Apesar das nossas dificuldades políticas, é preciso pensar em um esforço coletivo, pensar um pouco mais no coletivo, assim como quando a gente trabalha em um dossiê de Antiguidade Tardia ou uma coletânea de Antiguidade Tardia, como nós estamos elaborando agora, você, eu, a Professora Maria Aparecida de Oliveira Silva[3]. Ou seja, esse é outro desafio que nós temos que enfrentar: favorecer o coletivo.

Revista Heródoto: Grande parte da tradição textual do mundo grego e romano está disponível em formato bilíngue e em espaço virtual: em latim e em inglês, em latim e em francês, em latim e em português, em latim e em espanhol e, do mesmo modo, com o grego. Há uma multiplicidade de bases de dados, como o *Corpus Vasorum Antiquorum*, com um conjunto enorme de imagens de vasos gregos que é sistematicamente alimentado. Há, também, bases de inscrições latinas que são frequentemente atualizadas. Tudo isso contribui para que os interessados em estudar História Antiga no Brasil, hoje, tenham o acesso mais facilitado às fontes, ainda que seja necessário que eles conheçam línguas antigas e modernas. O que você pensa a esse respeito?

Carvalho: É isso é fundamental. A minha geração fez mestradoe parte do doutorado sem *internet*. Era tudo muito mais difícil. A gente tinha que apelar para o COMUT das universidades em que a gente trabalhavapara conseguir textos.

Além disso, minha geração começou a atuar como docente nas universidades desde muito cedo como auxiliares de ensino e a carreira, depois, mudou muito. Então, era tudo muito mais difícil. Hoje, a bibliografia, a documentação textual, a cultura material são muito mais acessíveis do que no final da década de 1980 e na década de 1990. Tudo melhorou muito, mas eu ainda acho que os esforços para desenvolver uma divulgação maior, em especial da área de Antiguidade Tardia, são necessários.

[3] CARVALHO, Margarida Maria de; SILVA, Glaydson José da; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *A ideia de História na Antiguidade Tardia.* Curitiba: Editora CRV, 2021.

Eu falo de esforços coletivos– criarmos coletâneas, livros autorais, dossiês como este da Revista Heródoto. Essas oportunidades são muito importantes. Além disso, considero importante também a preocupação, como a da Revista Heródoto, em apresentar textos com suas traduções, versões de textos em português para o inglês e outras línguas estrangeiras. Isso ajuda ainda mais a divulgar a área de História Antiga como um todo.

Revista Heródoto: Você poderia nos falar um pouco sobre os projetos que desenvolveu e que vem desenvolvendo na área de Antiguidade Tardia?

Profa. Carvalho: Desde a época da minha graduação, eu estudo imperador Juliano. O que pode parecer estranho para alguns colegas do Brasil; para os colegas do exterior, essa especialização é muito positiva, porque esse é um tema muito vasto. Muitos autores falam de Juliano, autores cristãos e não cristãos. Há, também, uma vasta cultura material associada a Juliano – numismática, epigrafia, legislação...

Eu fiz meu trabalho de conclusão de curso em torno da documentação textual relacionada ao imperador Juliano –fui bolsista de iniciação científica do CNPq. Depois, fiz o mestrado e o doutorado na USP, também trabalhando com o imperador Juliano. No mestrado, trabalhei a legislação do Imperador Juliano a favor das cúrias e dos decuriões – uma pesquisa que eu ainda penso em retomar algumas partes e publicar, já que ainda é um trabalho inédito no Brasil e no exterior. No doutoramento, estudei as inventivas de Gregório de Nazianzo contra o Imperador Juliano. E continuei a pesquisar temas em torno do Imperador Juliano nos meus pós-doutorados.

Nessa érea, também, fui convidada para fazer na França uma *Habilitation à Diriger des Recherches* (HDR), sob a supervisão do professor Jean-Michel Carrié, da *École dês Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS). Infelizmente, apesar do projeto belíssimo, foi impossível, com a carga de trabalho que nós temos aqui no Brasil (orientando alunos, dando aulas na graduação e na pós-graduação, escrevendo artigos, organizando coletâneas, eventos, viajando), que eu me dedicasse a uma tese dessa envergadura. Porém, de todo modo, foi um grande orgulho pra mim ter recebido esse convite, o que considero um reconhecimento do trabalho que desenvolvo ao longo de muitos anos.

Além dos meus projetos pessoais, orientei mais de cinquenta trabalhos de conclusão de curso, de iniciações científicas, várias delas financiadas pela

FAPESP. Sempre foi difícil obter bolsas da FAPESP, e hoje em dia está mais difícil ainda. Contudo, dos alunos que orientei na iniciação científica, sete ou oito obtiveram bolsas da FAPESP, duas do PIBIC e do CNPQ; além dos mestrados e doutorados.

Sobre os temas, orientei pesquisas relacionadas a diversas áreas da Antiguidade, exceto temas relacionados à Antiguidade Oriental (Egito e Mesopotâmia). E, é claro, várias pesquisas em Antiguidade Tardia, tanto em Trabalhos de Conclusão de Curso, como pesquisas de iniciação científica, mestrado e doutorado. Pesquisas na área de Antiguidade Tardia, mas, também, do Principado Romano e de usos do passado, que considero muito interessantes.

Foi um enorme prazer orientar todos esses trabalhos e contribuir com o impulsionamento da História Antiga, em especial a área de Antiguidade Tardia. Atualmente, oriento quatro mestrandas em Antiguidade Tardia, um em República Romana e orientei uma pesquisa de mestrado sobre Grécia antiga; e, em breve, vou formar uma doutora em história da Grécia antiga. Como eu sou a única doutora em História Antiga da UNESP/Franca, tive que ter essa versatilidade na orientação. Ou seja, foram muitos trabalhos.

Revista Heródoto: Por longo tempo, a Universidade de São Paulo era o principal centro formador de historiadores da Antiguidade no Brasil. Dividia isso com a Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense e Universidade Estadual de Campinas. Sua atuação como formadora indica como, atualmente, há uma capilaridade maior integrando a UNESP de Franca como um importante centro de formação e outros centros onde atuam seus ex-alunos.

Profa. Carvalho: Eu fico feliz com esse reconhecimento. Sinto-me muito honrada. Bem, isso só se consolidou à custa de muito trabalho, de muito sacrifício. Você, que está há anos na universidade, sabe o quão difícil é formar alunos, publicar livros… São muitos anos de dedicação. Em 04 de Abril de 2022, vou completar trinta e dois anos de UNESP. É muito tempo, muito mesmo. Minha atuação teve que ser multifacetada, já que, como disse, sou a única doutora em História Antiga da UNESP de Franca. Tive que orientar em vários temas, observar vários tipos de documentações textuais, e me atrevi a orientar no campo da Arqueologia Clássica.

Eu sou uma pessoa muito curiosa, gosto muito de estudar, de pesquisar. É isso que me move. Então, eu tenho em mente em fazer uma

especialização na área de Numismática. Atualmente, na UNESP de Franca, temos o Laboratório de Arqueologia criado por uma pós-doutoranda financiada pela FAPESP que supervisiono, a professora Viviana Lo Monaco. Ela é arqueóloga formada pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE-USP). Participar desse laboratório acendeu ainda mais o meu interesse por essa área, e estou sempre trocando ideias com os colegas especialistas nesses temas.

Nessa trajetória, também tive quem me inspirasse, professores muito importantes na minha vida, por exemplo, o professor Norberto Luiz Guarinello, que foi meu orientador no doutorado, e o professor Pedro Paulo Funari, que foi meu primeiro supervisor de pós-doutorado. Ambos formaram muitos pesquisadores que, hoje em dia, estão espalhados por todo o Brasil. Além disso, fui inspirada pelo trabalho de antigas professoras, tais como Maria Beatriz Florenzano e Haiganuch Sarian. Eu os considero exemplos maravilhosos.

Revista Heródoto: É perceptível nos seus interesses a preocupação com a sua inserção internacional e de seus orientandos. Você poderia comentar algo a esse respeito?

Profa. Carvalho: Eu considero essa questão como fundamental. Apesar de, atualmente, termos acesso à bibliografia na *internet*, o que proporciona condições muito melhores do que a minha geração teve, é fundamental a experiência de pesquisa no exterior, fazermos pós-doutorados e especializações. Considero importante lidar com outra cultura, com outro tipo de supervisão e de bibliotecas. Apesar da *internet* ser muito importante e fornecer muito material, não é a mesma coisa de pesquisar em bibliotecas especializadas e dialogar com outros profissionais, isso é fundamental.

Eu acho que o antiquista deve estar aberto ao estudo de línguas estrangeiras, sem preconceitos. Há muitos colegas nossos dispostos a receber nossos alunos na Europa – na França, no Reino Unido, na Itália, na Espanha, em Portugal –, e nos Estados Unidos e até mesmo na Austrália. Eu acho que esse diálogo é muito importante, ele amplia os horizontes do pesquisador.

Eu lamento muito que alguns pesquisadores brasileiros que tiveram oportunidade de ir ao exterior, não foram. Sendo assim, perderam uma grande oportunidade, porque dialogar em outra língua é um desafio, o que é sensacional. Lidar com essas prateleiras de bibliotecas especializadas como a Sackler, em Oxford, é algo sensacional; assim como

a biblioteca da Sorbonne ou as bibliotecas da *École dês Hautes Études en Sciences Sociales*, da Universidad de Barcelona, seja qual for. Assim como é importante ter contato com colegas, outros colegas na América Latina, Argentina, Chile. É muito importante trocarmos essas ideias, é fundamental.

A maioria dos alunos que comigo se formou em mestrado ou em doutorado, tiveram experiências no exterior e em diversos países, tais como a Inglaterra, França, Espanha, Estados Unidos. Foi muito importante para eles, como foi muito importante para mim. É também uma forma de ampliar os contatos. Eu acho que nós temos que estar abertos para isso. A nossa maneira de fazer História Antiga não pode ser aceita somente no Brasil, tem que ser aceita mundialmente. Talvez seja um sonho meu, mas acho que é possível que isso seja concretizado.

É muito bacana que franceses, britânicos, espanhóis, portugueses, norte-americanos valorizem a nossa forma de História Antiga; assim, acho que é fundamental estabelecer tais contatos. Eu tenho muito orgulho dos alunos que formei; dos doutorandos e mestrandos, quase todos foram para o exterior. Alguns não foram porque não quiseram, e não seguiram na área.

Outro desafio é a dificuldade na aquisição de bolsas de estudo atualmente. Os governos anteriores facilitavam muito esse caminho. É um desafio lutar pela manutenção dessas verbas públicas para os projetos em Ciências Humanas; ou seja, eu acho que não devemos nos preocupar somente com o desenvolvimento da História Antiga ou da área de Antiguidade tardia, já que elas dependem da política brasileira, e consequentemente do desenvolvimento das Ciências Humanas como um todo. Eu insisto que o esforço coletivo deve ser preponderante e, às vezes, fico muito triste em ver que muitas pessoas não pensam dessa forma.

Revista Heródoto: Por fim, você poderia comentar como foi a sua experiência na organização deste dossiê da *Revista Heródoto*?

Profa. Carvalho: Eu gosto muito de organizar dossiês. Este é o segundo dossiê de Antiguidade Tardia que organizo, além de outros diversos dossiês de História Antiga. O primeiro foi publicado na *Revista História da* UNESP, em 2016, para o qual eu também convidei colegas do Brasil e do exterior. E foi uma imensa satisfação organizar este da *Revista Heródoto*. Convidei colegas do Brasil especialistas na área e colegas da Espanha, da Argentina, de Portugal, da França. E considero esses contatos sempre

muito enriquecedores. São colegas queridos, que eu respeito muito, respeito muito suas produções.

Essa foi uma experiência muito boa, porque a maioria dos colegas que eu convidei aceitou o nosso convite porque querem impulsionar a área, querem divulgar o seu trabalho, e acharam sensacional publicar na *Revista Heródoto*, porque ela é a única revista que eu conheço, no Brasil, que se preocupa em fazer a tradução dos artigos pra línguas estrangeiras. Isso tem que ser ressaltado, e parabenizo a vocês por continuarem com esse trabalho maravilhoso, vencendo essas dificuldades.

É necessário notar que já existe uma rede, é isso o que eu quero dizer. É com muita satisfação que eu digo que eu tenho uma rede de colegas na área de Antiguidade Tardia no Brasil, na América Latina, na Europa, nos Estados Unidos. Eu tenho muito orgulho de dizer isso, porque tudo foi conquistado com muito trabalho, com muito sacrifício. É valorizar isso. Então, minha satisfação em montar o dossiê foi enorme, e contem comigo para futuros projetos. O veículo que vocês ofereceram foi primordial: uma revista específica de História Antiga com a preocupação em divulgar os trabalhos, em traduzir os textos.

Revista Heródoto: Bem, muitíssimo obrigado. Esta entrevista também se reveste por um caráter pessoal, que é a grande satisfação de reencontrar minha antiga orientadora, e minha atual colega e amiga.

Profa. Carvalho: Eu é que agradeço muito. E me coloco à disposição para colaborar com vocês, sempre! Agradeço e digo que o carinho e o respeito que vocês têm por mim é recíproco.

LATE ANTIQUITY STUDIES IN BRAZIL: INTERVIEW WITH MARGARIDA MARIA DE CARVALHO[1]





Interview conducted by the Google Meet platform, on November 9, 2021[2]

Link:

https://www.youtube.com/watch?v=AjkV-JMohYs&feature=youtu.be

Heródoto (Prof. Glaydson José da Silva): Hello, everyone. My name is Glaydson José da Silva, I am an Ancient History professor at the Department of History of the *Escola de Filosofia, Letras e Ciência Humanas of the Universidade Federal de São Paulo* (*DH-EPCH-UNIFESP*) and one of the editors of the journal *Heródoto*. Today, we will interview professor Margarida Maria de Carvalho, organizer of the dossier about Late Antiquity of the second issue of the journal from the year 2021, and who is one of the most prominent specialists in this subject in Brazil.

Margarida Maria de Carvalho is a professor of Ancient History in the department of History and from the program of postgraduate studies in History at the *Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho* (*Unesp*), *campus* of Franca. She is graduated in History by the *Universidade Federal*

[1] Assistant Professor – São Paulo State University Julio de Mesquita Filho, Franca, Brazil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br.

[2] The team of students responsible for the transcription and review of this interview was composed by Celso Ranucci Junior, Jonathan de Andrade, Letícia Vieira Muniz Ferreira, Manuela Simões Lima dos Santos, Marina Leone Santana, Sabrina Pinheiro Freitas Madeiras and Sabrina Sayuri Yasuda. Transcription and revision were coordinated by Professor Gilberto da Silva Francisco.

do Rio de Janeiro (*UFRJ*), and has a masters degree and doctorate in History by the *Universidade de São Paulo* (*USP*), with post-doctorate internships in the *Universidade Estadual de Campinas* (*Unicamp*), the *Universidad de Barcelona* and the *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, in Paris. She did research internships at the Oxford University, and at the *UniversitàDegliStudi di Perugia*. Furthermore, she works at the post-graduate programs at the *Universidade Federal de Alfenas*, in Brazil, and in the area of Classical Studies at the *Universidade de Coimbra*, in Portugal. She is a *CNPq-2*(Brazilian National Council for Scientific and Technological Development) research productivity fellow.

It is a great pleasure and a great honor to welcome you for this interview. I would like to thank you on behalf of the journal *Heródoto*. Personally, it is also a great pleasure because I was oriented by professor Margarida in my Scientific Initiation from 1993 to 1996. This interview also has a double satisfaction because we have a specialist in such an important theme, that will be discussed in today's interview, but also for having the pleasure of interviewing a friend and colleague. Welcome, Margarida!

Profa. Margarida Maria de Carvalho: Glaydson, thank you for this wonderful invitation. It is a great pleasure to be here with you. You were already my student in graduation, and also my mentee in your scientific initiation. It is interesting to note that we made our first post-doctorate together, at *Unicamp*, under the supervision of Professor Pedro Paulo Abreu Funari. It is a great pleasure to be here. Thank you so much for the invitation to organize this *Heródoto*'s dossier. I am very happy.

Heródoto: I would like to begin this interview with a simple question: how did you choose the Late Antiquity area for your specialization, and how did you begin to work on it?

Carvalho: Before I decided to specialize myself in Ancient History and then in Late Antiquity, I went through a long way inside the graduation in History. Indeed, I joined the course of History, in 1984, at *Universidade Federal do Rio de Janeiro* (*UFRJ*). I had the intention to work with diplomatic relations, but, at that time, there was no International Relations course. The field of diplomacy was composed of people from many areas, and I remember that, at the time of the entrance exam, I talked with a History professor, who would later become my professor at *UFRJ*. I asked him: "I want so much to work with diplomacy. Do you think that, if I graduate in History, it would be possible to become a diplomat?"; and he said: "of course!".

I joined the course of History, at *UFRJ,* at the time of political opening of the New Republic of Brazil[3]. Then, new historiographical readings were being made, and the curriculum of the History course became more dynamic, as it is today: the student himself chooses his own program, he chooses the disciplines; and I began by the disciplines of Contemporary History. I did History of the Contemporary World, of Latin America in the contemporary context.

I graduated in five years. It was in the third year that I took Ancient History (the disciplines of Ancient History): Ancient History I (Greece) and Ancient History II (Rome). That is when I really fell in love with Ancient History. However, in the year of 1986, I was a monitor of the discipline of Colonial Brazil and, at the same time, I started to dedicate myself to the disciplines of Ancient History. When 1987 came, I became monitor of History of Ancient Rome and, at the same time, I got accepted as first to work as an intern in History of Public Health at the *Casa de Oswaldo Cruz*, at the *Fundação Instituto Oswaldo Cruz*.

In other words, I have come a long way in many areas, but what made me choose the area of Late Antiquity was my attraction to Ancient and Medieval History. At that time, I thought it would be interesting to work in a period that was characterized as a transitional period. I joined the study group *Estudos de AntiguidadeTardia*(Studies in Late Antiquity) of the former sector of Ancient and Medieval History at the *UFRJ* - it was the first group in Brazil that was called "*AntiguidadeTardia do Terceiro ao Sétimo Século depois de Cristo*" (Late Antiquity from the 3th to 7th Century after Christ). It was then that I began to dedicate myself to the studies of Late Antiquity, and I chose to work specifically with the documentation on the emperor Julian.

I think that there were many motives that led me to choose Late Antiquity. The political context of the time (we were in a period of transition, leaving the military dictatorship to a new opening, that meant a transition) and the fact that I have come all this way, of coursing the disciplines of Contemporary History, monitor of Colonial Brazil, internship at *Fiocruz* in Public Health History, monitor in Ancient History II, I had no doubts that I wanted to pick Ancient History and that Late Antiquity would fulfill my desire.

Then, when I began to take the disciplines of Ancient History, I gave up on diplomacy and I have no regrets. Despite the difficulties of a career as

[3] The professor refers to the final period of military dictatorship in Brazil (1964-1985).

historians, I am fulfilled. I am very fulfilled in this area of research. I like very much to mentor and to teach. We know that it is a difficult career. The academic life is complicated, but I have no regrets choosing this path.

Heródoto: You are an extremely active professional in the area of Ancient History in Brazil. I ask you, what are the challenges of research in the area of Late Antiquity in Brazil?

Carvalho: It is hard to dedicate to Ancient History in Brazil, despite the improvement of the area. Currently, we are watching a rise of production in the areas of Greek History, Rome History and Oriental Ancient History. Ancient History grew a lot in Brazil. There are many research groups on Ancient History, there is the *Grupo de Trabalho de História Antiga* (*GTHA* - Work Group on Ancient History) of *ANPUH* (National Association of Historians of Brazil), that we established in 2001, with professors Gilvan Ventura da Silva, Fábio Faversani, Ana Teresa and Marcos Gonçalves. We took the work group to the streets! There is also the *Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*(*SBEC* - Brazilian Society of Classical Studies), which has been functioning for many years already.

So, there was a lot of growth, but there are still many challenges. For example, in the specific case of Late Antiquity, it is impossible for a student to research this area without any knowledge in other languages. Fortunately, the production about Late Antiquity has grown. However, it is still small if we compare it to the productions, in Brazil, about the Roman Principate, for example. Thus, we have to deal all the time with a foreigner historiography, besides the need to learn Greek, Latin and other ancient languages.

Those interested in Late Antiquity still face challenges like overcoming the idea of the fall of the decline of the Roman Empire. The student, in the first year of the History course, unfortunately, still brings these ideas. The student has no idea what Late Antiquity is. Therefore, I think these are the main challenges.

There is still a small production. I think we must create more collections, more authorial books, more dossiers on Late Antiquity, so this area may be more disclosed in our country. The growth of Ancient History in Brazil is big when compared to Europe, for example, where it is practically stagnated. In the United States, there are colleagues that also perceived this, as well as in Australia. Here, in Brazil, we are favored by this - Ancient History is still growing.

What impresses many foreigners colleagues, I believe, is that Brazil, inside Latin America, may become an exponent in the production about Ancient History, as a whole, and about Late Antiquity, specifically. Therefore, these are the challenges that we have to win. Despite our political difficulties, it is necessary to think in a collective effort, to think a bit more about the collective, so that, when we work on a dossier or a collection about Late Antiquity, as we are now, you, me and professor Maria Aparecida de Oliveira Silva[4]. In other words, this is another challenge that we have to face: favoring the collective.

Heródoto: Most of the textual tradition of the Greek and Roman worlds is available in a bilingual format and on-line: in Latin and English, Latin and French, Latin and Portuguese, Latin and Spanish, and the same with Greek. There are multiple of databases, such as *Corpus Vasorum Antiquorum*, with a vast collection of images of Greek vases that is updated systematically. There are also databases of Latin inscriptions that are frequently updated. All of this contributes to those interested in studying Ancient History in Brazil, today, having access more easily to sources, even if they still need to know both ancient and modern languages. What do you think about it?

Carvalho: This is fundamental. My generation made their masters and parts of their doctorates without the internet. Everything was more difficult. We had to appeal to the COMUT[5] of the universities we worked at to get the texts.

Besides, my generation began to work as professors in the universities very early as assistants and the career has changed a lot after this. Everything was much more difficult. Today, bibliography, textual documentation, and material culture are much more accessible than they were in the end of the 1980s and the 1990s. Everything has improved, but I still think it is necessary to make more efforts in the disclosure of this availability, especially in regard to the Late Antiquity.

I speak in terms of collective efforts - to create collections, authorial books, dossiers like this one from the journal *Heródoto*. These opportunities are very important. Besides, I consider significant the concern, such as the one from *Heródoto*, to present texts with its

[4]CARVALHO, Margarida Maria de; SILVA, Glaydson José da; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *A ideia de História na Antiguidade Tardia.* Curitiba: Editora CRV, 2021.

[5] COMUT is a Brazilian program of sharing books and journals between public universities libraries.

translations, versions of the Portuguese texts in English and other languages. This helps even more to disclose the area of Ancient History as a whole.

Heródoto: Could you talk some more about the projects that you already developed and are still developing in the area of Late Antiquity?

Carvalho: Since my graduation, I study the emperor Julian. Which may seem strange to some colleagues in Brazil; to colleagues abroad, this specialization is very positive because this is such a vast subject. Many authors speak about Julian, bot Christian and non-Christians. There also is a vast material culture associated to Julian - numismatic, epigraphic, legislation…

I did my final coursework about the textual documentation on emperor Julian - I had a scholarship for Scientific Initiation from CNPq. Then, I did my masters and doctorate at USP, still working with emperor Julian. In my masters, I worked on emperor Julian's legislation in favor of the *curiae* and the *decuriones* - research that I still think about returning to some parts and publishing them, since it is still unprecedented both in Brazil and abroad. In my doctoral thesis, I studied the *inventivas*of Gregory of Nazianzus against emperor Julian. And I continued to research themes about emperor Julian in my post-doctoral studies.

In this area, I was also invited to do, in France, one *Habilitation à Diriger des Recherches (HDR)*, under supervision of professor Jean-Michel Carrié, from the *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS). Unfortunately, despite it being a terrific project, it was impossible for me to dedicate myself to a thesis of this magnitude with the workload we have here in Brazil (mentoring students, teaching at both graduation and post-graduation courses, writing articles, organizing collections, events, traveling, etc). However, it was a great honor for me to have received this invitation, that I consider a recognition of the work I have been doing for so many years.

Besides my personal projects, I oriented more than fifty final courseworks, scientific initiations, many of them financed by *FAPESP*. It has always been difficult to obtain scholarships from *FAPESP*, and today it is even more difficult. However, seven or eight students that I oriented in scientific initiation had scholarships from *FAPESP*, two from *PIBIC* and *CNPq*, in addition to masters and doctorates.

About the themes, I have oriented researches related to many areas of Antiquity, except themes about Oriental Antiquity (Egypt and Mesopotamia). And, of course, many researches on Late Antiquity, as final courseworks, as scientific initiations, as well as masters and thesis. I oriented researches on the areas of Late Antiquity, but also on the Roman Principate, and the uses of the past, which I find very interesting.

It was an enormous pleasure to mentor all those works and to contribute to the boost of Ancient History, especially Late Antiquity. Nowadays, I have four mentees in Late Antiquity, one in the Roman Republic, and I also oriented a masters research in Ancient Greece; and soon I will have a mentee defend her thesis on history of Ancient Greece. As I am the only doctor in Ancient History at *UNESP/Franca*, I had to be versatile. In other words, there was a lot of work.

Heródoto: For a long time, the *Universidade de São Paulo* (*USP*) was the main training center of historians of Antiquity in Brazil. This spot was shared with the *Universidade Federal do Rio de Janeiro* (*UFRJ*), *Universidade Federal Fluminense* (*UFF*) and *Universidade Estadual de Campinas* (*Unicamp*). Your performance as a professor shows how, currently, there is a greater capillarity integrating *UNESP*, at Franca, as an important training center as well as the other centers where your former students work.

Carvalho: I am glad about this recognition. I am very honored. Well, it only consolidated itself with a lot of work, and many sacrifices. You, who are in the university for many years, know how difficult it is to train students, to publish books… There are many years of dedication. On the 4th of April 2022, I will complete thirty-two years of *UNESP*. It is a really long time. My work had to be multifaceted, since, as I said, I am the only doctor in Ancient History at UNESP, in Franca. I had to orientate many themes, observe various types of textual documentation and I even dared to orientate in the field of Classical Archeology.

I am very curious, I love to study, to research. It is what moves me. So, I plan on doing a specialization in numismatics. Currently, at *UNESP*, in Franca, we have the *Laboratório de Arqueologia* (Laboratory of Archaeology), created by a post-doctorate student, financed by *FAPESP (The São Paulo Research Foundation)*, that I supervise, professor Viviana Lo Monaco. She is an archeologist, formed by the *Museu de Arqueologia e Etnologia*of the *Universidade de São Paulo* (MAE-USP). Participating in this laboratory sparked my interest in the area even more, and I am always exchanging ideas with fellow experts in the theme.

In my trajectory, I also had people who inspired me, professors that were very important in my life, for example, professor Norberto Luiz Guarinello, who was my doctoral mentor, and professor Pedro Paulo Funari, who was my first supervisor on the post-doctorate. Both trained many researchers that are spread throughout the whole Brazil today. Besides, I was also inspired by the work of former professors, such as Maria Beatriz Florenzano and Haiganuch Sarian. I consider them wonderful examples.

Heródoto: It is noticeable your preoccupation with the international insertion of your mentees. Could you comment a little about it?

Carvalho: I consider this question fundamental. Currently, despite having access to bibliography online, what gives better conditions than my generation had, however, it is fundamental to the research experience abroad, making post-doctorates and specializations. I consider dealing with another culture essential, as well as other kinds of supervision and libraries. Besides the internet being very important and providing a lot of material, it is not the same as researching in specialized libraries and dialogues with other professionals, it is fundamental.

I think that the antiquist scholar must be open to the study of foreign languages, without prejudices. There are many colleagues willing to welcome our students in Europe - in France, in the United Kingdom, in Italy, in Spain, in Portugal -, and in the United States of America and even in Australia. I think that this dialogue is very important, it amplifies the researcher's horizon.

I am very sorry that some Brazilian researchers, who had the opportunity to go abroad, did not go. Therefore, they lost a big opportunity, because to dialogue in another language is a challenge, which is amazing. To deal with those specialized shelves as the Sackler library, in Oxford, is something awesome; as the library of Sorbonne or the libraries of *École des Hautes Études en Sciences Sociale*, of the University of Barcelona, or whatever. It is also important to have contact with colleagues, other colleagues in Latin America, Argentina, Chile. It is very critical to exchange those ideas, it is fundamental.

The majority of the students that did their masters and doctorates with me had abroad experiences in many countries, such as England, France, Spain and the United States. It was very important to them, as it was for me. It is also a way to amplify the contacts. I think that we have to be open to this. Our way of doing Ancient History cannot be accepted only

in Brazil, but worldwide. Maybe it is a dream of mine, but I think that it may come true.

It is awesome that the French, British, Spanish, Portuguese, North-Americans value our way of doing Ancient History; thus, I think it is fundamental to establish such contacts. I am very proud of the students I trained; from the doctorates and masters mentees, almost everyone went abroad. Some did not go because they did not want to and did not continue in the area.

Another challenge is the difficulty of acquiring scholarships nowadays. The former governments made this path easier. It is a challenge to fight for the maintenance of public funds to projects in Human Science. In other words, I think that we should not only worry about the development of Ancient History or the field of Late Antiquity, since they are dependent on Brazilian policies and, thus, on the development of the Human Sciences as a whole. I insist the collective effort must be preeminent and, sometimes, I get very sad to see that many people don't think this way.

Heródoto: Lastly, could you comment on how was your first experience in the organization of the dossier for the *Heródoto*?

Carvalho: I enjoy organizing dossiers. This is the second dossier on Late Antiquity that I organize, besides many other dossiers on Ancient History. The first was published in the *Revista História da UNESP*, in 2016, to which I also invited colleagues from Brazil and abroad. And it was a great pleasure to organize this *Heródoto*'s dossier. I invited colleagues from Brazil, specialists in the area, and colleagues from Spain, Argentina, Portugal and France. I consider these contacts very enriching. They are dear colleagues, whom I respect much and also admire their productions.

It was a very grateful experience, because the majority of the colleagues I invited accepted our invitation due to their willingness to boost the area, to share their works, and they thought amazing to publish in *Heródoto*, because it is the only journal that I know, in Brazil, that is concerned to translate the articles to other languages. It has to be pointed out, and I congratulate you for continuing this wonderful work, winning over the adversities.

It is necessary to note that there is already a network, that is what I meant. It is with great pleasure that I say that I have a network of colleagues in the area of Late Antiquity in Brazil, in Late America, in

Europe, and in the United States. I am very proud to say this, because everything was conquered with hard work and sacrifices. It has to be valued. Then, my pleasure in organizing this dossier was great, and you can count on me for future projects. The mean you offered was essential: a journal specific for Ancient History, worried about the disclosure of the articles and the translation.

Heródoto: Well, thank you very much. This interview also has a personal character, that is the great pleasure of meeting one more time my former mentor and my current colleague and friend.

Carvalho: I thank you very much. And I put myself at your disposal to collaborate with you, always! Thank you, and I say that the affection and respect that you have for me is reciprocal.

Recebido: 08 de dezembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

ROMANOS, BÁRBAROS E A HISTÓRIA POLÍTICA NA ANTIGUIDADE TARDIA

Renan Frighetto[1]

Resumo

Existem convenções historiográficas que guiam o trabalho do historiador. Dentre elas o balizamento da cronologia histórica é, sem dúvida, uma das mais importantes para que se possam oferecer explicações mais precisas sobre os tempos curto, médio e longo imersos no âmbito da temporalidade da História. Inserida no espectro temporal situado entre o passado helenístico e o medieval, a Antiguidade Tardia (séculos III – VIII) vem ganhando destaque no último meio século desde a renovação dos estudos socioculturais proposta por Peter Brown. No início do século XXI, associado aos movimentos políticos e institucionais ocorridos no final da centúria passada, se propôs um novo "giro" ao estudo da História política e institucional que colocou no centro do debate historiográfico sobre a Antiguidade Tardia tanto o Império Romano tardio (séculos III – VI) como as monarquias romano-bárbaras (séculos V – VIII) nos territórios romanos ocidentais. Como estas entidades político-institucionais foram forjadas e quais seriam os partícipes que as constituíram, questões que são apontadas em nosso estudo e que tem nos godos o exemplo mais destacado de uma monarquia romano-bárbara herdeira da tradição político-institucional imperial romana.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; Império Romano tardio; monarquias romano-bárbaras; godos.

[1]Professor Doutor – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. E-mail: rfrighetto@hotmail.com

Abstract

There are historiographical conventions that lead the work of the historian. Among them, the beacon of the historical chronology is, without a doubt, one of the most important to be offered more precise explanations over the short, middle, and longtime immersed on the scope of temporality of History. Inserted in the time spectrum situated between the Hellenistic Past and the Medieval Ages, the Late Antiquity (3rd – 8th centuries) has been gaining prominence on the latest half-century since the renovation of the sociocultural studies proposed by Peter Brown. At the beginning of the 21st century, associated to the political and institutional movements occurred at the end of the last century, it was proposed a new "tour" around the study of political and institutional History that put on the center of the historiographical debate about the Late Antiquity put both the Roman Empire (3rd – 6th centuries) and the roman-barbarians monarchies (5th – 8th centuries) in the Roman Western territories. As these political-institutional entities were forged and which would be associated to the ones they constituted, issues that are pointed out in our study and which has the goths the most highlighted example of a roman-heathen monarchy heir to the Roman Imperial political-institutional tradition.

Keywords

Late Antiquity; Late Roman Empire; Roman-Barbarians Monarchies; Goths.

1. A Antiguidade Tardia e a História político-institucional

Época de mutações, de transformações e de readequações, a Antiguidade Tardia é convencionalmente fixada, em termos historiográficos, entre os séculos III e VIIId. C. (Carrié e Rousselle, 1999: 11; Cameron, 2002: 166 – 170; Brown, 2015: 1; Carrié, 2017: 179 - 182) envolvendo discussões variadas como as que tratam sobre o "fim" do mundo antigo e a "decadência" do Império Romano (Ando, 2009: 59 – 76). Debate complexo e, em muitos casos, marcado por discussões ideológicas contemporâneas e quase sempre distantes tanto daquele contexto específico como da estrutura histórica demarcada por aqueles seis séculos de história. Uma influência das abordagens do presente que acabam exercendo um peso sobre as análises relativas ao passado e que podem dificultar a nossa compreensão e o nosso entendimento do próprio conceito de Antiguidade Tardia. De qualquer forma, a visão histórica do presente torna-se inevitável, na medida em que vivemos e somos frutos da contemporaneidade, ao ponto de Averil Cameron afirmar:

> "... Talvez seja verdade que cada era receba a história que merece. De qualquer forma, estou disposta a defender a idéia de que a própria história é percebida no espelho do presente, e que os historiadores trazem suas percepções do presente à sua visão do passado..." (Cameron, 2002: 176).

Com efeito, a busca por explicações do passado nos fazem associar certos acontecimentos contemporâneos com aqueles mais antigos estabelecendo nexos entre a queda do Muro de Berlim ou mesmo o colapso da União Soviética com a "queda" de Roma (Giardina, 1999: 161; Cameron, 2002: 175). Contudo, estes paralelos podem trazer um grau de complicação a mais aos estudos tardo-antigos, na medida em que devemos debater o conceito de "queda" que nos remete a outros como o de "crise" e mesmo o de "decadência", que devem ser problematizados no âmbito do contexto histórico da Antiguidade Tardia para sabermos se *de fato* podemos adotá-los em nossos estudos (Bravo, 2013: 22; Carrié, 2017: 175 – 178). Desde Gibbon e ao longo dos séculos XIX e boa parte do XX, a relação estabelecida entre *crise* – *decadência* – *queda* foi utilizada para explicar a desaparição do poder político imperial nos territórios romanos da *Pars Occidentalis*e apresentar um Império Romano do Oriente que distava enormemente daquela "época dourada" que marcou o mundo imperial romano dos séculos I e II d. C., o "Alto Império" que ganhava os mais destacados elogios civilizacionais frente ao "Baixo Império" rude, violento e bárbaro que levou a uma fase de escuridão e de trevas (Perkins, 2007: 9 – 10). Ora, era exatamente a Antiguidade Tardia que aparecia marcada com toda a sua negatividade por historiadores que viam no cristianismo e na "chegada" dos bárbaros os verdadeiros culpados pelo

fim da civilização romana sendo, dessa forma, projetada a uma história periférica e bizarra (Carrié, 2017: 176). Talvez por conta desta projeção pessimista e um tanto deturpada é que encontramos a partir de 1970 a retomada dos estudos sobre a Antiguidade Tardia pela via sociocultural apresentados por Peter Brown no seu *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* no qual se reforçava a periodização do período tardo-antigo entre o final do século II e o século VIII, além de oferecer um destaque aos temas socioculturais que envolviam personagens como o bispo e o homem santo, demonstrando que o cristianismo contribuiu para a preservação e a sobrevivência da cultura clássica contrapondo, assim, a sugestão dos autores que o apontavam como causador da decadência da civilização romana (Brown, 1971: 49 – 112).

No esteio das pesquisas e dos resultados alcançados por Peter Brown, uma significativa quantidade de historiadores entre os anos 1980 e 2000 seguiram os seus passos desenvolvendo investigações robustas e interessantes sobre o mundo tardo-antigo, segundo a perspectiva sociocultural. Porém, outros temas ficaram esquecidos e "adormecidos", aspecto este criticado de forma precisa por Andrea Giardina:

> "...o enriquecimento e a maturação do conceito de tardo-antigo (e também a periodização) viram dominar um campo de indagação sobre todos os demais, aquele relacionado aos processos socioculturais em senso mais amplo. As periodizações baseadas sobre estes processos terminaram por ocultar as outras possibilidades. E a que mais sofreu foi a história das instituições e da política: bastará refletirmos sobre o fato de que dentre os eventos significativos ocorridos nesta época aquele que tem menor impacto sobre a noção de tardo-antigo e que menos se leva em consideração quando falamos da periodização, é a própria queda do império romano (...). O redimensionamento deste tema oferece uma visão menos catastrófica do impacto das gentes germânicas sobre os territórios romanos (segundo pressupostos largamente pirennianos) e de formular em termos da etnogénesis tardo-antiga o processo de construção das novas estruturas políticas, administrativas e sociais..." (Giardina, 1999: 172 – 173).

Dentre os temas que ficaram relegados a um plano secundário nos estudos sobre a Antiguidade Tardia estavam, como apontado por Giardina, aqueles voltados à história política e institucional. É provável, embora muito difícil de confirmar, que os debates sobre a "queda" de Roma tenham provocado este abandono dos temas políticos e institucionais por parte da historiografia. Contudo, devemos levar em consideração que muitas pesquisas discordam do conceito de "queda" do mundo romano indicando, assim, uma predileção pela continuidade, manutenção e preservação pragmática de Roma sob uma perspectiva política e institucional transformada e readequada. Além disso, devemos

recordar das diversas interações que ocorriam entre Roma, as províncias e os "novos" partícipes da cena política no século V d. C., os grupos bárbaros que se fixaram nos territórios imperiais romanos. Nesse sentido, concordando com as observações de Giardina e ampliando-as, Averil Cameron indicou a necessidade de se revisitar o estudo da história político-institucional como uma forma de melhor conhecermos um contexto que foi ganhando novos contornos:

> "... Podemos ver um retorno à história institucional, como exigido por Andrea Giardina, e as agendas políticas que estão em eclipse podem estar esperando para serem revividas. Entretanto, nesse auge dos últimos estudos tardo-antigos, romperam-se as velhas certezas sobre o nosso próprio desenvolvimento histórico. Substituiu novas questões por velhas e subverteu suposições tradicionais sobre os mundos antigo e medieval..." (Cameron, 2002: 191).

2. Os problemas que merecem ser historiados: a partilha do poder, a sucessão hereditária e o regionalismo político

Na linha de uma abordagem de temas tradicionais que permaneceram intocados e sombreados pelos estudos e investigações sobre o mundo tardo-antigo nos últimos 50 anos, destacamos aquele que envolveu a prática da partilha do poder imperial a partir do século II d. C. e que teve um impacto significativo na história político-institucional do Império Romano e das monarquias romano-bárbaras que o substituíram nos territórios romanos ocidentais a partir do século V d. C. Logo, estamos falando de um processo histórico estrutural e de longa duração marcado por continuidades na forma de se realizar esta partilha do poder e por rupturas, pois em muitos casos a mudança dos governantes fazia-se por meio da força e da usurpação. Ao analisar a partilha do poder imperial desde os primórdios do governo de Marco Aurélio (161 – 180), Valério Neri apresenta tanto a forma como a quantidade de partícipes daquela divisão política durante boa parte do século III d. C.:

> "... A partir de Marco Aurélio e Lúcio Vero, encontramos colegiados imperiais formados por dois ou três Augustos, como no breve período entre 209 e 211 com Septimio Severo e os filhos Caracala e Geta. Uma duplicidade dos Augustos é testemunhada frequentemente no século III: Septimio Severo e o filho Caracala de 198 a 209; Caracala e Geta de 211 a 212; Pupieno e Balbino em 238; Felipe e o filho Felipe *iunior* de 247 a 249; Décio e o filho Herenio Etrusco em 251; Treboniano Galo e o filho de Décio, Hostiliano, também em 251; Valeriano e o filho Galieno de 253 a 260; por fim Caro e o filho Carino em 283 e Carino e o irmão Numeriano em 284..." (Neri, 2013: 659).

Seguindo a análise feita pelo historiador italiano, a partilha do poder imperial ficava devidamente caracterizada pela colegialidade praticada

entre os *Augustos* que o exerciam, acabando por levar-nos à tentativa de compreendermos qual teria sido o modelo de escolha de um parceiro para desempenhar as tarefas governativas aplicado por aqueles que *a priori* poderiam ter retido o poder para si de forma individual. Transformação que que ganhou forma no reinado de Marco Aurélio, sempre indicado como o grande defensor dos princípios estoicos relacionados ao mérito pessoal e a adoção política, responsável pela restituição do princípio da sucessão hereditária que parecia definitivamente abandonado desde o final do século Id. C. (Peachin, 2006: 129 – 130). Ao nomear e instituir seu filho Cômodo, primeiro como *Cesar* e depois como *Imperator* em 176, Marco Aurélio abandonou os princípios que marcavam a adoção política, pautados na associação ao poder daquele que seria considerado como o portador das melhores condições para governar, passando à escolha de um sucessor natural e familiar nem sempre visto como o mais qualificado para exercê-lo. Uma imagem que cabia perfeitamente a Comodo, segundo a *História Augusta* (Matthews, 2007: 294 – 303; Den Hengst, 2010: 177 – 185):

> "... Tal era a bondade de Marco (Aurélio) em relação à própria família que ele concedia a todos os seus as insígnias enquanto ao filho, que era maldito e imundo, apressou-se a dar o nome de César, depois o sacerdócio, e, um pouco mais tarde, o título de imperador e uma parte no triunfo e no consulado. Foi nessa época que Marco (Aurélio), embora aclamado imperador, andou a pé no circo ao lado do carro triunfal em que seu filho estava sentado..." (JÚLIO CAPITOLINO, Marco Antonino filósofo, XVI, 1 – 2).

Ora, a mudança do princípio da escolha da adoção ao da sucessão hereditária revela-nos, também, a continuidade do processo de esvaziamento institucional do senado de Roma. Se até a associação de Lucio Vero ao poder imperial houve uma consulta e a consequente ratificação por parte do grupo senatorial da indicação de seu "irmão" por parte de Marco Aurelio (Julio Capitolino, Vero, III, 8), a escolha e a assunção de seu filho Cômodo aparecem como uma vontade pessoal do *princeps* que acreditava mais na fidelidade familiar do que naquela proveniente de uma possível adoção. Para isso contou, certamente, a tentativa frustrada de usurpação levada a cabo no ano de 175 pelo comandante legionário da *Síria* e um dos mais importantes líderes militares romanos no Oriente helenístico, Avidio Cássio, que recebera tanto de Marco Aurélio como do senado a concessão do *Imperium Maius*, o mando militar supremo, sobre o corpo legionário estacionado nas províncias orientais (Cassio Dio, História romana, LXXI, 2, 2). Declarado pelo senado *Inimicus hostes*, inimigo dos romanos (Julio Capitolino, Marco Antonino filósofo, XXIV, 9), Cássio foi rapidamente derrotado e eliminado, mas o seu exemplo marcou definitivamente o espírito de

Marco Aurélio que preferiu partilhar o poder com o seu filho. Nesse sentido nos informa Aelio Lampridius na *História Augusta*:

> "... Ainda criança (Comodo) recebeu o nome de *César*, junto com seu irmão Verus, e no décimo quarto ano ele ingressou no colégio de sacerdotes (...). Ele (Comodo) assumiu a toga no fim de julho - no dia em que Romulo desapareceu da terra - quando Cassio se revoltou contra Marco Aurélio. Depois de ter obtido o favor dos soldados, partiu com o pai para a *Síria* e o *Egito*, e com ele retornou a Roma. Posteriormente, recebeu isenção da lei e foi designado cônsul daquele ano, e no quinto dia antes das calendas de dezembro, no consulado de Pollio e Aper, foi aclamado imperador junto com o seu pai e celebrou um triunfo com ele..." (Aelio Lampridius, Comodo Antonino, I, 10; II, 1 – 5).

O que queremos destacar com estas informações é que encontramos desde finais do século IId. C. um *terminus post quam*, ou o início da aplicação deste princípio de escolha por via da sucessão hereditária junto ao poder imperial romano que ganhará fôlego e projeção por toda a Antiguidade Tardia[2]. Analisando com maior atenção as informações apresentadas pela documentação, verificamos que entre os séculos III d. C. e Vd. C. esta tendência à sucessão hereditária consolidou-se de uma forma plena, em particular após o período da Diarquia (285 – 293) (Zugravu, 2011: 285 – 288) e da Tetrarquia (293 – 311) estabelecidas ao longo do reinado de Diocleciano (284 – 305). Durante este quarto de século a escolha dos parceiros imperiais deu-se, sobretudo, graças ao prestígio militar possuído pelos partícipes do poder, conforme nos indica Aurélio Victor ao descrever a Tetrarquia e aqueles que a compartilhavam:

> "... Orgulhoso por isso (Carausio), como havia vencido a muitos bárbaros sem ter oferecido o retorno do butim ao erário público e por medo do Hercúleo (Maximiano) que, segundo sabia, havia dado a ordem de matá-lo, se dirigiu à *Britania* depois de conquistar o poder. Ao mesmo tempo os persas agitavam violentamente no Oriente (...). Ademais, em Alexandria no *Egito*, um chamado Aquiles havia tomado as insígnias do poder absoluto. Por estas razões, eles (Diocleciano e Maximiano) nomearam Césares a Julio Constancio e Galério Maximiano, cujo nome era Armentario, e emparentaram-se com eles (...). Todos eram originários do Ilírico e, embora pouco cultos, foram educados pelas dificuldades do campo e do exército e foram muito bons governantes (...). Mas a concórdia destes imperadores tem mostrado, sobretudo, que seu talento natural e a experiência da boa formação militar (...) eram quase suficientes para assegurar a sua valia..." (Aurélio Victor, Dos Césares, 39, 21 – 28).

Dessa forma, podemos dizer que a partir do século IV d. C. a sucessão ao poder imperial estaria pautada pela relação estabelecida entre a detenção do prestígio militar por parte dos imperadores e a consequente inserção

[2] Os exemplos indicados pelo estudo de Valério Neri mostram o fortalecimento desta tendência ao longo do século III d. C., desde a sucessão de Septímio Severo (193 – 211) até o reinado de Caro, Carino e Numeriano (282 – 284).

de seus filhos e sucessores na estrutura da administração imperial, segundo a já tradicional divisão entre o *Augusto* e um ou mais *Césares*. O largo período do reinado de Constantino (306 – 337) serve como exemplo efetivo desta forma de partilha do poder imperial. Tendo se alçado ao poder após a morte de seu pai, o *Augusto* Constancio, em 306 (Cameron, 2013: 106) e participado do sistema tetrárquico na sua fase derradeira (Aurélio Victor, Dos Césares, 40, 2 – 16; Eutropio, Breviário, X, 2 –4), Constantino acabou por nomear seus filhos e um sobrinho, Dalmacio (Jones, 1971, p.241) como seus *Césares* e sucessores ao poder imperial, certamente influenciado pelo espírito colegiado e militar da Tetrarquia e propondo a unidade pautada em um *Augusto senior* que seria apoiado pelos demais *Augustos* ou *Césares* que seriam, com efeito, seus lugares-tenentes (Silva, 2018, p.103). Ideia que foi mantida após a morte do próprio Constantino, como nos informam Eutrópio e o cristão Paulo Orósio em suas *Histórias contra os Pagãos*:

> "... (Constantino I) Deixou como sucessores três filhos e um filho de seu irmão. Mas Dalmacio *César*, de excelente caráter e nada parecido com seu tio, foi eliminado não muito depois por uma insurreição militar e por Constancio (II), seu primo, que se não a instigou ao menos a permitiu..." (Eutrópio, Breviário, X, 9, 1)

> "... No ano 1092 da fundação da cidade, Constancio (II), trigésimo quinto imperador, conseguiu o trono na companhia de seus irmãos Constantino (II) e Constante, conservando-o por vinte e quatro anos. Entre os sucessores de Constantino (I) estava também o *César* Dalmacio, filho de seu irmão; mas este foi imediatamente eliminado por um grupo de soldados..." (Paulo Orósio, Histórias, VII, 29, 1).

É interessante verificarmos, em ambos os relatos sobre a sucessão de Constantino, a proeminência das forças legionárias tanto para a escolha do imperador como para a eliminação de possíveis concorrentes demonstrando que a proximidade dos detentores do poder imperial ao exército romano aparecia como condição *sine qua non* à sua manutenção política e sobrevivência física. Por isso a *aclamatio imperii*, a aclamação feita pelos legionários e que dava reconhecimento e apoio ao novo imperador, continuava sendo a principal via à sustentação do poder imperial incluindo, também, a indicação de parceiros com os quais partilharia o poder, bem como dos herdeiros e sucessores à condição de *Césares* e *Augustos* imperiais (Escribano, 1990: 253). Por outro lado, vale dizer que as aclamações legionárias poderiam favorecer a elevação de usurpadores e de tiranos que concorriam com os imperadores legítimos, reforçando a assunção de poderes de cunho regional diante do poder imperial proclive a unidade política. Durante o século IV d. C. encontramos diversos movimentos usurpatórios apoiados no conjunto

legionário regional onde o usurpador tinha um papel de comando destacado, casos de Magnencio e Vetranio (Jones, 1971: 532;954; Mazzarino, 2007: 702 – 705) que foram escolhidos por seus legionários a partir da morte de Constante em 350:

> "... Depois da morte de Constante e de que Magnencio obtivesse o controle sobre a *Itália*, a *África* e as *Galias*, se rebelou inclusive o *Ilírico* após eleger Vetranio para o mando de acordo com os soldados. O nomearam imperador, porque era mais velho e muito querido por todos devido à duração e o êxito de sua carreira militar, para defender o *Ilírico*..." (Eutrópio, Breviário, X, 10, 2).

> "... Magnencio tomou o poder na cidade de *Augustudono* (Autun), poder que se estendeu imediatamente pela *Galia*, *África* e *Itália*. Porém, no *Ilírico* os soldados nomearam como imperador a Vetranio, homem velho, simples e agradável a todos..." (Paulo Orósio, Histórias, VII, 29, 8).

Tanto Vetranio como Magnencio acabaram sendo derrotados e eliminados por Constancio II (337 – 361) (Aurélio Victor, Dos Césares, 42, 1 – 10; Humphries, 2014, p.158 – 160), mas suas ações usurpatórias, bem como as de outros chefes militares, indicavam uma tendência de regionalização dos poderes políticos. Por certo que esta caminhava *paripassu* com a partilha do poder imperial que ganhou um fôlego ainda maior com a efetiva divisão administrativa e militar do mundo romano a partir de 364 quando Valentiniano I (364 – 375) e seu irmão Valente (364 – 378) efetivaram aqueles que serão reconhecidos como o Império Romano do Ocidente e o Império Romano do Oriente (Drijvers, 2015, p.94 – 95), assim apresentados por Ammiano Marcelino:

> "... Depois que as questões foram organizadas, as tropas também foram divididas entre os dois imperadores. E quando, depois disso, os dois irmãos entraram em Sirmium, depois de dividirem os locais de residência de acordo com os desejos do superior, Valentiniano partiu para Milão, Valente para Constantinopla. O Oriente era governado por Salutio com o posto de prefeito, a *Itália* com a *África* e o *Ilírico* por Mamertino, e as províncias da *Galia* por Germaniano..." (Ammiano Marcelino, História, XXVI, 5, 3 – 5).

3. Os bárbaros e o contato com Roma: interação, integração e transformação do mundo romano

A divisão entre os Impérios Romanos do Ocidente e do Oriente tornou-se, a partir de então, uma realidade política irreversível, salvo um curto período em que Teodósio (379 – 395) reuniu o poder imperial sob sua tutela logo após derrotar uma ação usurpatória levada a cabo por Eugênio e seu aliado franco Arbogaste, no ano de 394 – 395 (Paulo Orósio, Histórias, VII, 35, 11 – 19). Desde a morte do imperador Valente

ante os godos na batalha de Andrinopla, no ano de 378, Teodósio foi associado pelo imperador romano do Ocidente, Graciano[3] (375 – 383), para suceder seu falecido tio e exercer o poder imperial sobre o Oriente e a província romana da *Trácia* (Paulo Orósio, Histórias, VII, 34, 1 – 3; Hidácio, Crônica, a.379 – 380). De maneira similar aos seus antecessores no sólio imperial romano, Teodósio associou seus filhos, Arcádio em 383 (Paulo Orósio, Histórias, VII, 34, 9) e Honório em 393 (Claudiano, Panegírico ao terceiro consulado do Imperador Honório, 83 – 88), como *Augustos* e seus sucessores mantendo, dessa forma, o princípio da partilha do poder pela via da hereditariedade que fora comum e característica no mundo romano ao longo de todo o século IV d. C.

Contudo, a juventude e a inexperiência dos *Augustos* no momento da morte de Teodósio, Arcádio contava com 18 anos e Honório com 10 anos, fez emergir ao cenário político imperial romano as figuras de dois importantes personagens, Rufino e Estilicão, inimigos que atuaram como tutores dos imberbes imperadores (Elton, 2018: 148 – 151) e que acabaram transformando-se nos verdadeiros detentores do poder militar nas respectivas partes oriental e ocidental do mundo romano (Eunápiode Sardes, História, I, 63; Zósimo, Nova História, V, 1). Rivais que são descritos por Claudiano nos seguintes termos:

> "... Depois da submissão dos Alpes e da liberação do reino da Hesperia do mundo, acolhendo ao seu imperador (Teodósio) no lugar que ele merecia, resplandecia muito mais com a adição de uma estrela; e então, Estilicão, foi entregue ao teu cuidado o poder de Roma e o governo do mundo; se te confiou a realeza dos dois irmãos (Arcádio e Honório) e o exército de ambas as cortes (oriental e ocidental). Rufino (pois seus terríveis crimes não suportam o sossego e suas faces manchadas se negam a secar) começa a colocar novamente o mundo em guerras espantosas e a perturbar a paz com as suas acostumadas desordens..." (Claudiano, Contra Rufino II, 5, 1 – 11).

O poema de Claudiano mostra-nos um apoiante e propagandista da causa de Estilicão, militar de origem romano-bárbara e um dos mais próximos fiéis de Teodósio que exerceu até a sua morte, em 408, o poder efetivo no Império Romano do Ocidente em nome do jovem imperador Honório (395 – 423) (Gasparrie La Rocca, 2013: 68 – 70; Elton, 2018: 148). Além disso, as informações legadas pelo poeta revelam-nos a chegada à condição de *magister militum*, comandante militar das forças imperiais romanas ocidentais, de lideranças bárbaras que foram ocupando ao longo do século IV d. C. um espaço cada vez maior no interior da estrutura militar romana (Blockley, 2008: 111 – 112). Por certo que a intensa participação de combatentes bárbaros no conjunto do exército legionário

[3] Filho mais velho de Valentiniano I e elevado à condição de *Augusto* no ano de 367.

romano remonta à condição de *dediticios* de grupos bárbaros derrotados por Roma desde o século II a. C. que participavam como tropas auxiliares das legiões romanas comandadas por militares romanos (Wirth, 1997: 15 – 27). À medida que a conquista romana alcançou espaços territoriais para além do Mediterrâneo, o contato e os atritos com as populações bárbaras localizadas nas regiões próximas aos limites romanos junto a *Germania*, o *barbaricum* (James, 2011: 47; Gasparri e La Rocca, 2013, p.75), tornaram-se constantes, bem como a interação e as trocas culturais e comerciais ampliaram-se consideravelmente. Movimentos que envolviam, também, a incorporação e a adaptação às respectivas realidades romanas e bárbaras de modelos de exercício do poder político que tinham como principal objetivo a inserção e a abertura aos bárbaros de determinados âmbitos institucionais, como a participação no exército legionário romano que, paulatinamente, propiciou a promoção militar e política dos líderes de grupos bárbaros (James, 2011: 235 – 253). Mas desde meados do século III d. C., com as reformas militares levadas a cabo por Galieno (253 – 268), a participação de combatentes bárbaros junto das legiões romanas incrementou-se de forma exponencial propiciando a estes uma via de possível ascensão sociopolítica no mundo romano por meio do destaque e da força militares. A *fortitudo*, a força e a habilidade militar do indivíduo, ganhava a condição de virtude política de grande envergadura (Rodríguez Gervás, 1991: 107; Elton, 2018: 105) e como contraponto da simples *ferocitas*, a ferocidade, apontada como vício inerente aos bárbaros (Ware, 2014: 89). Talvez encontremos aqui uma possível explicação para compreendermos como se deu o princípio de inclusão destes grupos bárbaros no seio da sociedade romana quando passaram da simples participação como combatentes derrotados por Roma à condição de aliados e defensores da autoridade imperial (Elton, 2018: 91 – 100; Geary, 2005: 104).

Desde o final do século IV d. C. e ao longo do século V d. C. algumas estratégias foram utilizadas pela autoridade imperial para cooptar os reis bárbaros à causa romana, como a autorização para que as populações bárbaras pudessem fixar-se no interior do *limes* imperial recebendo o estatuto de federados dos romanos e certas vantagens como o recebimento de bens frumentários para realizarem a defesa militar dos territórios imperiais contra potenciais inimigos externos (Diaz Martínez, 2008: 18). Por certo que estas ações acenavam à uma possível e futura integração dos bárbaros na *romana ciuilitas*, mas seriam insuficientes diante de reis que desejavam possuir para si uma autoridade similar à do imperador romano e que simultaneamente buscavam sua afirmação perante grupos aristocráticos bárbaros que começavam a envolver-se nas disputas sobre o controle das rédeas do poder político no interior de suas

tribos visando assumir a interlocução com os romanos (Valverde Castro, 2000: 23). Por esses motivos e para fortalecer a sua posição, o rei apelava ao confronto contra as forças imperiais na tentativa de retirar proveitos que robustecessem a sua posição política. Para evitar o embate que, na maioria dos casos, provocava muitas perdas humanas, saques e rapinas no interior das províncias romanas, a autoridade imperial acabava concedendo ao rei bárbaro a honraria de portar o título de *magister militum*, cargo que nos territórios ocidentais pertencia a Estilicão desde 395 (Cameron, 1998: 48; Jones, 1971: 853 – 858). Podemos pensar que o papel de destaque desempenhado pelo chefe militar romano ocidental, um romano – vândalo muito próximo aos imperadores Teodósio e Honório, servia como uma espécie de reflexo desejado por outros líderes bárbaros como possível via para se alcançar o próprio sólio imperial, fosse nos territórios orientais, fosse nos territórios ocidentais do mundo romano.

4. Os Godos e a configuração de um reino romano-bárbaro na Antiguidade Tardia

A relevância alcançada por Estilicão no ambiente político romano em finais do século IV d. C. serve como parâmetro para analisarmos uma liderança bárbara que atingiu as mais altas esferas da administração político-militar no mundo romano, o rei dos godos Alarico (I) (395 – 410) (Martindale, 1980: 43 – 48; Valverdecastro, 2000: 24 – 36). Integrante da *gens* dos Baltos (Jordanes, Getica, XXIX, 146), Alarico foi rei dos *seus* godos (Paulo Orósio, Histórias, VII, 37, 2), informação que revela que a sua autoridade alcançou a uma significativa parcela de grupos aristocráticos bárbaros, porém sem que ela se estendesse a todos os godos. De outra parte, é extremamente complexo estabelecermos com clareza quem eram estes godos, já que a interação destes com outros grupos bárbaros remontava aos séculos II d. C. e IIId. C. (Sanz Serrano, 2009: 66 – 71; Valverde Castro, 2000: 18 – 20).Ademais, o estabelecimento dos godos como *dediticios* nas áreas próximas ao mundo romano, junto ao *limes* danubiano, fora realizado pelos romanos desde os reinados de Claudio II (268 – 270) (Aurélio Victor, Dos Césares, 34, 3 – 6; Eutropio, Breviário, IX, 11, 2), Aureliano (270 – 275)(Eutrópio, Breviário, IX, 13, 1) e de Constantino (I) (Aurélio Victor, Dos Césares, 41, 12 – 13; Eutrópio, Breviário, X, 7, 1 – 2). Logo, a presença e a fixação de tribos godas nas áreas limítrofes do mundo romano ocorreram com anterioridade ao grande deslocamento que levou várias tribos de godos, sármatas, hunos e alanos a ingressarem nos territórios do Império Romano do Oriente em

376 (Ammiano Marcelino, Histórias, XXXI, 4; Eunápiode Sardes, História, 55). Foi o conjunto de todos estes grupos bárbaros, liderados por chefes tribais godos como Fritigerno e Alavivo (Ammiano Marcelino, Histórias, XXXI, 5)que derrotou e eliminou em 378 o imperador Valente e uma parcela significativa do exército romano oriental em Andrinopla (Ammiano Marcelino, Histórias, XXXI, 13). Desta miríade de grupos clânicos e aristocráticos bárbaros emergiu Alarico, retratado por Zósimo da seguinte forma:

> "... Uma vez que tramou semelhante perfídia, Rufino, como viu a Alarico iniciando um movimento para rebelar-se e dar às costas as leis (pois se achava insatisfeito por não ostentar mando militar algum, contando apenas com aqueles bárbaros que lhe entregara Teodósio quando com ele abateu ao usurpador Eugênio), lhe indicou secretamente que avançasse trazendo os bárbaros que estavam sob seu comando e outros que se reuniram aos seus. Diante disso, Alarico partiu dos lugares que ocupava na *Trácia* para lançar-se sobre a *Macedônia* e a *Tessália*, destruindo tudo que encontrou em seu caminho..." (Zósimo, Nova História, V, 5, 3 – 5).

Como observamos no relato de Zósimo, Alarico ganhara projeção graças as suas ações militares que, de forma direta, acabaram ampliando a sua importância diante dos combatentes e das tribos por ele lideradas. Ao provocar uma série de saques e de destruições nas províncias próximas de Constantinopla, o rei dos godos mostrava-se diante das autoridades imperiais e dos líderes aristocráticos bárbaros como um chefe militar forte, que contava com o apoio de seus aliados e que se colocava como interlocutor e negociador reconhecido pelos romanos (Díaz Martínez, 1998: 177; Elton, 2018: 225). Ou seja, o estado permanente de conflito contra os romanos gerado por Alarico fortalecia a sua condição de rei e reforçava os passos iniciais à consolidação da instituição monárquica entre os godos, ao ponto do próprio Estilicão vê-lo como potencial apoiante na sua disputa particular com Rufino pela hegemonia política sobre o Império Romano do Oriente. Foi nesse momento, no ano de 405, que Alarico recebeu de Estilicão o desejado, e pomposo, título de *magister militum per Illyricum* que dava ao rei dos godos um papel de destaque no complexo xadrez político do mundo romano nos primórdios do século Vd. C. (Valverde Castro, 2012: 312 – 315):

> "... Depois de devastar toda a *Grécia*, Alarico retirou-se do *Peloponeso* e do resto dos domínios por onde passa o rio Aqueloo; e estabelecido no *Épiro* (...) aguardava um sinal de Estilicão em razão do seguinte: vendo Estilicão que aqueles que regiam o Império de Arcádio (Império Romano do Oriente) não eram afeitos a sua pessoa, projetou servir-se do apoio de Alarico para incorporar todas as províncias da *Ilíria* ao Império de Honório (Império Romano do Ocidente); concluídos com aquele (Alarico) pactos em tal sentido, esperava levar

> a termo a sua empresa de imediato. Alarico aguardava disposto a cumprir suas ordens..." (Zósimo, Nova História, V, 26, 1 – 3).

Apesar de terem existido outros líderes militares e reis godos naquele mesmo contexto, caso de Radagaiso (Paulo Orósio, Histórias, VII, 37, 4 – 5), vemos em Alarico a figura política de maior relevo no mundo romano ocidental após a morte de Estilicão (Testa, 2012: 87 – 91; Valverde Castro, 2012: 316), especialmente por conta do tão conhecido saque de Roma de 410. Se a repercussão de tal acontecimento foi de uma magnitude incalculável em todo o mundo romano (Paulo Orósio, Histórias, VII, 39; Agostinhode Hipona, Da Cidade de Deus, I, 1; Jerônimo, Epístola à Principia, 127, 12), também é certo que a projeção política de Alarico como rei e líder militar ganhou contornos significativos, transformando-o num personagem com um poder efetivo maior que o detido pelo imperador romano do ocidente, Honório. Porém, pensarmos que com a sua ação Alarico buscava assumir a condição imperial nos territórios ocidentais é uma hipótese possível, ainda mais se levarmos em conta a afirmação feita por Paulo Orósio sobre o seu sucessor imediato como rei dos godos, Ataulfo:

> "... que ele (Ataulfo) havia desejado ardentemente que todo o Império Romano, retirado o nome de romano, fosse de fato e de nome somente dos godos e que, falando em língua corrente, o que antes foi *Romania* agora fosse *Gothia*, e o que antes foi Cesar Augusto fosse agora Ataulfo; mas que, quando a experiência provou que nem aos godos, por causa de sua desenfreada barbárie podiam em absoluto ser submetidos às leis, convinha abolir as leis imperiais, sem as quais um Império não é Império, preferiu buscar sua glória mediante a recuperação total e o engrandecimento do Império Romano com a força dos godos e ser considerado para a posteridade como o autor da restauração de Roma depois de não poder substituí-la..." (Paulo Orósio, Histórias, VII, 43, 5 – 6).

Esta informação, legada pelo relato orosiano, revela-nos o grande interesse dos reis godos, neste caso Alarico e Ataulfo, de participarem juntamente com os seus apoiadores e integrantes aristocráticos da defesa e da manutenção da instituição imperial nos territórios ocidentais para que deles fosse retirada a imagem de pertencerem a *barbárie* e que pudessem, a partir de então, ingressar de forma efetiva no ambiente da *romana ciuilitas* (Valverde Castro, 2012: 331). De fato, substituir a autoridade imperial romana num espaço tão amplo quanto o do Mediterrâneo ocidental, nas províncias espalhadas pela *Hispania*, *Gália*, *Itália* e *África*, seria uma tarefa hercúlea tanto do ponto de vista militar quanto administrativo e para a qual a incipiente realeza goda encontrava-se ainda inexperiente e pouco qualificada. Porém, este reconhecimento da grandeza de Roma por parte dos reis godos reforça a ideia de que estes buscavam emular o poder imperial para se vincularem a ele e,

simultaneamente, reforçarem a sua condição régia diante do seu ambiente aristocrático godo. Mesmo assim a realeza goda carecia de um importante elemento para potenciar a sua autoridade, o da associação do poder régio à um espaço territorial e hegemônico sobre o qual exerceria as suas atribuições (Díaz Martínez, 1998: 177 – 178; Hillgarth, 2009: 5 – 6). Realmente, uma realeza de perfil nômade coligava-se com um passado bárbaro que os líderes clânicos godos queriam abandonar, sendo essencial à sobrevivência da instituição régia a existência de um vínculo direto à um território no interior do mundo romano tornando-a uma aliada e, ao mesmo tempo, continuadora das tradições políticas imperiais e dos costumes ancestrais bárbaros (Díaz Martínez, 1998: 177). Segundo Paulo Orósio, em consonância com a informação apresentada em meados do século VI d. C. por Jordanes (Jordanes, Getica, XXX: 156 – 157), tanto Alarico como Valia (416 – 419) tentaram fixar os godos em territórios da *África* romana:

> "... Efetivamente, Valia – temeroso da justiça de Deus desde que no ano anterior um grande exército godo equipado com armas e navios que tentou passar a *África*, foi lamentavelmente aniquilado por uma tempestade a doze milhas do golfo gaditano e também se recordava do desastre ocorrido na época de Alarico quando os godos tentavam passar a Sicília foram tristemente arrebatados e afundados pelas ondas ante os olhos de todos..." (Paulo Orósio, Histórias, VII, 43, 11 – 12).

As tentativas frustradas de estabelecimento na *África* acabaram sendo compensadas num curto espaço de tempo pela autorização concedida pelo *magister militum*ocidental Constancio, em nome da autoridade imperial romana, da fixação de Valia e de seus godos na província da *Aquitania secunda* no ano de 418, depois que estes demonstraram a sua fidelidade aos romanos no enfrentamento contra as tribos de suevos, vandalos e alanos que provocavam saques e pilhagens nas províncias hispanas desde o ano de 409.Como nos indicam Hidácio de Chaves e Isidoro de Sevilha:

> "... Valia rei dos godos, a serviço do Império Romano, causa numerosas mortes de bárbaros dentro das *Hispanias*(...). Os vandalos Silingos são exterminados por Valia na *Bética*. Os alanos, que dominavam os vandalos e os suevos, de tal modo são batidos pelos godos que, eliminado o seu rei Adace, os poucos que restaram, abolindo o título de reino, se submetem em favor do rei Gunderico dos vandalos que estava na *Gallaecia* (...). Os godos, interrompendo a luta que mantinham, são chamados por Constancio as *Galias* e recebem terras na *Aquitania*, desde Tolosa até o oceano..." (Hidáciode Chaves, Crônica, a.417 – 419).

> "... Pela causa de Roma ocasionou entre os bárbaros grandes matanças (...). Valia uma vez terminada a guerra na Hispania (...). Recebeu do imperador pelo mérito

> de sua vitória a Aquitania secunda, junto com algumas cidades das províncias limítrofes até o oceano..." (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 22).

Assim, o ano de 418 marcou o início efetivo da existência de um reino godo estabelecido no interior dos territórios romanos ocidentais que foi transformando-se numa autêntica potência político-militar sobre o Ocidente romano ao longo do século Vd. C. (Díaz Martínez, 1998: 179 – 183). Talvez este fortalecimento da própria instituição monárquica goda, que acabou concorrendo com a cada vez mais enfraquecida autoridade imperial romana ocidental, estivesse vinculado tanto a concessão por parte dos romanos de um espaço territorial próprio no qual os godos poderiam desenvolver o seu poder político efetivo, como também por causa das mudanças observadas na forma de eleição do *rex gothorum*. Se entre os reinados de Alarico e de Valia a escolha do futuro rei dos godos ainda se baseava exclusivamente no tradicional consenso alcançado pelos líderes clânicos, aliado a força militar detida pelo pretendente, a partir de Teodorico I (419 – 451) agregou-se a sucessão hereditária como premissa a eleição do novo rei dos godos. O longo e exitoso reinado de Teodorico I, marcado pela ampliação da hegemonia goda a outras áreas da *Galia* e da *Hispania*, consolidou a monarquia dos godos como instituição reconhecida por todos os grupos aristocráticos integrados ao seu espaço territorial, fossem romanos, fossem godos (Díaz Martínez, 1998: 184). Autoridade que elevou a *gens* dos Baltos acima das demais *gentes* aristocráticas godas, reconhecimento este que acabou favorecendo a indicação dos filhos de Teodorico I, Turismundo (451 – 452), Teodorico II (452 – 466) e Eurico (466 – 484) como sucessores ao trono godo na *Aquitania*:

> "... Turismundo, rei dos godos, que respirava hostilidade, é degolado pelos irmãos Teodorico e Frederico. Sucede-lhe no reino Teodorico (II) (...). Mais tarde (...), o rei dos godos Teodorico (II), com forte exército e por desígnio e ordem do imperador Avito entra nas *Hispanias*. Se lhe opôs o rei dos suevos, Rechiario, a doze milhas da cidade de Astorga junto ao rio Órbigo, no dia 05 de outubro, sexta-feira, que é vencido no combate (...). Eurico sucede no reino pelo mesmo crime que havia feito seu irmão: uma vez elevado à dignidade pelo crime, envia embaixadores ao imperador e ao rei dos suevos..." (Hidáciode Chaves, Crônica, a.452; a.467).

> "... Eurico (...) sem demora devasta com grande violência algumas regiões da *Lusitania*. Depois, enviando seu exército, se apodera de Pamplona e Zaragoza, submetendo a sua dominação a *Hispania* superior. Aniquila também num ataque de seu exército à nobreza da província da *Tarraconense* que lhe havia oferecido resistência. Regressando às *Galias*, se apoderou pela guerra das cidades de Arles e Marselha, anexando-as ao seu reino..." (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 34).

O consenso aristocrático à volta da figura régia, aliado ao crescimento territorial hegemônico amparado no estado permanente de conflito contra os romanos e outros grupos bárbaros que foram estabelecendo-se no interior do mundo romano fortaleceu a realeza goda sem, contudo, blindá-la por muito tempo. A interação entre o *rex gothorum* com os segmentos aristocráticos godos e romanos foi deteriorando-se durante o século V, culminando com o apoio de alguns destes grupos ao rei dos francos, Clóvis (496 – 511), que impôs uma expressiva derrota militar aos godos no ano de 507 na qual tanto o rei dos godos, Alarico II (484 – 507), filho de Eurico, como a própria instituição régia goda estabelecida em Tolosa, pereceram (Díaz Martínez, 1998, p.184):

> "... morto Eurico, seu filho Alarico (II) é feito príncipe dos godos na cidade de Tolosa e os governou durante vinte e três anos. Este, que havia passado sua vida desde a infância no ócio e nos banquetes, ao final levado pelas provocações dos francos, ofereceu combate contra aqueles na região de Poitou e foi aniquilado. Com a morte de Alarico (II) o reino de Tolosa foi destruído, sendo ocupado pelos francos..." (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 36).

Logo, as disputas internas, a falta de um bom relacionamento com os grupos aristocráticos nos espaços hegemônicos da dominação e o dissenso político do reino godo de Tolosa acabaram enfraquecendo-o e provocando a sua desaparição. Contudo, em determinadas províncias onde integrantes da aristocracia goda mantinham uma forte presença desde o século V d. C., como na *Lusitania*, na *Bética*, na *Tarraconense* e na *Gália Narbonense* (Hillgarth, 2009: 11 – 12), a renovação do ideal régio, ancorado na autoridade de um rei que fosse extensiva a uma área territorial sobre a qual se exerceria uma hegemonia política, começou a ganhar forma em meados do século VI d. C. Uma vez mais, o estado permanente de conflito entre grupos aristocráticos godos e romanos, aliado a uma forte regionalização dos poderes militares, serviu como estopim ao surgimento de um reino dos godos na antiga *Hispania* romana. O confronto entre as facções aristocráticas godas lideradas por Agila (550 – 555) e por Atanagildo (555 – 568), no qual se envolveram tanto os grupos aristocráticos de origem hispano-romana de Córdoba e de Sevilha como uma pequena força militar enviada pelo imperador romano do oriente, Justiniano I (527 – 565), deu início a união dos godos da *Lusitania* e da *Bética* em nome de um único rei, o vitorioso Atanagildo:

> "... Agila foi eleito rei e reinou por cinco anos. Levando a guerra contra a cidade de Córdoba e por desprezo à religião católica (...) no combate que fez contra os cidadãos de Córdoba, pagou o castigo merecido com o qual lhe castigaram os santos; pois vítima da vingança daquela guerra, não apenas perdeu seu filho, morto ali com uma grande quantidade de combatentes, como também a todo o tesouro real, junto com importantes riquezas. O próprio Agila, vencido e

> entregue a fuga, preso de lamentável medo, se refugiou em Mérida. Passado algum tempo Atanagildo, que ambicionava o poder, usurpou-lhe o reino e com o seu valor militar aniquilou ao exército que Agila enviou contra ele a Sevilha. Vendo os godos se destruírem em mútua devastação e mais temerosos com os soldados (romanos orientais) que invadiram a *Hispania* com o pretexto de oferecerem uma ajuda militar, assassinam a Agila em Mérida e se entregam ao governo de Atanagildo..." (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 45 – 46).

Pouco tempo depois, simultaneamente a morte de Atanagildo, os grupos aristocráticos fixados na *Galia Narbonense* elegeram Luiva (I) (568 – 571) como rei e com ele recuperou-se uma prática política imperial romana que estava esquecida entre os godos, a da partilha do poder entre integrantes da mesma família e o estabelecimento de uma sucessão a partir daquela indicação. Ao nomear seu irmão Leovigildo (569/571 – 586) como "rei da *Hispania* citerior" (Joãode Bíclaro, Crônica, a.569, 4), Liuva sedimentou as bases para a futura constituição de um reino dos godos sobre a *Hispania* animada, também, pela união realizada entre Leovigildo e a viúva de Atanagildo, Gosvinta (Joãode Bíclaro, Crônica, a.569, 4), reunindo à sua volta os segmentos aristocráticos godos do nordeste e do centro-sul peninsular estabelecendo, a partir de então, uma base territorial sobre a qual iria exercer a sua autoridade régia (Velázquez Soriano, 2003: 176 – 177). Nesse sentido, verificamos a renovação de uma *monarquia consorciada* pautada pela partilha do poder consensual entre dois ou mais líderes políticos (Díaz Martínez, 1998: 184), prática política em vários momentos retomada entre os godos e assim descrita por Isidoro de Sevilha:

> "... depois de Atanagildo foi elevado ao mando dos godos, em Narbona, Liuva (I) que reinou por três anos. Este, no segundo ano depois que alcançou o principado, nomeou o seu irmão Leovigildo, não apenas como sucessor, como partícipe no reino à frente do governo das *Hispanias*, contentando-se (Liuva) com o reino da *Gália*..." (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 48).

É curioso notar que esta forma de divisão do poder, dentro de uma perspectiva teórica, era vista de maneira muito negativa e pejorativa pelos pensadores da Antiguidade Tardia. O próprio Isidoro de Sevilha, nos primórdios do século VII, oferece críticas a esta forma de divisão do poder político entre dois ou mais detentores apontando-o como uma "divisão bifária" (Isidorode Sevilha, Crônica, 405), uma partilha que contrariava o princípio da unidade régia, pois "nenhum poder admite outro compartido" (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 48). Mas em termos práticos esta partilha do poder político trouxe aos godos mais benefícios que prejuízos, embora estes últimos tenham existido demonstrando, assim, elementos de ruptura no interior de um processo de readequações políticas. O próprio Leovigildo utilizou-se da mesma

estratégia que seu irmão ao consorciar e partilhar com seus filhos, Hermenegildo e Recaredo, o poder político (João de Bíclaro, Crônica, a.573, 5; Valverde Castro, 2000: 181 – 182), atitude que parece ter impulsionado o crescimento da hegemonia goda sobre uma grande parcela da *Hispania* e que nos leva a denominar este reino como hispano-visigodo. Nesse sentido, o relato isidoriano reforça ainda mais esta impressão:

> "... Leovigildo, tendo obtido o principado na *Hispania* e na *Galia*, decidiu ampliar o seu reino com a guerra e aumentar os seus bens. Com efeito, tendo a seu favor a entrega de seu exército e o favor que lhe granjeavam as suas vitórias, realizou felizmente brilhantes iniciativas: se apoderou dos cântabros, tomou *Aregia* e submeteu toda a *Sabaria*. Sucumbiram ante suas armas muitas cidades rebeldes da *Hispania*. Dispersou também em diversos combates aos soldados (romanos orientais) e recuperou, mediante a guerra, algumas praças fortes ocupadas por eles (...). Finalmente, levou a guerra aos suevos e reduziu seu reino com admirável rapidez ao domínio dos godos. Se apoderou de grande parte da *Hispania*, pois antes os godos estavam reduzidos a uns limites estreitos..." (Isidorode Sevilha, História dos Godos, 49).

Neste caso, a partilha do poder régio por parte de Leovigildo coincide com o incremento do estado permanente de conflito contra diversos inimigos, fossem os bárbaros do norte, fossem os romano-orientais no Levante e no sul peninsular, ou as cidades da *Bética* que contavam com aristocracias de origem romana que eram contrárias a autoridade régia goda e o reino dos suevos na *Gallaecia*, que culminaram com a ampliação da hegemonia do reino dos godos, assim como o fortalecimento da figura régia diante dos segmentos aristocráticos godos e romanos, sobre os territórios hispânicos (Velázquez Soriano, 2003: p. 179 – 180). Mesmo os problemas decorrentes dessa partilha do poder político entre os godos, como a rebelião que opôs Hermenegildo ao seu pai e que deflagrou uma guerra civil vencida por Leovigildo (Joãode Bíclaro, Crônica: a.579, 3; a.582, 3; a.583, 1; a.584, 3; Isidorode Sevilha, História dos Godos, 49), causaram poucos impactos naquele contexto no qual a realeza estavaamparada na constante ação guerreira, no princípio dahereditariedade sucessória e no consenso com uma significativa parcela dos segmentos aristocráticos do reino (ValverdeCastro, 2000: 141 – 148).

5. Conclusão

Após analisarmos o processo histórico balizado entre o final do século II d. C. e o final do século VId. C. no espaço do Mediterrâneo ocidental, podemos dizer que do ponto de vista da história política e institucional

encontramo-nos diante de um mundo marcado por ricas e dinâmicas transformações que o diferenciavam da realidade helenística que o precedeu. Vale dizer que o conceito Antiguidade Tardia pode ser aqui aplicado sem exageros positivos ou negativos. Inclusive acreditamos que existem fortes indícios para dividirmos esse longo período histórico em dois momentos bem definidos, ao menos nos territórios do ocidente romano. Um primeiro momento está demarcado pelos séculos III d. C. e V d. C. onde percebemos a existência de um Império Romano que acabou dividido em duas novas realidades administrativas e militares, o Império Romano do Ocidente e o Império Romano do Oriente. Uma separação que estava coligada com algumas importantes iniciativas políticas já presentes desde a segunda metade do século II d. C., como a partilha do poder imperial realizada de uma forma colegiada com a intenção de se consolidar a autoridade do *princeps-imperator* num mundo romano onde as províncias começavam a ganhar uma visibilidade político-militar mais acentuada. A dicotomia centro/periferias, representada pela *ciuitas* de Roma e o conjunto das províncias extra itálicas, foi decisiva a hora de se efetivar a partilha do poder imperial, pois a divisão das tarefas militares e administrativas dariam, ao menos teoricamente, maior visibilidade e respeito a autoridade imperial. Mesmo assim, a partilha do poder imperial trazia incertezas quanto as verdadeiras intenções dos detentores do poder, ao ponto de poderem ocorrer tentativas de usurpação que contavam com o apoio de forças legionárias estacionadas nas províncias. O amparo regional e legionário a qualquer alçamento ilegítimo provocaria instabilidade interna e questionamentos ao poder imperial do *Augusto* ou daquele que detinha o reconhecimento do conjunto das instituições imperiais romanas. Com o intuito de reduzir os impactos negativos de aventuras usurpatórias a escolha de um parceiro familiar com o qual se poderia dividir as imensas tarefas administrativas e militares explicaria a imposição por parte do detentor do poder político-militar de um parceiro que, posteriormente, lhe sucederia no trono imperial. Dessa forma a sucessão hereditária do poder imperial no mundo romano ganhou força ao longo do século III d. C. e acabou estruturando-se como prática efetiva no século IV d. C.

Logo, podemos dizer que a primeira fase da Antiguidade Tardia foi marcada pela transformação nas práticas políticas relativas à divisão do poder e a sucessão imperiais que tocavam diretamente nas estruturas institucionais do Império Romano. Se olharmos atentamente à segunda fase, balizada entre os séculos V d. C. e VIII d. C., notaremos a relevância assumida pelos grupos bárbaros no processo de readequação político-institucional que culminou com a desaparição da autoridade imperial romana ocidental e o surgimento e fortalecimento dos reinos romano-

bárbaros nos territórios romanos ocidentais. Partindo do estado permanente de conflito, as lideranças bárbaras começaram a ganhar prestígio e força para instaurarem uma instituição monárquica copiada e emulada da tradição greco-romana que tornaram a figura régia um ente político permanente apoiado no consenso estabelecido pelos grupos aristocráticos bárbaros no momento de sua eleição. Além disso, grupos bárbaros como os godos, após fixarem-se no interior dos territórios imperiais romanos e ali instaurarem um reino próprio, acabaram incorporando a sua prática política a sucessão hereditária da figura régia e, do século VI d. C. em diante, a partilha da autoridade régia entre o rei e seus herdeiros políticos.

Portanto, verificamos que os elementos político-institucionais que foram analisados no presente estudo e que envolvem a partilha do poder e a sucessão hereditária, ambas na realidade imperial romana e nos reinos visigodo de Tolosa e hispano-visigodo de Toledo, fazem parte de um processo histórico de longa duração como foi a Antiguidade Tardia em suas duas fases e que estão conectados e interligados. Devemos reforçar que esta longa duração foi marcada por continuidades e rupturas, características comuns e inerentes aos processos históricos dinâmicos e de largo espectro temporal. De fato, tanto a partilha do poder como a sucessão hereditária enquadram-se naqueles movimentos que consideramos como suaves, retilíneos e menos críticos, ou nos que causaram desordens e tensões, que ocorreram de forma abrupta sendo tendentes ao caos, que são comuns ao estudo da História. Por esses motivos é que encontramos conexões entre as ações sucessórias e as divisões do poder levadas a cabo por Marco Aurélio, por Constantino e Teodósio, bem como por Eurico e Leovigildo. Momentos e contextos históricos distintos que encontram um denominador comum na tendência à diversidade nos processos de partilha e de sucessão que foram característicos naquele mundo tardo-antigo, afastando-se de uma perspectiva unitária comum ao período helenístico a qual, do ponto de vista político, oferecia-se uma alternativa pragmática.

Tais movimentos atingiram tanto aos romanos quanto aos bárbaros que se instalaram definitivamente nos territórios imperiais ocidentais, contribuindo à fissura da autoridade imperial romana ao longo do século V d. C.e, simultaneamente, criando as condições necessárias ao surgimento dos reinos romano-bárbaros no interior daquele antigo espaço de poder romano. Ora, podemos dizer que aqueles reinos, como o visigodo de Tolosa ou o hispano-visigodo, faziam parte do longo processo histórico de partilha dos poderes políticos perceptível desde o século II d. C. e incrementado pelas reformas administrativas e militares

dos séculos III d. C. e IV d. C. que propiciaram a integração dos bárbaros no mundo imperial romano e a criação das futuras monarquias que catalisaram as tradições políticas, sociais e culturais dos romanos e dos bárbaros nos territórios imperiais ocidentais.

Este amalgama de tradições diversas leva-nos a questionar dois dos grandes problemas historiográficos coligados ao mundo tardo-antigo, o da "queda" de Roma e o "fim" da civilização romana. É possível falarmos de uma substituição parcial de certos princípios políticos, sociais e culturais da civilização helenística que nos levaria a sugerirmos a existência de uma civilização tardo-antiga na qual Roma jamais desapareceu, mas mudou o seu *status* político. É certo que o Império Romano do Ocidente enquanto entidade administrativa e militar foi substituído pelos reinos romano-bárbaros que preservaram a quase totalidade dos cargos e das funções que existiam na administração romana. Por esse motivo a "queda" de Roma deve ser revisitada e analisada desde a perspectiva político-institucional, como defenderam Giardina e Cameron, a fim de que possamos oferecer uma análise mais criteriosa e isenta de prejuízos ideológicos que prejudicaram os estudos políticos na Antiguidade Tardia.

Documentação

AELIO LAMPRIDIUS, Comodo Antonino = *Coleção Autores Gregos e Latinos. História Augusta. Volume I. Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avidio Cássio e Cómodo.* Tradução do Latim, introdução, notas e índice Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

AGOSTINHO DE HIPONA, Da Cidade de Deus = *A Cidade de Deus. Santo Agostinho. Volume I (Livro I a VIII)*. Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

AMMIANO MARCELINO, História = *Ammiano Marcelino. Historias*. Edición Maria Luísa Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

AURÉLIO VICTOR, Dos Césares = *Aurelio Víctor. Libro de los Césares*. Introducciones, traducción y notas por Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 261, 2008.

CASSIO DIO, História romana = *Cassio Dio. Historia Romana*. *Libros L – LX*. Traducción Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 395, 2011.

CLAUDIANO, Contra Rufino = *Claudiano. Poemas I*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarano. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 180, 1993.

CLAUDIANO, Panegírico ao terceiro consulado do Imperador Honório = *Claudiano. Poemas I*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarano. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 180, 1993.

EUNÁPIO DE SARDES, História = *Digital Fragmenta Historicorum Graecorum, volumen IV, Liber nonus*(http://www.dfhg-project.org/DFHG/index.php?volume=Volumen%20quartum)

EUTROPIO, Breviário = *Eutropio. Breviario*.Introducciones, traducción y notas por Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 261, 2008.

HIDÁCIO, Crônica = *Idacio, obispo de Chaves. Su Chronicon*. Introducción, texto crítico, versión española y comentario por Julio Campos.Salamanca: Ediciones Calasancias, 1984.

ISIDORO DE SEVILHA, Crônica = *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora Saec. IV V VI VII. Auctorum Antiquissimorum Tomus XI. Volumen II*. Edidit Theodor Mommsen. Berlim: Weidmannos, 1894.

ISIDORO DE SEVILHA, História dos Godos =*Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. Estudio, Edición crítica y traducción por Cristóbal Rodríguez Alonso. Leon: Colegiata de San Isidoro, 1975.

JERÔNIMO, Epístola 127 (à Principia), 12 = *Jerome. Select Letters*. Translation by F. A. Wright. Cambridge – London: Harvard University Press/ Loeb Classical Library 262, 1933.

JOÃO DE BÍCLARO, Crônica = *Juan de Biclaro. Obispo de Gerona. Chronicon. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios por Julio Campos. Madrid: CSIC, 1960.

JORDANES, Getica = *Monumenta Germaniae Historica. Iordanis Romana et Getica. Auctorum Antiquissimorum Tomi V pars prior*. Recensvit Theodor Mommsen. Berlim: Weidmannos, 1882.

JÚLIO CAPITOLINO, Marco Antonino filósofo = *Coleção Autores Gregos e Latinos. História Augusta. Volume I. Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avidio Cássio e Cómodo*. Tradução do Latim, introdução, notas e índice Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

JULIO CAPITOLINO, Vero = *Coleção Autores Gregos e Latinos. História Augusta. Volume I. Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avidio Cássio e Cómodo*. Tradução do Latim, introdução, notas e índice Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PAULO ORÓSIO, Histórias= *Historias. Libros V – VII. Paulo Orosio*. Traducción y notas de Eustaquio Sanchez Salor. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 54, 1982.

ZÓSIMO, Nova Historia = *Zósimo. Nueva Historia*. Introducción, traducción y notas de José Maria Candau Morón. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 174, 1992.

Referências bibliográficas

ANDO, Clifford. Narrative decline andfall.In: ROUSSEAU, Philip (Editor). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009.

BLOCKLEY, R. C. The dynasty of Theodosius.In: CAMERON, Averil and GARNSEY, Peter (Editors). *The Cambridge Ancient History. Volume XIII. The Late Empire, A. D. 337 – 427*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRAVO, G. ¿Crisis del Imperio Romano? Desmontando un tópico historiográfico. *Vínculos de Historia*. Toledo: Ediciones Universidad de Castilla La Mancha, 2, 2013, p.13 – 26.

BROWN, P. *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.

_____. *The Ransom of the soul. Afterlife and wealth in Early Western Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

CAMERON, Av. *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395 – 600*. Barcelona: Crítica, 1998.

_____. The 'long' Late Antiquity: a late twentieth-century model.In: WISEMAN, T. P. (Editor). *Classics in Progress. Essays on ancient Greek and Rome.* Oxford: The British Academy – Oxford University Press, 2002.

_____. Il potere di Costantino. Dimensioni e limiti del potere imperial.In: MELLONI, A., BROWN, P. E HELMRATH (Edittores). *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine del cosidetto Editto di Milano 313 – 2013.* Roma: Enciclopedia Italiana,2013.

CARRIÉ, J.-M. The historical path of 'Late Antiquity': from transformation toRupture.In:TESTA, Rita Lizzi (Org.). *Late Antiquity in contemporary debate*. Cambridge:Cambridge Scholars Publishing, 2017.

CARRIÉ, J.-M. & ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192 – 337.*Paris: ÉditionsduSeuil, 1999.

DEN HENGST, Daniel. The discussion of authorship. In: BURGERSDIJK, D. W. P. and VAN WAARDEN, J. A. (Editors).*Emperors and historiography. Collected essays on the literature of the Roman Empire by Daniel den Hengst.* Leiden – Boston: Brill, 2010.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Rey y poder en la monarquia visigoda. *Iberia*. Logroño: Ediciones Universidad de La Rioja, 1, 1998, p.175 – 195.

_____. El final de Roma y la génesis de la Europa medieval.In: *Fortificaciones, poblados y pizarras. La raya en los inicios del medievo.* Ciudad Rodrigo – Palacios de los Águilas: ATAEMHIS/USAL, 2019.

DRIJVERS, J. W. The *divisio regni* of 364: The end of unity? In: DIJKSRA, R., VAN POPPEL, S. and SLOOTJES, D. *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century. An end to unity?* Leiden – Boston: Brill, 2015.

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

ESCRIBANO, M. V. Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política.In: GONZÁLEZ BLANCO, A. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (Editores). *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.

GASPARRI, St. & LA ROCCA, Cr. *Tempi Barbarici. L'Europa Occidentale tra antichità e medioevo (300 – 900).* Roma: Carocci Editore, 2013.

GEARY, P. J. *O mito das nações. A invenção do nacionalismos.* São Paulo: Conrad, 2005.

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

HEATHER, P. *Foedera* and *Foederati* in the Fourth Century.In: POHL, W. (Editor) *Kingdoms of the Empire. The integration of barbarians in Late Antiquity.* Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

HILLGARTH, J. *The Visigoths in History and Legend.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009.

HUMPHRIES, M. Emperors, usurpers, and the city of Rome. Performing power from Diocletian to Theodosius.In: WIENAND, J. (Editor). *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth century A D.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

JAMES, E. *I barbari*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2011.

JONES, A. H. M. *The Prosopography of the Later Roman Empire A. D. 260 – 395.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971, v. I.

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

MATTHEWS, John. The emperor and his historians.In: MARINCOLA, J. (Editor).*A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford: Blackwell, 2007, v. II.

MAZZARINO, S. *L'Impero Romano 2*. Roma – Bari: EditoriLaterza, 2007.

NERI, V. Monarchia, diarchia, tetrarchia. La dialletica delle forme di governo imperial fra Diocleziano e Costantino.In: MELLONI, A., BROWN, P. E HELMRATH (Edittores). *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine del cosidetto Editto di Milano 313 – 2013.* Roma: Enciclopedia Italiana,2013.

PEACHIN, M. Rome the superpower: 96 – 235 CE.In: POTTER, D. (Editor). *A Companion to the Roman Empire*.Oxford: Blackwell, 2006.

PERKINS, B. W. *La caída de Roma y el fin de la civilización.* Madrid: Espasa Calpe, 2007.

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

SANZ SERRANO, R. *Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009.

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

TESTA, R. L. Il sacco di Roma e l'aristocrazia romana, tra crisi politica e turbamento religioso.In: DI BERARDINO, A., PILARA, G. e SPERA, L. (Edittores). *Roma e il sacco del 410: realtá, interpretazione, mito.* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012.

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.

_____. El ataque de Alarico a la *Urbs Aeterna*: una medida de presión que terminó en catástrofe para los romanos. *Arys, 10*. Huelva: Ediciones Universidad de Huelva,2012, p.309 – 336.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. *Pro Patriae Gentisqve Gothorum Statv* (4TH Council of Toledo, Canon 75, A. 633).In: GOETZ, H.-W., JARNUT, J. and POHL, W. (Editors). *Regna and Gentes. The relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden – Boston: Brill, 2003.

WARE, C. The *Severitas* of Constantine: Imperial virtues in *Panegyric Latini 7 (6)* and *6 (7)*. *Journal of Late Antiquity,* 7/1.Washington: Johns Hopkins University Press, 2014, p.86 – 109.

WIRTH, G. Rome and its Germanic partners in the Fourth Century.In: POHL, W. (Editor). *Kingdoms of the Empire. The integration of barbarians in Late Antiquity.*Leiden; New York; Köln: Brill, 1997, p.13 – 55.

ZUGRAVU, N. La diarchia dei Fratelli nella tarda antichità: modelli mitici e storici. Dioclezianoe Massimiano. *Peuce*, 9. Tulcea: Institutul de Cercetari Eco-Muzeale "Gavrila Simion", 2011, p.283 – 290.

Received: December 08, 2021 | Accepted: February 27, 2022

ROMANS, BARBARIANS AND THE POLITICAL HISTORY IN LATE ANTIQUITY[1]

Renan Frighetto[2]

Abstract

There are historiographical conventions that lead the work of the historian. Among them, the beacon of the historical chronology is, without a doubt, one of the most important to be offered more precise explanations over the short, middle, and longtime immersed on the scope of temporality of History. Inserted in the time spectrum situated between the Hellenistic Past and the Medieval Ages, the Late Antiquity (3rd –8th centuries) has been gaining prominence on the latest half-century since the renovation of the sociocultural studies proposed by Peter Brown. At the beginning of the 21st century, associated to the political and institutional movements occurred at the end of the last century, it was proposed a new "tour" around the study of political and institutional History that put on the center of the historiographical debate about the Late Antiquity put both the Roman Empire (3rd– 6thcenturies) and the roman-barbarians monarchies (5th –8th centuries) in the Roman Western territories. As these political-institutional entities were forged and which would be associated to the ones they constituted, issues that are pointed out in our study and which has the goths the most highlighted example of a roman-heathen monarchy heir to the Roman Imperial political-institutional tradition.

Keywords

Late Antiquity; Late Roman Empire; Roman-Barbarians Monarchies; Goths.

---

[1]The author wishes to thank Professor Rodrigo Fernandes Frighetto for his translation of this study.

[2]Assistant Professor – Federal University of Paraná, Curitiba, Brazil. E-mail: rfrighetto@hotmail.com.

.

Resumo

Existem convenções historiográficas que guiam o trabalho do historiador. Dentre elas o balizamento da cronologia histórica é, sem dúvida, uma das mais importantes para que se possam oferecer explicações mais precisas sobre os tempos curto, médio e longo imersos no âmbito da temporalidade da História. Inserida no espectro temporal situado entre o passado helenístico e o medieval, a Antiguidade Tardia (séculos III – VIII) vem ganhando destaque no último meio século desde a renovação dos estudos socioculturais proposta por Peter Brown. No início do século XXI, associado aos movimentos políticos e institucionais ocorridos no final da centúria passada, se propôs um novo "giro" ao estudo da História política e institucional que colocou no centro do debate historiográfico sobre a Antiguidade Tardia tanto o Império Romano tardio (séculos III – VI) como as monarquias romano-bárbaras (séculos V – VIII) nos territórios romanos ocidentais. Como estas entidades político-institucionais foram forjadas e quais seriam os partícipes que as constituíram, questões que são apontadas em nosso estudo e que tem nos godos o exemplo mais destacado de uma monarquia romano-bárbara herdeira da tradição político-institucional imperial romana.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; Império Romano tardio; monarquias romano-bárbaras; godos.

1. The Late Antiquity and the political-institutional History

Age of changing, transformation and readjustments, the Late Antiquity is conventionally determined, in historiographical terms, between the 3rdand 8thcenturies A.D (Carrié and Rousselle, 1999: 11; Cameron, 2002: 166 – 170; Brown, 2015: 1; Carrié, 2017: 179 - 182) involving varied discussions such as the ones that are about the "end" of the ancient world and the "decay" of the Roman Empire (Ando, 2009: 59 – 76). A complex debate and, in many cases, marked by contemporary ideological discussions and almost always so distant of that specific context just like the historical structure demarcated by those six centuries of history. An influence of the approaches of the present that end up exerting a weight over the analysis related to the past and may difficult our understanding and our knowledge of the own concept of Late Antiquity. Somehow, the historical point of view of the present becomes inevitable, according as we live and we are products of the contemporaneous, like Averil Cameron claims:

> "... Perhaps it is true that every age gets the history it deserves. At any rate I am willing to defend the idea that history itself is perceived in the mirror of the present, and that historians bring their perceptions of the present to their vision of the past...." (Cameron, 2002: 176).

With effect, the search for explanations of the past makes us associate certain contemporary events with those ancient events establishing nexuses between the fall of the Wall of Berlin or even the collapse of Soviet Union with the "fall" of Rome (Giardina, 1999: 161; Cameron, 2002: 175). However, these parallels may bring a degree of extra complication to late antique students, insofar as we must discuss the concept of "fall" that refers to other concepts such as "crisis" and even the concept of "decay", that must be problematized in the scope of the historical context of Late Antiquity to we know if *de facto* we can embrace them in our studies (Bravo, 2013: 22; Carrié, 2017: 175 – 178). Since Gibbon and throughout the 19thcentury and good part of 20thcentury, the relation established between *crisis – decay - fall* was used to explain the disappearance of imperial political power in the roman territories of the *Pars Occidentalis* and introduce an Eastern Roman Empire that hugely distanced from that "golden age" that marked the roman imperial world of the 1st and 2ndcenturies A.D, the "Great Empire" that gained the most civilized highlighted complements before the "Sordid Empire" rude, violent and barbarian that lead to an Age of Darkness and Obscurity(Perkins, 2007: 9 – 10). Well, it was precisely the Late Antiquity that appeared branded with a complete negativity by historians that lived in Christianity and by the "arrival" of these heathens that made them the

true guilty of the end of the roman civilization being, this way, projected to a perfect and bizarre history (Carrié, 2017: 176). Perhaps because of these pessimistic and a bit misrepresented projection that we find in 1970 the return of the studies on Late Antiquity through the sociocultural passage presented by Peter Brown in its *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* on which reinforced the periodization of the late antique period between the end of the 2ndcentury and the 8thcentury, besides offering a highlight to the social cultural subjects that involved characters such as the bishop and the holy man, demonstrating that the Christianity contributed to the preservation and survival of classic culture opposing, therefore, the suggestion of the authors that pointed him out as the causer of the decay of roman civilization (Brown, 1971: 49 – 112).

On the pillar of research and results achieved by Peter Brown, a significative number of historians between 1980 and 2000 followed its steps developing interesting and robust investigations over the late-antique world, according to the sociocultural perspective. However, other subjects were forgotten and "numbed", this aspect criticized precisely by Andrea Giardina:

> "...the enrichment and maturation of the concept of late-antique (and periodization) saw a field of inquiry dominate over all the others, the one related to sociocultural processes in a broader sense. Periodization's based on these processes ended up hiding the other possibilities. And what suffered most was the history of institutions and politics: it will suffice to reflect on the fact that among the significant events that took place at this time, the one that has the least impact on the notion of late-antique and that is least considered when we talk about periodization, is the very fall of the Roman Empire (...). The resizing of this theme offers a less catastrophic view of the impact of the Germanic peoples on the Roman territories (according to largely pirennian assumptions) and of formulating in terms of late-antique ethnogenesis the process of building new political, administrative and social structures..." (Giardina, 1999: 172 – 173).

Among the several subjects that were relegated to a secondary plain in the studies concerning the Late Antiquity were, as pointed by Giardina, those facing the political and institutional history. It is likely, although hard to confirm, that the debates over the "fall" of Rome have caused this abandonment of the political and institutional subjects by part of the historiography. However, we must consider that much research differs from the concept of "fall" of the roman world indicating, thus, a preference for the pragmatic continuation, conservation, and preservation of Rome under a political and institutional perspective transformed and reshaped. Furthermore, we must remember of the several interactions that occurred between Rome, the provinces, and the "modern"

participants of the political scene of the 5thcentury A.D, the heathen groups gained roots in the roman imperial territories. By this sense, concurring with the observations of Giardina and expanding them, Averil Cameron indicated the need to revisit the study of political institutional history to know better a context that gained new shapes:

> "... We may see a return to institutional history, as called for by Andrea Giardina, and the political agendas which have been in eclipse may be waiting to be revived. But in the meantime this heyday of the late-antique studies has disrupted, the old certainties about our own historical development. It had substituted new questions for old ones and subverted traditional assumptions about the classical and medieval worlds..." (Cameron, 2002: 191).

2. The problems that deserve to be told: the share of power, the hereditarian succession and the political provincialism.

In the line of approach of traditional subjects, the remained untouched and shaded by the studies and investigations over the late antique world on the latest 50 years, we highlight the one that involved the practice of partition of the imperial power from the 2nd century A.D and that had a significative impact in the political-institutional of the Roman Empire and the roman-heathen monarchies that replaced them in the western roman territories from the 5th century A.D. Ergo, we are talking of long duration and structural historical process marked by continuities in the way of making this share of power and by ruptures, because in many cases the change of rulers was made by the use of force and usurpation. By analysing the share of imperial power since the beginnings of the rule of Marcus Aurelius (161-180), Valério Neri presents us both the scheme and the quantity of participants of that political division during great part of the 3rd century A.D:

> "...Starting with Marco Aurelio and Lucio Vero, we find imperial collegiates formed by two or three *Augustos*, as in the brief period between 209 and 211 with Septimio Severe and his sons Caracala and Geta. A duplicity of the Augustes is often witnessed in the third century: Septimio Severe and his son Caracala from 198 to 209; Caracala and Geta from 211 to 212; Pupieno and Balbino in 238; Felipe and his son Felipe *iunior* from 247 to 249; Decius and his son Herenio Etruscan in 251; Treboniano Galo and Décio's son Hostiliano, also in 251; Valerian and his son Galienus from 253 to 260; finally Caro and his son Carino in 283 and Carino and his brother Numeriano in 284..." (Neri, 2013: 659).

Proceeding with the analysis made by the Italian historian, the share of imperial power was properly marked by the practiced collegiality between the *Augustos* that exerted it, concluding by leading them to the

understanding that would have been the model of choice of a conjunct to make the government assignments applied by those *a priori* who could have withheld the power to itself individually. A transformation that took shape in the reign of Marcus Aurelius, always pointed out as the great defender of the stoic principles related to the personal merit and political adoption, responsible for the restitution of the principle of hereditary succession that seemed abandoned since the end of the 1st Century, A.D (Peachin, 2006: 129 – 130). By nominating and instituting his son Commodus, first as *Cesar* and then as *Imperator* in 176, Marcus Aurelius abandoned the principles that defined political adoption, lined in the association to the power of the one whom would be considered as the bearer of the superior conditions to rule, transferring to the choice of a natural and familiar successor not always seen as the most qualified to exercise it. An idol that fitted perfectly to Commodus, according to *Historia Augusta* (Matthews, 2007: 294 – 303; Den Hengst, 2010: 177 – 185):

> "... Such was Marcus' kindness toward his own Family that he bestowed the insignia of Every office on all his kin, while on his son, and na accursed and foul one he was, he hastened to bestow the name of Caesar, then afterward the priesthood, and, a little later, the title of imperator and a share in triumph and the consulship. It was at this time that Marcus, though acclaimed imperator, ran on foot in the circus by the side of the triumphal car in which his son was seated ..." (Julius Capitolinus, Marcus Antoninus thephilosopher, XVI, 1 – 2).

However, the change in the principle of the choice of adoption to that of hereditary succession also reveals to us the continuity of the process of institutional emptying of the Senate of Rome. If even Lucio Vero's association with imperial power was a consultation and the consequent ratification by the senatorial group of the appointment of his "brother" by Marcus Aurelius (Julius Capitolinus, Verus, III, 8), the choice and assumption of his son Commodus appear as a personal will of *princeps* who believed more in family fidelity than in that of a possible adoption. For this he counted, certainly, the unsuccessful attempt of usurpation carried out in 175 by the legionary commander of *Síria* and one of the most important Roman military leaders in the Hellenistic East, Avidius Cassius, who had received both from Marcus Aurelius and from the Senate the grant of the *Imperium Maius,* the supreme military command, on the legionnaire corps stationed in the eastern provinces (Dio Cassius, Roman History, LXXI, 2, 2). Declared by the Senate *Inimicushostes*, enemy of the Romans (Julius Capitolinus, Marcus Antoninus the philosopher, XXIV, 9), Cassius was quickly defeated and eliminated, but his example marked the spirit of Marcus Aurelius who preferred to share power with his son. In this sense informs us Aelius Lampridius in *Historia Augusta*:

> "... While yet a child he was given the name of Caesar, along with his brother Verus, and in his fourteenth year he was enrolled in the college of priests (…). Ainda criança (Comodo) recebeu o nome de *César*, junto com seu irmão Verus, e no décimo quarto ano ele ingressou no colégio de sacerdotes (...). He assumed the toga on the Nones of July – the day on which Romulus vanished from the earth – at the time when Cassius revolted from Marcus. After he had been commended to the favour of the soldiers he set out with his father for Syria and Egypt, and with him he returned to Rome. Afterward he was granted exemption from the law of the appointed year and made consul, and on the fifth day before the Kalends of December, in the consulship of Pollio and Aper, he was acclaimed Imperator together with his father, and celebrated a triumph with him..." (Aelius Lampridius, Commodus Antoninus, I, 10; II, 1 – 5).

What we want to highlight with this information is that we found since last 2nd Century A.D a *terminus post quam*, or the beginning of the enforcement of this principle of choice by the hereditary succession alongside the roman imperial power that will gain breath and projection for the entire Late Antiquity[3]. Analyzing closely the information presented by documentation, we verify that between the 3rd and 5th Centuries A.D this tendency to hereditary succession consolidated itself of a full form, especially after the period of the Diarchy (285 – 293) (Zugravu, 2011: 285 – 288) and the Tetrarchy (293 – 311)stablished throughout the reign of Diocletian (284 – 305). During this quarter century the choice of imperial cove was given, especially, thanks to the military prestige held by the participants of puissance, as indicated by Aurelius Victor during the description of the Tetrarchy and those who shared it:

> "... Proud for this (Carausio), as he had defeated many barbarians without having offered the return of the booty to the public treasury and for fear of Herculean (Maximian) who, as he knew, had given the order to kill him, he went to Britania afterwards to conquer power. At the same time the Persians violently agitated in the East (...). Furthermore, in Alexandria, Egypt, one named Achilles had taken the insignia of absolute power. For these reasons, they (Diocletian and Maximian) named Julius Constancio and Galerius Maximianus Caesars, whose name was Armentario, and became related to them (...). All were from Illyricum and, although little educated, they were educated by the difficulties of the field and the army and were very good rulers (...). But the concord of these emperors has shown, above all, that their natural talent and the experience of good military training (...) were almost sufficient to ensure their worth..." (Aurelius Victor, De Caesaribus, 39, 21 – 28).

This way, we can say that from the 4th Century A.D the succession to imperial power was lined by the relation established between the tenure

[3] The examples indicated by the study of Valério Neri shows the strengthening of this tendency throughout the 3rd Century A.D, since the succession of Septimius Severus (193-211) until the reign of Carus, Carinus and Numerian (282-284).

of the military prestige partially by the emperors and the consequent insertion of its children and successors in the structure of the imperial administration, according to the already traditional division between the *Augusto* and one or more *Caesars*. The ample period of the reign of Constantine (306 – 337) serves as an effective example of this way of sharing the imperial power. Having elevated its power after the passing of its father, the *Augusto* Constantius, in 306 (Cameron, 2013: 106) and having participated of the tetrarch system in its last period (Aurelius Victor, De Caesaribus, 40, 2 – 16; Eutropius, Breviary, X, 2 – 4), Constantine carried through nominating its children and a nephew, Dalmatius (Jones, 1971: 241) as its *Caesars* and successors to the imperial power, certainly influenced by the military and collegiate esprit of the Tetrarchy and proposing the unity ruled in one *Augusto senior* that would be supported by the further *Augustos* or *Caesars* that would be, effectively, its lieutenants (Silva, 2018: 103). An idea that was kept after the death of Constantine himself, as informed by Eutropius and the Christian Paulus Orosiusin its *Historia Adversus Paganus*:

> "... (Constantine I) He left as successors three sons and a son by his brother. But Dalmatio Caesar, of excellent character and nothing like his uncle, was eliminated not long after by a military insurrection and by Constancio (II), his cousin, who if not instigated at least allowed it..." (Eutropius, Breviary, X, 9, 1)

> "... In the year 1092 of the foundation of the city, Constancio (II), thirty-fifth emperor, obtained the throne in the company of his brothers Constantine (II) and Constans, keeping it for twenty-four years. Among Constantine's (I) successors were also Caesar Dalmatio, his brother's son; but this was immediately eliminated by a group of soldiers ..." (Paulus Orosius, Historia, VII, 29, 1).

It is interesting we ascertain, in both reports over the succession of Constantine, the prominence of the legionnaire forces both for the choice of the emperor as for the elimination of possible rivals demonstrating that the proximity of the holders of the imperial power to the roman army appeared as a *sine qua non* condition to its political conservation and material survival. That is why the *aclamatio imperii*, the plaudits made by the legionnaires and that gave recognition and support to the new emperor, kept being the main passage to the sustenance of the imperial power including, also, the indication of coves on which shared the power, both the heirs and the successors to the condition of *Caesars* and imperial *Augustos* (Escribano, 1990: 253). On the other hand, it is worth saying that the legionnaire appraisals could favor the rise of usurpers and tyrants that competed with the authentic emperors, reinforcing the assumption of powers of regional nature before the impartial power slope the political unit. During the 4th Century A.D we encounter several usurpatory

movements supported in the regional legionnaire where the usurper had a detached command role, events such as Magnentius and Vetranio (Jones, 1971: 532; 954; Mazzarino, 2007: 702 – 705) who were chosen by its legionnaires since the death of Constans in 350:

> "... After the death of Constans and that Magnentius gained control over Italy, Africa and the Galias, even Illyricum rebelled after electing Vetranio to the command in agreement with the soldiers. They named him emperor, because he was older and much loved by all due to the length and success of his military career, to defend Illyricum..." (Eutropius, Breviary, X, 10, 2).

> "... Magnentius took power in the city of Augustudono (Autun), a power that immediately extended to Galia, Africa and Italy. However, in Illyricum the soldiers named Vetranio as emperor, an old man, simple and pleasant to all ..." (Paulus Orosius, Historia, VII, 29, 8).

Both Vetranio and Magnentius were defeated and eliminated by Constantius II (337 – 361) (Aurelius Victor, De Caesaribus, 42, 1 – 10; Humphries, 2014: 158 – 160), but its usurpatory deeds, as well as other military chiefs, indicated a tendency of regionalization of political powers. For sure that these waded *paripassu* with the share of imperial power that gained a larger breath with the effective administrative and military division of the roman world from 364 when Valentinian I (364 – 375) and its brother Valens (364 – 378) effectuated those who were recognized as the Western Roman Empire and the Eastern Roman Empire (Drijvers, 2015: 94 – 95), thus presented by Ammianus Marcellinus:

> "... After matters had been thus arranged, the troops also were divided between the two emperors. And when after this the two brothers entered Sirmium, after sharing the places of residence according to the wishes of the superior, Valentinian went off to Mediolanum, Valens to Constantinople. The Orient was governed by Salutius with the rank of prefect, Italy with Africa and Illyricum by Mamertinus, and the Gallic provinces by Germanianus..." (Ammianus Marcellinus, Historia, XXVI, 5, 3 – 5).

3. The Barbarians and the contact with Rome: interaction, integration, and transformation of the Roman World.

The division between the Western and Eastern Roman Empires became, from then on, an irreversible political reality, besides a short period on which Theodosius (379-395) gathered the imperial power under its tutelage after defeating an usurpatory battle carried out by Eugenius and its frank allied Arbogast, on the year of 394-395 (Paulus Orosius, Historia, VII, 35, 11 – 19). Since the death of the Emperor Valens faced with the goths on the battle of Adrianople, in the year of 378, Theodosius was

associated by the Western Roman Empire, Gratian[4] (375 – 383), to succeed its deceased uncle and exert the imperial power over the East and the roman province of *Tracia* (Paulus Orosius, Historia, VII, 34, 1 – 3; Hydatius, Chronica, a.379 – 380). Like its predecessors in the roman empire sole, Theodosius associated its sons, Arcadius in 383 (Paulus Orosius, Historia, VII, 34, 9) and Honorius in 393 (Claudian, Panegyricof third consulateof Honorius, 83 – 88), as *Augustos* and its successors keeping, in this way, the principle of sharing the power by the heredity that was once common and attribute on the roman world throughout the entire 4th Century A.D.

However, the youth and inexperience of the *Augustos* now of Theodosius 'death, Arcadius had 18 years old and Honorius with 10 years, had emerged in the Roman imperial political scenario the images of two important characters, Rufinus and Stilicho enemies that acted as guardians of the callow emperors (Elton, 2018: 148 – 151) and that became the true holders of military power on the respective Western and Eastern portions of the Roman World (Eunapiusof Sardes, Historia, I, 63; ZOSIMUS, Historia Rea, V, 1). Rivals that are described by Claudian in the following terms:

> "... After the submission of the Alps and the liberation of the kingdom of Hesperia from the world, welcoming its emperor (Theodosius) in the place he deserved, it shone much more with the addition of a star; and then, Stilicho, the power of Rome and the government of the world was placed in your care; you are entrusted with the royalty of the two brothers (Arcadius and Honorius) and the army of both courts (eastern and western). Rufino (because his terrible crimes cannot stand the peace and his stained faces refuse to dry) begins to place the world again in frightful wars and to disturb the peace with his accustomed disorders ..." (Claudian, Contra Rufino II, 5, 1 – 11).

The poem of Claudian shows us a canvasser and supporter of the cause of Stilicho, military of roman-heathen origin and one of the closest congregated of Theodosius that exerted until its death, in 408, the active power in the Western Roman Empire in name of the young emperor Honorius (395 – 423) (Gasparri& La Rocca, 2013: 68 – 70; Elton, 2018: 148). Withal, the information bequeathed by the poet reveals us the arrival to the condition of *magister militum*, military commander of the western roman imperial forces, of heathen leaderships that occupied throughout the 4th Century A.D a larger space inside the roman military structure (Blockley, 2008: 111 – 112). It is assured that the intense participation of heathen combatants in the entirety of the roman legionnaire army goes back to the condition of *dediticios* of heathen groups defeated by Rome

[4]Eldest son of Valentinian I and exalted to the condition of *Augusto* in the year of 367.

since the 2nd Century A.D that participated as auxiliary troops of the roman legions commanded by roman militaries (Wirth, 1997: 15 – 27). As the roman conquest reached territorial spaces beyond the Mediterranean, the contact, and the attritions with the heathen populations located in the closest regions to the roman outskirts alongside *Germania*, the *barbaricum* (James, 2011: 47; Gasparri& La Rocca, 2013: 75), became constant, as well as the interaction and the cultural and commercial exchanges expanded considerably. Movements that involved, also, the incorporation and adaptation to the respective roman and heathen realities of political power role assignments that had as primary role the insertion and the overture to the heathens of several institutional spheres, such as the participation in the roman legionnaire army that, gradually, propitiated the political and military promotion of the leaders of heathen tribes (James, 2011: 235 – 253). But since the mid-3rd Century A.D, with the military reforms carried out by Gallienus (253 – 268), the participation of heathen combatants alongside the roman legions increased exponentially propitiating to those a possible sociopolitical ascension by way of branch and military forces. The *fortitudo*, the strength and the military ability of the individual, earned the condition of political virtue of enormous spread (Rodríguez Gervás, 1991: 107; Elton, 2018: 105) and as a counterpoint of the simple *ferocitas*, the fierceness, pointed out as an inherent flaw to the heathens (Ware, 2014: 89). Perhaps we will find here a possible explanation to understand how it happened the principle of inclusion of these heathen groups within the roman society when they passed of a simple participation as combatants defeated by Rome to the condition of allies and defenders of the imperial authority (Elton, 2018: 91 – 100; Geary, 2005: 104).

Since the end of the 4th Century A.D and throughout the 5th Century A.D some strategies were utilized by the imperial authority to coopt the heathen kings to the roman cause, as a permission so that the heathen population could allocate inside the imperial *limes* receiving the statute of federate from the romans and certain advantages such as the receive of commodities to make the military defense of the imperial territories against potential external enemies (Díaz Martínez, 2008: 18). It is certain that these actions shook a possible and future integration of the heathens in the *romana ciuilitas*, but it would be insufficient before kings that desired possess to itself a similar authority to the one from the roman emperor and that simultaneously sought its proposition before heathen aristocratic groups that started to involve themselves in the disputes over the control of the reins of the political power inside its tribes seeking to take over the interlocution with the romans (Valverde Castro, 2000: 23).

For these reasons and to strengthen its position, the king appealed to the confrontation against the imperial forces in the attempt of taking profits that would increase its political position. To avoid the clash, that, in most of the cases, induced many human losses, loots and spoils inside the roman provinces, the imperial authority ended up conceiving to the heathen king the honour of bearing the title of *magister militum*, a responsibility that in the Western territories belonged to Stilicho since 395 (Cameron, 1998: 48; Jones, 1971: 853 – 858). We can think that the role fulfilled by the western roman military chief, a roman – a closest vandal to the emperors Theodosius and Honorius, served as a sort of desired reflex from other barbarian's leaders as possible route to reach the own imperial sole, were in the eastern territories, were in the western territories of the roman world.

4. The Goths and the shape of a roman-barbarian kingdom in Late Antiquity.

The relevance achieved by Stilicho in the roman political environment on the latest 4th Century A.D serves as a parameter so we can analyse a heathen leadership that struck the highest region of the political-military administration in the roman world, the king of the Goths Alaric (I) (395 – 410) (Martindale, 1980: 43 – 48; Valverde Castro, 2000: 24 – 36). Integrant of the *gens*of the Balt (Jordanes, Getica, XXIX, 146), Alaric was king of *its* goths (Paulus Orosius, Historia, VII, 37, 2), an information that reveals that its authority reached a significant portion of its heathen aristocratic groups, however without reaching all the goths. From another part, it is extremely complex we clearly stablish who were these goths, since their interactions with another heathen groups went back to the 2nd and 3rd Century A.D (Sanz Serrano, 2009: 66 – 71; Valverde Castro, 2000: 18 – 20). Furthermore, the establishment of the goths as *dediticios*in the closest areas to the roman world, alongside the Danuban *limes*, were realized by the romans since the reign of Claudius II (268 – 270) (Aurelius Victor, De Caesaribus, 34, 3 – 6; Eutropius, Breviary, IX, 11, 2), Aurelian (270 – 275) (Eutropius, Breviary, IX, 13, 1) and Constantine (I) (Aurelius Victor, De Caesaribus, 41, 12 – 13; Eutropius, Breviary, X, 7, 1 – 2). Soon, the presence and settlement of goth tribes in the frontier of the roman world occurred with anteriority to the big displacement that took several tribes of Goths, Sarmatians, Huns and Alans to join the territories of the Eastern Roman Empire in 376 (Ammianus Marcellinus, Historia, XXXI, 4; Eunapiusof Sardes, Historia, 55). It was the set of these heathen groups, lead by the chiefs of the tribes of the goths such as Fritigerno and Alavivo

(Ammianus Marcellinus, Historia, XXXI, 5) that defeated and eliminated in 378 the Emperor Valens and a significative portion of the eastern roman army in Adrianople (Ammianus Marcellinus, Historia, XXXI, 13). From this myriad of barbarian's clans and aristocrats Alaric has emerged, depicted by Zosimus this way:

> "... Since he plotted such perfidy, Rufino, as he saw Alaric starting a movement to rebel and turn his back on the laws (for he was dissatisfied for not displaying any military command, counting only on those barbarians who had delivered Theodosius to him when he was with him. slaughtered the usurper Eugene), secretly instructed him to advance, bringing the barbarians who were under his command and others who joined his own. Therefore, Alaric left the places he occupied in Thrace to launch himself on Macedonia and Thessaly, destroying everything he found in his path ..." (Zosimus, Historia Rea, V, 5, 3 – 5).

As observed in the report of Zosimus, Alaric gained projection thanks to its military actions that, directly, extended its importance before the combatants and tribes lead by him. By provoking a series of loots and havoc in the nearest provinces of Constantinople, the king of the goths showed himself before the imperial authorities and the heathen aristocratic leaders as a strong military chief, that counted with the support of its allies and that put himself as an interlocutor and negotiator recognized by the romans (Díaz Martínez, 1998: 177; Elton, 2018: 225). In other words, the permanent state of conflict against the romans generated by Alaric has strengthen its condition of king and reinforced the initial steps to the consolidation of the monarchic institution between the goths, to the point of Stilicho himself see him as a potential supporter in its private dispute with Rufino by political hegemony over the Eastern Roman Empire. It was in this moment, in the year of 405, that Alaric received from Stilicho the desired, and pompous, title of *magister militum per Illyricum* that gave the king of the goths an important role in the complex political chess of the roman world in the beginnings of the 5th Century A.D (Valverde Castro, 2012: 312 – 315):

> "... After devastating all of Greece, Alaric withdrew from the Peloponnese and the rest of the domains through which the river Achelous passes; and established in Epirus (...) he awaited a sign of Stilicho because of the following: seeing Stilicho that those who ruled the Empire of Arcadius (Eastern Roman Empire) were not attached to his person, he planned to avail himself of the support of Alaric to incorporate all the provinces of Illyria into the Empire of Honorius (Western Roman Empire); concluded with that (Alarico) pacts in such a sense, he hoped to carry out his company immediately. Alaric was waiting, ready to carry out his orders ..." (Zosimus, Historia Rea, V, 26, 1 – 3).

Despite having existed other goth kings and military leaders on that same context, case and point of Radagaiso (Paulus Orosius, Historia, VII, 37, 4 –

5), we see in Alaric the political figure of greatest relevance in the western roman world after the death of Stilicho (Testa, 2012: 87 – 91; Valverde Castro, 2012: 316), especially own account of the so known loot of Rome of 410. If the repercussion of such event was of an incalculable magnitude in all the roman world (Paulus Orosius, Historia, VII, 39; Augustineof Hippo, City of God, I, 1; Jerome, Epistle from Principia, 127, 12), it is also certain that the political projection of Alaric as a king and military leader gained significative shape, making him a character with a larger effective power than the power held by western roman emperor, Honorius. However, we think that with his practice Alaric sought to assume the imperial condition in the western territories is a possible hypothesis, even more possible if we take in consideration the affirmation made by Paulus Orosius over its following successor as king of the goths, Athaulf:

> "... that he (Athaulf) had ardently desired that the entire Roman Empire, taken from the name of Roman, should in fact and name only of the Goths, and that, speaking in ordinary language, what was once Romania was now Gothia, and what was before it was Cesar Augusto was now Athaulf; but that, when experience proved that not even the Goths, because of their unbridled barbarism could at all be subjected to the laws, should abolish the imperial laws, without which an Empire is not an Empire, preferred to seek its glory by means of full recovery and the aggrandizement of the Roman Empire with the strength of the Goths and being considered for posterity as the author of the restoration of Rome after not being able to replace it..." (Paulus Orosius, Historia, VII, 43, 5 – 6).

This information, bequeathed by the Orosian report, it reveals us the great interest of the goth kings, in this case Alaric and Athaulf, of constantly participating with its aristocratic supporters and members of the defence and keepers of the imperial institution in the western territories so that it was removed from them the semblance of belonging *barbarism* and that they could, from now on, join effectively in the scope of the *romana ciuilitas* (Valverde Castro, 2012: 331). In fact, replacing the roman imperial authority in a wider space as the one from the western Mediterranean, in the scattered provinces of *Hispania*, *Gallia*, *Italia* e *Africa*, would be a herculean task as much a military angle as an administrative angle and for which the insipient goth reality encountered still unexperienced and unqualified. However, this reconnaissance of the greatness of Rome partially by the goth kings reinforced the idea that these sought to emulate the imperial power to bond him and, simultaneously, reinforce its royal condition to a territorial and hegemonic space over which exerted its attributions (Díaz Martínez, 1998: 177 – 178; Hillgarth, 2009: 5 – 6). Indeed, a royalty of a nomad contour colligated itself with a barbaric past that the goth clans' leaders wished to abandon, being essential to the survival of the royal institution the

existence of a direct bond to a territory inside the roman world making it an allied and, at the same time, follower of the imperial political traditions and heathen ancestral mores (Díaz Martínez, 1998: 177). According to Paulus Orosius, in concord with the information presented in middle of the 6th Century A.D by Jordanes (Jordanes, Getica, XXX, 156 – 157), both Alaric and Wallia (416 - 419) tried to settle the goths in the territories of the roman *Africa*:

> "... Indeed, Wallia - fearful of God's justice since the previous year a great Goth army equipped with guns and ships that tried to pass through Africa, was sadly annihilated by a storm twelve miles from the Gulf of Cadiz and remembered the disaster that occurred at the time. of Alaric when the Goths tried to pass Sicily they were sadly swept away and sunk by the waves before the eyes of all ..." (Paulus Orosius, Historia, VII, 43, 11 – 12).

The frustrated attempts of establishment in *Africa*ended up being compensated in a short period of time by the authorization granted by the western *magister militum* Constantius, in the name of the roman imperial authority, of the settlement of Wallia and its goths in the province of *Aquitania secunda* in the year of 418, after these demonstrate its fidelity to the romans by facing the tribes of Sueui, vandals and Alans that generated loots and pillages in the Hispanic provinces since the year of 409. As indicated by Hydatius of Chaves and Isidore of Seville:

> "... Wallia, king of the Goths, at the service of the Roman Empire, causes numerous barbarian deaths within the Hispanias (...). Silingos vandals are exterminated by Wallia in Baetica. The Alans, who dominated the Vandals and the Sueui, are so beaten by the Goths that, having eliminated their King Adace, the few who were left, abolishing the title of kingdom, submit in favor of King Gunderic of the Vandals who was in Gallaecia (...). The Goths, interrupting their struggle, are called by Constancio the Galias and receive land in Aquitaine, from Tolosa to the ocean ..." (Hydatius, Chronica, a.417 – 419).

> "... For the cause of Rome great slaughters brought about among the barbarians (...). It was worth once the war in Hispania was over (...). He received Aquitaine secunda from the emperor on the merit of his victory, together with some cities in the neighboring provinces as far as the ocean ..." (Isidoreof Seville, History of Goths, 22).

Therefore, the year of 418 has marked the effective beginning of the existence of a goth kingdom established inside the western roman territories that became an authentic military-political potentiality over the Western roman throughout the 5th Century A.D (Díaz Martínez, 1998: 179 – 183):

> "... dead Euric, his son Alaric (II) is made prince of the Goths in the city of Tolosa and ruled over them for twenty-three years. The latter, who had spent his life

> from childhood in idleness and at banquets, at last driven by the provocations of the Franks, offered combat against those in the region of Poitou and was annihilated. With the death of Alaric (II) the kingdom of Tolosa was destroyed, being occupied by the Franks..." (Isidoreof Seville, Historyof Goths, 36).

Before long, the internal disputes, the lack of a good relationship with the aristocratic groups in the hegemonic spaces of domination and the political dissent of the goth kingdom of Tolosa ended by weakening him and provoking its disappearance. However, in determined provinces where integrates of the goth aristocracy kept a strong presence since the 5th Century A.D, such as *Lusitania*, in *Baetica*, in *Tarraconense* and *Gallia Narbonense* (Hillgarth, 2009: 11 – 12), the renovation of the royal notional, anchored in the authority of a king that had an extensive territorial area over which would exert a political hegemony, started to gain shape in mid-6th Century A.D. Once again, the permanent state of conflict between goth and roman aristocratic groups, alongside a strong regionalization of the military powers, served as a match for the rising of a goth kingdom in ancient roman *Hispania*. The confrontation between the goth aristocratic factions led by Agila (550 – 555) and Athanagild (555 – 568), on which were involved both the aristocratic groups of Hispanic-roman originated from Cordoba and Seville and a small military force sent by the Eastern Roman Empire, Justinian I (527 – 565), gave birth to the union of the goths of *Lusitania* and *Baetica* in the name of only one king, the victorious Athanagild:

> "... Agila was elected king and reigned for five years. Taking the war against the city of Cordoba and out of contempt for the Catholic religion (...) in the combat he waged against the citizens of Cordoba, he paid the deserved punishment with which the saints punished him; for victim of the vengeance of that war, he not only lost his son, slain there with a great number of combatants, but also all the royal treasure, together with important riches. Agila himself, defeated and given up on his flight, imprisoned by lamentable fear, took refuge in Merida. After some time, Athanagild, who aspired to power, usurped his kingdom and, with his military valor, annihilated the army that Agila sent against him to Seville. Seeing the Goths destroy themselves in mutual devastation and more fearful of the soldiers (Eastern Romans) who invaded Hispania with the pretext of offering military aid, they assassinate Agila in Merida and surrender to the government of Athanagild ..." (Isidoreof Seville, Historyof Goths, 45 – 46).

Shortly after, simultaneous to the death of Athanagild, the aristocratic groups settled in the *Galia Narbonense* elected Liuva I (568 – 571) as king and with him it recovered a roman imperial political practice that was forgotten among the goths, the share of power between members of the same family and the establishment of a succession starting with that indication. By appointing his brother Liuvigild (569/571 – 586) as "king of the *Hispania* Iberia" (Johnof Biclar, Chronica, a.569, 4), Liuva paved

way to the basis of a future constitution of a kingdom of the goths over the spirited *Hispania* , also, by the unity realized between Liuvigild and the widow of Athanagild, Gosvintha (Johnof Biclar, Chronica, a.569, 4), gathering around him its northeastern and peninsular southwards aristocratic segments of goths establishing, from then onwards, a territorial base over which would exert its royal authority (Velázquez Soriano, 2003: 176 – 177). In this sense, we confirm the renovation of a *consortium monarchy*ruled by the share of consensual power between two or more political leaders (Díaz Martínez, 1998: 184), political practice in several moments resumed between the goths and so described by Isidore of Seville:

> "... after Athanagild was elevated to the rulership of the Goths in Narbonne, Liuva (I) reigned for three years. The latter, in the second year after reaching the principality, appointed his brother Leovigildo, not only as successor, as a participant in the kingdom at the head of the government of the Hispanias, contenting himself (Liuva) with the kingdom of Gaul..." (Isidoreof Seville, Historyof Goths, 48).

It is curious to notice that this kind of division of power, within a theoretical perspective, was seen negative and pejorative by the thinkers of the Late Antiquity. Isidore of Seville himself, in the beginning of the 7thCentury, extended these critics to this form of division of political power between two or more holders pointing out as a *bicephalous division* (Isidoreof Seville, Chronica, 405), a share that contradicted the principle of a royal unity, because "no power admits another shared one" (Isidoreof Seville, Historyof Goths, 48). But in practical terms this share of power brought to the goths more benefits than prejudices, although these last ones have existed by demonstrating, thus, elements of rupture within a process of political readjustments. Liuvigild himself has utilized of the same strategy that its brother by consorting and sharing with its sons, Hermenegild and Reccared I, the political power (Johnof Biclar,Chronica, a.573, 5; Valverde Castro, 2000: 181 – 182), an attitude that seemed to have boosted the development of the goth hegemony over a great part of the *Hispania* and takes us to call this kingdom as a Hispanic-Visigoth. On this way, the report of Isidore reinforce even further this impression:

> "... Liuvigild, having obtained the principality in Hispania and Galia, decided to expand his kingdom with the war and increase his assets. Indeed, having in his favor the surrender of his army and the favor that his victories won him, he happily carried out brilliant initiatives: he seized the Cantabrians, took Aregia and subdued the whole of Sabaria. Many rebellious cities in Hispania succumbed to their weapons. He also dispersed in various combats against soldiers (Eastern Romans) and recovered, through the war, some strongholds occupied by them (...). Finally, he took the war to the Sueui and reduced his kingdom with

admirable speed to the rule of the Goths. He seized a large part of Hispania, for before the Goths were reduced to narrow limits ..." (Isidoreof Seville, Historyof Goths, 49).

On this matter, the share of royal power partially by Liuvigild matches with the extension of the permanent state of conflict against several enemies, were they the heathens of the north, were the Eastern-roman in the uprising and in the peninsular south, or the cities of *Baetica*that counted with aristocracies of roman origin that were against the royal goth authority and the kingdom of the Sueui in the *Gallaecia*, that culminated with the extension of the hegemony of the kingdom of the goths, as well as the strengthening of the royal image before the aristocratic segments of goths and romans, above the Hispanic territories (Velázquez Soriano, 2003: 179 – 180). Even the arising problems of this share of political power among the goths, as the rebellion that opposed Hermenegild to its father and that unleashed a civil war won by Liuvigild (Johnof Biclar, Chronica, a.579, 3; a.582, 3; a.583, 1; a.584, 3; Isidoreof Seville, Historyof Goths, 49), caused a few impacts on that context on which the royalty was sustained in the constant martial action, by the principle of the successor hereditary and in the consensus with a significative portion of the aristocratic segments of the kingdom (Valverde Castro, 2000: 141 – 148).

5. Conclusion

After we analyse the baptized historical process between the eventual 2nd Century A.D and the end of the 6th Century A.D in the distance of the Western Mediterranean, we can say that from the historical and institutional perspective we find ourselves amidst a world marked by richer and dynamic transformations that differentiated from the Hellenistic reality that proceeded it. It is worth saying that the concept of Late Antiquity can be applied here without positive or negative exaggerations. We even believe that exist stronger indications to we split this long historic period in two defining moments, at least in the territories of the Western roman. A first moment is delimited by the 3rdand 5th Century A.D where we realize the existence of a Roman Empire that was divided in two new administrative and military realities, The Western Roman Empire and the Eastern Roman Empire. A split that was linked to a few political initiatives already present since the second half of the 2nd Century A.D, such as the share of the imperial power realized in a more academic way with the intention of consolidating the authority of the *princeps-imperator* in a roman world where the provinces started to

gain a sharper political-military visibility. The center/outskirts dichotomy, represented by the *ciuitas* of Rome and the aggregate of provinces extra Italian, was decisive the time to affect the share of imperial power, because the division of the military and administrative tasks would give, at least theoretically, a wider visibility and respect to the imperial authority. Even so, the share of imperial power would bring uncertainty as for the real intentions of the barbarians of the power, at the point of having to occur attempts of usurpation that counted with the support of legionary forces stationed in the provinces. The regional and legionnaire extension at any illegitimate raising would provoke internal instability and questions concerning the imperial power of the *Augusto* or the one that held the recognition of the set of roman imperial institutions. With the intention of reducing the negative impacts of usurpatory adventures the choice of a familiar cove on which could divide the huge administrative and military tasks would explain the imposition partially by the holder of a political-military power of a cove that, posteriorly, would succeed in the imperial throne. This way the hereditary succession of the imperial power in the roman world gained strength throughout the 3rd Century A.D and ended up structuring itself as an effective practice on the 4th Century A.D.

Thus, we can say the first stage of Late Antiquity was marked by the transformation in the related political practices to the division of power and the imperial succession that directly laid hands on institutional structures of the Roman Empire. If we look closely at the second stage, marked out between the 5th and 8th Century A.D, we will notice the relevance assumed by the barbarian's groups in the process of political-institutional readjustment that culminated with the disappearance of the Western roman imperial authority and the arise and strengthening of the roman-barbarian kingdoms in the Western roman territories. Starting from the permanent state of conflict, the heathen leaderships started to gain prestige and strength to establish an imitated and emulated monarchic institution of the Greek-roman tradition that made the royal image a permanent political being supported in the consensus established by the heathen aristocratic groups on the moment of its election. Besides, barbarian's groups such as the goths, after settling inside the roman imperial territories and there establishing a kingdom of its own, ended up incorporating on its political action the hereditary succession of the royal image, and from the 6th Century A.D and forth, the share of the royal authority amongst the king and its political heirs.

However, we verify that the political-institutional elements that were analyzed in the present article and that involves the share of power and

hereditary succession, both in the roman imperial reality and in the kingdoms of Tolosa and the Hispanic-Visigoth kingdom of Toledo, were part of a historical process of long duration as was the Late Antiquity in its two stages and that are connected and interlinked. We must reinforce that this long duration was marked by common and inherent continuities to the dynamic historical process and of large temporal spectrum. Indeed, both the share of power and the hereditary succession officer in those movements that we consider as smooth, straight, and less critical, or on the ones that cause disorders and tensions, that occurred abruptly being tendency to chaos, that are common to the study of History. For these reasons we find connections between the successor actions and divisions of power lead by Marcus Aurelius, Constantine, and Theodosius, as well as Euric and Liuvigild. Distinct moments and contexts that find a common denominator on the tendency to diversity in the process of share and succession that were characteristic in that late-antique world, moving away from a unique common perspective to the Hellenistic period which, from the political point of view, was offered as a pragmatic alternative.

Such movements reached both the romans and the heathens that settled in the western imperial territories, contributing to the fissure of the roman imperial authority throughout the 5th Century A.D and, simultaneously, creating the necessary conditions to the arise of the roman-barbarian kingdoms inside that ancient scenario of roman power. Well, we can say that those kingdoms, such as the Visigoth kingdom of Tolosa or the Hispanic-Visigoth kingdom, were part of a long historical process of the share of the perceptible political powers since the 2nd Century A.D and incremented by the administrative and military reorganization of the 3rd and 4th Century A.D and that propitiated the integration of the heathens in the roman imperial world and the creation of future monarchies that catalysed the political, social and cultural roman and barbarian tradition in the western imperial territories.

This amalgam of several traditions leads us to question two of the great historiographical problems colligated to the late-antique world, the problem of the "fall" of Rome and the "end" of Roman civilization. It is possible to talk of a partial substitution of certain political, social, and cultural principles of the Hellenistic civilization that would make us suggest the existence of a late-antiquity civilization on which Rome never disappeared but changed its political *status*. It is certain that the Western Roman Empire as an administrative and military entity was replaced by the roman-barbarian kingdoms that preserved the nearest totality of the positions and functions that existed in the roman administration. For this reason, the "fall" of Rome must be revisited and analysed from the

political-institutional perspective, as defended by Giardina and Cameron, in order that we can offer an insightful and exempted analysis of ideological prejudices that harmed the political studies in Late Antiquity.

Documentation

AELIO LAMPRIDIUS, Comodus Antoninus = *Coleção Autores Gregos e Latinos. História Augusta. Volume I. Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avidio Cássio e Cómodo*. Tradução do Latim, introdução, notas e índice Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

AUGUSTINE OF HIPPO, City of God = *A Cidade de Deus. Santo Agostinho. Volume I (Livro I a VIII)*. Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

AMMIANUS MARCELINUS, Historia = *Ammiano Marcelino. Historias*. Edición Maria Luísa Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

AURELIUS VICTOR, De Caesaribus = *Aurelio Víctor. Libro de los Césares*. Introducciones, traducción y notas por Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 261, 2008.

DIO CASSIUS, Roman History = *Cassio Dio. Historia Romana. Libros L – LX*. Traducción Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 395, 2011.

CLAUDIAN, Contra Rufino = *Claudiano. Poemas I*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarano. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 180, 1993.

CLAUDIAN, Panegyric of third consulate of Honorius = *Claudiano. Poemas I*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarano. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 180, 1993.

EUNAPIUSOF SARDES, Historia = *Digital Fragmenta Historicorum Graecorum, volumen IV, Liber nonus*(http://www.dfhg-project.org/DFHG/index.php?volume=Volumen%20quartum)

EUTROPIUS, Breviary = *Eutropio. Breviario*. Introducciones, traducción y notas por Emma Falque. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 261, 2008.

HYDATIUS, Chronica = *Idacio, obispo de Chaves. Su Chronicon*. Introducción, texto crítico, versión española y comentario por Julio Campos. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1984.

ISIDOREOF SEVILLE, Chronica = *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora Saec. IV V VI VII. Auctorum Antiquissimorum Tomus XI. Volumen II*. Edidit Theodor Mommsen. Berlim: Weidmannos, 1894.

ISIDORO DE SEVILHA, História dos Godos =*Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. Estudio, Edición crítica y traducción por Cristóbal Rodríguez Alonso. Leon: Colegiata de San Isidoro, 1975.

JEROME, Epistle 127 (ad Principia), 12 = *Jerome. Select Letters*. Translation by F. A. Wright. Cambridge – London: Harvard University Press/ Loeb Classical Library 262, 1933.

JOHN OF BICLAR, Chronica = *Juan de Biclaro. Obispo de Gerona. Chronicon. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios por Julio Campos. Madrid: CSIC, 1960.

JORDANES, Getica = *Monumenta Germaniae Historica. Iordanis Romana et Getica. Auctorum Antiquissimorum Tomi V pars prior.* Recensvit Theodor Mommsen. Berlim: Weidmannos, 1882.

JULIUS CAPITOLINUS, Marcus Antoninusthe filosopher = *Coleção Autores Gregos e Latinos. História Augusta. Volume I. Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avidio Cássio e Cómodo.* Tradução do Latim, introdução, notas e índice Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

JULIUS CAPITOLINUS, Verus = *Coleção Autores Gregos e Latinos. História Augusta. Volume I. Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avidio Cássio e Cómodo.* Tradução do Latim, introdução, notas e índice Cláudia A. Teixeira, José Luís Brandão e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PAULUS OROSIUS, Historia = *Historias. Libros V – VII. Paulo Orosio*. Traducción y notas de Eustaquio Sanchez Salor. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 54, 1982.

ZOSIMUS, Historia Rea = *Zósimo. Nueva Historia.* Introducción, traducción y notas de José Maria Candau Morón. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 174, 1992.

References

ANDO, Clifford. Narrative decline and fall. In: ROUSSEAU, Philip (Editor). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009.

BLOCKLEY, R. C. The dynasty of Theodosius. In: CAMERON, Averil and GARNSEY, Peter (Editors). *The Cambridge Ancient History. Volume XIII. The Late Empire, A. D. 337 – 427*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRAVO, G. ¿Crisis del Imperio Romano? Desmontando un tópico historiográfico. *Vínculos de Historia*. Toledo: Ediciones Universidad de Castilla La Mancha, 2, 2013, p. 13 – 26.

BROWN, P. *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.

_____. *The Ransom of the soul. Afterlife and wealth in Early Western Christianity.* Cambridge: Harvard University Press, 2015.

CAMERON, Av. *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395 – 600*. Barcelona: Crítica, 1998.

_____. The 'long' Late Antiquity: a late twentieth-century model. In: WISEMAN, T. P. (Editor). *Classics in Progress. Essays on ancient Greek and Rome.* Oxford: The British Academy – Oxford University Press, 2002.

_____. Il potere di Costantino. Dimensioni e limiti del potere imperial. In: MELLONI, A., BROWN, P. E HELMRATH (Edittores). *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine del cosidetto Editto di Milano 313 – 2013.* Roma: Enciclopedia Italiana,2013.

CARRIÉ, J.-M. The historical path of 'Late Antiquity': from transformation to Rupture.In:TESTA, Rita Lizzi (Org.). *Late Antiquity in contemporary debate*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017.

CARRIÉ, J.-M. & ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192 – 337.*Paris: ÉditionsduSeuil, 1999.

DEN HENGST, Daniel. The discussion of authorship. In: BURGERSDIJK, D. W. P. and VAN WAARDEN, J. A. (Editors). *Emperors and historiography. Collected essays on the literature of the Roman Empire by Daniel den Hengst.* Leiden – Boston: Brill, 2010.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Rey y poder en la monarquia visigoda. *Iberia*. Logroño: Ediciones Universidad de La Rioja, 1, 1998, p. 175 – 195.

_____. El final de Roma y la génesis de la Europa medieval. In: *Fortificaciones, poblados y pizarras. La raya en los inicios del medievo.* Ciudad Rodrigo – Palacios de los Águilas: ATAEMHIS/USAL, 2019.

DRIJVERS, J. W. The *divisio regni* of 364: The end of unity? In: DIJKSRA, R., VAN POPPEL, S. and SLOOTJES, D. *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century. An end to unity?* Leiden – Boston: Brill, 2015.

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

ESCRIBANO, M. V. Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política. In: GONZÁLEZ BLANCO, A. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (Editores). *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.

GASPARRI, St. & LA ROCCA, Cr. *Tempi Barbarici. L'Europa Occidentale tra antichità e medioevo (300 – 900).* Roma: Carocci Editore, 2013.

GEARY, P. J. *O mito das nações. A invenção do nacionalismos.* São Paulo: Conrad, 2005.

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

HEATHER, P. *Foedera* and *Foederati* in the Fourth Century. In: POHL, W. (Editor) *Kingdoms of the Empire. The integration of barbarians in Late Antiquity.* Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

HILLGARTH, J. *The Visigoths in History and Legend.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009.

HUMPHRIES, M. Emperors, usurpers, and the city of Rome. Performing power from Diocletian to Theodosius. In: WIENAND, J. (Editor). *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth century A D*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

JAMES, E. *I barbari*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2011.

JONES, A. H. M. *The Prosopography of the Later Roman Empire A. D. 260 – 395.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971, v. I.

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

MATTHEWS, John. The emperor and his historians. In: MARINCOLA, J. (Editor). *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford: Blackwell, 2007, v. II.

MAZZARINO, S. *L'Impero Romano 2*. Roma – Bari: EditoriLaterza, 2007.

NERI, V. Monarchia, diarchia, tetrarchia. La dialletica delle forme di governo imperial fra Diocleziano e Costantino. In: MELLONI, A., BROWN, P. E HELMRATH (Edittores). *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine del cosidetto Editto di Milano 313 – 2013.* Roma: Enciclopedia Italiana,2013.

PEACHIN, M. Rome the superpower: 96 – 235 CE.In: POTTER, D. (Editor). *A Companion to the Roman Empire.*Oxford: Blackwell, 2006.

PERKINS, B. W. *La caída de Roma y el fin de la civilización.* Madrid: Espasa Calpe, 2007.

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

SANZ SERRANO, R. *Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009.

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

TESTA, R. L. Il sacco di Roma e l'aristocrazia romana, tra crisi politica e turbamento religioso. In: DI BERARDINO, A., PILARA, G. e SPERA, L. (Edittores). *Roma e il sacco del 410: realtá, interpretazione, mito.* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012.

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.

_____. El ataque de Alarico a la *Urbs Aeterna*: una medida de presión que terminó en catástrofe para los romanos. *Arys, 10*. Huelva: Ediciones Universidad de Huelva, 2012, p. 309 – 336.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. *Pro Patriae Gentisqve Gothorum Statv* (4TH Council of Toledo, Canon 75, A. 633). In: GOETZ, H.-W., JARNUT, J. and POHL, W. (Editors). *Regna and Gentes. The relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden – Boston: Brill, 2003.

WARE, C. The *Severitas* of Constantine: Imperial virtues in *Panegyric Latini 7 (6)* and *6 (7)*. *Journal of Late Antiquity,* 7/1. Washington: Johns Hopkins University Press, 2014, p. 86 – 109.

WIRTH, G. Rome and its Germanic partners in the Fourth Century. In: POHL, W. (Editor). *Kingdoms of the Empire. The integration of barbarians in Late Antiquity.* Leiden; New York; Köln: Brill, 1997, p.13 – 55.

ZUGRAVU, N. La diarchia dei Fratelli nella tarda antichità: modelli mitici e storici. Dioclezianoe Massimiano. *Peuce*, 9. Tulcea: Institutul de Cercetari Eco-Muzeale "Gavrila Simion", 2011, p.283 – 290.

Recebido: 28 de outubro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

ENTRE A *PISTIS* E O *LOGOS*: JÂMBLICO E O (RE)ENCONTRO DA FILOSOFIA COM A RELIGIÃO

Gilvan Ventura da Silva[1]

Resumo

Neste artigo, temos por objetivo refletir sobre a aproximação entre a *pistis* (crença) e o *logos* (razão) que começa a se aprofundar na época imperial, em boa parte devido ao trabalho de autores como Fílon de Alexandria e Nigídio Fígulo, quando ambos passam a colocar a filosofia a serviço da religião, tendência que se afirmará no decorrer dos séculos posteriores até encontrar a sua forma mais bem acabada em Jâmblico, um filósofo neoplatônico que se notabilizará não apenas como filósofo, mas também como hierofante e, mais que isso, como teurgo, ou seja, feiticeiro. Por esse motivo, talvez não seja exagero afirmar que, no pensamento de Jâmblico, filosofia e religião praticamente se confundem, num momento em que os deuses ancestrais de gregos, romanos, egípcios, fenícios e tantos outros povos eram alvo de severos ataques desferidos pelos cristãos, que buscavam instaurar um novo mundo depurado da "impiedade" pagã.

Palavras-chave

Império Romano; Antiguidade Tardia; Filosofia; Religião; Jâmblico.

[1] Professor Doutor – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Brasil. E-mail: gil-ventura@uol.com.br.

Abstract

This article reflects on the approximation between *pistis* (belief) and *logos* (reason) that began to deepen in the Imperial period, largely due to the work of authors such as Philo of Alexandria and Nigidius Figulus, who placed philosophy at the service of religion. The trend asserted itself in subsequent centuries and reached its full-fledged form in Iamblichus, a Neoplatonist master who became notable not only as a philosopher, but also as a hierophant and, beyond that, as a theurgist – that is, a sorcerer. For this reason, it is perhaps not an exaggeration to state that in Iamblichus' thought, philosophy and religion can be practically taken for each other, at a time when the ancestral deities of Greeks, Romans, Egyptians, Phoenicians and many other peoples were targeted by the severe blows of Christians, as they sought to establish a new world purified from Pagan "impiety".

Keywords

Roman Empire; Late Antiquity; Philosophy; Religion; Iamblichus.

Introdução

A História do Pensamento Ocidental, o que quer que isso signifique exatamente, dada a vagueza da expressão, sempre esteve calcada num pressuposto compartilhado pelas mais diversas correntes de interpretação sobre as ideias que, oriundas da Antiguidade Clássica, foram legadas à Idade Média e daí irradiadas para lugares outros, distantes da Europa, seu epicentro, como as Américas: a de que a razão (o *logos* dos filósofos gregos) era a categoria que, em última análise, conferiria unidade e inteligibilidade ao percurso intelectual dos ocidentais – leia-se, dos europeus – desde a Grécia antiga até os dias atuais. Essa concepção trazia nela embutida pelo menos dois pressupostos: em primeiro lugar, o de que o berço do pensamento ocidental teria sido a Grécia, em especial as regiões que, a partir do século VIII a.C., começavam a se organizar em *póleis*. Em segundo lugar, o de que, ao se falar em *pensamento ocidental*, estar-se-ia referindo, antes e acima de tudo, ao pensamento de natureza filosófica, isto é, àquele governado pelas regras da lógica, que não admitiria desvios e contradições e que buscaria descrever a ordem do mundo por meio de um discurso coerente e, portanto, crível, como convinha a homens que ocupavam uma posição privilegiada na escala de desenvolvimento humano, já que a filosofia clássica era tomada como parâmetro quando se tratava de avaliar o grau de "avanço" ou "retrocesso" desta ou daquela sociedade/civilização. Ao surgir, na Hélade, a razão teria feito o seu súbito ingresso na história pelas mãos dos pensadores da *pólis* nascente, inaugurando-se uma nova etapa na maneira pela qual os indivíduos raciocinavam. Incorporada à *paideia*, à formação educacional do homem grego, a filosofia, mais ou menos confundida com a ciência, tornou-se um critério de distinção entre "bárbaros" e "civilizados" que *mutatis mutandis* se perpetuou até a primeira metade do século XX, como vemos na distinção entre pensamento lógico e pensamento pré-lógico (ou selvagem) sustentada por Lévy-Brühl, objeto de uma crítica contundente por parte de Lévi-Strauss (Montero, 1990: 36 *et seq.*). Por tudo isso, a filosofia era considerada uma modalidade superior de conhecimento, uma vez que, ao promover a superação do mito – vale dizer, da explicação "pueril" e "primitiva" sobre a origem, a função e o sentido dos seres e das coisas – foi capaz de retirar o homem da ignorância, obrigando-o doravante a tudo submeter ao crivo da razão. Tal iniciativa teria sido tão notável que alguns não hesitaram em supor a existência de um *milagre grego* operado pelos filósofos, o que assinalaria o pioneirismo da Grécia ao introduzir a razão no mundo.

Ocorre, no entanto, que, como demonstrou certa vez Vernant (1990: 349-350) com sua habitual perspicácia, a filosofia não pode ser considerada, em

absoluto, uma "viajante sem bagagem", na medida em que as estruturas intelectuais com as quais os filósofos gregos operavam já se encontravam presentes, de um modo ou de outro, nas narrativas mitológicas, motivo pelo qual muito mais do que uma oposição irredutível, o autor aponta uma filiação insuspeita entre a filosofia e o mito, o que equivale a reabilitar o discurso religioso como um dos fundamentos do próprio pensamento filosófico. O argumento de Vernant inaugurava assim outra via de interpretação acerca do lugar ocupado pela filosofia na Antiguidade, pois, ao tratarmos do pensamento filosófico, não deveríamos *a priori* extraí-lo do seu contexto original, marcado por um profundo apego ao sobrenatural, ao místico e ao maravilhoso. Desse modo, ao contrário do que muitos gostariam de admitir, a filosofia nunca teria sido a única modalidade de explicação possível sobre o mundo, havendo outras igualmente válidas, a exemplo da religião, como os próprios gregos não se furtaram a reconhecer. Mais que isso, a própria filosofia, não obstante o seu arcabouço racional, poderia, em determinadas circunstâncias, abrigar traços de irracionalismo ao valorizar a intuição e a inspiração divina e ao ancorar os seus argumentos não no *logos*, mas na *pistis*, ou seja, na crença pura e simples, amiúde resultado de uma revelação, sem recorrer assim a qualquer explicação lógica. Certamente, ao longo dos períodos arcaico, clássico e helenístico, o *logos* e a *pistis* mantiveram uma relação ora solidária ora conflituosa, o que, no entanto, nunca implicou, como veremos, exclusão mútua. Não obstante as idas e vindas nessas relação, no início da era imperial, começamos a observar uma clara aproximação entre a *pistis* e o *logos*, em boa parte devido ao trabalho de autores como Fílon de Alexandria e Nigídio Fígulo, que passam a colocar a filosofia a serviço da religião, tendência que se afirmará no decorrer dos séculos posteriores até encontrar a sua forma mais bem acabada em Jâmblico, um autor neoplatônico da segunda metade do século III que se notabilizará não apenas como filósofo, mas também como hierofante e, mais que isso, como teurgo, ou seja, feiticeiro. Por esse motivo, talvez não seja exagero afirmar que, no pensamento de Jâmblico, filosofia e religião praticamente se confundem, num momento em que os deuses ancestrais de gregos, romanos, egípcios, fenícios e tantos outros povos eram alvo de severos ataques desferidos pelos cristãos, que buscavam instaurar um novo mundo depurado da "impiedade" pagã.

De acordo com Most (2016: 300 *et seq.*), a filosofia antiga, a despeito das inúmeras características que separam o mundo de gregos e romanos do nosso, constitui uma parcela importante e respeitável do *background* intelectual do homem moderno, o que justifica a existência de toda uma rede de departamentos universitários voltada para o ensino e a pesquisa em torno do pensamento de figuras como Heráclito, Platão, Aristóteles, Zenão, Epicuro, Sêneca, Marco Aurélio, apenas para citar algumas das mais proeminentes, cujas reflexões, de outra maneira, já teriam caído no esquecimento. Todavia, a filtragem – ou talvez a recepção/ressignificação – que hoje fazemos do pensamento desses autores se concentra, em larga medida, naquilo que os teóricos do Iluminismo julgavam ser a contribuição mais relevante dos antigos à construção de uma nova sociedade que se pretendia cada vez mais secular: a defesa intransigente do pensamento lógico contra qualquer intrusão de origem divina ou sobrenatural, o que produziu, no fim das contas, a falsa sensação de que a filosofia antiga, ao contrário da medieval, marcada – ou "contaminada" – por uma "indecorosa" cumplicidade com o cristianismo, não possuía qualquer familiaridade com os aspectos religiosos da existência, sensação esta reforçada pelo fato de que as crenças e ritos antigos, com o passar do tempo, foram praticamente suprimidos do registro histórico, não existindo, na atualidade, senão sob a forma de práticas bastante difusas, algumas delas preservadas no coração do próprio cristianismo, como a consagração de votos (*vota*) aos santos, reelaboração de uma antiquíssima tradição pagã. Quando analisamos a filosofia antiga em seu próprio contexto, prescindindo assim das camadas adicionais de "racionalidade" que os iluministas e sucessores lhe atribuíram, o quadro que emerge é muito mais complexo e, sob certos aspectos, desconcertante, pois o mundo que se descortina não é mais o de uma Grécia que, talhada pelo cinzel da razão, se revelaria alheia tanto às pulsões inconscientes da psique humana quanto aos influxos do mistério, do secreto, do divino, mas sim o de uma Grécia na qual o irracional, o maravilhoso e o transcendente eram realidades inequívocas, como bem demonstrou Dodds (2002) em certa ocasião. A filosofia antiga certamente era – e nunca o deixará de ser, diga-se de passagem – uma disciplina dedicada à elaboração, refutação e refinamento metódicos de argumentos e teorias sobre tudo o quanto existe ou supõe-se existir, mas não era apenas isso, uma vez que a filosofia também era tida como um *estilo de vida* que comportava a autotransformação, no sentido de elevação espiritual, dos seus praticantes, como expresso nos trajes com os quais se vestiam, nos alimentos que consumiam e na conexão direta que mantinham com os deuses (Most, 2016: 305), razão pela qual, desde pelo menos o século VII a.C. e até o fim da Antiguidade, os filósofos não raro foram tidos como *theioi andrés*, como homens divinos (Petrovic; Petrovic, 2016: 41 *et seq.*), o que traía, desde o

início, os laços entre filosofia e religião. Nesse sentido, Pitágoras e Empédocles são personagens emblemáticas.

Nascido em Samos, uma *pólis* do litoral da Ásia Menor, em meados do século VI a.C., Pitágoras distinguiu-se como o mais notável *theios áner* da Antiguidade. Segundo uma narrativa bastante difundida, Abaris, um taumaturgo lendário da Trácia, teria reconhecido Pitágoras como protegido de Apolo, divindade que o habilitaria a executar prodígios (Anderson, 1994: 12). Infelizmente, pouco sabemos a respeito da sua trajetória, uma vez que, a despeito das diversas biografias escritas por autores como Apolônio de Tiana, Porfírio e Jâmblico, os acontecimentos que cercam sua vida foram frequentemente distorcidos pela memória criada a seu respeito, prevalecendo a invenção em detrimento da veracidade dos fatos. No entanto, sabemos que, por volta de 530 a.C., Pitágoras deixa Samos e se dirige a Crotona, no sul da Península Itálica, onde funda uma seita ou sociedade que passa a congregar os assim denominados "pitagóricos". Além da extraordinária capacidade intelectual, expressa nas contribuições que legou a diversos ramos do conhecimento, com destaque para a matemática e a música, Pitágoras era tido também como alguém dotado de poderes sobrenaturais, sendo capaz de ocupar dois lugares ao mesmo tempo, fenômeno conhecido como bilocação, e de evocar suas vidas passadas, uma vez que defendia a perenidade da alma e sua transmigração de um corpo a outro (Hornblower *et al.*, 2012: 1245-6). Ao que tudo indica, na condição de homem divino, Pitágoras observava diversos preceitos de fundo religioso, evitando não apenas a ingestão de carne vermelha, como também qualquer contato com caçadores e açougueiros, além de adotar certas restrições sexuais. Na realidade, com Pitágoras e seus discípulos, o corpo humano é convertido numa prisão, num lugar de penitência e purgação. Logo, o prazer sensual era tido como algo que deveria ser reduzido e controlado mediante a *áskesis*, um conjunto de regras e exercícios destinados a promover a elevação e purificação da alma, concepção que aproximava o pitagorismo das correntes órficas em voga, na Grécia, nos séculos V e IV a.C. Não por acaso, pitagóricos e órficos muitas vezes se confundiam, como nos dá testemunho Íon de Quios, poeta ativo na segunda metade do século V a.C., para quem Pitágoras teria composto poemas sob o pseudônimo de Orfeu, uma personagem fictícia, é bom lembrar (Dodds, 2002: 152 *et seq.*).

Além de Pitágoras, outro pensador contemporâneo a ele também foi celebrado como um poderoso *theios áner*. Trata-se de Empédocles, um filósofo de família ilustre nascido por volta de 492 a.C., em Acragas (atual Agrigento), uma *apoikia* fundada por Gela no sul da Sicília. Assim como Pitágoras, pouco sabemos a respeito da biografia de Empédocles, pois as

informações recolhidas por Diógenes Laércio (VIII, 2), um autor do século III, encontra-se repleta de interpolações advindas da lenda em torno da personagem.[2] Embora, atualmente, seja reconhecido por sua teoria a respeito dos quatro elementos perceptíveis da matéria (terra, água, fogo e ar), Empédocles, na Antiguidade, era mais do que um filósofo ou pensador, pois sua atuação abarcava também os domínios da religião. Do mesmo modo que Pitágoras, era adepto da teoria da reencarnação ou transmigração das almas, sustentando que os espíritos (*daimones*) se moviam de um corpo a outro no decorrer de ciclos sucessivos (Hornblower *et al.*, 2012: 504). Empédocles, dizia-se, costumava apresentar seus ensinamentos sob a forma de revelação divina, assumindo assim a *persona* de um sábio que pronunciava oráculos (Kingsley, 1995: 319). Logo após sua morte passaram a circular diversas histórias a respeito dos seus atributos sobrenaturais, pois dizia-se que era capaz de ressuscitar os mortos e comandar os ventos, façanhas às quais o próprio filósofo, em vida, teria tratado de dar publicidade, como sugere a exegese dos poucos fragmentos que restam de sua obra. Importa salientar que tanto Empédocles quanto Pitágoras foram responsáveis por difundir a crença de que a alma, mediante o emprego de técnicas adequadas, poderia, em vida, separar-se do corpo, fenômeno que, mais tarde, seria conhecido, pelos parapsicólogos, como projeção da consciência ou projeção extra corporal (Dodds, 2002: 150).

Ao contrário de Pitágoras e Empédocles, nem todos os filósofos antigos passaram à posteridade como homens divinos *stricto sensu*, ou seja, como indivíduos iluminados que, no limite, eram capazes de executar atos taumatúrgicos, o que, todavia, não é argumento suficiente para sustentar qualquer dissociação entre conhecimento filosófico e crença religiosa, pois o ateísmo não constituía, de modo algum, uma força ideológica na Antiguidade. Pouquíssimos filósofos, a exemplo de Diágoras de Melo e Teodoro de Cirene, ativos no século V a.C., foram tão longe a ponto de defender a inexistência dos deuses. Nem mesmo Protágoras, por vezes considerado um dos expoentes do ateísmo grego, questionava a existência das divindades *per se*, mas tão somente as inconsistências de determinadas narrativas mitológicas e as características de alguns rituais, tidos como pueris ou extravagantes. Nem Xenófanes nem Platão, ao criticarem os mitos narrados na *Ilíada* e na *Odisseia*, tinham a intenção de demolir o arcabouço religioso dos gregos, mas antes substituí-lo por formas filosóficas mais defensáveis, o que os levou a propor uma concepção de divindade onisciente, onipotente e benfazeja em sua essência. Para Platão,

[2] Observe-se que, muito embora Diógenes Laércio trate Empédocles como discípulo de Pitágoras, não há nenhuma comprovação da veracidade de tal fato.

a divindade, solidária do Belo e do Bem, seria puro pensamento associado às ideias e categorias tidas como divinas, cabendo ao homem, mediante a reflexão, elevar-se até ela. Aristóteles, por sua vez, acreditava que a única maneira de o homem alcançar a felicidade era cultuar a centelha divina que trazia dentro de si, procedimento que permitiria aos mortais superar sua condição imperfeita e se aproximar dos deuses, assim como ensinara Platão (Most, 2016: 313). Já os estoicos uniam o estudo da divindade ao estudo da *physis*, da natureza, postulando uma identidade entre os deuses e o mundo, de maneira que, segundo eles, a teologia constituía uma parte da física, o que reforçava os vínculos entre religião e filosofia. Quanto aos epicuristas, a despeito dos ataques de seus detratores, que os acusavam de ateísmo e impiedade, Epicuro e demais seguidores reconheciam a existência de uma pluralidade de deuses antropomórficos e imortais sob a forma de imagens inatas que exprimiriam um ideal de perfeição e felicidade. A questão é que, segundo os epicuristas, os deuses encontravam-se muito distantes para se incomodarem com as minudências deste mundo, muito embora os homens pudessem render homenagens a eles ao participar com reverência, mas sem medo, dos cultos cívicos. Além disso, os epicuristas também não negavam o argumento segundo o qual o homem, ao dedicar-se à filosofia, poderia compartilhar a tranquilidade e o bem-estar dos deuses, assemelhando-se, na medida do possível, a eles (Reale, 1994a:195 *et seq*.).

A maioria dos filósofos gregos, pois, tendia, não a refutar ou confrontar a religião, mas sim a aprimorá-la e a sistematizá-la, o que poderia ser feito de duas maneiras: completando as explicações de teor religioso legadas pela tradição ou modificando os mitos, ritos e cultos cujas características violassem o princípio da razão ou da moralidade. Com o propósito de oferecer uma versão mais aceitável das crenças e práticas religiosas de seu tempo, os filósofos atuaram em três níveis: cosmológico, escatológico e moral (Most, 2016: 308-309). Por intermédio da cosmologia, buscavam responder às indagações sobre a origem do mundo, assunto ao qual os cultos pagãos, presos ao localismo e ao imediatismo da experiência humana, não costumavam prestar muita atenção. Já do ponto de vista escatológico, o interesse recaía sobre o destino da alma após a morte, o que requeria a formulação de uma explicação unitária e coerente acerca do além-túmulo, algo que sempre faltou ao paganismo. Por fim, em termos morais, os filósofos se esforçaram em disciplinar o comportamento humano entre o nascimento e a morte, suprindo assim a ausência de regras morais própria do sistema religioso greco-romano, como fez Platão ao insistir na ideia de que uma divindade, sendo a fonte do bem e da perfeição, deveria ter como principal atributo a bondade, o que contrariava de modo flagrante a concepção corrente acerca dos deuses do paganismo

que, à semelhança dos mortais, exibiriam inúmeros defeitos (Mueller, 1936).

A constatação segundo a qual filosofia e religião não eram domínios excludentes, mas permeáveis, não deve nos induzir a supor que a relação entre ambas fosse sempre harmoniosa e solidária. Pelo contrário, entre os séculos VI e V a.C. temos conhecimento de diversos autores tidos como representantes daquilo que Dodds (2002: 182) definiu certa vez como "Iluminismo Grego", a exemplo de Hecateu, Xenófanes, Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Protágoras e Sócrates, para quem os mitos e rituais do paganismo deveriam ser encarados com certa reserva, ainda que, em última análise, não negassem a existência dos deuses. Heráclito, ao que parece, foi o primeiro a admitir que a mitologia grega lhe causava, por vezes, embaraço, buscando assim reformá-la por meio de explicações racionais. Já Xenófanes, seu contemporâneo, era um crítico severo da amoralidade contida nos poemas de Homero e Hesíodo, ao mesmo tempo que negava peremptoriamente a validade da adivinhação. Heráclito, por sua vez, duvidava do valor premonitório da experiência onírica e não atribuía qualquer fundamento à catarse propiciada pelos ritos religiosos, comparando a purificação do corpo humano proporcionada pelo sangue das vítimas sacrificiais à tentativa de alguém se livrar da própria sujeira banhando-se na lama. Proposições como essas, ao que parece, não tardaram a despertar a animosidade dos mais conservadores, incomodados em ver os cultos da *pólis* sob escrutínio de homens que julgavam desprovidos de *eusebeia*, de reverência para com os deuses. Como consequência, a partir da segunda metade do século V a.C., temos conhecimento, em Atenas, de diversos expurgos que vitimaram aqueles pensadores, digamos, não conformistas, que, de algum modo, constituíssem uma ameaça à *pátrios politeia*, às crenças e valores ancestrais. O primeiro a ser atingido foi Anaxágoras, julgado por impiedade por volta de 437 a.C. Em seguida, Diágoras de Melos, um crítico contumaz dos Mistérios de Elêusis, teria sido condenado à morte, destino do qual escapou recorrendo à fuga. Por fim, o caso mais conhecido de todos é o de Sócrates. Acusado de impiedade e de corromper a juventude, foi sentenciado à morte por envenenamento em 399 a.C, num julgamento que se tornou célebre.

Como dissemos, a maioria dos pensadores acima mencionados não considerava a experiência religiosa algo ilegítimo ou absurdo, muito pelo contrário. O que eles rejeitavam era a possibilidade de a crença nos deuses, a *pistis*, ser uma fonte de conhecimento positivo, traçando assim uma linha clara entre aquilo que poderia ser conhecido pela inteligência humana e o que não poderia. Por esse motivo, não deveriam ser descritos como ateus,

mas antes como agnósticos, pois, mesmo que não duvidassem da existência dos deuses, tinham dificuldade de formular qualquer explicação racional sobre eles. Seja como for, o "Iluminismo Grego" não foi capaz, ao menos num primeiro momento, de bloquear ou arrefecer os vínculos que uniam a filosofia à religião, como é possível concluir da obra de Platão, que, após tomar contato, por volta de 390 a.C., com os círculos pitagóricos da Sicília, começa a refletir mais intensamente sobre o mundo transcendental, o que confere à tradição racionalista grega um novo impulso mágico-religioso. Inspirado pelas lições de Pitágoras, Platão assimila a teoria da transmigração e defende a depuração dos excessos do corpo a fim de que, regenerada, a alma possa retornar à sua fonte divina. Na tentativa de conciliar a filosofia com os deuses da cidade, Platão propõe um conjunto de leis destinadas a regular a interação dos homens com o divino. Em sua *pólis* ideal, as crenças seriam submetidas ao controle dos filósofos, com base em proposições comprovadas que pudessem ser ensinadas sem reservas. Mesmo não abdicando da ideia de que haveria uma divindade suprema que se confundiria com o Belo e o Bem, Platão passa a admitir a existência de todos os deuses, tanto daqueles celestiais quanto os do mundo subterrâneo, além dos *daimones* e heróis. Desse modo, por mais que defendesse a capacidade da razão em elaborar explicações inteligíveis sobre as realidades física e metafísica, não resta dúvida que as discussões de conteúdo religioso eram um assunto que o atraía bastante (Mueller, 1936: 468).

Após Platão, os sistemas filosóficos da época helenística, em particular o estoicismo e o epicurismo, produziram uma *démarche* intelectual, regressando, de certa maneira, às correntes intelectualistas do século V a.C., embora sem romper, como assinalamos, os liames que uniam a filosofia à religião. Para autores como Zenão de Eleia e Crisipo, expoentes da doutrina estoica, a perfeição moral era um objetivo que poderia ser atingido única e exclusivamente mediante o emprego das faculdades racionais, não havendo nada de irracional na alma humana que devesse ser posto sob controle (Dodds, 2002: 40). As paixões seriam tão somente o resultado de um erro de julgamento que poderia ser corrigido por intermédio da razão. Em franco desacordo com Platão, os estoicos sustentavam que os deuses não transcendiam o mundo, mas eram imanentes a ele (Most, 2016: 315), o que contribuía para conferir a essa corrente filosófica uma dimensão, por assim dizer, muito mais concreta, voltada para os desafios impostos ao homem no caminho do aperfeiçoamento moral, o que diminuía sensivelmente o espaço para ilações sobre a natureza dos deuses, o destino da alma após a morte e a repartição hierárquica dos seres invisíveis que alimentaria a demonologia e a angelologia de períodos posteriores. Já os epicuristas, fiéis à doutrina

materialista de Demócrito, ensinavam que tanto o mundo quanto a alma humana não se deviam a qualquer intervenção divina, mas a um arranjo casual dos átomos, desobrigando-se assim de refletir com mais profundidade sobre os deuses, o que explica a inexistência de uma teologia epicurista propriamente dita (Dumont, 1986: 86-87).

As correntes filosóficas da época imperial e a busca pelo transcendente

Em contraponto ao *ethos* intelectual da época helenística, verifica-se, no início da idade imperial, um movimento contínuo no sentido de reintroduzir, na agenda dos filósofos, as questões relativas à existência dos deuses, ao papel da alma humana, à possibilidade (ou conveniência) de união do homem com o divino e, principalmente, à validade da *pistis* como forma legítima de conhecimento acerca dos seres e das coisas, movimento este que culminará, em meados do século III, no neoplatonismo, com destaque para a escola de Jâmblico de Cálcis. De fato, a partir de finais do século I a.C. e por toda a época imperial, há como que uma retomada tanto dos ensinamentos de Pitágoras quanto dos de Platão, o que propicia o surgimento de duas correntes filosóficas nomeadas pelos especialistas como neopitagorismo e médio platonismo, ambas decisivas para a formação do neoplatonismo. Como denominador comum a estas correntes poderíamos mencionar a concepção da matéria como princípio independente e origem do mal, sendo a encarnação considerada uma punição para a alma e ao mesmo tempo uma oportunidade de elevação espiritual para aqueles dispostos a cultivar o divino e a ele unir-se em sua plenitude (Dodds, 1975: 33 *et seq.*). O que começa a se consolidar, nesse momento, é aquilo que alguns autores denominam *mística*, vocábulo derivado do grego *mystikon*, que designa o secreto, o absoluto e o maravilhoso, sendo a mística a experiência última de contato com o verdadeiro em sua essência, a entrega total a um poder absoluto, o que implica uma experiência supraempírica (Bazàn, 2002: 86 *et seq.*), uma viagem ou ascensão no decorrer da qual a alma se purifica e ao mesmo tempo contempla a *gnose* ou o *apocalipse*,[3] ou seja, o conhecimento revelado, como vemos no caso dos filósofos da era imperial, muitos deles alçados à condição de *theioi andrés*, assim como Pitágoras e Empédocles, os

[3] Em grego, o conhecimento adquirido por meio do intelecto, ou seja, aquele dependente de aprendizado, era denominado *gnosis* ou *episteme*. No entanto, de acordo com o contexto, o vocábulo *gnosis* poderia significar também o conhecimento místico conferido àqueles autorizados a observar os ritos teúrgicos, ou seja, a compartilhar da *epopteia*, da epifania divina. Nesse caso, *gnosis* pode ser tomado como um dos sinônimos de *apokalypsis*, de conhecimento oriundo de revelação divina, cf. Clarke (2001).

precursores. Por esse motivo, as correntes filosóficas da era imperial farão um investimento cada vez maior nas técnicas capazes de produzir o *ekstasis*, ou seja, o transe mediúnico por meio do qual o indivíduo se unia à divindade, como ensinava Plotino, o fundador do neoplatonismo.[4]

Outro denominador comum entre as principais escolas filosóficas do Principado residia na ideia segundo a qual a divindade não se confundia com a *physis*, ou seja, com o mundo ou a natureza, mas era uma entidade absoluta e transcendente, cabendo aos homens, ou melhor, aos amantes da filosofia, elevar-se até ela, uma vez que, supunha-se, a alma humana ao encarnar teria sofrido um processo de corrupção, daí a necessidade de restituir sua integridade original, o que somente poderia ocorrer mediante a ascese. Um notável desdobramento desta verdadeira cruzada do homem em busca da união com o divino, o incorpóreo e o transcendente foi uma revalorização da *pistis*, da fé, como uma modalidade eficaz e legítima de aquisição de conhecimento, uma vez que pela fé o homem teria condições de atingir a Verdade, cuja origem seriam Deus ou os deuses. Para qualquer um instruído nas lições da filosofia grega, mesmo naquela de extração platônica, a *pistis* era o menos confiável dentre os recursos à disposição do intelecto humano. Praticada pelo vulgo e pelos iletrados, indivíduos incapazes de traduzir, em termos racionais, ou seja, mediante o emprego das categorias do pensamento lógico, os fundamentos daquilo no qual acreditavam, a *pistis* por muito tempo ocupou uma posição secundária na agenda de assuntos tratados pelos filósofos (Dodds, 1975: 159), realidade que começa a se alterar na passagem do século I a.C. ao I d.C., quando despontam pensadores comprometidos não apenas com a reabilitação da *pistis* como um instrumento eficaz de aprendizado, mas também com a sua valorização diante do *logos*, o que não deixa de ser surpreendente. Nesse processo, observamos um nítido deslocamento geográfico da filosofia, que da Grécia toma o caminho do Oriente, uma vez que todas as correntes filosóficas mais influentes no Império Romano em algum momento farão referência à sabedoria ancestral de egípcios, assírios, caldeus e iranianos ou florescerão no Egito, tido como pátria milenar da magia e, não menos importante, da própria filosofia, o que explica a invenção de diversas

[4] No grego clássico, *ekstasis* designava qualquer desvio do estado normal de consciência, qualquer alteração abrupta de comportamento, podendo também ser empregado como sinônimo de "assombro" ou "pavor". Num contexto médico, *ekstasis* poderia também assumir a conotação de histeria, insanidade ou mesmo de possessão divina ou demoníaca. Desse modo, originalmente, *ekstasis* não significava a união mística com o divino, mas um estado de possessão ou transe mediúnico, quando o divino descia à Terra e assumia o controle do corpo humano. Somente com Plotino é que *ekstasis* adquire o sentido de entrega total à divindade, assimilação ao inefável ou ao Uno, uma semântica mais do que previsível tendo em conta a tendência da época em valorizar os contatos do homem com as forças superiores. Para mais detalhes, consultar Dodds, 1975: 101 *et seq.*

tradições segundo as quais Platão teria aprendido filosofia com os *magi* do Oriente Próximo (Potter, 1994: 190), ao passo que a fonte das lições transmitidas por Pitágoras teriam sido o Egito e a Babilônia (Anderson, 1994: 12). A esse respeito, não é decerto por mero acaso que o *turning point* nas reflexões filosóficas da idade imperial possa ser situado em Alexandria, onde vemos florescer o trabalho intelectual de Fílon, um judeu helenizado nascido por volta de 30 a.C.

A contribuição maior de Fílon à História da Filosofia Antiga repousa, sem dúvida, no confronto que estabeleceu com as correntes materialistas da época helenística, em particular com o estoicismo e o epicurismo, na medida em que reintroduziu, no debate intelectual da época, o estudo do incorpóreo e do transcendente e enfatizou a necessidade de o homem ir além da razão na busca de Deus, fazendo assim uma defesa incondicional da utilidade da *pistis* como recurso gnosiológico, o que conferia à sua filosofia um evidente conteúdo religioso. Judeu nativo de Alexandria, a antiga capital ptolomaica que, há séculos, se distinguia como um dos mais – se não o mais – importantes centros intelectuais do Mundo Antigo, Fílon era um autor capaz de conjugar com rara competência o estudo dos filósofos gregos com as tradições do judaísmo conservadas nas Escrituras, o que sem dúvida o beneficiou na tarefa de construir uma síntese entre a filosofia grega, na qual o racionalismo detinha até então evidente protagonismo, embora não de modo absoluto, e os saberes orientais, marcados por uma visão de mundo profundamente religiosa. Como argumenta Reale (1994b: 219), a tentativa de fusão da teologia hebraica com a filosofia grega "inaugura a aliança entre fé bíblica e razão filosófica helênica destinada a ter amplo sucesso com a difusão do discurso cristão". Desse modo, com Fílon, a revelação divina se torna, em definitivo, matéria de especulação intelectual, o que leva o autor a subverter toda a tradição filosófica clássica e helenística que, mesmo reconhecendo a validade da inspiração divina, como outrora havia feito Platão, não deixava de acentuar o papel do *logos* em traduzir tal inspiração num discurso inteligível, vale dizer, racional. Fílon, no entanto, oferece uma alternativa nova ao sugerir uma dependência do *logos* – o verbo ou a faculdade humana de raciocínio – diante da *pistis*, a fé incondicional na palavra divina revelada. Para tanto, foi decisivo não apenas seu domínio dos textos sagrados do judaísmo, mas igualmente seu treinamento nas doutrinas platônica e pitagórica, o que o colocava em sintonia com todo o movimento de retomada dos estudos de Pitágoras e de Platão já em curso nas últimas décadas do século I a.C.

O neopitagorismo foi um movimento intelectual cujo surgimento se deve, em larga medida, à atuação de Nigídio Fígulo, um aristocrata amigo de Cícero que, no último século da República, havia trazido novamente à luz

os ensinamentos de Pitágoras, de certa maneira esquecidos no decorrer da época helenística. De fato, a partir de 360 a.C., ao que tudo indica, os círculos pitagóricos, que nunca atraíram contingentes expressivos, como de hábito ocorria com todas as escolas filosóficas da Antiguidade e – por que não o dizer? – da época contemporânea, começam a diminuir progressivamente, o que teria levado alguns autores a propor uma desarticulação da escola pitagórica até sua retomada, pelas mãos de Fígulo, sob uma nova roupagem, nomeada pelos especialistas como neopitagorismo. Kingsley (1995: 322-323), no entanto, sustenta que o pitagorismo nunca desapareceu por completo da bacia do Mediterrâneo, tendo permanecido ativo, mesmo que numa posição *underground*, na Sicília e em Atenas. Seja como for, é a partir de Fígulo e da introdução da doutrina nos meios aristocráticos de Roma que Pitágoras, uma vez mais, encontra-se em evidência. O pitagorismo de Fígulo deve muito, sem dúvida, ao trabalho de Bolos de Mendes, um filósofo alexandrino do século III a.C. que escreveu diversos tratados afins à literatura pseudo-pitagórica dos quais restam poucos fragmentos. Com essa intermediação oriental, o neopitagorismo avança rumo ao aprofundamento dos traços religiosos que já exibia desde o século V a.C., despontando como uma importante corrente filosófico-soteriológica. Os autores a ela vinculados, como Moderado de Gades, Nicômaco de Gerasa, Numênio de Apameia e seu epígono, Crônio, além de Apolônio de Tiana, um reputado *theios áner* oriundo da Capadócia, recuperam e atualizam todo um debate acerca da natureza transcendente dos deuses, da reafirmação dos aspectos incorpóreos e imateriais da existência e da imortalidade da alma, sustentando que a filosofia provinha, em última análise, de uma revelação divina, razão pela qual Pitágoras era cultuado como um homem divino, um profeta que teria sido instruído pela própria divindade (Reale, 1994b: 340-341). A identificação do neopitagorismo com o mistério e o sagrado é tão intensa que, na Antiguidade Tardia, o vocábulo *pitagórico* se torna sinônimo de esotérico e ocultista (Kingsley, 1995: 326).

Ao lado do neopitagorismo, outra corrente filosófica bastante influente à época foi o médio platonismo. Ambas, inclusive, em diversas circunstâncias terminaram por se confundir, como vemos no caso de Numênio de Apameia, autor ora incluído numa corrente ora na outra.[5] Quanto a isso, vale a pena salientar a impropriedade com a qual por vezes empregamos o rótulo "corrente" ou "escola" a movimentos intelectuais por demais fluidos e heterogêneos, uma vez que ambos os vocábulos sugerem a existência de uma forte organicidade entre seus integrantes,

[5] A ambiguidade na definição de Numênio de Apameia não é fortuita, pois o próprio autor via a si mesmo como continuador da tradição pitagórica e como um defensor das lições de Platão contra a tendência ultra intelectualista predominante nos autores que gravitavam em torno da Academia, cf. Kingsley, 1995, p. 328.

quando, na verdade, o que temos são algumas características que aproximam de modo um tanto ou quanto frouxo o pensamento de autores que atuam com um alto grau de autonomia e que, na formulação de seus argumentos, não raro exibem notável ecletismo, recolhendo contribuições das mais distintas procedências, motivo pelo qual revela-se infrutífera qualquer tentativa de enquadrá-los em categorias estanques. Segundo Romano (1998: 20), os medioplatônicos, por exemplo, nunca constituíram uma escola de pensamento propriamente dita. Aquilo que os unia, no fundo, era o interesse pelas lições de Platão, que começavam a ser relidas e, mais que isso, ressignificadas mediante o influxo de elementos provenientes do aristotelismo, do estoicismo e, sobretudo, do neopitagorismo. O primeiro representante do médio platonismo teria sido Eudoro de Alexandria, que, na segunda metade do século I a.C., propôs uma interpretação da doutrina platônica segundo os princípios do neopitagorismo. Após Eudoro, diversos outros pensadores da era imperial podem ser identificados como medioplatônicos. De alguns, como no caso de Plutarco, Aulo Gélio e Apuleio, temos informações bastante consistentes. Já de outros, a exemplo de Trásilo, Calvísio Tauro, Alcinoo e Nigrino, infelizmente sabemos muito pouco. Seja como for, em suas linhas gerais, os teóricos filiados ao médio platonismo, assim como aqueles de inclinação neopitagórica, se dedicaram a refletir sobre o imaterial e o transcendente, rompendo assim com o materialismo das escolas helenísticas e trazendo a primeiro plano os componentes metafísico e teológico da filosofia, o que os levou a investir no estudo da demonologia, um ramo antigo do pensamento grego que tratava dos *daimones*, dos mediadores invisíveis entre deuses e homens. Do ponto de vista ético, por sua vez, a principal recomendação dos medioplatônicos era a *imitatio Dei*, como convinha a um sistema filosófico que mirava, antes e acima de tudo, o mundo supralunar (Reale, 1994b: 276 *et seq.*).

Ao longo do Principado, o neopitagorismo e o médio platonismo experimentam uma convergência progressiva que, no fim das contas, dá ensejo ao surgimento do neoplatonismo, uma corrente sincrética de pensamento que, embora tendo como referência a obra de Platão, recolhe contribuições de diversas outras correntes filosóficas e espirituais, incluindo o hermetismo. Amônio Sacas, um pensador que, na primeira metade do século III, havia ensinado a doutrina platônica em Alexandria, é tido como o precursor. Sob sua orientação, teriam estudado diversas personagens ilustres, como Orígenes, o Cristão, Orígenes, o Pagão, e Longino, além de Plotino, o fundador do neoplatonismo. De ascendência greco-egípcia, Plotino, após ter cumprido sua formação intelectual com Amônio Sacas, transferiu-se para Roma, em 244, tendo antes participado da campanha da Pérsia sob o comando de Gordiano III, quando teve a

oportunidade de aprofundar seus conhecimentos acerca do pensamento oriental. Em termos estritamente filosóficos, a novidade por ele inaugurada foi a afirmação de que o Uno, uma categoria absoluta e transcendente, seria a fonte de tudo o que existe, dele dependendo os princípios secundários que conformam a existência. O Uno poderia, assim, ser descrito como Primeiro Princípio, muito embora, como pondera Romano (1998: 106), talvez esta não seja uma leitura fiel ao pensamento de Plotino, pois tal suposição nos levaria a atribuir o predicado do ser àquilo que seria, antes, o princípio do ser, donde advém a dificuldade de enquadrar o Uno em qualquer categoria ontológica. Seja como for, mediante a teoria do Uno, Plotino rompe em caráter definitivo com a conexão entre física e teologia sustentada pelos estoicos. A divindade continuava a ser o fim último e a fonte de tudo, mas o universo material, ou seja, o cosmos, era uma realidade defeituosa e sujeita à degradação. Embora os seres e as coisas abrigassem, em si mesmas, uma centelha da presença divina, o Uno era absolutamente perfeito, puro e transcendente, encontrando-se assim ao abrigo da corrupção contida na *physis*. Desse argumento central derivava toda a ética neoplatônica, pois, uma vez sobre a Terra, a missão do homem era regressar ao Uno, libertando-se dos vestígios da materialidade que o prendiam à ignorância e o mantinham refém das paixões (Most, 2016: 315-316). Após a morte de Plotino, por volta de 270, Porfírio, um dos seus mais talentosos discípulos, assume a direção da escola, em Roma, dando continuidade às reflexões do mestre, em particular no que dizia respeito à necessidade de retorno da alma humana às esferas celestes. Para tanto, o filósofo deveria cultivar a *apatheia*, a ausência das paixões, conservando diante da vida uma atitude contemplativa e reflexiva, o que o conduziria à assimilação com o Uno (Romano, 1998: 124).

Jâmblico de Cálcis: filósofo, hierofante, teurgo

Muito embora Plotino e Porfírio, assim como fizera Platão e outros tantos teóricos, houvessem proposto que o fim último da filosofia era a união mística com a divindade, ambos supunham que tal operação deveria se realizar por meio da atividade intelectual, o que exigia, por óbvio, o emprego da razão. O movimento de elevação espiritual do homem rumo ao divino dependeria, portanto, das faculdades intelectuais humanas e não de uma graça sobrenatural qualquer. Além disso, a possibilidade da ascese residia tanto na identidade potencial da alma com o seu fundamento divino quanto num imperativo cósmico segundo o qual todas as coisas devem, no fim das contas, reverter à sua fonte. Por esse motivo, Plotino

tinha muitas reservas em fazer da *pistis* um instrumento útil ou necessário à investigação sobre o Uno. Durante muitos anos, Porfírio manteve-se leal às lições de Plotino, mas, no final da vida, já tendia a considerar a *pistis* uma modalidade privilegiada de conhecimento, pois sem a intervenção da fé seria impossível obter-se a Verdade (Dodds, 1975: 119 *et seq.*). Ao valorizar o papel desempenhado pela *pistis* no processo de integração com o Uno, os neoplatônicos foram pouco a pouco convertendo a filosofia em religião, num patamar jamais alcançado por qualquer outra corrente filosófica da Antiguidade, movimento que, em certa medida, parece conectado à ascensão do cristianismo como uma força intelectual dominante no Império Romano, uma vez que o diálogo entre a fé e a razão também era um problema evidente para os pensadores cristãos da época, como é possível constatar por meio do trabalho de Orígenes, um autor que buscou reforçar a autoridade da *pistis*, tal como estabelecida por Paulo, recorrendo às categorias do *logos* helênico. Nesse debate, a contribuição de Jâmblico, o mais célebre dentre os alunos de Porfírio, foi decisiva.

Jâmblico, um nativo de Cálcis, cidade da Síria *Coele*, nasceu por volta de 240, no seio de uma família ilustre. Ao que parece, em sua juventude, teria estudado em Alexandria, onde travou contato com o neopitagorismo através dos escritos de Nicômaco de Gerasa (Reale, 1994b: 554). Essa experiência, pode-se afirmar, foi determinante para sua formação, pois Jâmblico desde cedo demonstrava uma inclinação particular pelas teses dos neopitagóricos, o que o levou, inclusive, a escrever uma biografia de Pitágoras, que felizmente chegou até nós. Já na altura dos trinta anos, teria sido aluno de Anatólio, um filósofo cristão que, mais tarde, seria ordenado bispo de Laodiceia. À época, Anatólio ensinava em Cesareia da Palestina e teria sido por sua recomendação que Jâmblico se dispôs a estudar com Porfírio, em Roma. Não sabemos ao certo quanto tempo Jâmblico permaneceu em Roma nem quando daí partiu. Supõe-se, no entanto, que o filósofo teria vivido na cidade entre 280 e 300, regressando à Síria para fundar sua própria escola antes do desaparecimento do mestre, fato ocorrido em 305. De certa forma, a decisão de regressar à terra natal não deixava de ser surpreendente, na medida em que Jâmblico, o mais brilhante dos discípulos de Porfírio, era um candidato natural a sucedê-lo como líder da escola. Na opinião de Dillon (1987), o retorno de Jâmblico à Síria teria sido motivado por uma divergência intelectual entre ele e Porfírio cujo foco era o lugar ocupado pela teurgia no currículo dos estudantes de filosofia. Em todo caso, no início do século IV, Jâmblico, ao que parece, se estabelece em Dafne, um subúrbio de Antioquia, onde funda uma escola que passa a ser frequentada por alunos que, mais tarde, obterão sucesso na carreira de filósofo, a exemplo de Sopater, Edésio, Eustácio e

outros.[6] A maioria dos autores reconhece 325 como a data mais provável da morte de Jâmblico, que teria cerca de oitenta anos de idade.

A importância intelectual de Jâmblico no contexto das transformações pelas quais passava a filosofia desde o início do Principado reside menos na originalidade das teses platônicas (ou neoplatônicas) que propôs, a maioria delas já estabelecida por Plotino e Porfírio, do que no esforço em dissolver a filosofia na religião, o que o leva a introduzir, na pauta dos filósofos, um assunto até então praticamente ignorado: o valor epistemológico – e, podemos dizer, soteriológico – dos antigos ritos do paganismo, o que confere à sua escola um caráter prático evidente, ainda que, como opina Smith (2000), Jâmblico possa ser também considerado, a justo título, o primeiro pensador da Filosofia da Religião, pois seu interesse recai tanto sobre os aspectos teóricos quanto sobre os aspectos verbais e rituais da maneira pela qual o homem se relaciona com o divino. Com Jâmblico, o filósofo se converte num sacerdote cuja tarefa não é apenas elaborar explicações racionais sobre como o universo se formou, sobre o sentido da vida humana e os atributos dos deuses e demais entidades invisíveis, mas oficiar ritos religiosos tidos como uma alternativa eficaz na produção da ascese e na obtenção de conhecimento acerca das divindades, em geral, e do Uno, em particular, o que implicava alcançar a fonte da Verdade. Jâmblico foi, assim, o primeiro filósofo a conferir protagonismo à *theourgeia*, ou seja, à magia cerimonial, cuja prática seria capaz de favorecer a elevação espiritual do oficiante, permitindo-lhe experimentar a *epopteia*, a contemplação do divino, privilégio reservado aos iniciados. Com o propósito de esclarecer o seu ponto de vista sobre o assunto, Jâmblico redige, por volta de 280, um tratado repartido em dez livros no qual sintetiza os principais aspectos da teurgia, bem como o seu valor em termos gnosiológicos.

O tratado, atualmente conhecido como *De Mysteriis Aegyptorum*, portava, na realidade, outro título quando da sua elaboração: *Resposta do mestre Abamon à carta de Porfírio a Anebo e soluções às dificuldades que ela coloca*. A obra, no entanto, teve seu título alterado, em 1497, por Marsilio Ficino, um estudioso renascentista que, ao preparar a primeira tradução para o latim, a renomeou como *De Mysteriis Aegyptorum, Chaldeorum, Assyriorum*, um título, sem dúvida, muito mais atraente para uma audiência que começava

[6] Segundo Bidez (1919), Jâmblico teria se instalado em Apameia, como sugere a correspondência do Pseudo-Juliano. Dillon (1987: 870), por sua vez, baseando-se no testemunho de João Malalas, um autor do século VI, acredita que Jâmblico se estabeleceu em Dafne. A preferência pela versão de Malalas se deve ao fato de o cronógrafo ser um nativo de Antioquia e, portanto, conhecedor da história da sua cidade. No entanto, a questão permanece em aberto.

a se interessar cada vez mais pelos usos e costumes do Oriente, em especial por aqueles próprios do Egito. Esse mesmo título é reproduzido por Nicolás Scutellio, na sua tradução latina de 1556, e por Thomas Gale, na *editio princeps* de 1678 (Ramos Jurado, 1997). Certamente por comodidade, o título foi abreviado para *De Mysteriis Aegyptorum*, o que, todavia, não faz jus ao conteúdo integral da obra, pois apenas nos últimos livros Jâmblico trata das crenças egípcias propriamente ditas. Embora os primeiros editores não tenham questionado a autenticidade do *De Mysteriis*, no século XIX, Ed Zeller propôs que a obra teria sido escrita, não por Jâmblico, mas por um discípulo seu. A polêmica perdurou até 1911, quando Karl Rasche, após extenso estudo filológico, creditou, em definitivo, sua autoria a Jâmblico, assim como haviam feito, na Antiguidade, Proclo e Damáscio (Des Places, 1966). A maioria dos autores situa a redação do *De Mysteriis* entre 280 e 300, após a passagem de Jâmblico por Roma. Sobre o pseudônimo adotado pelo autor na sua réplica a Porfírio, talvez Abamon seja um vocábulo composto por "Ab" e "Amon", cuja junção significaria "Pai de Amon", vale dizer, "Pai dos deuses", uma transcrição do grego *theopator*, substantivo empregado para designar os teurgos (Ramos Jurado, 1997: 8). Infelizmente, o original da *Carta a Anebo* se perdeu. Sua reconstrução parcial é possível apenas por intermédio de referências esparsas contidas nas obras de Eusébio de Cesareia, Teodoreto de Ciro e Agostinho, além do próprio *De Mysteriis*, uma vez que Jâmblico, no seu método de exposição, se dedica a refutar os argumentos de Porfírio ponto por ponto, revelando assim o quanto o emprego da teurgia era um assunto polêmico nos círculos neoplatônicos.

No léxico filosófico antigo, o termo *theourgeia* é, de certa forma, um neologismo, pois seu uso é atestado pela primeira vez numa obra de meados do século II intitulada *Oráculos caldaicos*. Embora uma tradição conservada na *Suda*, um dicionário bizantino do século IX, atribua sua autoria a um autor de nome Juliano, não sabemos se este seria Juliano, o Caldeu, ou seu filho, Juliano, o Teurgo. Os *Oráculos caldaicos*, dos quais restaram apenas fragmentos, eram uma obra composta em versos hexâmetros que continha um elenco de revelações esotéricas marcadas por um profundo ecletismo, pois nela seria possível detectar influxos de praticamente todas as mais importantes correntes filosóficas da época – platonismo, médio platonismo, estoicismo, neopitagorismo – associadas à astrologia e a crenças de procedência oriental (Montero, 1997: 185). Nos *Oráculos*, a teurgia é apresentada como um repertório de procedimentos mágicos capazes de aumentar a compreensão do filósofo sobre o mundo supralunar e de favorecer a união mística com a divindade, representando a primeira tentativa de se conferir aos ritos do paganismo, em especial à magia e à adivinhação, uma chancela filosófica (Potter, 1994: 203). Mais

que isso, a *theourgeia*, cujo sentido original é "trabalho dos deuses", colocava-se numa posição superior à *theologia*, ao "discurso sobre os deuses", que buscava tão somente compreender os seres superiores em termos racionais ou racionalizados por intermédio do *logos*. A teurgia, pelo contrário, fazia apelo à *pistis*, à crença no poder dos ritos mágicos, para colocar o filósofo em contato com as divindades e demais potestades invisíveis, incorporando assim à atividade filosófica os ritos do paganismo que, por séculos, haviam sido ignorados pelos filósofos em suas reflexões. Para tanto, era fundamental a correta manipulação dos *symbola*, ou seja, de todo o aparato material ou imaterial à disposição do teurgo, a exemplo de pedras, plantas, animais, estátuas, metais, conjuros e imprecações, cujo uso teria sido revelado aos mortais pelos próprios deuses (Tanaseanu-Döbler, 2013: 105). É necessário mencionar, no entanto, que, em termos práticos, a teurgia não comportava nenhuma novidade diante da pletora de recursos esotéricos empregados pelos adivinhos e feiticeiros por todas as localidades do Império Romano, recursos estes amiúde qualificados como *goeteia*, como magia negra ou vulgar, dos quais possuímos inúmeros exemplos recolhidos nos *Papiros Mágicos Greco-Egípcios* (Betz, 1996). A distinção entre *theourgeia* e *goeteia* não dizia respeito, pois, aos ritos mágicos *per se*, mas aos propósitos dos oficiantes e à explicação mais ou menos sofisticada que sobre eles era dada. Do ponto de vista jurídico, no entanto, tanto teurgos quanto *goetes* poderiam ser levados às barras do tribunal por *veneficium* ou *maleficium* (Silva, 2003), isto é, por crime de feitiçaria.

Nada nos sugere que Plotino tenha alguma vez lido os *Oráculos caldaicos* ou que atribuísse qualquer relevância à teurgia como método ascético. Não que ele negasse a eficácia da magia, opção praticamente impensável para alguém do seu tempo, mas o fato é que o assunto não o interessava, na medida em que, em sua concepção, a união do homem com o transcendente, representado pelo Uno, não era uma operação resultante de qualquer ritual, mas sim de um treinamento da mente, de um exercício intelectual, podemos dizer, como outrora havia ensinado Platão (Dodds, 2002: 289), um filósofo que dificilmente teria tomado parte nos mistérios egípcios ou caldaicos, embora, como vimos, toda uma tradição posterior localizasse no Oriente a matriz da sua filosofia (Shaw, 1995: p. 7). Já Porfírio mantinha uma opinião um tanto ou quanto ambígua sobre o valor dos ritos do paganismo para a filosofia. Entusiasta da adivinhação oracular, havia escrito, nos tempos de juventude, antes de ingressar no círculo de Plotino, uma obra intitulada *A filosofia dos oráculos*, na qual manifestava apreço pelas revelações que as divindades faziam aos homens por intermédio de adivinhos e profetas inspirados, embora nela não cite, explicitamente, os *Oráculos caldaicos*. Tudo indica, portanto, que Porfírio se sentisse bastante inclinado a incorporar os saberes esotéricos ao seu

pensamento, o que cedo ou tarde talvez o levasse a admitir a teurgia como um recurso útil ao aprimoramento intelectual e espiritual do filósofo. No entanto, o convívio com Plotino opera uma nítida ruptura em seu pensamento, como vemos na *Carta a Anebo*, um autêntico manifesto contra a possibilidade de uso filosófico da magia e da adivinhação. Após a morte de Plotino, em 270, Porfírio volta a demonstrar interesse pela adivinhação oracular, ocasião em que incorpora à sua reflexão os *Oráculos caldaicos*, como vemos em *De abstinentia* e, mais ainda, em *De regressu animae*. Nesta última, inclusive, faz menção explícita à teurgia. Porfírio, contudo, recusava-se a conceder a ela qualquer primazia, reservando-lhe tão somente um papel secundário na purificação da *pneumatiche*, da alma espiritual, que se distinguia da *noerá*, da alma intelectual (Des Places, 1989: 18 *et seq.*). Segundo ele, a teurgia não passava de uma *preparatio* para a vida filosófica, o que justificava sua inclusão no rol das disciplinas secundárias.

Colocando-se numa posição oposta a Plotino e a Porfírio, Jâmblico introduz a teurgia no coração do sistema filosófico neoplatônico.[7] Ao fazer isso, parte do pressuposto segundo o qual tanto a *paideia* filosófica ensinada por Pitágoras, Platão e Aristóteles quanto as crenças e ritos do paganismo comungavam da mesma fonte: o poder dos deuses. Desse modo, ao praticar a teurgia, o filósofo não apenas refletia sobre ou contemplava a potência divina, mas executava ritos capazes de elevá-lo em direção às divindades, incluindo o Uno, a fonte do ser. Na avaliação de Shaw (1995: 4), essa alteração profunda produzida por Jâmblico nos fundamentos do neoplatonismo resultava de uma percepção segundo a qual o contato dos homens com os deuses do paganismo havia sido negligenciado pelos filósofos que o precederam, na medida em que, na ascese espiritual e no processo gnosiológico, as faculdades intelectuais eram mais valorizadas do que o eventual socorro que as divindades poderiam dispensar aos mortais, o que explica sua ênfase nos aspectos rituais do paganismo e na teurgia, a única disciplina capaz de solucionar o hiato existente entre as esferas supra e sublunares. Para Jâmblico, a filosofia do seu tempo estaria, de certa forma, contaminada por uma *hybris* racionalista que ameaçava afastar os homens da origem da perfeição e do conhecimento, como eram os deuses. Urgia, pois, reconstituir os laços entre o humano e o divino, assim como havia outrora proposto Platão ao se referir, tanto nas *Leis* quanto em *A República*, ao mito da Idade de Ouro, quando os homens, por determinação de Cronos e guiados pelos *daimones*, gozavam de paz, prosperidade e justiça. No entanto, orgulhosos de sua condição, os homens teriam passado

[7] Nos escritos de Jâmblico e dos neoplatônicos posteriores, as referências à magia ritualística nem sempre são feitas por intermédio do vocábulo *theourgeia*. Por vezes, tais ritos são identificados como *ieratike*, *telestike*, *ierourgia*, *mistagogia* e *theiasmos*, cf. Tanaseanu-Döbler (2013: 14).

a se autogovernar, ignorando assim os deuses, o que era motivo de aflição. Tal como Platão, Jâmblico advogava a celebração de uma nova aliança entre deuses e homens. Para tanto, não bastava ao filósofo dedicar-se à *theologia*, à reflexão sobre os deuses, pois isso implicava apenas a enunciação de um discurso cujo ato se resolvia em termos puramente humanos. Já a *theourgeia* era uma operação dependente apenas da graça divina, o que assinalava, de modo inequívoco, a superioridade da *pistis* diante do *logos*, como lemos na seguinte passagem extraída do *De Mysteriis* (I.12):

> A iluminação por invocações brilha por si mesma, por sua própria vontade. Longe de ser arrastada para baixo, por intermédio da atividade e da perfeição divinas se faz visível, e tanto ultrapassa o movimento voluntário quanto a vontade divina do Bem é superior à vida que elege com liberdade. Por tal vontade, generosamente, os deuses, benévolos e propícios, fazem brilhar a luz sobre os teurgos, atraindo suas almas para si e permitindo a essas almas a união com eles mesmos, habituando-as, embora se encontrem ainda no corpo, a se afastar dos corpos e a retornar ao seu princípio eterno e indivisível.

Segundo Jâmblico, a visão ou iluminação (*epopteia*) que o filosófo ou *epopta* (aquele que contempla a divindade ou as potestades invisíveis) obtém durante o rito teúrgico é um dom ou graça concedida aos homens apenas e tão somente por vontade dos deuses, como mais adiante, em outra passagem, o autor faz questão de enfatizar ao rebater o argumento de Porfírio segundo o qual os teurgos poderiam se unir aos deuses empregando apenas as faculdades intelectuais:

> [Apenas] o cumprimento das ações inefáveis realizadas de modo digno em honra aos deuses a despeito de toda intelecção, assim como o poder dos *symbola* silenciosos, compreensíveis apenas aos deuses, propiciam a união teúrgica. Justamente por isso não levamos a cabo tais atos por meio do pensamento, pois, nesse caso, sua eficácia seria intelectual e produto nosso. E nem uma coisa nem outra é verdade. Com efeito, sem que intervenhamos com nosso pensamento, os *symbola*, eles próprios, realizam sua obra por si mesmos, e o inefável poder dos deuses, com os quais estes *symbola* se relacionam, por si mesmo reconhece suas próprias imagens, porém, não com o estímulo do nosso pensamento, pois de modo algum é natural que o continente seja posto em movimento pelo conteúdo, nem o perfeito pelo imperfeito, nem o todo pelas partes. [...] Me excedi nestas considerações pelo seguinte motivo: para que não creias que toda a força da ação teúrgica procede de nós, e não suponhas que a verdadeira obra teúrgica tenha um feliz cumprimento no marco das nossas concepções dispostas segundo a verdade. [...] A pureza divina leva a cabo a plena união com o Uno e a purificação total, não com o conhecimento exato, como a pureza do corpo com a castidade, mas acima do conhecimento (*De Myst.* II.11).

Lidos em conjunto, esses dois excertos nos permitem vislumbrar com nitidez a viga mestra do programa filosófico de Jâmblico: a ênfase na

prática da teurgia, ou seja, do ritual mágico como principal via de acesso ao Uno, o que não apenas consolida o (re)encontro da filosofia com a religião, mas também exprime toda a originalidade do pensamento do autor, pois Jâmblico é o primeiro a teorizar sobre a dimensão ritualística do paganismo, buscando assim valorizá-la como uma disciplina indispensável ao filósofo, característica que o distingue no contexto da filosofia antiga, mas que apenas recentemente tem atraído a atenção daqueles menos interessados em condená-lo por um suposto irracionalismo do que em compreender as filigranas do seu pensamento. De acordo com Tanaseanu-Döbler (2013: 17; 100), o ritual é um conjunto de atos e gestos que se colocam à parte do comportamento comum e se destinam a produzir uma conexão do praticante com a esfera do divino. Em Jâmblico, esse ritual é descrito como uma *techné* ou *episteme*, ou seja, como um corpo sistemático de conhecimentos repartidos em subdisciplinas que o filósofo deve dominar no decorrer da sua formação. Dentre essas disciplinas, a mais valorizada, no *De Mysteriis*, é a *mantike*, a adivinhação resultante de inspiração divina, assunto tratado extensamente no terceiro livro da obra. Segundo Jâmblico, que, nesse aspecto, se conserva fiel a uma tradição já consagrada na Antiguidade, a adivinhação se repartiria em dois grandes ramos: a indutiva, dependente da lógica humana para a decodificação dos sinais que revelariam o futuro, a exemplo da astrologia, da haruspicina e dos augúrios, e a inspirada, ou seja, aquela concedida diretamente pelos deuses em situações nas quais o consulente estaria dormindo, como no caso da oniromancia, ou em estado de transe mediúnico, como ocorria nos oráculos.[8] Tal distinção, no entanto, não se restringia à técnica divinatória empregada, pois incluía também a própria capacidade premonitória contida no ato. Por exigirem a intervenção do intelecto humano, as práticas de adivinhação indutiva teriam um alcance limitado, sendo capazes tão somente de prever fatos do cotidiano. Já a adivinhação inspirada, feita sob o concurso dos deuses, não se destinaria a prever o futuro *stricto sensu*, mas a permitir que o oficiante participasse da intelecção dos deuses, imitando-os ao pronunciar seus próprios oráculos. Desse modo, a *mantike* seria mais um recurso à disposição do filósofo no seu esforço de aproximar-se das divindades e de garantir, desse modo, a própria salvação (Addey, 2014: 272-275).

[8] Outra modalidade de adivinhação bastante praticada pelos teurgos era a *telestike*, por meio da qual as estátuas dos deuses eram convertidas em simulacros dos próprios médiuns. Insufladas pelo sopro divino, estes objetos seriam capazes, eles também, de realizar predições e transmitir orientações ao consulente. Técnica divinatória já conhecida de longa data dos egípcios, a *telestike* não é, contudo, objeto de maior atenção de Jâmblico no *De Mysteriis* (VII.1), comparecendo apenas numa breve passagem.

Considerações finais

Em suas linhas gerais, o neoplatonimo, como vimos, foi uma corrente filosófica que, em meados do século III, realizou uma sutura entre diversas tradições intelectuais e esotéricas que vicejavam no Império Romano desde a transição da República para o Principado, incluindo, não podemos esquecer, o cristianismo, pelo qual Porfírio nutria profunda aversão, como comprova a refutação que elaborou contra os seguidores da Boa Nova, hoje perdida. Não obstante as relações amiúde conflituosas entre cristãos e neoplatônicos, é difícil não concluir que o neoplatonismo, ao dar ensejo, por meio do trabalho de Jâmblico, a uma valorização até então inédita da *pistis* entre os filósofos pagãos, estivesse de algum modo reagindo, nos termos da cultura clássica, a toda uma tendência liderada, em certa medida, pelos cristãos. De acordo com Clarke (2001: 2), uma vez que os Padres da Igreja se valiam cada vez mais dos fundamentos da *paideia* para sustentar a crença que professavam, os pagãos, por sua vez, cedo captaram a força de persuasão contida na palavra divina, passando assim a apresentar os seus ensinamentos sob a forma de revelação. Visto sob esse prisma, o neoplatonismo de Jâmblico e de sua escola teria representado o movimento intelectual pagão mais próximo do cristianismo produzido no âmbito da cultura antiga, o que contraria a opinião de autores como Shaw (1995: 4), para quem o pensamento de Jâmblico teria poucas conexões com o cristianismo, uma das principais correntes religiosas do Império na segunda metade do século III, vale a pena recordar. Jâmblico, por um lado, incorpora ao seu pensamento a *pistis*, uma categoria central da *Weltanschauung* cristã, convertendo-a no fundamento da teurgia, uma *techné* ou *episteme* ofertada aos homens pelos deuses e, por outro, a mobiliza numa defesa aguerrida dos ritos e crenças do paganismo, opondo-se frontalmente a Plotino e Porfírio, que rejeitavam a validade dos sacrifícios sangrentos, talvez o rito mais característico do paganismo desde tempos imemoriais. Com o propósito de salvaguardar os sacrifícios sangrentos, que tanta repulsa causavam aos cristãos, Jâmblico não hesita sequer em reinterpretar o pensamento de Pitágoras, afirmando que este os teria proibido apenas aos filósofos contemplativos, ou seja, àqueles que estivessem num grau mais avançado, ao passo que os admitia sem reservas para os demais (Tanasaenu-Döbler, 2013: 114-115). Jâmblico, por sua vez, recomendava os sacrifícios sangrentos a todos os amantes da filosofia, indistintamente. Não por acaso os pagãos dos séculos posteriores o alçaram à condição de baluarte do paganismo, assimilando-o a divindades salvadoras, como Hélio e Esculápio (Bidez, 1919: 35).

Para concluir esta nossa reflexão acerca do itinerário do pensamento filosófico sob o Principado, valeria a pena nos interrogarmos sobre o significado da obra de Jâmblico, um autor amiúde acusado de capitular diante do irracionalismo que, em sua época, começava a se tornar voz corrente no Império. Na opinião de Dodds (2002: 290), por exemplo, Jâmblico, ao fazer concessões à teurgia, denunciaria, sem subterfúgios, o quanto a *intelligentsia* greco-romana da era imperial se encontrava imersa numa crise de desesperança, o que nos convidaria a lê-lo com cautela. Devido à influência de Dodds, por muito tempo Jâmblico foi tido, por alguns, como um fanático e crédulo, ao passo que outros o consideravam um pensador sem qualquer originalidade cujo feito mais memorável foi ter corrompido a filosofia pagã ao introduzir nela as bizarrices da religião e da magia (Ramos Jurado, 1997: 20). A contrapelo de leituras como essas, houve, nos últimos anos, quem buscasse reabilitar a autoridade de Jâmblico, tratando-o como um exegeta cuidadoso e um filósofo competente, como se pode constatar por meio do *De Mysteriis*, exaltado como uma autêntica obra-prima da filosofia antiga. Nenhuma dessas visões, no entanto, parece ser a mais correta. Em primeiro lugar porque, como argumenta com propriedade Clarke (2001: 1), não parece que o próprio Jâmblico julgasse a filosofia o método de conhecimento mais eficaz, o que o levava a atribuir à teurgia o protagonismo na obtenção da Verdade. Para ele, quem tentasse compreender a revelação divina mediante o estudo e não a prática do ritual estaria simplesmente perdendo tempo. Em segundo lugar, porque, na Antiguidade, *pistis* e *logos* eram categorias basilares da própria filosofia, embora essa parceria tenha se manifestado com acentos diferentes segundo o pensador, a corrente e a época. Nesse sentido, seria um exercício pouco produtivo julgar a filosofia antiga com as lentes do racionalismo cartesiano hoje vigente nos meios acadêmicos. Talvez o melhor caminho para a compreensão do pensamento de Jâmblico em sua complexidade seja admitir, assim como faz Paul Veyne (1987), a existência de distintos programas de verdade que, em cada tempo e lugar, são validados por parâmetros culturais próprios, o que dificulta o julgamento de um programa de verdade à luz de outro. Por fim, cumpre não perder de vista que, no neoplatonismo de Jâmblico, a explicação filosófica pressupunha a intervenção de categorias mágico-religiosas, sem que isso possa ou deva ser interpretado como uma concessão inconveniente ao irracionalismo ou como uma degradação em termos intelectuais.

Referências

Documentação textual

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008, p. 240.

IAMBLICHUS. *De Mysteriis*. Translated with an introduction and notes by John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2003.

JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

Obras de Apoio

ADDEY, C. *Divination and theurgy in Neoplatonism*. London: Routledge, 2014

ANDERSON, G. *Sage, saint and sophist*. London: Routledge, 1994.

BAZÁN, F. G. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BETZ, H. D. *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. v. 1.

BIDEZ, J. Le philosophe Jamblique et son école. *Révue des Études Grecques*, t. 32, fasc. 146-150, p. 29-40, 1919.

CLARKE, E. C. *Iamblichus' De Mysteriis*: a manifesto of the miraculous. Aldershot: Ashgate, 2001.

DES PLACES, E. Introduction. In: *Oracles chaldäiques avec un choix de commentaires anciennes*. Texte établi e traduit par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

DES PLACES, E. Notice. In: JAMBLIQUE. *Les mysteriis d'Egypte*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966, p. 5-37.

DILLON, J. Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 AD). *Aufstieg und Niedergang der römischen*, v. 2, 16.2, p. 863-909, 1987.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época di angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

DUMONT, J. P. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (ed.). *The Oxford Classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KINGSLEY, P. *Ancient philosophy, mystery, and magic*: Empedocles and Pythagorean tradition. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MONTERO, S. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta, 1997

MOST, G. W. Philosophy and religion. In: SEDLEY, D. (ed.). *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 300-322.

MUELLER, G. E. Plato and the gods. *The Philosophical Review*, v. 45, n. 5, p. 457-472, 1936.

PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *Inner purity and pollution in Greek religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

POTTER, D. *Prophets and emperors*: human and divine authority from Augustus to Theodosius. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RAMOS JURADO, E. A. Introducción. In: JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios.* Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997, p. 7-37.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994a, v. III.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo; Loyola, 1994b, p. 219. v. IV.

ROMANO, F. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci, 1998.

SHAW, G. *Theurgy and the soul*: The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: The Pennsylvania States University Press, 1995.

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

SMITH, A. Iamblichus, the first philosopher of religion? *Habis*, n. 31, p. 345-353, 2000.

TANASEANU-DÖBLER. *Theurgy in Late Antiquity*: The invention of a ritual. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2013.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.

Received: October 28, 2021 | Accepted: February 27, 2022

BETWEEN *PISTIS* AND *LOGOS*: IAMBLICHUS AND THE (RE)ENCOUNTERING OF PHILOSOPHY AND RELIGION

Gilvan Ventura da Silva[1]

Abstract

This article reflects on the approximation between *pistis* (belief) and *logos* (reason) that began to deepen in the Imperial period, largely due to the work of authors such as Philo of Alexandria and Nigidius Figulus, who placed philosophy at the service of religion. The trend asserted itself in subsequent centuries and reached its full-fledged form in Iamblichus, a Neoplatonist master who became notable not only as a philosopher, but also as a hierophant and, beyond that, as a theurgist – that is, a sorcerer. For this reason, it is perhaps not an exaggeration to state that in Iamblichus' thought, philosophy and religion can be practically taken for each other, at a time when the ancestral deities of Greeks, Romans, Egyptians, Phoenicians and many other peoples were targeted by the severe blows of Christians, as they sought to establish a new world purified from Pagan "impiety".

Keywords

Roman Empire; Late Antiquity; Philosophy; Religion; Iamblichus.

[1] Assistant Professor – Federal University of Espírito Santo, Vitória, Brazil. E-mail: gil-ventura@uol.com.br.

Resumo

Neste artigo, temos por objetivo refletir sobre a aproximação entre a *pistis* (crença) e o *logos* (razão) que começa a se aprofundar na época imperial, em boa parte devido ao trabalho de autores como Fílon de Alexandria e Nigídio Fígulo, quando ambos passam a colocar a filosofia a serviço da religião, tendência que se afirmará no decorrer dos séculos posteriores até encontrar a sua forma mais bem acabada em Jâmblico, um filósofo neoplatônico que se notabilizará não apenas como filósofo, mas também como hierofante e, mais que isso, como teurgo, ou seja, feiticeiro. Por esse motivo, talvez não seja exagero afirmar que, no pensamento de Jâmblico, filosofia e religião praticamente se confundem, num momento em que os deuses ancestrais de gregos, romanos, egípcios, fenícios e tantos outros povos eram alvo de severos ataques desferidos pelos cristãos, que buscavam instaurar um novo mundo depurado da "impiedade" pagã.

Palavras-chave

Império Romano. Antiguidade Tardia. Filosofia. Religião. Jâmblico.

Introduction

The history of Western thought – and the very meaning of this expression, as one considers its vagueness – has always been based on an assumption shared by the most diverse currents of interpretation of the ideas that emerged in Classical Antiquity, were passed on to the Middle Age and then irradiated to places removed from their European epicenter, such as the Americas: namely, the assumption that reason (the *logos* of Greek philosophers) was the ultimate category capable of conferring unity and intelligibility to the intellectual path of Westerners – Europeans, truth to tell – from Greece to the present day. This conception, in turn, embedded at least two key assumptions: first, that the cradle of Western thought was Greece and, particularly, the regions that started to be structured as *poleis* in the 8th century BCE. And second, that by speaking of *Western thought*, one would refer foremostly to the thinking of a philosophical nature, that is, under the rules of logic, which do not admit detours or contradictions, while seeking to depict the order of the world via a coherent and, thus, credible discourse. Such discourse would befit the men who occupied a privileged position in the scale of human development, as Classical philosophy was seen as a benchmark for valuing the "advancement" or "retrogression" of a society or civilization. Hellas' reason is credited for suddenly entering history by the hands of thinkers from newborn *polis*, thereby inaugurating a new stage in the way individuals think. Philosophy was incorporated to the *paideia*, that is, to the educational pathway of Greek men. Roughly considered a synonym for science, it became a criterion for differentiating between "barbarous" and "civilized" societies. Such contrast was perpetuated, *mutatis mutandis*, until the first half of the 20th century, as we see in Lévy-Brühl's distinction between logical and pre-logical (or savage) thinking, which was fiercely criticized by Lévi-Strauss (Montero, 1990: 36 *et seq.*). Philosophy was considered a superior modality of knowledge with the ability to go beyond the myth – the 'puerile' and 'primitive' explanation of the origin, function and meaning of beings and things –, raising man from ignorance and submitting him to the sieve of reason. This initiative was seen to be so remarkable that some did not hesitate to assert that a *Greek miracle* had been worked by the philosophers, underscoring thereby the role of Greece's pioneers who introduced reason into the world.

Yet, as Jean-Pierre Vernant showed (1990: 349-350) with his usual astuteness, philosophy cannot be absolutely considered as a "traveler without luggage", inasmuch as the intellectual structures with which the Greek philosophers thought were already present, in a way or another, in the mythological narratives. For this reason, beyond an irreducible

opposition, Vernant points out to an otherwise unsuspected philosophical affiliation to mythology, which is equivalent to rehabilitating the religious discourse as one of the foundations of philosophical thought. His argument inaugurates another path for interpreting the place of philosophy in Antiquity, since we should not a priori drive philosophical thought apart from its original environment, marked as it was by a deep attachment to the supernatural, mystical and wondrous realm. Thus, against what many would like to affirm, philosophy was never the only modality for explaining the world. There were other equally valid modalities, such as religion, as the Greeks themselves did not refrain from acknowledging. Moreover, despite its rational framework, philosophy could in some circumstances accommodate streaks of irrationality, by valuing intuition and divine inspiration, and by pegging its reasoning not to *logos* but, instead, to *pistis*, that is, to plain belief arising from revelation, without resorting to a logical explanation. In the Archaic, Classical and Hellenistic periods, *logos* and *pistis* certainly maintained a sometimes convivial, sometimes conflicting relationship – which, however, never led, as we shall see, to a mutual exclusion. Despite the comings and goings of this relationship, in the early days of the Imperial era, we begin to observe a clear approximation between *pistis* and *logos*. Such approximation was largely on account of the works of authors such as Philo of Alexandria and Nigidius Figulus, who cast philosophy at the service of religion – a trend that was asserted in subsequent centuries until attaining its most elaborate form in Iamblichus, a Neoplatonic author from the second half of the 3rd century CE who became notable not only as a philosopher, but also as a hierophant and, even further, as a theurgist, that is, a sorcerer. For this reason, it is perhaps not an exaggeration to state that in Iamblichus' thinking, philosophy and religion practically merge at a moment when the ancestral deities of Greeks, Romans, Egyptians, Phoenicians and many others were targeted by the fierce blows of Christians, who attempted to establish a new world depurated from Pagan "impiety".

Dialogues between philosophy and religion in ancient Greece

According to Most (2016: 300 *et seq.*), despite the numerous features that set the world of Greeks and Romans apart from our own world, ancient philosophy accounts for a relevant and respectable share of the intellectual background of modern man, and stands behind a large network of university departments aimed at teaching and research activities on the thinking of figures such Heraclitus, Plato, Aristotle, Zeno, Epicurus, Seneca and Marcus Aurelius – to mention only a few more prominent authors,

whose reflections would have otherwise slipped into oblivion. Yet, our filtration or reception, or resignification of their legacy is mostly focused on what Enlightenment-theoreticians deemed to be the most relevant contribution of the Ancients to the construction of a new and increasingly secular society: the intransigent defense of logical thinking against any intrusion of a divine or supernatural nature. When all was said and done, this led to a false impression that ancient philosophy, differently from medieval philosophy – which would be marked, or 'contaminated' by an indecorous complicity with Christianity – bore no familiarity with the religious aspects of human existence. Such impression was further strengthened by the fact that with the passing of time, ancient beliefs and rites were practically suppressed from the record and ceased to exist in actual times, except for a number of considerably dispersed practices. Some of them were preserved at the heart of Christianity itself, such as the dedication of votes (*vota*) to saints, which recasts an extremely ancient pagan tradition. But as we analyze ancient philosophy in its own context, while relinquishing the additional layers of 'rationality' that Enlightenment authors and their successors ascribed to them, we find a much more complex and, under certain aspects, disconcerting picture: the world that unveils itself before us is no longer a Greece carved with the chisel of reason and estranged from the unconscious impulses of human psyche and from the inflows of mystery, secrecy and divinity; instead, we find a Greece in which irrational, marvelous and transcendent elements were unequivocal realities, as Dodds (2002) once showed. Ancient philosophy was certainly – and will never stop being, it must be said – a subject aimed at elaborating on, refuting and methodically refining arguments and theories that regard all existing or purported things. And it was not only that, since it was also seen as a *way of life* encompassing self-transformation, in the sense of spiritual elevation, for its practitioners. This way of life found expression in the attire wore by the philosophers, in the food they consumed and in the direct associations they maintained with the deities (Most, 2016: 305). For this reason, from at least the 7th century BCE and until the end of Antiquity, philosophers were not infrequently considered as *theioi andrés*, that is, as divine men (Petrovic; Petrovic, 2016: 41 *et seq.*) – a view that exposed, from the outset, the links between philosophy and religion. Pythagoras and Empedocles, in this regard, were emblematic *theioi andrés* figures.

Born in Samos, a *polis* from the coast of Asia Minor in the mid-6th century BCE, Pythagoras distinguished himself as the most notable *theios áner* of Antiquity. According to a widely disseminated narrative, Abaris, a legendary thaumaturgist from Thrace, recognized Pythagoras as a protégé of Apollo – the deity that had enabled him to work prodigious feats

(Anderson, 1994: 12). Unfortunately, we know now little about his career; despite a diversity of biographical accounts written by authors such as Apollonius of Tiana, Porphyry and Iamblichus, the events of his life were frequently distorted as a result of fabricated memories that prevailed to the detriment of the real facts. However, we do know that in approximately 530 BCE, Pythagoras left Samos for Crotone in the south of the Italian Peninsula, where he founded a sect or society that congregated the so-called Pythagoreans. In addition to his extraordinary intellectual capacity, expressed in the contributions he made to several branches of human knowledge and, notably, in the fields of mathematics and music, he was also considered as a man with supernatural gifts, capable of simultaneously appearing at two distinct places – a phenomenon known as bilocation – and evoking past lives in conformity with his explanations on the perennial nature of the soul and its transmigration from one body onto another (Hornblower *et al*., 2012: 1245-6). Everything seems to suggest that in the condition of a divine man, Pythagoras observed many religious precepts by refraining not only from eating meat, but also from having contact with hunters and butchers, in addition to certain sexual restrictions. For Pythagoras and his disciples, the human body was converted into a prison and place of penance and purgation. Sensual pleasures were held to be retrenched and controlled by *áskesis*, a set of rules and exercises aimed at elevating and purifying the soul. Such conception brought Pythagoreanism close to the orphic currents in vogue in Greece in the 5th and 4th centuries BCE. And not by coincidence, Pythagoreans and Orpheans were often taken for each other, as was witnessed by Ion of Chios, a poet from the second half of the 5th century BCE, for whom Pythagoras had composed poems under the pseudonym of Orpheus – a fictitious character, to be said in passing (Dodds, 2002: 152 *et seq*.).

In addition to Pythagoras, another of his contemporary thinkers was celebrated as a *theios áner*. It was namely Empedocles, a philosopher born into an illustrious family in approximately 492 BCE in Akragas (today, Agrigento), an *apoikia* founded by Gela in southern Sicily. As well as in the case of Pythagoras, we know little about Empedocles, and the information collected by Diogenes Laërtius (VIII, 2) – an author of the 3rd century CE - has many interpolations resulting from the legend around his figure.[2] Empedocles is known in our days for his theory on the four perceptible elements of matter (earth, water, fire and air). But in Antiquity, he was more than a philosopher or thinker, since his activities also comprised the realm of religion. As well as Pythagoras, he was an adept of the theory of

[2] It must be pointed out that although Diogenes Laërtius considers Empedocles as a disciple of Pythagoras, no evidence of such fact has been found.

reincarnation or transmigration of the soul, by asserting that the spirits (*daimones*) move from one body onto another in the course of successive cycles (Hornblower *et al*, 2012: 504). It was said that Empedocles usually presented his teachings as divine revelation, assuming the *persona* of a wiseman uttering oracles (Kingsley, 1995: 319). Soon after his death, stories about his supernatural attributes began to circulate; he was said to have the ability to resurrect the dead and command the winds. And the exegesis of the few remaining fragments of his work suggests that he publicly avowed such feats in his lifetime. It is important to highlight that Empedocles and Pythagoras were responsible for disseminating the belief that the soul, by skillfully using the adequate techniques, could detach itself from the body in a phenomenon that parapsychologists later recognized as the projection of consciousness, or extracorporeal projection (Dodds, 2002: 150).

Differently from Empedocles and Pythagoras, not all ancient philosophers were remembered by posterity as divine men in strict sense, that is, as enlightened individuals ultimately capable of performing thaumaturgic deeds. This, nonetheless, would not be a sufficient reason for establishing a dissociation between philosophical knowledge and religious belief, because atheism was by no means an ideological force in Antiquity. Very few philosophers – for instance, Diagoras of Melos and Theodorus of Cyrene, both in the 5th century BCE – went as far as to disclaim the deities' existence. Not even Protagoras, who is at times seen as an exponent of Greek atheism, challenged the existence of the deities themselves, but only the inconsistencies of some mythological narratives and the characteristics of some allegedly puerile or extravagant rituals. Not even Xenophanes or Plato, by criticizing the myths of the *Iliad* and *Odyssey*, had the intention of demolishing the Greek religious framework; instead, they set out to replace it by some more defensible philosophic forms, which led them to propose the notion of an essentially omniscient, all-powerful and benevolent divinity. For Plato, a divinity supportive of Beauty and Goodness would be pure thought in union with the ideas and categories of a divine nature, and it would be the task of man to rise towards it by means of reflection. And Aristotle held that the only way in which man could reach true happiness would be by cultivating the inner divine spark, a procedure capable of allowing the mortals to overcome their imperfect condition and drawing near to the deities, as Plato had taught already (Most, 2016: 313). The Stoics, in turn, bound the study of divinity to the study of *physis*, that is, of nature, and postulated an identity between the deities and the world in such way that theology became a part of physics, thus reinforcing the linkages between religion and philosophy. As to Epicureans, despite the critical views of their defamers who accused them of atheism and

impiousness, Epicurus and his followers recognized the existence of a plurality of anthropomorphic and immortal deities in the form of innate images that expressed an ideal of perfection and happiness. The point, for Epicureans, is that the deities would be too far removed to be concerned about the trivialities of this world, though men could still pay homage to them by participating with reverence, but without fear, in civic rites. Furthermore, Epicureans did not deny either the reasoning that by dedicating himself to philosophy, man could share the tranquility and wellness of the deities, to the point of resembling them, as much as possible (Reale, 1994a: 195 *et seq.*).

Most Greek philosophers, therefore, were neither inclined to refute religion, nor to confront it. Instead, they strove to enhance and systematize it, an endeavor that could be furthered in two ways: first, by elaborating on the explanations of a religious nature bequeathed on them by tradition; and second, by modifying myths, rites and cults that could somehow violate, with their features, the principles of reason or morality. In order to offer a more acceptable version of the religious beliefs and practices of their time, the philosophers acted at three levels: the cosmological level, the eschatological and the moral (Most, 2016: 308-309). By means of cosmology, they sought to answer the questions about the origins of the world – a topic that pagan cults, bound to the localism and immediacy of human experience, were not accustomed to pay attention to. From the eschatological standpoint, their interest was concentrated on the destination of the human soul after death, which required a unitary and coherent explanation about the afterlife, which Paganism had always lacked. Finally, in moral terms, the philosophers strove to discipline human behavior between birth and death in order to solve the flagrant absence of moral rules of the Greco-Roman religious system. For instance, Plato insisted in the idea that a divinity, as the source of the Good and perfection, should have goodness as one of its main attributes. His assertion clearly contradicted the current view that Pagan deities, similarly to the mortals, had countless vices (Mueller, 1936).

The finding that the domains of philosophy and religion were not estranged from each other but, instead, were truly permeable, must not induce us to assume that their relations were always harmonious and mutually supportive. In contrast, many authors in the 6th and 5th centuries BCE were known as representatives of what Dodds (2002: 182) defined once as the "Greek Enlightenment" – for instance, Hecataeus, Xenophanes, Heraclitus, Anaxagoras, Democritus, Protagoras and Socrates, for whom the myths and rituals of Paganism should be treated with some reservations, though without ultimately denying the existence of the

deities. Heraclitus, as it seems, was the first to admit that Greek mythology sometimes caused him embarrassment, and that he sought, therefore, to reform it via rational explanations. Xenophanes, his contemporary, was a stern critic of the amorality of the poems of Homer and Hesiod, while unconditionally denying the validity of divination practices. Heraclitus, on his turn, doubted the premonitory value of dream experiences and did not ascribe a validity to the catharsis produced by religious rites, comparing the purification of the human body by the blood of sacrificed victims to the attempt to clean up one's own dirtiness by bathing in the mud. It did not take long for such positions, as it seems, to rouse the animosity of conservatists, who were upset at the sight of the cults of the *polis* under the scrutiny of men bereft from any *eusebeia*, that is, any reverence towards the gods. Consequently, starting in the second half of the 5th century BCE, several purges are known to have taken place in Athens, affecting those thinkers – one may say, nonconformist thinkers – who somehow became a threat to the *pátrios politeia* in its ancestral beliefs and values. The first to be struck was Anaxagoras, judged for impiousness in approximately 437 BCE. His persecution was followed by that of Diagoras of Melos, a contumacious critic of the Eleusinian Mysteries, who reputedly escaped a death-sentence by fleeing. Finally, the best-known case is that of Socrates. Accused of impiety and of corrupting the youth, he was sentenced to death by poisoning in 399 BCE in a trial that earned wide and lasting notoriety.

As stated above, most of these thinkers did not consider the religious experience as illegitimate, or absurd – quite the contrary. What they did reject was the possibility that the belief in the deities, *pistis*, could become a source of positive knowledge, thus drawing a clear line between what could be known by human intelligence and what could not. Therefore, they should be described not as atheists, but as agnostics: for although they did not doubt the existence of the gods, they had difficulties to formulate any rational explanation about them. At any rate, the "Greek Enlightenment" was not capable, at least in a first moment, either to sever or ease the bonds between philosophy and religion, as one may interpret from Plato's work. After having contact with Sicily's Pythagorean circles in approximately 390 BCE, Plato began to reflect more intensely on the transcendental world. From then on, the Greek rationalist tradition received a new magic and religious impulse. Inspired by Pythagoras' lessons, Plato assimilated the soul-transmigration theory and endorsed the depuration of bodily excesses, so the soul could be regenerated and return to its divine source. In the attempt to reconcile philosophy and the deities of the city, he proposes a set of laws aimed at regulating the interactions between men and the divine. In Plato's ideal *polis*, beliefs would be submitted to the control of philosophers, based on proven propositions capable of being

taught without reservations. Even without forsaking the idea of a supreme divinity infused with Beauty and Goodness, Plato began to admit the existence of all deities, including those from the celestial realms and those of the underworld, in addition to *daimones* and heroes. Thus, despite defending reason's capacity to produce intelligible explanations on the physical and metaphysical realities, there is no doubt that the discussions with religious content attracted him considerably (Mueller, 1936: 468).

After Plato, the philosophical systems of the Hellenistic period (in particular, Stoicism and Epicureanism) seemingly experienced an intellectual *démarche* and went back, in a way, to the intellectual currents of the 5th century BCE – yet, without cutting asunder the ties between philosophy and religion. For exponents of the Stoic doctrine such as Zeno of Eleia and Chrysippus, moral perfection is an aim that can be attained only by the rational faculties, and there is nothing of irrational in the human soul that should be brought under control (Dodds, 2002: 40). Passions would be merely the result of a faulty judgment that can be corrected by reason. In frank disagreement with Plato, the Stoics held that the deities did not transcend the world, but were immanent to it (Most, 2016: 315). Such view contributed to ascribe to this philosophical current a much more concrete dimension, so to speak, aimed at the challenges imposed on man in the path of moral enhancement, which sensibly diminished the room for deductions about the nature of the deities, the destiny of the soul after death and the hierarchical ranks among the invisible beings that became the object of demonology and angelology in later periods. As faithful practitioners of Democritus' materialistic doctrine, Epicureans taught that the world and the human soul are not a product of any divine intervention but, instead, a casual arrangement of atoms. By so doing, they disengaged themselves from the need to reflect more deeply on deities, which explains the inexistence of a strictly Epicurean theology (Dumont, 1986: 86-87).

Philosophical currents of the Imperial Age and the search for transcendence

As a counterpoint to the intellectual *ethos* of the Hellenistic Period, a movement occurred in the beginning of the Imperial Age that arguably brought back to the philosophers' agenda the questions linked to the existence of deities, the role of the human soul, the possibility (and the convenience) of a union between man and the divine, and, most importantly, the validity of *pistis* as a legitimate form of knowledge of beings and things. This movement culminated in mid-3rd century

Neoplatonism; and the school of Iamblichus in Chalcis stood out as its representative. Starting in the late 1st century BCE and extending throughout the Imperial Age, a seeming resumption both of the teachings of Pythagoras and Plato enabled the emergence of two philosophical currents, which experts call Neopythagoreanism and Middle Platonism. These two schools were decisive in the development of Neoplatonism. The common denominator of their views, one may say, was their conception of matter as an independent principle and the root of evil. In this sense, incarnation was considered a punishment for the soul and, at the same time, an opportunity of spiritual elevation for those willing to cultivate the divine and unite themselves with it in its fullness (Dodds, 1975: 33 *et seq.*). What started to be consolidated at that point is what some authors call Neoplatonism's *mysticism*, a word derived from the Greek *mystikon*, which refers to secret, absolute and marvelous things. Mysticism would be the ultimate experience of contact with the essence of truth, and one's fullest surrender to an absolute power, which implies a supraempirical experience (Bazàn, 2002: 86 *et seq.*), a journey or ascent during which course the soul is purified while contemplating *gnosis* or the *apocalypse*,[3] i.e., revealed knowledge. This can be seen in the case of philosophers from the Imperial Age, many of which were believed to have risen to the condition of *theioi andrés*, as well as their precursors Pythagoras and Empedocles. As a result, the philosophical currents of the Imperial Age increasingly invested in the techniques capable of leading to *ekstasis*, that is, the mediumistic trance by which an individual may merge with the divinity, as taught by Plotinus, the founder of Neoplatonism.[4]

Another common denominator between the main schools of the Principate was the idea that divinity did not coincide with the *physis*, i.e., the world

[3] In Greek, knowledge obtained by the intellect, that is, knowledge that depends on learning, was called *gnosis* or *episteme*. But depending on the context, the term *gnosis* could also refer to the mystical knowledge conferred on those persons authorized to perform theurgical rites, that is, the ones who were able to experience *epopteia* or divine epiphany. In this case, *gnosis* can be taken as one of the synonyms for the word *apokalypsis*, in the sense of knowledge arising from divine revelation, cf. Clarke (2001).

[4] In classical Greek, *ekstasis* meant any deviation from the ordinary state of consciousness, any sudden change of behavior. The term could also be used as a synonym for "awe" or "dread". In medical context, it could have a connotation of hysteria, insanity or even divine or demoniac possession. Thus, originally, *ekstasis* did not refer to a mystical union with the divine, but to a state of possession or mediumistic trance, when the divine descended to Earth and assumed control of a human body. Only with Plotinus did *ekstasis* acquire the meaning of a complete surrender to divinity, an assimilation into the ineffable or the One. Such semantics is quite predictable, since the trend then was to appreciate the contacts of man with the superior forces. For further details, see Dodds, 1975: 101 *et seq*.

or nature, but was, instead, an absolute and transcendent entity. It would be then the task of men – or, better said, of those in love with philosophy – to rise to its level, since it was assumed that by incarnating, the human soul experiences a process of corruption, hence the need to restore its original integrity, which could only be attained by means of asceticism. A notable outcome of this literal crossing towards union with the divine, incorporeal and transcendent dimension was a revaluation of *pistis*, of faith, as a genuinely effective and legitimate modality in the obtainment of knowledge, since, by faith, man could have the conditions to realize the Truth that originated from God or from the gods. For any person instructed in the lessons of Greek philosophy, even in its Platonic branch, *pistis* was the least dependable among the resources at the disposal of the human intellect. It was practiced by common and illiterate individuals uncapable of translating it into rational terms, i.e., uncapable of employing the categories of logical thinking – the very foundation of what philosophers professed. Thus, *pistis* had since long occupied a secondary position in the agenda of the topics they addressed (Dodds, 1975: 159). This reality began to change in the period from the 1st century BCE to the 1st century CE, when thinkers stood out for their commitment not only with restoring *pistis* as an efficacious instrument of learning, but also (and surprisingly enough) with appreciating its value vis-à-vis the *logos*. In this process, we see a clear geographical dislocation of philosophy from Greece to the East, since all the most influential philosophical currents in the Roman Empire at some point either referred to the ancestral wisdom of Egyptians, Assyrians, Chaldeans and Iranians, or effectively flourished in Egypt, which was considered as the millenary homeland of magic and, not less importantly, of philosophy itself. This explains the inventiveness of several traditions, according to which Plato had learned philosophy with the *magi* of the Near East (Potter, 1994: 190), whereas the source of the lessons transmitted by Pythagoras would have been Egypt and Babylon (Anderson, 1994: 12). In this regard, it is certainly not by mere chance that the turning point in the philosophical reflections of the Imperial Age can be situated in Alexandria, where we see the flourishment of the intellectual work of Philo, a Hellenized Jew born in approximately 30 BCE.

Philo's greatest contribution to the history of ancient philosophy doubtlessly resides in his confrontations with the materialistic currents of the Hellenistic Period, particularly Stoicism and Epicureanism, inasmuch as he reintroduced the study of incorporeal and transcendent elements into the intellectual debates of his day. He also stressed the need to reach out beyond reason in the human search for God, by unconditionally vindicating the usefulness of *pistis* as a gnoseological medium – a viewpoint that conferred a clear religious substance to his philosophy.

Philo was a Jew born in Alexandria, the ancient Ptolemaic capital that distinguished itself for centuries as one of the most – if not the most – important intellectual centers of the ancient world. As an author, he combined the study of Greek philosophers with the traditions of Jewish scriptures with rare ability, which undoubtedly benefited him in the effort of building a synthesis between Greek philosophy in which rationalism had hitherto performed a leading, though not absolute role, and Eastern forms of knowledge which, in turn, were marked by a deeply religious worldview. As Reale (1994b: 219) states, the attempt to merge Hebrew theology and Greek philosophy "inaugurates the alliance between Biblical faith and Hellenic philosophical reason, which was destined to become widely successful with the diffusion of the Christian discourse". With Philo, divine revelation definitively becomes a subject of intellectual speculation, thus subverting the entire Classical and Hellenic philosophical tradition, which, while recognizing the validity of divine inspiration (as Plato had done), still underscored the role of *logos* in translating such inspiration into an intelligible – nay, rational – discourse. But he offers a new alternative by suggesting a dependency of *logos*, considered either as word or as the human faculty of reasoning, on *pistis*, that is to say, on unconditional faith in the revealed divine word. To this effect, his proficiency in the sacred texts of Judaism was as decisive as his training in the Platonic and Pythagorean doctrines, which set him in tune with the trend of resuming the studies on Pythagoras and Plato, which was already in course in the final decades of the 1st century BCE.

The emergence of Neopythagoreanism as an intellectual movement was largely due to the efforts of Nigidius Figulus, an aristocrat and a friend of Cicero who brought back the teachings of Pythagoras in the final century of the Republic, after they had been somewhat forgotten in the course of the Hellenistic Period. Indeed, starting in 360 BCE, everything seems to suggest that the Pythagorean circles, which had never attracted an expressive number of individuals – as occurred frequently with all philosophical schools of Antiquity and, needless to say, of contemporary days too – dwindled more and more. This dying out led some authors to pinpoint a disarticulation of the Pythagorean school until its resumption by Figulus, under new garb, which was then dubbed by experts as Neopythagoreanism. Kingsley (1995: 322-323), however, asserts that Pythagoreanism never fully disappeared from the Mediterranean Basin, but remained active all along, even if in underground form, in Sicily and Athens. In either case, it is starting with Figulus and with the doctrine's introduction into Roman aristocratic settings that Pythagoras became visible again. Without a doubt, Figulus' Pythagoreanism drew largely from the work of Bolus of Mendes, an Alexandrian philosopher of the 3rd

century BCE who wrote many treatises associated with the pseudo-Pythagorean literature (only a few fragments are still extant today). With this Eastern intermediation, Neopythagoreanism advanced toward deepening the religious traits that were already visible in it since the 5th century BCE, to emerge as an important philosophical-soteriological current. The authors linked to it, such as Moderatus of Gades, Nicomachus of Gerasa, Numenius of Apamea and his epigone, Cronius, in addition to Apollonius of Tyana – a well-reputed *theios áner* from Cappadocia, reinvigorated and updated an entire debate on the transcendent nature of the deities, on non-corporeal and immaterial aspects of existence and the immortality of the soul, by affirming that philosophy ultimately stems from divine revelation. For this reason, Pythagoras was revered as a divine man, a prophet instructed by divinity itself (Reale, 1994b: 340-341). The identification of Neopythagoreanism with mysteries and the sacred is so intense that, in Late Antiquity, the word *Pythagorean* became a synonym for "esoteric" and "occultist" (Kingsley, 1995: 326).

Concurrently with Pythagoreanism, another highly influential current at the time was Middle Platonism. The two philosophical currents were even confounded with each other on many occasions, as in the case of Numenius of Apamea, who has been cited at times as an author of one current or the other.[5] In this regard, it is important to stress the inappropriateness with which we sometimes apply the labels "current" or "school" to exceedingly fluid and heterogeneous intellectual movements, as both terms suggest the existence of strong organic bonds among their members. In reality, we see a number of features that bring together in a rather floppy manner the thinking of authors with a high degree of autonomy, and who not rarely expressed their reasoning with remarkable eclecticism, reaping contributions from quite distinct origins. For this reason, any attempt to push them into clearly demarcated categories becomes elusive. For instance, according to Romano (1998: 20), Middle Platonists never constituted a school of thought in the strict sense. What united them was in essence their interest in Plato's lessons, which began to be reread and, further, resignified by an influx of elements from Aristotelianism, Stoicism and, above all, Neopythagoreanism.

The first representative of Middle Platonism was arguably Eudoros of Alexandria, who, in the second half of the 1st century BCE, proposed an interpretation of the Platonic doctrine according to Neopythagorean

[5] The ambiguity in Numenius of Apamea's definition is not by chance, since he saw himself as an heir of the Pythagorean tradition and a champion of Plato's lessons against the ultra-intellectualistic trend that prevailed among the authors in connection with the Academia, cf. Kingsley, 1995, p. 328.

principles. After Eudoros, many other thinkers from the Imperial Age can be identified as Middle Platonists. The record of some of them, for instance, Plutarch, Aulus Gellius and Apuleius, has been preserved with quite consistent information. But regarding a few others, such as Thrasyllus, Calvisius, Taurus, Alcinous and Nigrinus, we unfortunately know too little. In any case, in general lines, the theoreticians associated with Middle Platonism, as well as those with a Neopythagorean inclination, set out to reflect on the immaterial and transcendent realms, breaking with the materialism of the Hellenist schools and bringing to the fore the metaphysical and theological components of philosophy. With this approach, they invested time and effort in the study of daemonology, an ancient branch of Greek thought that covered the *daimones*, that is, invisible mediators between the deities and men. From the ethical standpoint, on its turn, the key recommendation of Middle Platonists was *imitatio Dei*, a befitting stand for a philosophical system aiming, primarily, at the supralunar world (Reale, 1994b: 276 *et seq.*).

Along the Principate days, Neopythagoreanism and Middle Platonism underwent a gradual convergence that led to the emergence of Neoplatonism, a syncretic current of thought which, despite having the works of Plato as its key reference, drew from the contributions of many other philosophical and spiritual currents, including Hermeticism. Ammonios Saccas, a thinker who taught the Platonic doctrine in Alexandria in the first half of the 3rd century, is considered to be its precursor. Many illustrious figures studied under his guidance, for instance, Origen the Christian, Origen the Pagan and Longinus, in addition to Plotinus, the founder of Neoplatonism. A man of Greek and Egyptian origin, Plotinus received his intellectual training from Ammonios Saccas and left for Rome in 244, after participating in a campaign in Persia under the command of Gordian III – an occasion when he had the opportunity of deepening his knowledge of Eastern thought. In strictly philosophical terms, the innovation inaugurated by Plotinus is the statement that the One – an absolute and transcendent category – is the source of all existing things, and that the secondary principles to which existence is bound depend on it. The One can thus be described as the First Principle, even though, as Romano (1998: 106) ponders, such a reading might not be faithful to Plotinus' thought, as this assumption would lead us into ascribing the predicate of being to what would be, instead, the principle of being – hence the difficulty of fitting the One into any ontological category. In any case, with the theory of the One, Plotinus definitively breaks with the linkages between physics and theology as maintained by the Stoics. The divine continued to be the ultimate aim and source of all things, but the material universe, i.e., the cosmos, was a defective reality susceptible

to degradation. Although the beings and things would still have the spark of divine presence within themselves, the One would be absolutely perfect, pure and transcendent and consequently protected from the corruption ingrained in *physis*. The entire Neoplatonic ethics derives from this central reasoning, since the mission of man on Earth would be to return to the One by freeing himself from the traces of materiality that still keep him bound to ignorance and a hostage of passions (Most, 2016: 315-316). After Plotinus' passing in approximately 270, Porphyry – one of his most talented disciples – became the director of the school in Rome and continued the reflections of his master, particularly on the need for the return of the human soul to the celestial spheres. To attain this aim, a philosopher should cultivate *apatheia*, the absence of passions, by adhering to a contemplative and reflexive attitude towards life, which would then lead him to an assimilation within the One (Romano, 1998: 124).

Iamblichus of Chalcis: philosopher, hierophant, theurgist

Although Plotinus and Porphyry, as well as Plato and many other theoreticians, had proposed that the ultimate aim of philosophy should be the mystical union with the divinity, both thinkers assumed that such operation should be accomplished by means of intellectual activity – which would definitely require the use of reason. The movement of spiritual elevation toward the divine would thus hinge on man's intellectual faculties, and not on any supernatural grace. Moreover, the possibility of asceticism resided both in the potential identity of the soul with its divine foundation and in a cosmic imperative according to which all things must revert, in the end of the days, to their source. For this reason, Plotinus had many reservations about having *pistis* as a useful or necessary tool for inquiring into the One. For many years, Porphyry remained loyal to Plotinus' lessons but, towards the end of his life, he already considered *pistis* as a privileged modality of knowledge, since without an intervention of faith it would be rather impossible to attain the Truth (Dodds, 1975: 119 *et seq.*). By appreciating the role of *pistis* in the process of merging into the One, Neoplatonists gradually converted philosophy into religion, at a level never attained before by any other philosophical current in Antiquity. To a certain extent, this momentum seems to be related with the rise of Christianity as a prevailing intellectual force in the Roman Empire, since the dialogue between faith and reason was also an evident issue among Christians thinkers of that time – as one may find in Origen, an author who sought to strengthen the authority of *pistis*, as established by Paul, using the categories of Hellenistic *logos*. The contribution of Iamblichus – the

most notorious of Porphyry's students – to this debate was decisive.

A native of Chalcis, a Coele-Syrian city, Iamblichus was born in approximately 240 into an illustrious family. In his youth, he is likely to have studied in Alexandria, where he became acquainted with Neopythagoreanism through Nicomachus of Gerasa's works (Reale, 1994b: 554). One may say this experience was decisive in his education, as he had manifested a bent toward the Neopythagorean propositions, to the point of writing a biography of Pythagoras (which has fortunately reached us). In his thirties, Iamblichus was a student of Anatolius, a Christian philosopher who later in life was ordained Bishop of Laodicea. Anatolius taught then in Caesarea of Palestine, and it was probably by his recommendation that Iamblichus resolved to study with Porphyry in Rome. We do not know for sure how much time Iamblichus spent in Rome, or when he left it. It is assumed that he lived in the city in 280 - 300 and returned to Syria to establish his own school before his master's disappearance in 305. Upon closer reflection, the decision of going back to his homeland is somewhat odd, inasmuch as Iamblichus – the most brilliant of Porphyry's disciples – was a natural candidate to succeed him as the school's leader. In the opinion of Dillon (1987), Iamblichus' return to Syria is likely to have been motivated by an intellectual divergence between him and Porphyry regarding the place of theurgy in the program of philosophy students. In any case, in the early 4th century, Iamblichus settled in Daphne, in the outskirts of Antioch, where he founded a school and taught students who later earned notoriety in their paths as philosophers, such as Sopater, Aedesius, Eustachius and others.[6] Most authors recognize the year 325 as the most probable date of Iamblichus' death.

Iamblichus' intellectual importance amidst the transformations experienced by philosophy since the early Principate days resides less in the originality of the Platonic (or Neoplatonic) propositions he put forth – most of which had been already established by Plotinus and Porphyry – than in his effort to dissolve philosophy into religion. This led him to introduce a topic practically ignored in the agenda of philosophers until then: the epistemological – and, one may say, soteriological – worth of ancient Pagan rites. This innovation confers a conspicuously practical

[6] According to Bidez (1919), Iamblichus settled in Apamea, as suggested by the correspondence of Pseudo-Julian. On his turn, Dillon (1987: 870), based on the account of John Malalas (an author from the 6th century CE), believes that Iamblichus settled in Daphne. Here, the preference for Malalas' version is due to the fact that he was a native of Antioch and, therefore, a knower of his own city's history. However, the issue remains controversial.

character to his school, even though, in the opinion of Smith (2000), Iamblichus can also be righteously considered the first thinker of Philosophy of Religion, since his interests cover theoretical, as well as verbal and ritual aspects of man's relationship with the divine. With Iamblichus, the philosopher converts himself into a priest whose task is not only to develop rational explanations on how the universe came into being, on the meaning of human life and on the attributes of deities and other invisible entities, but also to officiate religious rites accepted as efficacious options in enabling the human ascent and the obtainment of knowledge of the divinities, in general, and particularly of the One, thereby reaching the source of Truth. Iamblichus was therefore the first philosopher to ascribe a protagonist role to *theourgeia*, that is, to ceremonial magic, which was held capable of enabling the officiant' spiritual elevation and the experience of *epopteia*: a contemplation of the divine, a privilege of iniatiates. To clarify his viewpoint on the subject, Iamblichus wrote in approximately 280 a treatise with ten books, in which he synthesized the main aspects of theurgy and assessed its value in gnoseological terms.

Currently known as *De Mysteriis Aegyptorum*, his treatise had another title when it was written: *The reply of Master Abamon to the letter of Porphyrius to Anebo, and the solutions to the questions it contains.* In 1497, the work's title was modified by Marsilio Ficino, a renaissance scholar who renamed it as *De Mysteriis Aegyptorum, Chaldeorum, Assyriorum* as he prepared its first translation into Latin. This title was doubtlessly more attractive to a public increasingly interested in the Eastern customs and traditions particularly the Egyptian ones. The title was then reproduced by Nicolas Scutellio in his Latin translation of 1556, and by Thomas Gale in the *editio princeps* of 1678 (Ramos Jurado, 1997). Certainly, for the sake of convenience, the title was abbreviated to *De Mysteriis Aegyptorum*, which does not do justice to the work's overall content, considering that only its two final books deal with Egyptian beliefs. The first editors did not question the authenticity of *De Mysteriis*, but in the 19th century, Ed Zeller posited that the work had not been written by Iamblichus but, instead, by one of his disciples. The polemic lasted until 1911, when, after conducting an extensive philological study, Karl Rasche definitely credited Iamblichus as the text's author, as well as Proclus and Damascius had done in Antiquity (Des Places, 1966). Most authors date the writing of *De Mysteriis* to the years 280 - 300, after Iamblichus' stay in Rome. As to the pseudonym he adopted in his reply to Porphyry, it is possible that the word *Abamon* includes "Ab" and "Amon", to convey the sense of "Amon's Father", that is, "the Father of the Gods" – a rendition of the Greek expression *theopator*, which was used to denote the theurgists (Ramos Jurado, 1997: 8). Unfortunately, the original *Letter to Anebo* was lost. Its partial reconstruction is possible only via a few sparse

references in works of Eusebius of Caesarea, Theodoret of Cyrus and Augustine, as well as in *De Mysteriis*, since Iamblichus' method of reasoning is one of refuting Porphyry on a point-by-point basis. This reveals how much adherence to theurgy was a polemic issue in Neoplatonic circles.

In the ancient philosophical lexicon, the word *theourgeia* is in a way a neologism. Its use is attested to for the first time in a work of the mid-2nd century entitled *Chaldaic oracles*. Although a tradition preserved in the *Suda* – a 9th century Byzantine dictionary – ascribes its composition to an author named Julian, we do not know whether this would be Julian the Chaldean or his son, Julian the Theurgist. Only a few fragments of the *Chaldaic oracles have* been preserved. This was a work composed in hexametric verses as a collection of esoteric revelations characterized by a deep eclecticism, through which one could detect the influences of practically all leading philosophical currents of the time – Platonism, Middle Platonism, Stoicism, Neopythagoreanism – in association with astrology and Eastern beliefs (Montero, 1997: 185). Theurgy is presented in the *Oracles* as a repertoire of magical procedures capable of expanding the philosopher's insight regarding the supralunar world, and facilitating his mystical union with divinity. It represents the first attempt to ascribe a philosophical validation to Pagan rites, in particular, to magic and divination (Potter, 1994: 203). But beyond that, *theourgeia* – which originally means "work of the gods" – claimed for itself a higher standing than that of *theologia*, or "discourse on the gods", which, in turn, sought only to understand the higher beings in rational or rationalized terms by means of the *logos*. Theurgy did so by appealing to *pistis* in the belief in the ability of magic rites to bring the philosopher into direct contact with the deities and other invisible powers, thus incorporating into the philosophical activity Pagan rites that had been ignored by philosophers' reflections for centuries. To this end, the correct manipulation of *symbola*, that is, of the material and immaterial apparatus at the theurgist's disposal – including stones, plants, animals, statues, metals, conjurations and imprecations believed to have been revealed to mortals by the deities themselves – was essential (Tanaseanu-Döbler, 2013: 105). Yet, it must be mentioned that in practical terms, theurgy did not include anything new vis-à-vis the plethora of esoteric practices of soothsayers and sorcerers at all places in the Roman Empire. Such practices were often called *goeteia* or black/vulgar magic, and many of them are exemplified in the *Greek magical papyri* (Betz, 1996). The distinction between *theourgeia* and *goeteia* did not regard, therefore, the magic rites *per se* but, instead, the purposes of officiants and more or less sophisticated explanations provided on them. From the legal standpoint, however, theurgists and *goetes* could be taken to court on account of *veneficium* or

maleficium (Silva, 2003) – i.e., for crimes of sorcery.

No extant source suggests that Plotinus read the *Chaldaic oracles* or ascribed any relevance to theurgy as an asceticism-method. This does not mean that he denied the efficaciousness of magic – a practically unthinkable option for someone in his days –, but the topic did not interest him, since, in his view, man's merging into the transcendent dimension represented by the One was not an operation performed by means of a ritual. Instead, it was for him a training of the mind and an intellectual exercise, we may say, as had been taught previously by Plato (Dodds, 2002: 289) – a philosopher who probably had not taken part in Egyptian or Chaldean mysteries (however much, as we saw above, a whole subsequent tradition posits that the basic matrix of Plato's philosophy derived from the East) (Shaw, 1995: 7). On his turn, Porphyry held a somewhat ambiguous opinion on the value of Pagan rites for philosophy. As an enthusiast of oracular guesswork before joining Plotinus' circle, he wrote in his youth a work entitled *The philosophy of oracles*, expressing an appreciation for the revelations conveyed by the deities to men by means of inspired soothsayers and prophets – though he did not explicitly mention the *Chaldaic oracles*. There is robust evidence, therefore, that Porphyry did feel strongly inclined to incorporate esoteric teachings to his thought. Eventually, such inclination might have led him to accept theurgy as a useful source of intellectual and spiritual enhancement for philosophers. But his interaction with Plotinus produced a noticeable break in his thinking, as we may observe in the *Letter to Anebo* – a full-fledged manifesto against the possibility of any philosophic utility for guesswork and magic. After Plotinus' passing in 270, Porphyry resumed an evident interest in oracular divination and incorporated the *Chaldaic oracles* into his reflections, as we see in *De abstinentia* and, even more clearly, in *De regressu animae*. This latter work even cites theurgy. But Porphyry still refused to ascribe a primacy to it and held that it played a secondary role in the purification of the *pneumatiche*, that is, of the spiritual soul – which distinguished itself from the *noerá*, or intellectual soul (Des Places, 1989: 18 *et seq.*). For him, theurgy was but a *preparatio* for philosophical life. And this justified its inclusion into the list of secondary disciplines.

Standing in opposition both to Plotinus and Porphyry, Iamblichus places theurgy at the heart of the Neoplatonist philosophical system.[7] He does so by proceeding from the assumption that the philosophical *paideia* taught by Pythagoras, Plato and Aristotle, as well as the beliefs and rites of

[7] In the writings of Iamblichus and later Neoplatonists, the references to ritualistic magic do not always use the word *theourgeia*. Sometimes, such rites are cited as *ieratike*, *telestike*, *ierourgia*, *mistagogia* and *theiasmos*, cf. Tanaseanu-Döbler (2013: 14).

Paganism, drank from the same source: the power of the gods. By practicing theurgy, a philosopher not only reflected on or contemplated the divine potency, but also performed rites capable of elevating him unto the realm of the deities, including the One – the source of being. According to Shaw (1995: 4), this deep change introduced by Iamblichus into the very foundations of Neoplatonism stemmed from the perception that contact between man and the deities of Paganism had been neglected by the philosophers who preceded him, since the intellectual faculties were more appreciated by them for spiritual asceticism than the succor eventually bestowed by the deities on mortals. This explains his emphasis on ritual aspects of Paganism and his view of theurgy as the only discipline capable of bridging the gap between the supra- and sublunary spheres. For Iamblichus, the philosophy of his time was contaminated to a considerable extent by a rationalist *hybris* that threatened to set men apart from the origin of perfection and knowledge, and from the gods. It was therefore urgent to restore the bonds between the human and divine realms, as Plato proposed in the past both in the *Laws* and *The Republic*, by referring to the myth of a Golden Age when men, backed by Chronos and guided by the *daimones*, enjoyed peace, prosperity and justice. By falling prey to pride over their condition, men began then to govern themselves, while ignoring the deities, thus giving cause to affliction. Iamblichus, as much as Plato, vindicated the establishment of a new alliance between the deities and men. To attain this aim, it did not suffice for a philosopher to devote himself to *theologia*, that is, to reflection on the deities, for this implied the uttering of a discourse circumscribed to purely human terms. *Theourgeia*, in turn, was a medium depending only on divine grace, which unequivocally pointed to the superiority of *pistis* vis-à-vis *logos*, as we can see in the following passage from *De Mysteriis* (I.12):

> The illumination that comes about as a result of invocations is self-revelatory and self-willed, and is far removed from being drawn down by force, but rather proceeds to manifestation by reason of its own divine energy and perfection, and is as far superior to (human) voluntary motion as the divine will of the Good is to the life of ordinary deliberation and choice. It is by virtue of such will, then, that the gods in their benevolence and graciousness unstintingly shed their light upon theurgists, summoning up their souls to themselves and orchestrating their union with them, accustoming them, even while still in the body, to detach themselves from their bodies, and to turn themselves towards their eternal and intelligible first principle.

According to Iamblichus, the vision or illumination (*epopteia*) experienced by the philosopher or *epopta* (he who contemplates the divinity or the invisible powers) during the theurgic rite is a gift or grace bestowed upon men only at the deities' will. In another passage further on, as he opposes Porphyry's argument that theurgists can unite to the gods by using their

intellectual faculties alone, Iamblichus makes a point to emphasize that:

> It is the accomplishment of acts not to be divulged and beyond all conception, and the power of the unutterable symbols, understood solely by the gods, which establishes theurgic union. Hence, we do not bring about these things by intellection alone; for thus their efficacy would be intellectual, and dependent upon us. But neither assumption is true. For even when we are not engaged in intellection, the symbols themselves, by themselves, perform their appropriate work, and the ineffable power of the gods, to whom these symbols relate, itself recognises the proper images of itself, not through being aroused by our thought. For it is not in the nature of things containing to be aroused by those contained in them, nor of things perfect by things imperfect, nor even of wholes by parts. […] I have laboured this point at some length for this reason: that you not believe that all authority over activity in the theurgic rites depends on us, or suppose that their genuine performance is assured by the true condition of our acts of thinking, or that they are made false by our deception. […] Thus, divine purity does not come about through right knowledge, in the way that bodily purity does through chastity, but divine union and purification actually go beyond knowledge. Nothing, then, of any such qualities in us, such as are humans contributes in any way towards the accomplishment of divine transactions (*De Myst.* II, 11).

Together, the two excerpts above allow us a clear glance at the cornerstone of Iamblichus' philosophical program, namely, his emphasis on the practice of theurgy, that is, of the magic ritual as the main access path to the One. This not only consolidates the re-encounter of philosophy and religion, but also expresses in full bloom the originality of his thought, as he is the first to theorize on the ritualistic dimension of Paganism, seeking thereby to cherish it as an indispensable discipline for philosophers. This feature confers a distinction on him in the context of ancient philosophy, which only recently has been drawn to the attention of those less interested in censuring him for an alleged irrationalism than in fathoming the fine filigree of his thought.

For Tanaseanu-Döbler (2013: 17; 100), a ritual is a set of actions and gestures that distinguish themselves from common behavior with the aim of producing a connection between the practitioner and the realm of divinity. Iamblichus describes such ritual as a *techné* or *episteme*, in other words, as a systematic body of knowledge structured into subdisciplines, which a philosopher must master along his training. In *De Mysteriis*, the most highly appreciated of these disciplines is *mantike*, the clairvoyancy resulting from divine inspiration – a topic extensively covered in its third book. According to Iamblichus – who remains faithful, in this regard, to a well-established tradition of Antiquity –, such clairvoyancy or divination would branch off into two large extensions: first, an inductive branch, which depends on human logic for decoding the revelatory signs of the future, for instance, in connection with astrology, haruspicy and auguries;

and, second, the inspired experience, which would be directly bestowed by the deities in situations when the requestor was asleep, as in the case of oneiromancy, or in a state of mediumistic trance, as it happened in the oracles.[8] But this distinction was not limited to the clairvoyancy-technique, as it included the very premonitory capacity contained in the act. Since inductive divination practices required the intervention of the human intellect, they had a limited scope and could only predict facts of daily life. On its turn, inspired divination supported by the deities was not strictly aimed at predicting the future, but at allowing its practitioner to participate in their intellection and mirror them while uttering his oracles. Thus, *mantike* would be another means at the philosopher's reach in his effort to draw nearer to the divinities and ensure, thereby, his own salvation (Addey, 2014: 272-275).

Final remarks

As we saw above, in general lines, Neoplatonism was a 3rd century philosophical current capable of stitching together the distinct intellectual and esoteric traditions that thrived in the Roman Empire since the transition from the Republic to the Principate – including, not less importantly, Christianity, a current to which Porphyry nurtured a deep aversion (substantiated by his now lost refutation of the followers of the Good News). Despite the often-conflicting relations of Christians and Neoplatonists, it is difficult not to conclude that by enabling a heretofore unprecedented appreciation of *pistis* among Pagan philosophers, Neoplatonism somehow reacted through the work of Iamblichus, in the terms of classical culture, to a trend that was led, in a certain way, by the Christians themselves. According to Clarke (2001: 2), while the Church Fathers increasingly reached out to the *paideia*-foundations to uphold their professed beliefs, Pagans, on their turn, were soon capable of grasping the persuasive strength embedded in the divine word and began to present their own teachings in the form of revelation. From this angle, Neoplatonism in Iamblichus and his school represented the Pagan intellectual movement most closely resembling Christianity in ancient

[8] Another divination modality often practiced by theurgists was *telestike*, in which the deities' statutes became simulacra of the mediumistic conveyors. Inflated by the divine breath, these channelers would be also capable of making predictions and conveying orientation to their requestors. As a divination-technique known for a long time by the Egyptians, *telestike* was nonetheless not an object of in-depth attention by Iamblichus in *De Mysteriis* (VII.1), and only appears in a brief passage of the work.

culture. This would contradict the opinion of authors such as Shaw (1995: 4), for whom Iamblichus' thought had few links with Christianity as one of the leading religious currents of the Empire in the second half of the 3rd century (it is worth remembering). Iamblichus, on the one hand, incorporated to his thinking a key category of the Christian *Weltanschauung*, namely *pistis*, and converted it into the foundation of theurgy, a *techné* or *episteme* bestowed on man by the gods; on the other hand, he mobilized this feature in a fierce defense of Pagan rites and beliefs, by directly opposing Plotinus and Porphyry, who rejected the validity of bloody sacrifices – perhaps, the most characteristic rite of Paganism from time immemorial. With the purpose of safeguarding blood sacrifices, which Christians held to be deeply repulsive, Iamblichus did not hesitate to reinterpret Pythagoras' thinking by vindicating that he (Pythagoras) had only prohibited it to contemplative philosophers – i.e., those who had already attained a higher level –, while permitting it without any reservations to others (Tanasaenu-Döbler, 2013: 114-115). Iamblichus, on his turn, recommended such sacrifices to all lovers of philosophy, indistinctly. Not incidentally, Pagans in subsequent centuries have praised him as a bulwark of Paganism and attuned his figure to savior deities such as Helios and Aesculapius (Bidez, 1919: 35).

As closing remarks in this reflection on the course of philosophical thought under the Principate, it would do well to ask ourselves about the meaning of Iamblichus' *oeuvre*, since that he is an author frequently accused of capitulating before irrationalism, a trend that started to become prevalent in his days. For instance, for Dodds (2002: 290), by making concessions to theurgy, Iamblichus exposed without subterfuges how far the Greek-Roman *intelligentsia* of the Imperial era had subsided into a hopelessness-crisis – a reason, therefore, and an encouragement for reading him with caution. Due to Dodds' influence, Iamblichus was for a long time interpreted by some as a fanatic and credulous author, while others considered him a thinker without any originality, whose most memorable feat would have been to corrupt Pagan philosophy by introducing into it the exquisite features of religion and magic (Ramos Jurado, 1997: 20). In recent years, however, and against the tides of such views, some readers set out to restore Iamblichus' authority by drawing attention to him as a careful exegete and a competent philosopher, recognizably in *De Mysteriis* – a work that has been praised as an authentic masterpiece of ancient philosophy.

None of these views, however, seems to be the most precise one. First, because as Clarke (2001: 1) authoritatively argued, it does not seem that Iamblichus judged philosophy to be the most efficacious method of

knowledge – a position that led him to ascribe to theurgy, instead, the leading role in the pursuit of Truth. For him, any attempt to grasp divine revelation via study, instead of by the practice of rites, would be simply a waste of time. Second, because in Antiquity, *pistis* and *logos* were two foundational categories of philosophy itself, even though their alliance was expressed in distinct hues across different thinkers, currents and times. It would not be very productive, in this regard, to judge ancient philosophy through the lenses of Cartesian rationalism, which prevails in today's academic settings. Maybe the best path for understanding Iamblichus' thought in its complexity is to admit, as Paul Veyne (1987) has admitted, the existence of distinct programs of truth validated by the cultural parameters of each time and place – which, in turn, would make it difficult to judge one program of truth in the light of another. Finally, one must not lose sight of the fact that in Iamblichus' Neoplatonism, a philosophical explanation presupposes a mediation by magic-religious categories; and that this does not, and must not, be seen as an inconvenient concession to irrationalism, or as a degradation in intellectual terms.

Bibliographical references

Primary texts

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008, p. 240.

IAMBLICHUS. *De Mysteriis*. Translated with an introduction and notes by John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2003.

JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

Supplementary references

ADDEY, C. *Divination and theurgy in Neoplatonism*. London: Routledge, 2014

ANDERSON, G. *Sage, saint and sophist*. London: Routledge, 1994.

BAZÁN, F. G. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BETZ, H. D. *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. v. 1.

BIDEZ, J. Le philosophe Jamblique et son école. *Révue des Études Grecques*, t. 32, fasc. 146-150, p. 29-40, 1919.

CLARKE, E. C. *Iamblichus' De Mysteriis*: a manifesto of the miraculous. Aldershot: Ashgate, 2001.

DES PLACES, E. Introduction. In: *Oracles chaldäiques avec un choix de commentaires anciennes*. Texte établi e traduit par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

DES PLACES, E. Notice. In: JAMBLIQUE. *Les mysteriis d'Egypte*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966, p. 5-37.

DILLON, J. Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 AD). *Aufstieg und Niedergang der römischen*, v. 2, 16.2, p. 863-909, 1987.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época di angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.

DUMONT, J. P. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (ed.). *The Oxford Classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KINGSLEY, P. *Ancient philosophy, mystery, and magic*: Empedocles and Pythagorean tradition. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MONTERO, S. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta, 1997

MOST, G. W. Philosophy and religion. In: SEDLEY, D. (ed.). *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 300-322.

MUELLER, G. E. Plato and the gods. *The Philosophical Review*, v. 45, n. 5, p. 457-472, 1936.

PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *Inner purity and pollution in Greek religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

POTTER, D. *Prophets and emperors*: human and divine authority from Augustus to Theodosius. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RAMOS JURADO, E. A. Introducción. In: JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios.* Introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997, p. 7-37.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994a, v. III.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo; Loyola, 1994b, p. 219. v. IV.

ROMANO, F. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci, 1998.

SHAW, G. *Theurgy and the soul*: The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: The Pennsylvania States University Press, 1995.

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

SMITH, A. Iamblichus, the first philosopher of religion? *Habis*, n. 31, p. 345-353, 2000.

TANASEANU-DÖBLER. *Theurgy in Late Antiquity*: The invention of a ritual. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2013.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.

Recebido: 07 de dezembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

OS *AUXILIA PALATINA* E A SUA UTILIZAÇÃO EM COMBATE NO SÉCULO IV DA NOSSA ERA[1]

Sylvain Janniard[2]

Resumo

Os *auxilia palatina* constituem uma categoria nova e especial de unidades de primeira linha no exército romano tardio. Seu recrutamento inicial poderia ter sido realizado tanto entre as populações provinciais, em particular do noroeste do império, quanto entre os povos germânicos que permaneceram fora deste último ou parcialmente admitidos em seu solo; os órgãos complementares e auxiliares do exército romano também poderiam ter servido de base para a constituição dos primeiros auxilia. Formalmente instituídas durante o período tetrárquico, após uma fase de gênese nos exércitos que acompanham os príncipes, provavelmente iniciada no segundo terço do século III, os auxilia são formações de infantaria com número limitado, e das quais a maior parte se juntou, sob Constantino à categoria militar privilegiada dos palatinos. Dessa forma, o objetivo desse artigo é mostrar as novas intenções táticas desse grupo específico do exército romano.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; guerras; *auxilia;* combate.

[1] Revisão da tradução: Francisco de Assis Sabadini. E-mail: franciscosabadini@usp.br

[2] Professor Doutor – Université de Tours, Tours, França. E-mail: sylvain.janniard@univ-tours.fr

Résumé

Les *auxilia palatina* constituent une catégorie nouvelle et particulière d'unités de première ordre dans l'armée romaine tardive. Leur recrutement initial a pu être opéré tant parmi les populations provinciales, en particulier du nord-ouest de l'empire, que parmi les peuples germaniques demeurés hors de ce dernier ou admis partiellement sur son sol ; des corps supplétifs et auxiliaires de l'armée romaine ont pu aussi servir de cadre à la constitution des premiers *auxilia*. Formellement mis en place à l'époque tétrarchique, à la suite d'une phase de genèse dans les armées d'accompagnement des princes probablement entamée dans le 2e tiers du IIIe siècle, les *auxilia* sont des formations de fantassins à effectif restreint, et dont la majeure partie a rejoint sous Constantin la catégorie militaire privilégiée des *palatini*. Ainsi, l'objectif de cet article est de montrer les nouvelles intentions tactiques de ce groupe spécifique de l'armée romaine.

Mots clés

Antiquité tardive; guerres; *auxilia*; combat.

Os *auxilia palatina* constituem uma categoria nova e especial de unidades de primeira linha no exército romano tardio[3]. Seu recrutamento inicial poderia ter sido realizado tanto entre as populações provinciais, em particular do noroeste do império, quanto entre os povos germânicos que permaneceram fora deste último ou parcialmente admitidos em seu solo; corpos suplementares e auxiliares do exército romano também poderiam ter servido de base para a constituição dos primeiros *auxilia*[4]. Formalmente instituídas durante o período da tetrarquia, após uma fase embrionária nos exércitos que acompanham os príncipes, provavelmente iniciada no segundo terço do século III d.C., os *auxilia* são formações de infantaria com número limitado, e das quais a maior parte se juntou, sob o império de Constantino, à categoria militar privilegiada dos *palatini*. Beneficiando-se de condições mais vantajosas de serviço e dispensa devido ao valor marcial superior que lhes foi atribuído no momento do recrutamento, os *auxiliares*, agora destacados para o conjunto militar dos príncipes ou às reservas táticas regionais, poderiam ser mobilizados para todas as missões que exigissem coragem e experiência, desde a disposição na linha de frente ou na reserva, ao estabelecimento de cabeças de ponte ou suportes[5]. Contudo, para além da consideração genérica da sua utilização como tropas de elite, a historiografia moderna presta pouca atenção às possíveis peculiaridades táticas que poderiam ter caracterizado os *auxilia*, uma questão que, no entanto, é importante em vários aspectos: o registro dos corpos militares contidos no *Notitia Dignitatum* conta os *auxilia* entre as unidades mais numerosas dos exércitos de intervenção que operam no Império do Ocidente no início do reinado de Valentiniano III e mostra-os como estando na maioria dos exércitos *praesentales* do Oriente por volta de 400; por outro lado, um pouco mais de quinze *auxilia* apresentam na sua denominação a recordação de uma especificidade funcional (*Ascarii, Exculcatores*) ou de armamento (*Sagittarii*)[6]. O objetivo da presente contribuição é retomar, a partir de fontes da tradição e documentais, a

[3]Sobre os *auxilia*, ver Grosse 1920, p. 38-42, Hoffmann 1969-1970, pp. 131-173, 240-241, Zuckerman 1993, Speidel 1996, Nicasie 1998, p. 53-56, 188-189, 192-194, Speidel 2004, Rocco 2012, p. 161-164, 281-282, 412-413.

[4]Hoffmann 1969-1970, p. 131-145, 149-151, 156-159, 162-163, 170-173, 240-241, Zuckerman 1993, Speidel 1996, Nicasia 1998, p. 54-56, Speidel 2004, p. 133-142, Rocco 2012, p. 161-164, 281-282.

[5]Admiração de autores antigos tardios pelas qualidades dos *auxilia*: Juliano, *Lettre au Sénat et au Peuple d'Athènes*, 280 D, Sexto Aurélio Vítor, *Le livre des Césars*, 39, 15, Amiano Marcelino, *Histoires*, XXVII, 1, 2 e 8, 3, XXVIII, 3, 1.

[6]Os capítulos V e VII da *Notitia Dignitatum in partibus Occidentis* tornam possível identificar 67 *auxilia* (mas algumas duplicações são possíveis); capítulos V e VI do mesmo documento para o Oriente listam respectivamente 18 e 17 *auxilia* nos exércitos à disposição dos dois *magistri militum praesentales*, ou seja, o contingente mais forte das suas unidades de infantaria.

questão da possível especialização dos *auxilia* como um tipo de unidade ou de certos *auxilia* em particular[7].

Fontes da tradição, para as quais a precisão técnica não é geralmente um objetivo principal, oferecem geralmente pouca informação sobre a especialização de certas unidades, ou categorias de unidades, nas práticas de guerra do exército romano tardio. Assim, nas *Histoires* de Amiano Marcelino, as tropas envolvidas em operações de "grande guerrilha", que exigem os efeitos combinados da velocidade e da surpresa, são mais frequentemente referidas pelos termos genéricos de *milites expediti* ou *uelites*, comuns a toda infantaria ou cavalaria leve[8]. No entanto, o mesmo autor fornece, para contextos táticos semelhantes, menções mais explícitas, que parecem mostrar o uso frequente dos *auxilia palatina* em ações de "grande guerrilha"[9]. Por volta de 353 ou 354, entre Auxerre e Reims, o *magister militum* Silvano abriu com 8.000 *auxiliares* uma rota em território controlado pelos Alamanos[10]. Em 357 d.C, César Juliano envia o tribuno Bainobaudes e seus *Cornuti* para a retaguarda dos Alamanos que ocupavam a margem esquerda do Rio Reno; desembarcando furtivamente nas ilhas do rio, eles massacraram seus defensores, forçando o resto dos Germanos assustados a retornarem a seu território transrenano[11]. Quatro anos depois, o próprio César confiou aos *auxilia* dos Petulantes e dos Celtas a tarefa de pôr fim às incursões de outros Alamanos, dos *Brisigavi*, em Sequânia. Sua derrota forçou Juliano a liderar uma expedição noturna na margem direita do Reno, novamente mobilizando *auxiliares*[12]. No final de 365, o conde das duas Germânias, Carietão, estimava que entre as tropas à sua disposição os mais capazes de repelir os grupos de Alamanos que voltaram a invadir a Sequânia para saquear a província, eram os *auxilia* dos Batavos e os Hérulos. Em 366, após a sua vitória contra os Alamanos em

[7]Grosse 1920, p. 39, pensa os *auxilia* como unidades de infantaria leve, de acordo com o seu suposto recrutamento essencialmente germânico.

[8]*Velites expediti : Amiano Marcelino, Histoires, XVII, 13, 17, XXI, 12, 9, XXIV, 1, 13 ; milites expediti : Amiano Marcelino, XVIII, 2, 11, XXI, 13, 7 et 16. A mesma imprecisão de Zósimo, Histoire nouvelle, IV, 25, 2, para as unidades que participam nas operações de magister militum per Thracias,* Modares *em 379*.

[9]Sobre este último conceito, ver Janniard 2008, p. 23

[10]Amiano Marcelino, XVI, 2, 4-5.

[11]Amiano Marcelino, XVI, 11, 9. A *Notitia Dignitatum* lista três *auxilia* de *Cornuti*: Occ. V, 158 = VII, 9, *Cornuti seniores*; V, 169 = VII, 18, *Cornuti iuniores*; Ou. VI, 50, *Cornuti*. O primeiro *auxilium* de *Cornuti* parece ter desempenhado um papel de liderança no campanha italiana de Constantino em 312 e os seus membros figuram de forma proeminente nos relevos do arco romano colocados para o príncipe (ver Alföldi, Ross 1959).

[12]Amiano Marcelino, XXI, 3, 1-3 e 4, 7-8; Celtas e Petulantes são atestados no *Notitia Dignitatum* nas entradas: Occ. V, 160 = VII, 12, *Petulantes seniores*, Ou. IX, 26, *petulantes iuniores*, V, 161 = VII, 12, *Celtae seniores*, V, 205 = VII, 141, *Celtae iuniores*.

Châlons-en-Champagne, o *magister militum per Gallias* Jovino enviou o *auxilium* dos *Ascarii* perseguir os Germanos em fuga que poderiam ter permanecido na Bélgica Secunda[13] Em duas ocasiões, 360 e 368, quando as províncias da Bretanha foram alvo de incursões de Escotos e Pictos e era necessário afastar rapidamente os invasores e restabelecer o sistema de defesa por meio de uma guerra de movimento, os *auxilia* palatinos formaram o corpo expedicionário enviado do continente[14]. Durante a segunda expedição, são expressamente lembradas as missões confiadas aos *auxilia*, principalmente o suporte contra os saqueadores carregados de espólios[15]. A adaptação dos *auxilia* a estas formas de guerra, comuns nas fronteiras do império desde o século III d.C., parece-me explicar a escolha dos príncipes em tê-las estacionadas perto das principais vias de acesso ao território imperial, quando as circunstâncias levavam ao temor de incursões: em 363, enquanto grande parte dos exércitos de intervenção acompanhava o imperador Juliano em sua campanha na Pérsia, o *auxilium* dos Batavos foi deixado para proteger Sirmio, ponto nodal da província da Panônia Secunda; quinze anos depois, enquanto o imperador Graciano comandava uma fração dos exércitos de manobra do Ocidente para a mesma Panônia, um grupo de Alamanos Lentienses que, em sua retaguarda, cruzava o Reno entre Sequânia e Récia, encontrou os *auxilia* dos Petulantes e dos Celtas[16].

O hábito, assim adquirido nas frequentes operações de "grande guerrilha", de agir com rapidez, dissimulação e equipamento leve, poderia ser útil em campanhas mais regulares. Assim, no final de abril de 363, Juliano empregou *auxiliares* para limpar na retaguarda a margem sul do Naarmalcha, de modo que seu exército pudesse cruzar o canal persa sem

---

[13]365: Amiano Marcelino, XXVII, 1, 6 e Zósimo, IV, 9, 3; na *Notitia Dignitatum* aparecem nos nomes os *auxilia* a seguir: *Occ*. V, 162 = VII, 13, *Heruli seniores*, V, 163 = VII, 14, *Bataui seniores*, V, 186 = VII, 72, *Bataui iuniores*, *Or*. V, 49, *Bataui seniores*. 366: Amiano Marcelino, XXVII, 2, 6. Os *Ascarii* são registados no *Notitia Dignitatum Oc.* V, 166 = VII, 119, *Ascarii seniores*, V, 167 = VII, 120, *Ascarii iuniores*, V, 216 = VII, 79, *Honoriani Ascarii seniores*, *Or*. IX, 23-24, *Ascarii seniores* e *Ascarii iuniores*.

[14]360: Amiano Marcelino, XX, 1, 3 (Batavos et Hérules). 368: Amiano Marcelino, XXVII, 8, 6-7 (Batavos Hérules, *Iouii* e *Victores*; para as duas últimas unidades no *Notitia Dignitatum*, ver entradas em V, 168 = VII, 16, *Iouii seniores*; V, 184 = VII, 42, *Iouii iuniores*; V, 212 = VII, 76, *Iouii iuniores Gallicani*, V, 185 = VII, 126 e 154, *Victores iuniores*; V, 214 = VII, 27, *Galli Victores*; V, 215 = VII, 48, *Honoriani Victores iuniores*, *Or*. V, 63, *Victores*).

[15]Amiano Marcelino, XXVII, 8, 9: Vbi ad audenda maiora prospero successu elatus [Theodosius], tutaque scrutando consilia, futuri morabatur ambiguus, diffusam uariarum gentium plebem et ferocientem inmaniter, non nisi per dolos occultiores et inprouisos excursus superari posse, captiuorum confessionibus et transfugarum indiciis doctus; XXVIII, 3, 1-2: oportuna ubique ad insidiandum barbaris praeueniens [Theodosius] loca.

[16]363: Zósimo, III, 35, 2. 378: Amiano Marcelino, XXXI, 10, 4.

risco, em seu avanço para Ctesifonte; mais adiante, no curso da mesma guerra, o *auxilium* dos *Victores* estava entre as unidades que entraram no bastião sassânida de Mahozamalcha através de uma galeria escavada debaixo da muralha[17]. Este último caso mostra, no entanto, que as missões confiadas às *auxilia* também poderiam ser realizadas pelas outras unidades de infantaria dos exércitos de intervenção regional: duas legiões palatinas seguiram assim os *Victores* na mina que conduzia ao coração de Mahozamalcha. No decurso de grandes operações de guerrilha, legionários e *auxiliares* parecem ser capazes de levar a cabo as mesmas missões táticas: duas legiões ajudam ao *comes* Carietão contra os Alamanos em 365; em 360, o *comes* Lupicin traz o mesmo número à Bretanha[18]. Os legionários podem mesmo atuar, em circunstâncias táticas semelhantes, sem o apoio de *auxiliares*, como se depreende de uma precaução de Constâncio II contra um grupo de Sármatas Limigantes que o imperador iria receber na margem direita do Danúbio em 359: ele patrulhava o rio, na retaguarda dos "bárbaros", as embarcações carregadas de destacamentos de legiões[19]. Dois anos depois, em sua campanha fracassada contra Juliano, o mesmo príncipe confiou a duas legiões palatinas a tarefa de abrir caminho para o Ocidente e entre os exércitos rebeldes de seu primo[20]. Embora os *auxilia* não tenha o monopólio de manobras de assédio, escaramuças ou suporte, essas operações de guerra também não resumem a extensão de suas possibilidades operacionais e táticas. Em primeiro lugar, a "grande guerrilha" não excluía o recurso ao combate em linha, quando, por exemplo, o comando romano considerava que era possível repelir definitivamente as forças invasoras num confronto, antes de sua dispersão ou depois de seu reagrupamento, ou quando o próprio adversário oferecia a batalha, circunstâncias que encontramos na Sequânia com os Alamanos em 361, 365 e 378[21]. Em segundo lugar, em grande parte dos episódios militares imediatamente lembrados, Amiano Marcelino usa, para qualificar os *auxilia* engajadas, epítetos que sugerem que esses corpos ocasionalmente assumiam as funções de infantaria leve, sem que isso constituísse uma especificidade genérica: *auxiliares uelites, globi*

[17]Naarmalcha: Amiano Marcelino, XXIV, 2, 8, Zósimo III, 16-17, 2 (o historiador insiste no papel, no caso, dos 1500 batedores do corpo expedicionário romano, comandados pelo *comes* Luciliano, e pode ter incluído pelo menos um *auxilium*), ver Woods 1998. Mahozamalcha: Amiano Marcelino, XXIV, 4, 21-23, Zósimo, III, 22, 2 e 4-6.

[18]Amiano Marcelino, XXVII, 1, 6, XX, 1, 3. Legiões podem também ter acompanhado os quatro *auxilia* liderados por Teodósio, o Velho na Grã-Bretanha, novamente em 368, mas o texto de Amiano Marcelino é menos explícito.

[19]Amiano Marcelino, XIX, 11, 8 (*naues uehentes quosdam legionarios expeditos*); ver também XXIX, 6, 13 (duas legiões palatinas enviadas para repelir grupos de Quados e Sármatas na Panônia em 373).

[20]Amiano Marcelino, XXI, 13, 16.

[21]Amiano Marcelino, XXI, 3, 1,

expeditissimi auxiliorum , uelitare auxilium[22]. Mais importante ainda, o gesto militar tardio oferece vários testemunhos precisos do emprego dos *auxilia* em funções normalmente reservadas à infantaria pesada. Os *auxilia* estão assim dispostos nas duas primeiras linhas romanas na batalha de Estrasburgo em 357. Perto de Samarra, em junho de 363, durante a retirada das forças romanas da Pérsia, os *auxilia* dos *Iouii* e os *Victores* dão apoio a duas legiões que resistiam aos ataques de elefantes e de catafractários. Em 365, o imperador Valente despachou os mesmos dois *auxilia*, para derrotar as forças de seu adversário Procópio na planície. O *auxilium* dos Batavos foi usado como reserva pelo mesmo Valente na Batalha de Adrianópolis treze anos depois, e já, em maio de 363, Juliano havia formado sua reserva móvel com *auxiliares* durante os combates ante Ctesifonte[23].

A participação dos *auxiliares* na batalha liderada por César Juliano contra os Alamanos perto de Estrasburgo é particularmente bem documentada pelo historiador Amiano Marcelino. Depois de se livrar da ala direita romana composta de couraceiros, os Alamanos se voltaram contra a primeira linha de infantaria, no centro do aparato tático imperial. Esta linha parece ser composta de pelo menos dois *auxilia* palatinos, os *Cornuti* e os *Bracchiati*. A violência do assalto é tal que os "bárbaros [...] despedaçaram com repetidos golpes de espadas a montagem de escudos fixados que protegiam os nossos como uma tartaruga[24]". A comparação com a tartaruga, formação usada pelo exército romano para capturar cidades sitiadas, dá uma ideia do aspecto das primeiras fileiras romanas. De fato, se trata de uma ordem, o que chamo de parafalângica, composta por fileiras apertadas de infantaria, com escudos juntos[25]. Colocada em dificuldade pelo choque dos Alamanos, ameaçada de cerco, a primeira linha é ajudada pelos *auxilia dos Bataui* e dos *Regii*, colocados na segunda linha. Mais frequentemente, na arte romana da guerra no período tardio, a segunda linha tinha a função de dar apoio tático à primeira, se uma parte desta última fosse empurrada, ou de a acolher e substituir em caso de ruptura. Neste caso, porém, a manobra não restabelece a situação a favor das forças imperiais, uma vez que uma onda desesperada de *optimates* Alamanos também empurra a segunda linha romana. O avanço foi, no

[22]Amiano Marcelino, XVI, 11, 9, XX, 1, 3, XXI, 4, 8, XXIV, 2,8 e também 6, 9.
[23]Amiano Marcelino, XVI, 12, 43-45, XXIV, 6, 2-3, XXVI, 7, 13, XXXI, 13, 9, XXIV, 6, 9-11 ver também XXXI, 8, 9. A força expedicionária para recuperar o controle de África sobre domínio do rebelde Gildão, em 398, era composta por três legiões para quatro *auxilia*, Claudiano, *Contre Gildon*, I, 415-423.
[24]Amiano Marcelino, XVI, 12, 42-44. Em *Notitia Dignitatum*, incluem vários *auxilia* de *Bracchiati*: *Occ*. V, 159 = VII, 10, *Bracchiati seniores*, V, 196 = VII, 66, *Bracchiati iuniores*, *Or*. V, 50, *Bracchiati iuniores*,
[25]Ver Janniard 2008, p. 28-30.

entanto, parado pela reserva formada pela legião dos *Primani*[26]. Os *Batavi* e os *Regii* foram levados a formar um *globus*: o desprendimento de uma linha de batalha, no decurso do combate, para apoiar ou limpar um ponto ameaçado do dispositivo romano ou para envolver uma parte da linha adversa[27]. Os seus camaradas dos *Iouii* e dos *Victores* fizeram certamente o mesmo perto de Samarra em 363 para apoiar os legionários agarrados nas primeiras linhas[28].

Todas as evidências acima mostram que os *auxilia*, como um tipo específico de unidade, também recebem missões de infantaria leve e de infantaria pesada. Resta determinar a possível especialização tática dos *auxilia* particulares. A janela de observação limita-se a dois autores, Amiano Marcelino e Zósimo, que documentam pouco mais de vinte anos de atuação dos *auxilia* nas guerras romanas, de 357 a 378. Apenas dez unidades são citadas nominalmente em suas obras, sem que as atribuições recorrentes para usos táticos específicos apareçam claramente. Nesse mesmo ano, os *Cornuti* poderiam então ser despachados para liderar uma invasão secreta na retaguarda dos Alamanos e enfrentar os mesmos nas linhas de frente de uma batalha campal[29]. As duas brigadas cujo gesto militar pode ser seguido ao longo de várias campanhas são essencialmente os Batavos e os Hérulos por um lado, e os *Iouii* e os *Victores* por outro. Na década de 360, no Ocidente, as primeiras parecem ter sido utilizadas preferencialmente durante as operações de "grande guerrilha", enquanto as últimas, no Oriente como no Ocidente, alternam entre a participação em suporte e em confrontos em linha. Para as duas brigadas, as decisões do comando de os mobilizarem num ou noutro destes registros táticos parecem ter sido motivadas mais pelas circunstâncias - marcadas pela grande guerrilha no Ocidente e pelas guerras civis ou contra os sassânidas

[26]Amiano Marcelino XVI, 12, 45-51. A batalha é um dos relatos que validam inquestionavelmente a possível utilização, no exército tardio, de duas linhas de batalha apoiadas por uma reserva. A origem das unidades de reforço da segunda linha é claramente reconhecida por Nicasie, 1998, p. 224-225, 228 que, no entanto, prevê uma simples ruptura no front dos *Cornuti* e dos *Bracchiati*, mas Amiano descreve explicitamente um cerco. Syvänne, 2004, p. 458-460 pensa que os quatro *auxilia* estavam na mesma linha, mas isto teria tornado impossível o movimento de apoio descrito por Amiano, o que torna necessário que os reforços ainda não estivessem engajados e dispunham de liberdade de movimento.

[27]Vegécio, *Abrégé des affaires militaires,* III, 19, 9: *Globus autem dicitur qui a sua acie separatus uago superuentu incursat inimicos, contra quem alter populosior uel fortior inmittitur globus*. Tal como um *auxilium*, os *Regii* só são registados na *Notitia Dignitatum* para uma única unidade no Oriente (VI, 49), mas uma legião *comitatensis* homônima parece servir no *pars occidentalis* (V, 229 = VII, 32).

[28]Amiano Marcelino, XXIV, 6, 2-3.

[29]Amiano Marcelino, XVI, 11, 9 et 12, 43-44.

no Oriente - do que pela posse exclusiva de uma especialização marcial[30]. A recordação privilegiada das suas ações em relação a qualquer outro corpo do mesmo tipo pode também ser explicada pela posição de prestígio que deveriam ocupar no seio dos exércitos palatinos, particularmente no Ocidente, e da qual o *Notitia Dignitatum* para o século V d.C. ainda testemunha.

O mesmo documento registra cerca de dezessete *auxilia* cuja designação formal inclui uma referência a práticas militares particulares (*Ascarii e Exculcatores*) ou a um armamento específico (*Sagittarii*). Os *ascarii* podem ter sido inicialmente especializados na construção de pontes móveis a partir de peles insufláveis cuja utilização está bem documentada nas travessias militares de rios[31]. Tal especialização talvez explique o estacionamento do único regimento *limitaneus* dos *Ascarii* em Taurinum, um importante porto danubiano da *classis Pannonica* no Alto Império[32]. Contudo, nenhuma necessidade operacional ou tática parece justificar que no Oriente, sob Arcádio, uma brigada de pontoneiros estivesse entre os mais prestigiados *auxilia* à disposição do *magister militum per Illyricum*, ou que no Ocidente, sob Valentiniano III, formações idênticas gozassem da mesma patente com o *comes per Hispanias*[33]. Da mesma forma, o único *auxilium* palatino de *Ascarii* para o qual uma operação militar é atestada numa fonte narrativa é enviado para tomar o acampamento de adversários derrotados pelas forças romanas, sem que a travessia de cursos d'água seja expressamente listada entre os obstáculos primários encontrados pela unidade (Amiano Marcelino, XXVII, 2, 9). Não é, portanto, impossível que as formações de *Ascarii* fossem inicialmente compostas por especialistas em travessia de rios, mas que posteriormente apenas unidades deslocadas para as fronteiras mantivessem tal competência técnica, adaptada ao seu novo local de serviço.

Os três *auxilia* palatinos de *Exculcatores* estão listados apenas no *Notitia Dignitatum in partibus Occidentis*, com acantonamentos na Itália e na Hispânia[34]. Para Vegécio, no final do século IV d.C., o termo *exculcatores* é usado para designar as infantarias leves, colocadas atrás das primeiras linhas na *antiqua ordinatio legionis* e usada como atiradores no início da

[30]Hérulos e Batavos: Amiano Marcelino, XX, 1, 3, XXVII, 1, 6 e 8, 6-7; *Iouii* e *Victores*: Amiano Marcelino, XXIV, 4, 21-23 e 6, 2-3, XXVI, 7, 13, XXVII, 8, 6-7.

[31]Ver e.g. Anônimo, *Des affaires militaires*, 16, Amiano Marcelino, XXIV, 3, 11, XXV, 6, 15. A origem do nome pode ser encontrada no grego *askós* (pele).

[32]*Notitia Dignitatum, Oc.* XXXII, 43. A Taurinum, também estão colocados nos *Equites Promoti*.

[33]*Notitia Dignitatum Oc.* V, 166 = VII, 119, *Ascarii seniores*, V, 167 = VII, 120, *Ascarii iuniores*, *Or*. IX, 23-24, *Ascarii seniores* e *Ascarii iuniores*

[34]V, 173 = VII, 20, V, 175 = VII, 122, V, 207.

batalha[35]. No início do século VI d.C., Cassiodoro ainda usa o derivado *ex/sculcatoria* para qualificar navios ligeiros de transporte (*Var.*, II, 20, 508-512 d.C.). Mas, durante o mesmo século, o *exculcator* parece se especializar. Gregório, o Grande, usa *sculca* com sentido de vanguarda (*Ep*. II, 30 PL, 592 d.C.) e no tratado militar do Imperador Maurício, os *scoulcatores* são assimilados aos *prodromoi* e *kataskopoi*, ou seja, aos *procursatores* e *exploratores*, a quem são confiadas essencialmente as tarefas de coleta de inteligência tática, como a observação dos movimentos e intenções do adversário[36]. Parece provável que a versatilidade das tropas leves e seu emprego preferencial para reconhecimento e coleta de inteligência podem ser informativos da evolução do termo. Para nossos propósitos, entretanto, surge a questão de saber se os *auxilia* de *Exculcatores* atestados no *Notitia Dignitatum* realizam exclusivamente ou preferencialmente missões de infantaria leve, ou mesmo de batedores. Faltam fontes narrativas para estabelecer uma resposta firme. Parece-me, entretanto, que o destino dos *Exculcatores* deve ser comparado ao dos *Ascarii*. No pior momento das tensões militares do século III d.C., o comando romano optou por separar as unidades de fronteira dos pelotões de especialistas, depois reagrupadas em formações inteiras para serem integradas aos corpos expedicionários operando com maior recorrência em todo o império, e dentro do qual agiu em coordenação com os outros exércitos. A prática é bem atestada para os *lanciarii*, arqueiros e cavaleiros. A constituição de Constantino para reservas operacionais e táticas regionais, no quadro de um aparato militar mais denso, tornou este processo menos necessário, tanto mais quando, como havia mencionado para os *Ascarii* da Panônia Secunda - e a mesma análise deve ser feita para os corpos de *Exploratores* - unidades *limitaneae* poderiam ser mobilizadas para fornecer habilidades técnicas específicas em campanha. Na minha opinião, os *Ascarii* e os *Exculcatores* palatinos

[35]Vegécio, II, 15, 6, *Post hos* [os princípios da primeira linha] *erant ferentarii e leuis armatura, quos nuncexculcatores et armaturas dicimus, scutati qui plumbatis gladiis et missibilibus accincti sunt* (« Depois disso, houve os *ferentarii* e a infantaria leve, que agora chamamos *exculcatores* et *armaturae*, os *scutati* que estão equipados com dardos de chumbo, espadas e armas de arremesso»), II, 17, 1, *Ferentarii autem armaturae exculcatores sagittarii funditores, hoc est levis armatura, aduersarios prouocabant ante aciem praecedentes* (« E os *ferentarii*, os *armaturae*, os *exculcatores*, os arqueiros e os lançadores, ou seja, a infantaria leve, colocada à frente da linha, provocam os adversários ").

[36]Maurício, *Du commandement*, I, 3, 36, II, 11, 4, III, 16, 3-7, IV, 5, 6, VIIB, 9, 5-6 e 13 (papel da *scoulca*) e 17, 20. Apenas uma passagem (IX, 5, 51-67) distingue os batedores propriamente ditos (*kataskopoi*) e as patrulhas de reconhecimento (*scoulcatores*) de que parecem fazer parte, revelando que o termo *scoulcatores* tem um significado genérico, abrangendo tanto a aquisição de informações precisas como o reconhecimento.

mostraram, portanto, a mesma versatilidade funcional dos seus camaradas *Cornuti*, *Bracchiati*, *Batavos* ou *Hérulos*[37].

Uma observação idêntica poderia ser feita para os *auxilia* de *Sagittarii*, porém, neste caso, com várias nuances[38]. Em primeiro lugar, o arranjo parafalângico adotado pelas linhas de batalha romanas desde o início do século III d.C. acentua o uso de armas de arremesso, fornecidas no combate por subdivisões de cada unidade ou então por unidades distintas, cuja ação é então coordenada com o compromisso de corpos designados para as tarefas da infantaria pesada. Além disso, as fontes narrativas mostram vários exemplos de formações especializadas de arqueiros a pé, agindo em coordenação com outras unidades. Em operações de "grande guerrilha", parece que essas unidades de arqueiros são usadas em combinação com a cavalaria pesada. A abertura de uma estrada militar protegida em Auxerre em Troyes por Juliano em 356 d.C. é realizada com uma tropa formada por *cataphractarii* e *balistarii*. Da mesma forma, vinte anos depois, o imperador Valente enviou arqueiros a pé (*pedites sagittarii*) e uma *turma equitum* para controlar o acesso a Adrianópolis pela estrada de Melanthias[39]. A reiteração de tal combinação revela a existência de uma prática usual. As rajadas dos arqueiros devem ser à distância e neutralizar os grupos de invasores, eventualmente dispersos pelo ataque da cavalaria pesada. Esses poucos elementos indicariam que as unidades *sagittarii* e *ballistarii* do Aviso de Dignidades poderiam ter sido, pelo menos para alguns deles, compostas principalmente por arqueiros e besteiros. No entanto, a imprecisão das fontes narrativas nos impede de identificar esses *sagittarii* como *auxilia* em vez de legiões ou coortes *limitaneae*.

O exame das fontes narrativas e documentais disponíveis para os *auxilia* palatinos no século IV d.C. e no primeiro terço do século V d.C. mostra que não parece haver qualquer especialização tática desta categoria de unidades. Embora o comando romano pareça estar fazendo um pequeno favor aos *auxilia* em contextos de "grande guerrilha" e às legiões em batalhas campais, esses dois tipos de unidades parecem ser capazes de

[37]*Contra* Hoffmann 1969-1970, p. 160, que considera sem argumentos que os *auxilia* de *Exculcatores* da *Notitia Dignitatum* já possuem uma especialização no domínio das missões de reconhecimento; sobre a história do termo *exculcator*, ver Rance 2014.
[38]*Notitia Dignitatum, Or*. V, 54-56, VI, 54-56, IX, 27, *Occ*. V, 170 = VII, 121, V, 174 =VII, 41, V, 193 = VII, 45, V, 211 = VII, 75. Hoffmann 1969-1970, p. 162-163, 240-241, considera que os *auxilia sagittariorum* tinha perdido no século V d.C. o seu armamento específico, contra Nicasie 1998, p. 192-194.
[39]Amiano Marcelino, XVI, 2, 5-8, XXXI, 12, 2, ver Zósimo, II, 50, 2-3.

realizar as mesmas missões[40]. Não é impossível que alguns *auxilia* em particular tenham retido um armamento específico na origem de seu recrutamento, como os *auxilia sagittariorum*, mas a descoberta parece mais difícil de ser aplicada a seus camaradas *Ascarii* e *Exculcatores*. A contribuição essencial da documentação é, portanto, a grande versatilidade das tropas de infantaria do final do século IV d.C., capazes de encontrar em seu interior infantaria leve e pesada, o que já estava claramente indicado pelas recomendações de Vegécio relativas ao seu treinamento nos diferentes tipos de armas[41].

Referências bibliográficas

ALFÖLDI, A.; ROSS, M.C. *A Teutonic contingent in the service of Constantine the Great and its decisive role in the Battle at the Milvian Bridge. With a Discussion of Bronze Statuettes of Constantine the Great*, in *DOP*, 13, p. 170-183, 1959.

GROSSE, R. *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlin, 1929.

HOFFMANN, D. *Das spätrömische Bewegungsheer und die* Notitia Dignitatum, 2 vol. Düsseldorf, 1969-1970.

JANNIARD, S. " Végèce et les transformations de l'art de la guerre aux IVe et Ve siècles ", in *AnTard*, 16, p. 19-36, 2008.

NICASIE, M.J. *Twilight of Empire. The Roman Army from the Reign of Diocletian until the Battle of Adrianople*, Amsterdam, 1998.

[40]Preferências de uso de legiões para combate nas planícies: Amiano Marcelino, XVIII, 9, 3, XIX, 5, 2, XIX, 6, 3, XIX, 7-12, XX, 8, 1, XIV, 2, 9-10, XXXI, 7, 2; na versatilidade dos *auxilia*, ver Nicasie 1998, p. 53, 188-189.

[41]Vegécio, I, 13-16 e III, 9, 15-16 : *Sed cum legiones auxilia uel equites ex diuersis aduenerint locis, dux optimus et separatim singulos numeros per tribunos electos, quorum scitur industria, ad omnia genera exercere debet armorum et post in unum collectos quasi depugnaturos conflictu público exercebit ipse saepius temptabitque, quid artis possint habere, quid uirium, quemadmodum sibi ipsi consentiant…* « Mas quando as legiões, as *auxilia* e os cavaleiros vêm de lugares diferentes, o general perfeito deve fazer cada unidade praticar todos os tipos de combate separadamente, confiando-os a tribunos escolhidos, cujo zelo ele conhece e depois de as ter reunido num único corpo, ele próprio as exercitará como se fossem lutar numa batalha de arremesso, e testará repetidamente as capacidades que têm, o seu valor, a forma como se coordenam...". Para a infantaria do século VI d.C., observações semelhantes no tratado do imperador Maurício (XIIB, 9).

RANCE, P. " *Sculca*, **sculcator*, *exculcator* and *proculcator* : The Scouts of the Late Roman Army and a Disputed Etymology ", in *Latomus*, 73, p. 474-501, 2014.

ROCCO, M. *L'esercito romano tardoantico. Persistenze e cesure dai Severi a Teodosio I*, Padoue, 2012.

SPEIDEL, M.P. " Raising new units for the late Roman army: Auxilia Palatina ", in *DOP*, 50, p. 163 – 170, 1996.

SPEIDEL, M.P. *The four earliest* auxilia palatina, in *REMA*, 1, p. 133-146, 2004.

SYVÄNNE, I. *The Age of Hippotoxotai. Art of War in Roman Military Revival and Disaster (491-636)*, Tampere, 2004.

WOODS, D. *The Role of the* Comes *Lucillianus during Julian's Persian Expedition*, in *AC*, 67, p. 243-248, 1998.

ZUCKERMAN, C. " Les " Barbares " romains : au sujet de l'origine des *auxilia* tétrarchiques ", in F. Vallet, M. Kazanski (dir.), *L'armée romaine et les Barbares du IIIe au VIIe siècle. Actes du colloque international de Saint-Germain-en-Laye 24-28/2/1990*, Rouen, p. 17-20, 1993.

Reçu le 07 Décembre 2021 | Accepté le 27 Février 2022

LES *AUXILIA PALATINA* ET LEUR EMPLOI AU COMBAT AU IVE SIECLE DE N. E.

Sylvain Janniard[1]

Résumé

Les *auxilia palatina* constituent une catégorie nouvelle et particulière d'unités de première ordre dans l'armée romaine tardive. Leur recrutement initial a pu être opéré tant parmi les populations provinciales, en particulier du nord-ouest de l'empire, que parmi les peuples germaniques demeurés hors de ce dernier ou admis partiellement sur son sol ; des corps supplétifs et auxiliaires de l'armée romaine ont pu aussi servir de cadre à la constitution des premiers *auxilia*. Formellement mis en place à l'époque tétrarchique, à la suite d'une phase de genèse dans les armées d'accompagnement des princes probablement entamée dans le 2e tiers du IIIe siècle, les *auxilia* sont des formations de fantassins à effectif restreint, et dont la majeure partie a rejoint sous Constantin la catégorie militaire privilégiée des *palatini*. Ainsi, l'objectif de cet article est de montrer les nouvelles intentions tactiques de ce groupe spécifique de l'armée romaine.

Mots clés

Antiquité tardive; guerres; *auxilia*; combat.

[1] Maître de Conférences – Université de Tours, Tours, France. E-mail: sylvain.janniard@univ-tours.fr
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 – 2021.2. p. 77-89.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13918

Resumo

As *auxilia palatina* constituem uma categoria nova e especial de unidades de primeira linha no exército romano tardio. Seu recrutamento inicial poderia ter sido realizado tanto entre as populações provinciais, em particular do noroeste do império, quanto entre os povos germânicos que permaneceram fora deste último ou parcialmente admitidos em seu solo; os órgãos complementares e auxiliares do exército romano também poderiam ter servido de base para a constituição da primeira auxilia. Formalmente instituídas durante o período tetrárquico, após uma fase de gênese nos exércitos que acompanham os príncipes, provavelmente iniciada no segundo terço do século III, as auxilia são formações de infantaria com número limitado, e das quais a maior parte se juntou, sob Constantino à categoria militar privilegiada dos palatinos. Dessa forma, o objetivo desse artigo é mostrar as novas intenção táticas desse grupo específico do exército romano.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; guerras; *auxilia;* combate

Les *auxilia palatina* constituent une catégorie nouvelle et particulière d'unités de première ordre dans l'armée romaine tardive[2]. Leur recrutement initial a pu être opéré tant parmi les populations provinciales, en particulier du nord-ouest de l'empire, que parmi les peuples germaniques demeurés hors de ce dernier ou admis partiellement sur son sol ; des corps supplétifs et auxiliaires de l'armée romaine ont pu aussi servir de cadre à la constitution des premiers *auxilia*[3]. Formellement mis en place à l'époque tétrarchique, à la suite d'une phase de genèse dans les armées d'accompagnement des princes probablement entamée dans le 2e tiers du IIIe siècle, les *auxilia* sont des formations de fantassins à effectif restreint, et dont la majeure partie a rejoint sous Constantin la catégorie militaire privilégiée des *palatini*. Jouissant de conditions plus avantageuses de service et de décharge en raison de la valeur martiale supérieure qui leur était prêtée dès leur recrutement, les *auxiliares*, désormais affectés à la suite militaire des princes ou aux réserves tactiques régionales, pouvaient être déployés pour toutes les missions requérant courage et expertise, de la disposition en première ligne ou en réserve, à l'établissement de têtes de pont ou aux coups de main[4]. Toutefois, hormis la prise en compte générique de leur emploi comme troupes d'élite, l'historiographie moderne accorde peu d'attention aux éventuelles particularités tactiques qui auraient pu caractériser les *auxilia*, une question pourtant importante à plusieurs titres : le registre des corps militaires contenu dans la *Notitia Dignitatum* compte les *auxilia* au nombre des unités les plus nombreuses des armées d'intervention opérant dans l'Empire d'Occident au début du règne de Valentinien III et les montre majoritaires dans les armées *praesentales* d'Orient vers 400 ; d'autre part, un peu plus d'une quinzaine d'*auxilia* présentent dans leur dénomination le rappel d'une spécificité fonctionnelle (*Ascarii*, *Exculcatores*) ou d'armement (*Sagittarii*)[5]. L'objet de la présente contribution est de reprendre, à partir des sources de la tradition et des sources documentaires, la question de l'éventuelle

[2] Sur les *auxilia*, voir Grosse 1920, p. 38-42, Hoffmann 1969-1970, p. 131-173, 240-241, Zuckerman 1993, Speidel 1996, Nicasie 1998, p. 53-56, 188-189, 192-194, Speidel 2004, Rocco 2012, p. 161-164, 281-282, 412-413.

[3] Hoffmann 1969-1970, p. 131-145, 149-151, 156-159, 162-163, 170-173, 240-241, Zuckerman 1993, Speidel 1996, Nicasie 1998, p. 54-56, Speidel 2004, p. 133-142, Rocco 2012, p. 161-164, 281-282.

[4] Admiration des auteurs antiques tardifs pour les qualités des *auxilia* : Julien, *Lettre au Sénat et au Peuple d'Athènes*, 280 D, Aurelius Victor, *Le livre des Césars*, 39, 15, Ammien Marcellin, *Histoires*, XXVII, 1, 2 et 8, 3, XXVIII, 3, 1.

[5] Les chapitres V et VII de la *Notitia Dignitatum in partibus Occidentis* permettent de recenser 67 *auxilia* (mais quelques doublons sont possibles) ; les chapitres V et VI du même document pour l'Orient répertorient respectivement 18 et 17 *auxilia* dans les armées à la disposition des deux *magistri militum praesentales*, soit le plus fort contingent de leurs unités d'infanterie.

spécialisation des *auxilia* en tant que type d'unités ou de certains *auxilia* en particulier[6].

Les sources de la tradition, pour lesquelles la précision technique n'est d'ordinaire pas un objectif premier, offrent généralement peu de renseignements sur la spécialisation de certaines unités, ou catégories d'unités, dans les pratiques de guerre de l'armée romaine tardive. Ainsi, dans les *Histoires* d'Ammien Marcellin, les troupes engagées dans des opérations de « grande guérilla », requérant effets de vitesse et de surprise combinés, sont le plus souvent désignées par les termes génériques de *milites expediti* ou *uelites*, communs à toute infanterie ou cavalerie légère[7]. Le même auteur livre cependant, pour des contextes tactiques similaires, des mentions plus explicites, qui semblent montrer le recours fréquent aux *auxilia palatina* dans les actions de « grande guérilla »[8]. Vers 353 ou 354, entre Auxerre et Reims, le *magister militum* Silvanus ouvre avec 8000 *auxiliares* une voie en territoire tenu par les Alamans[9]. En 357 apr. J.-C., le César Julien dépêche le tribun Bainobaude et ses *Cornuti* sur les arrières d'Alamans qui occupent la rive gauche du Rhin ; débarqués furtivement sur des îles du fleuve, ils en massacrent les défenseurs, poussant le reste des Germains effrayés à regagner leur territoire transrhénan[10]. Quatre ans plus tard, le même César confie aux *auxilia* des Pétulants et des Celtes la tâche de faire cesser les razzias d'autres Alamans, des *Brisigavi*, en Séquanaise. Leur défaite contraint Julien à mener une expédition nocturne sur la rive droite du Rhin, en mobilisant de nouveau des *auxiliares*[11]. Fin 365, le comte des deux Germanies, Charietto, estimait que parmi les troupes à sa disposition les plus à même de repousser les groupes d'Alamans entrés de nouveau en Séquanaise pour piller la province, figuraient les *auxilia* des Bataves et des Hérules. En 366, après sa victoire

---

[6] Grosse 1920, p. 39, fait des *auxilia* des unités d'infanterie légère, en lien avec leur recrutement supposé essentiellement germanique.

[7] *Velites expediti* : Ammien Marcellin, *Histoires*, XVII, 13, 17, XXI, 12, 9, XXIV, 1, 13 ; *milites expediti* : Ammien Marcellin, XVIII, 2, 11, XXI, 13, 7 et 16. Même imprécision de Zosime, *Histoire nouvelle*, IV, 25, 2, pour les unités prenant part aux opérations de *magister militum per Thracias* Modarès en 379.

[8] Sur cette dernière notion, voir Janniard 2008, p. 23

[9] Ammien Marcellin, XVI, 2, 4-5.

[10] Ammien Marcellin, XVI, 11, 9. La *Notitia Dignitatum* recense trois *auxilia* de *Cornuti* : *Occ.* V, 158 = VII, 9, *Cornuti seniores* ; V, 169 = VII, 18, *Cornuti iuniores* ; *Or.* VI, 50, *Cornuti*. Le premier *auxilium* de *Cornuti* semble avoir joué un rôle de premier plan dans la campagne italienne de Constantin en 312 et ses membres figurent en bonne place sur les reliefs de l'arc romain posé pour le prince (voir Alföldi, Ross 1959).

[11] Ammien Marcellin, XXI, 3, 1-3 et 4, 7-8 ; Celtes et Pétulants sont attestés dans la *Notitia Dignitatum* aux entrées : *Occ.* V, 160 = VII, 12, *Petulantes seniores*, *Or.* IX, 26, *Petulantes iuniores*, V, 161 = VII, 12, *Celtae seniores*, V, 205 = VII, 141, *Celtae iuniores*

contre des Alamans à Châlons-en-Champagne, le *magister militum per Gallias* Jovin envoie l'*auxilium* des *Ascarii* traquer les Germains échappés qui auraient pu demeurer en Belgique Seconde[12]. En deux occurrences, 360 et 368, alors que les provinces de Bretagne étaient en butte à des incursions de Scots et de Pictes et qu'il convenait rapidement, par une guerre de mouvement, d'en repousser les razzieurs et d'en rétablir le dispositif de défense, des *auxilia* palatins forment le corps expéditionnaire mandé du continent[13]. Lors de la seconde expédition, les missions confiées aux *auxilia* sont expressément rappelées, pour l'essentiel des coups de main contre les pillards chargés de butin[14]. L'adaptation des *auxilia* à ces formes de guerre, communes sur les frontières de l'empire depuis le III^e^ siècle, me semble expliquer le choix des princes de les faire stationner à proximité des principales voies d'accès au territoire impérial, quand les circonstances laissaient craindre des incursions : en 363, alors qu'une majeure partie des armées d'intervention accompagne l'empereur Julien dans sa campagne en Perse, l'*auxilium* des Bataves a été laissé pour protéger Sirmium, point nodal de la province de Pannonie Seconde ; quinze années plus tard, tandis que l'empereur Gratien mène une fraction des armées de manœuvre d'Occident vers la même Pannonie, un groupe d'Alamans Lentienses qui, sur ses arrières, a franchi le Rhin entre Séquanaise et Rhétie, trouve contre lui les *auxilia* des Pétulants et des Celtes[15].

L'habitude, ainsi acquise lors des fréquentes opérations de « grande guérilla », d'agir avec rapidité, dissimulation et un équipement allégé, pouvait être utile lors de campagnes plus régulières. Ainsi, à la fin du mois d'avril 363, Julien emploie des *auxiliares* pour dégager à revers la rive sud du Naarmalcha, afin que son armée puisse traverser sans risque le canal

---

[12] 365 : Ammien Marcellin, XXVII, 1, 6 et Zosime, IV, 9, 3 ; dans la *Notitia Dignitatum* figurent sous ce nom les *auxilia* qui suivent : *Occ*. V, 162 = VII, 13, *Heruli seniores*, V, 163 = VII, 14, *Bataui seniores*, V, 186 = VII, 72, *Bataui iuniores*, *Or.* V, 49, *Bataui seniores*. 366 : Ammien Marcellin, XXVII, 2, 6. Les *Ascarii* sont enregistrés dans la *Notitia Dignitatum Oc*. V, 166 = VII, 119, *Ascarii seniores*, V, 167 = VII, 120, *Ascarii iuniores*, V, 216 = VII, 79, *Honoriani Ascarii seniores*, *Or*. IX, 23-24, *Ascarii seniores* et *Ascarii iuniores*.

[13] 360 : Ammien Marcellin, XX, 1, 3 (Bataves et Hérules). 368 : Ammien Marcellin, XXVII, 8, 6-7 (Bataves Hérules, *Iouii* et *Victores* ; pour ces deux dernières unités dans la *Notitia Dignitatum*, se reporter aux entrées V, 168 = VII, 16, *Iouii seniores* ; V, 184 = VII, 42, *Iouii iuniores* ; V, 212 = VII, 76, *Iouii iuniores Gallicani*, V, 185 = VII, 126 et 154, *Victores iuniores* ; V, 214 = VII, 27, *Galli Victores* ; V, 215 = VII, 48, *Honoriani Victores iuniores*, *Or*. V, 63, *Victores*).

[14] Ammien Marcellin, XXVII, 8, 9 : *Vbi ad audenda maiora prospero successu elatus* [Theodosius], *tutaque scrutando consilia, futuri morabatur ambiguus, diffusam uariarum gentium plebem et ferocientem inmaniter, non nisi per dolos occultiores et inprouisos excursus superari posse, captiuorum confessionibus et transfugarum indiciis doctus* ; XXVIII, 3, 1-2 : *oportuna ubique ad insidiandum barbaris praeueniens* [Theodosius] *loca.*

[15] 363 : Zosime, III, 35, 2. 378 : Ammien Marcellin, XXXI, 10, 4.

perse, dans sa progression vers Ctésiphon ; plus avant au cours de la même guerre, l'*auxilium* des *Victores* compte au nombre des unités qui pénètrent dans la place-forte sassanide de Mahozamalcha par une galerie creusée sous la muraille[16].

Cette dernière affaire montre toutefois que les missions confiées aux *auxilia* pouvaient être accomplies aussi par les autres unités de fantassins des armées d'intervention régionales : deux légions palatines suivent ainsi les *Victores* dans la mine conduisant au cœur de Mahozamalcha. Au cours d'opérations relevant de la grande guérilla, légionnaires et *auxiliares* paraissent en mesure de remplir les mêmes missions tactiques : deux légions prêtent main forte au *comes* Charietto contre les Alamans en 365 ; en 360, le *comes* Lupicin en amène autant en Bretagne[17]. Les légionnaires peuvent même agir, dans des circonstances tactiques similaires, sans l'appui d'*auxiliares*, comme il ressort d'une précaution de Constance II contre un groupe de Sarmates Limigantes que l'empereur devait recevoir rive droite du Danube en 359 : il fait patrouiller sur le fleuve, sur les arrières des « barbares », des embarcations chargées de détachements de légions[18]. Deux ans plus tard, dans sa campagne avortée contre Julien, le même prince confie à deux légions palatines la tâche d'ouvrir la voie vers l'Occident et les armées rebelles de son cousin[19]. Si les *auxilia* n'ont le monopole ni des manœuvres de harcèlement, ni des escarmouches ou des coups de main, ces opérations de guerre ne résument pas non plus l'étendue de leurs possibilités opérationnelles et tactiques. En premier lieu, la « grande guérilla » n'excluait pas le recours au combat en ligne, quand, par exemple, le commandement romain considérait qu'il était possible en un affrontement de repousser définitivement les forces d'invasion, avant leur dispersion ou après leur regroupement, ou quand l'adversaire lui-même offrait la bataille, des circonstances que nous retrouvons en Séquanaise avec les Alamans en 361, 365 et 378[20]. En second lieu, dans une grande partie des épisodes militaires immédiatement rappelés, Ammien

[16] Naarmalcha : Ammien Marcellin, XXIV, 2, 8, Zosime III, 16-17, 2 (l'historien insiste sur le rôle, dans l'affaire, des 1500 éclaireurs du corps expéditionnaire romain, commandés alors par le *comes* Lucillianus, et qui pourraient avoir compris au moins un *auxilium*), voir Woods 1998. Mahozamalcha : Ammien Marcellin XXIV, 4, 21-23, Zosime, III, 22, 2 et 4-6.

[17] Ammien Marcellin, XXVII, 1, 6, XX, 1, 3. Des légions pourraient avoir aussi accompagnées les quatre *auxilia* menés par Théodose l'Ancien en Bretagne, une nouvelle fois, en 368, mais le texte d'Ammien Marcellin est moins explicite.

[18] Ammien Marcellin, XIX, 11, 8 (*naues uehentes quosdam legionarios expeditos*) ; voir aussi XXIX, 6, 13 (deux légions palatines envoyés repousser des groupes de razzieurs Quades et Sarmates en Pannonie en 373).

[19] Ammien Marcellin, XXI, 13, 16.

[20] Ammien Marcellin, XXI, 3, 1,

Marcellin utilise, pour qualifier les *auxilia* engagés, des épithètes laissant entendre que ces corps assumaient alors ponctuellement des fonctions d'infanterie légère, sans que cela ne constitue une spécificité générique : *auxiliares uelites, globi expeditissimi auxiliorum, uelitare auxilium*[21]. Surtout, la geste militaire tardive offre plusieurs témoignages précis de l'emploi d'*auxilia* dans des fonctions d'ordinaire réservées à l'infanterie lourde. Des *auxilia* sont ainsi disposés dans les deux premières lignes romaines à la bataille de Strasbourg en 357. Près de Samarra, en juin 363, lors de la retraite des forces romaines de Perse, les *auxilia* des *Iouii* et des *Victores* apportent leur soutien à deux légions qui supportent les assauts d'éléphants et de cataphractaires. En 365, l'empereur Valens dépêche les deux mêmes *auxilia*, pour défaire en plaine les forces de son adversaire Procope. L'*auxilium* des Bataves sert de réserve au même Valens à la bataille d'Andrinople treize ans plus tard, et déjà, en mai 363, Julien avait formé d'*auxiliares* sa réserve mobile lors des combats devant Ctésiphon[22].

La participation des *auxiliares* à la bataille conduite par le césar Julien contre les Alamans près de Strasbourg est particulièrement bien documentée par l'historien Ammien Marcellin. Après s'être débarrassé de l'aile droite romaine composée de cuirassiers, les Alamans se tournent contre la première ligne d'infanterie, au centre du dispositif tactique impérial. Cette ligne semble être composée au moins de deux *auxilia* palatins, les *Cornuti* et les *Bracchiati*. La violence de l'assaut est telle que les « barbares […] brisaient à coups d'épées répétés l'assemblage de boucliers accolés qui protégeaient les nôtres comme une tortue »[23]. La comparaison avec la tortue, formation utilisée par l'armée romaine pour la prise des villes assiégées, donne une idée de l'aspect des premiers rangs romains. Dans les faits, il s'agit d'un ordre, que j'appelle paraphalangique, formé de rangs resserrés de fantassins, aux boucliers rapprochés[24]. Mise en difficulté par le choc des Alaman, menacée d'encerclement, la première ligne est secourue par les *auxilia* des *Bataui* et des *Regii*, disposés en seconde ligne. Le plus fréquemment, dans l'art romain de la guerre à l'époque tardive, la seconde ligne avait pour fonctions de prêter un soutien tactique à la première, si une partie de celle-ci venait à être bousculée, ou bien à

[21] Ammien Marcellin, XVI, 11, 9, XX, 1, 3, XXI, 4, 8, XXIV, 2,8 et aussi 6, 9.
[22] Ammien Marcellin XVI, 12, 43-45, XXIV, 6, 2-3, XXVI, 7, 13, XXXI, 13, 9, XXIV, 6, 9-11 et voir aussi XXXI, 8, 9. Le corps expéditionnaire pour reprendre en 398 le contrôle de l'Afrique sur le rebelle Gildon comprend trois légions pour quatre *auxilia*, Claudien, *Contre Gildon*, I, 415-423.
[23] Ammien Marcellin, XVI, 12, 42-44. Dans la *Notitia Dignitatum*, figurent plusieurs *auxilia* de *Bracchiati* : *Occ*. V, 159 = VII, 10, *Bracchiati seniores*, V, 196 = VII, 66, *Bracchiati iuniores*, *Or*. V, 50, *Bracchiati iuniores*,
[24] Voir Janniard 2008, p. 28-30.

l'accueillir et à se substituer à elle en cas de rupture. En l'occurrence, la manœuvre ne permet cependant pas le rétablissement de la situation en faveur des forces impériales car un sursaut désespéré d'*optimates* alamans enfonce aussi la seconde ligne romaine. La percée est toutefois arrêtée par la réserve que forme la légion des *Primani*[25]. Les *Batavi* et les *Regii* ont été conduits à former un *globus* : le détachement d'une ligne de bataille, au cours du combat, pour soutenir ou dégager un point menacé du dispositif romain ou envelopper une partie de la ligne adverse[26]. Leurs camarades des *Iouii* et des *Victores* ont certainement fait de même près de Samarra en 363 pour appuyer les légionnaires accrochés dans les premières lignes[27].

L'ensemble des éléments que nous venons d'exposer montre que les *auxilia*, en tant que type spécifique d'unités, reçoivent également des missions d'infanterie légère et d'infanterie lourde. Reste à déterminer l'éventuelle spécialisation tactique d'*auxilia* particuliers. La fenêtre d'observation est limitée à deux auteurs, Ammien Marcellin et Zosime, qui document un peu plus de vingt ans d'actions des *auxilia* dans les guerres romaines, de 357 à 378. Seule une dizaine d'unités est nommément citée dans leurs œuvres, sans que des récurrences d'affectation à des usages tactiques spécifiques n'apparaissent clairement. La même année, les *Cornuti* peuvent ainsi être dépêchés pour mener un débarquement dissimulé sur les arrières d'Alamans et affronter les mêmes dans les premières lignes d'une bataille rangée[28]. Les deux brigades dont la geste militaire peut être suivie sur plusieurs campagnes sont essentiellement les Bataves et les Hérules d'une part, les *Iouii* et les *Victores* de l'autre. Dans la décennie 360, en Occident, les premiers semblent avoir été employés préférentiellement lors d'opérations de « grande guérilla », tandis que les seconds, en Orient comme en Occident, alternent les participations à des

---

[25] Ammien XVI, 12, 45-51. La bataille compte au nombre des récits qui valident sans conteste l'usage possible, dans l'armée tardive, de deux lignes de bataille appuyées d'une réserve. La provenance des unités de renfort depuis la seconde ligne est clairement reconnue par Nicasie 1998, p. 224-225, 228 qui envisage cependant une simple rupture du front des *Cornuti* et des *Bracchiati*, or Ammien décrit explicitement un encerclement. Syvänne 2004, p. 458-460 pense que les quatre *auxilia* étaient rangés sur la même ligne mais cela aurait rendu impossible le mouvement de soutien décrit par Ammien qui rend nécessaire que les renforts n'aient pas déjà été engagés et aient disposé encore de leur liberté de mouvement.

[26] Végèce, *Abrégé des affaires militaires,* III, 19, 9 : *Globus autem dicitur qui a sua acie separatus uago superuentu incursat inimicos, contra quem alter populosior uel fortior inmittitur globus*. En tant qu'*auxilium*, les *Regii* ne sont enregistrés dans la *Notitia Dignitatum* que pour une seule unité en Orient (VI, 49), mais une légion *comitatensis* homonyme semble servir dans la *pars occidentalis* (V, 229 = VII, 32).

[27] Ammien Marcellin, XXIV, 6, 2-3.

[28] Ammien Marcellin, XVI, 11, 9 et 12, 43-44.

coups de main et à des affrontements en ligne. Pour les deux brigades, les décisions de l'état-major de les mobiliser dans l'un ou l'autre de ces registres tactiques paraissent plutôt motivées par les circonstances – marquées par la grande guérilla en Occident et les guerres civiles ou contre les sassanides en Orient – que par la possession exclusive d'une spécialisation martiale[29]. Le rappel privilégié de leurs actions sur tout autre corps de même type s'explique aussi par le rang prestigieux qu'elles devaient occuper au sein des armées palatines, en particulier d'Occident, et dont témoigne encore la *Notitia Dignitatum* pour le V^e^ siècle.

Le même document enregistre environ dix-sept *auxilia* dont la désignation formelle comporte une référence à des pratiques militaires particulières (*Ascarii* et *Exculcatores*) ou à un armement spécifique (*Sagittarii*). Les *ascarii* pourraient avoir été initialement spécialisés dans la confection de ponts mobiles à partir d'outres gonflables, dont l'usage est bien documenté dans les franchissements militaires de fleuves[30]. Une telle spécialisation rendrait peut-être compte du cantonnement du seul régiment *limitaneus* d'*Ascarii* à Taurinum, important port danubien de la *classis Pannonica* au Haut-Empire[31]. Toutefois, aucune nécessité opérationnelle ou tactique ne semble justifier qu'en Orient, sous Arcadius, une brigade de pontonniers ait compté au nombre des *auxilia* les plus prestigieux à la disposition du *magister militum per Illyricum*, ou qu'en Occident, sous Valentinien III, des formations identiques aient joui du même rang auprès du *comes per Hispanias*[32]. Pareillement, le seul *auxilium* palatin d'*Ascarii* pour lequel une opération militaire est attestée dans une source narrative est envoyé s'emparer du campement d'adversaires défaits par les forces romaines, sans que le passage de cours d'eau ne figure expressément parmi les obstacles premiers rencontrés par l'unité (Ammien Marcellin, XXVII, 2, 9). Il n'est donc pas impossible que les formations d'*Ascarii* aient été initialement composées de spécialistes des franchissements fluviaux, mais que, par la suite, seules les unités replacées aux frontières aient conservé une telle compétence technique, adaptée à leur nouveau lieu de service.

Les trois *auxilia* palatins d'*Exculcatores* sont uniquement répertoriés dans la *Notitia Dignitatum in partibus Occidentis*, avec des cantonnements en Italie

[29] Hérules et Bataves : Ammien Marcellin, XX, 1, 3, XXVII, 1, 6 et 8, 6-7 ; *Iouii* et *Victores* : Ammien Marcellin, XXIV, 4, 21-23 et 6, 2-3, XXVI, 7, 13, XXVII, 8, 6-7.
[30] Voir e. g. Anonyme, *Des affaires militaires*, 16, Ammien Marcellin, XXIV, 3, 11, XXV, 6, 15. L'origine de la désignation serait à trouver dans le grec *askós* (outre).
[31] *Notitia Dignitatum, Oc*. XXXII, 43. A Taurinum, stationnent aussi des *Equites Promoti*.
[32] *Notitia Dignitatum Oc*. V, 166 = VII, 119, *Ascarii seniores*, V, 167 = VII, 120, *Ascarii iuniores*, *Or*. IX, 23-24, *Ascarii seniores* et *Ascarii iuniores*

et en Hispanie[33]. Pour Végèce, à la fin du IVe siècle, le terme d'*exculcatores* est utilisé pour désigner les fantassins légers, placés derrière les premières lignes dans l'*antiqua ordinatio legionis* et utilisés comme tirailleurs en début de bataille[34]. Au début du VIe siècle, Cassiodore utilise encore le dérivé *ex/sculcatoria* pour qualifier des navires légers de transport (*Var*., II, 20, 508-512 apr. J.-C.). Mais, au cours du même siècle, *exculcator* semble se spécialiser. Grégoire le Grand emploie *sculca* avec le sens d'avant-garde (*Ep*. II, 30 PL, 592 apr. J.-C.) et dans le traité militaire de l'empereur Maurice, les *scoulcatores* sont assimilés aux *prodromoi* et *kataskopoi*, *i.e*. aux *procursatores* et *exploratores*, auxquels est confié essentiellement des tâches de collecte du renseignement tactique, telle l'observation des mouvements et des intentions de l'adversaire[35]. Il paraît probable que la polyvalence des troupes légères et leur emploi préférentiel pour la reconnaissance et l'acquisition de renseignements puissent rendre compte de l'évolution du terme. Pour notre propos, se pose toutefois la question de savoir si les *auxilia* d'*Exculcatores* attestés dans la *Notitia Dignitatum* accomplissent exclusivement ou préférentiellement des missions d'infanterie légère, voire déjà, d'éclaireurs. Les sources narratives manquent pour établir une réponse ferme. Il me semble cependant que le devenir des *Exculcatores* doit être comparé à celui que connurent les *Ascarii*. Au pire moment des tensions militaires du IIIe siècle, le commandement romain choisit de détacher des unités frontalières des pelotons de spécialistes, regroupés ensuite en formations entières pour être intégrés aux corps expéditionnaires opérant avec une récurrence accrue dans tout l'empire, et au sein desquels ils agissaient en coordination avec les autres armes. La pratique est bien attestée pour les *lanciarii*, les archers, les cavaliers. La constitution par Constantin de réserves opérationnelles et tactiques régionales, dans le cadre d'un dispositif militaire plus dense, rendit ce procédé moins nécessaire, à plus forte raison quand, comme nous l'avons

[33] V, 173 = VII, 20, V, 175 = VII, 122, V, 207.

[34] Végèce, II, 15, 6, *Post hos* [les *principes* de la première ligne] *erant ferentarii et leuis armatura, quos nunc exculcatores et armaturas dicimus, scutati qui plumbatis gladiis et missibilibus accincti sunt* (« Après ceux-là, il y avait les *ferentarii* et l'infanterie légère, que nous appelons maintenant *exculcatores* et *armaturae*, des *scutati* qui sont équipés de dards plombés, d'épées et d'armes de jet »), II, 17, 1, *Ferentarii autem armaturae exculcatores sagittarii funditores, hoc est levis armatura, aduersarios prouocabant ante aciem praecedentes* (« Et les *ferentarii*, les *armaturae*, les *exculcatores*, les archers et les frondeurs, c'est-à-dire l'infanterie légère, placés devant la ligne, provoquent les adversaires »).

[35] Maurice, *Du commandement*, I, 3, 36, II, 11, 4, III, 16, 3-7, IV, 5, 6, VIIB, 9, 5-6 et 13 (rôle de la *scoulca*) et 17, 20. Un seul passage (IX, 5, 51-67) distingue entre les éclaireurs proprement dits (*kataskopoi*) et les patrouilles de reconnaissance (*scoulcatores*) dont ils semblent faire partie, révélant que le terme de *scoulcatores* reçoit une acception générique, qui englobe aussi bien l'acquisition précise du renseignement que la reconnaissance.

avancé pour les *Ascarii* de Pannonie Seconde – et la même analyse doit être faite pour les corps d'*Exploratores* – , des unités *limitaneae* pouvaient être mobilisées pour fournir en campagne des compétences techniques particulières. A mon sens, *Ascarii* et *Exculcatores* palatins montraient donc la même polyvalence fonctionnelle que leurs camarades des *Cornuti*, *Bracchiati*, Bataves ou Hérules[36].

Un constat identique pourrait être établi pour les *auxilia* de *Sagittarii*, avec toutefois, en l'occurrence, plusieurs nuances[37]. En premier lieu, la disposition paraphalangique adoptée par les lignes de bataille romaine dès le début du IIIe siècle accentue le recours aux armes de jets, fournies au combat par des subdivisions de chaque unité ou bien par des unités distinctes, dont l'action est alors coordonnée avec l'engagement des corps affectés, eux, aux tâches de l'infanterie lourde. En outre, les sources narratives montrent plusieurs exemples de formations d'archers à pied spécialisés, agissant en coordination avec d'autres unités. Dans les opérations de « grande guérilla », il semble que ces unités d'archers soient utilisées en combinaison avec la cavalerie lourde. L'ouverture d'une route militaire protégée d'Auxerre à Troyes par Julien en 356 apr. J.-C. est accompli avec une troupe formée de *cataphractarii* et de *balistarii*. De la même façon, vingt ans plus tard, l'empereur Valens envoie des archers à pieds (*pedites sagittarii*) et une *turma equitum* contrôler les accès à Andrinople par la route de Mélanthias[38]. La réitération d'une telle combinaison révèle l'existence d'une pratique habituelle. Les volées des archers doivent tenir à distance et neutraliser les groupes de pillards, dispersés finalement par l'assaut de la cavalerie lourde. Ces quelques éléments indiqueraient que les unités de *sagittarii* et de *ballistarii* de la Notice des Dignités pourraient avoir été, pour au moins quelques-unes d'entre elles, constituées majoritairement d'archers et d'arbalétriers. Toutefois, l'imprécision des sources narratives empêche d'identifier ces *sagittarii* à des *auxilia* plutôt qu'à des légions ou à des cohortes *limitaneae*.

L'examen des sources narratives et documentaires disponibles pour les *auxilia* palatins au IVe siècle et dans le premier tiers du Ve siècle montre qu'il ne semble pas exister de spécialisation tactique de cette catégorie

---

[36] *Contra* Hoffmann 1969-1970, p. 160, qui estime sans argument que les *auxilia* d'*Exculcatores* de la *Notitia Dignitatum* ont déjà une spécialisation en matière de mission de reconnaissance ; sur l'histoire du terme *exculcator*, voir Rance 2014.

[37] *Notitia Dignitatum, Or*. V, 54-56, VI, 54-56, IX, 27, *Occ*. V, 170 = VII, 121, V, 174 =VII, 41, V, 193 = VII, 45, V, 211 = VII, 75. Hoffmann 1969-1970, p. 162-163, 240-241, estime que les *auxilia sagittariorum* avaient perdu au Ve siècle leur armement spécifique, *contra* Nicasie 1998, p. 192-194.

[38] Ammien Marcellin, XVI, 2, 5-8, XXXI, 12, 2, voir aussi Zosime, II, 50, 2-3.

d'unités. Si le commandement romain paraît plutôt donner une légère faveur aux *auxilia* dans des contextes de « grande guérilla » et aux légions pour les batailles rangées, l'un et l'autre de ces types d'unités semblent parfaitement pouvoir exercer les mêmes missions[39]. Il n'est pas impossible que quelques *auxilia* particulier aient conservé une spécificité d'armement à l'origine de leur recrutement, tels les *auxilia sagittariorum*, mais le constat paraît plus difficilement s'appliquer à leurs camarades des *Ascarii* et des *Exculcatores*. L'apport essentiel de la documentation est donc la grande polyvalence des troupes d'infanterie tardive au IVe siècle , capables de trouver en leur sein fantassins légers et lourds, ce qu'indiquaient déjà clairement les recommandations de Végèce relatives à leur entraînement aux différents types d'armes[40].

Bibliographie

ALFÖLDI, A.; ROSS, M.C. *A Teutonic contingent in the service of Constantine the Great and its decisive role in the Battle at the Milvian Bridge. With a Discussion of Bronze Statuettes of Constantine the Great*, in *DOP*, 13, p. 170-183, 1959.

GROSSE, R. *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlin, 1929.

HOFFMANN, D. *Das spätrömische Bewegungsheer und die* Notitia Dignitatum, 2 vol. Düsseldorf, 1969-1970.

[39] Préférences d'emploi des légions pour le combat en plaine : Ammien Marcellin, XVIII, 9, 3, XIX, 5, 2, XIX, 6, 3, XIX, 7-12, XX, 8, 1, XIV, 2, 9-10, XXXI, 7, 2 ; sur la polyvalence des *auxilia*, voir aussi Nicasie 1998, p. 53, 188-189.

[40] Végèce, I, 13-16 et III, 9, 15-16 : *Sed cum legiones auxilia uel equites ex diuersis aduenerint locis, dux optimus et separatim singulos numeros per tribunos electos, quorum scitur industria, ad omnia genera exercere debet armorum et post in unum collectos quasi depugnaturos conflictu publico exercebit ipse saepius temptabitque, quid artis possint habere, quid uirium, quemadmodum sibi ipsi consentiant*… « Mais lorsque les légions, les *auxilia* et les cavaliers proviennent de lieux différents, le parfait général doit faire s'exercer à tous types de combats chaque unité séparément en les confiant à des tribuns choisis, dont il connaît le zèle, puis, après qu'il les a rassemblés en un seul corps, il les exercera lui-même comme s'ils devaient combattre en bataille rangée, et il éprouvera à plusieurs reprises les capacités dont elles disposent, leur valeur, la façon dont elles se coordonnent… ». Pour l'infanterie du VIe siècle, des remarques similaires dans le traité de l'empereur Maurice (XIIB, 9).

JANNIARD, S. « Végèce et les transformations de l'art de la guerre aux IVe et Ve siècles », in *AnTard*, 16, p. 19-36, 2008.

NICASIE, M.J. *Twilight of Empire. The Roman Army from the Reign of Diocletian until the Battle of Adrianople*, Amsterdam, 1998.

RANCE, P. « *Sculca*, **sculcator*, *exculcator* and *proculcator* : The Scouts of the Late Roman Army and a Disputed Etymology », in *Latomus*, 73, p. 474-501, 2014.

ROCCO, M. *L'esercito romano tardoantico. Persistenze e cesure dai Severi a Teodosio I*, Padoue, 2012.

SPEIDEL, M.P. « Raising new units for the late Roman army: Auxilia Palatina », in *DOP*, 50, p. 163 – 170, 1996.

SPEIDEL, M.P. *The four earliest* auxilia palatina, in *REMA*, 1, p. 133-146, 2004.

SYVÄNNE, I. *The Age of Hippotoxotai. Art of War in Roman Military Revival and Disaster (491-636)*, Tampere, 2004.

WOODS, D. *The Role of the* Comes *Lucillianus during Julian's Persian Expedition*, in *AC*, 67, p. 243-248, 1998.

ZUCKERMAN, C. « Les « Barbares » romains : au sujet de l'origine des *auxilia* tétrarchiques », in F. Vallet, M. Kazanski (dir.), *L'armée romaine et les Barbares du IIIe au VIIe siècle. Actes du colloque international de Saint-Germain-en-Laye 24-28/2/1990*, Rouen, p. 17-20, 1993.

Recebido: 25 de agosto de 2021 | Aceito: 17 de setembro de 2021

UM *MAGISTER NAVIGANDI* ESCOLHIDO EM MEIO À TEMPESTADE: JOVIANO E A ENTROPIA (363 – 364 D.C.)

Ana Teresa Marques Gonçalves[1]

Wendryll José Bento Tavares[2]

Resumo

O presente artigo explora o contexto imperial romano entre os anos de 363 e 364 d.C. Objetiva-se aqui apresentar uma chave interpretativa que possibilite uma análise do pouco estudado governo do Imperador Joviano. Para tal, os autores propõem a utilização de uma categoria encontrada na Ciência Política, a entropia, lapidada pela mediação do conteúdo encontrado em diversas fontes antigas que narram o desenrolar das ações de Joviano, tais como as escritas por Amiano Marcelino, Zósimo, Libânio e Paulo Orósio. Com esse itinerário, busca-se conhecer diversas particularidades do processo político-militar da segunda metade do século IV d.C. e a proposição de uma categoria interessante para futuros estudos a respeito da Antiguidade Tardia.

Palavras-chave

Entropia; Joviano; século IV d.C.; Antiguidade Tardia.

[1] Professora Doutora – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil. E-mail: anateresamarquesgoncalves@gmail.com.

[2] Professor Doutor – Instituto Federal Goiano, Trindade, Brasil. E-mail: historiawendryll@gmail.com.

Abstract

This article explores the Roman imperial context between 363 and 364. It aims to present an interpretative key that allows the analysis of the scarcely studied period of Emperor Jovian's government. For this purpose, the authors propose the use of the concept of entropy, found in Political Science, and carved out by means of the information found in various ancient sources which narrate the development of Jovian's actions, such as the ones written by Ammianus Marcellinus, Zosimus, Libanius, and Paulus Orosius. Following this itinerary, the authors search for the particularity of the political and military process which took place in the second half of the fourth century and propose a concept that can be useful for future studies on the Late Antiquity.

Keywords

Entropy; Jovian; Fourth Century; Late Antiquity.

No dia 26 de junho de 363 d.C[3]., o imperador Juliano dava seu último suspiro em meio a uma malfadada expedição militar contra o Império Persa. Ferido em campo de batalha, enquanto suas tropas se dirigiam a *Corduena*, o *augustus* foi levado à sua tenda e acabou não resistindo. Esse episódio, assim como a figura do próprio imperador Juliano, é banhado em diversas controvérsias. A miríade de versões que tratam do instrumento e do responsável pelo golpe que levou à morte do imperador encontradas nas versões de Amiano Marcelino (*Rerum Gestarum*. XXV. 3, 6), de Libânio (*Orationes*. XVIII. 269-274), de Paulo Orósio (*Historiarum Adversum Paganos*. VII. 30, 6) e de Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III. 29, 1) é um claro exemplo disso. No entanto, o que nos interessa no presente artigo não é necessariamente a morte de Juliano e suas diversas versões, mas o que se seguiu a ela, o que também é rodeado de narrativas diversas e até conflitantes.

Antes de chegarmos à questão principal do artigo, é preciso conhecer alguns elementos importantes da conjuntura aberta com essa morte imperial. Já adiantamos que Juliano estava conduzindo uma expedição militar contra os persas. Tal ofensiva contou com números expressivos, como aponta David Hunt em seu livro *Julian*: "Juliano encabeçou o avanço principal pelo Eufrates com um exército de 65 mil homens acompanhado por cerca de mil navios de transporte reunidos em Calínico" (Hunt, 2007: 74). Além dessa força principal, a expedição contou também com um segundo grupo liderado por Procópio e Sebastiano, que abriria um segundo *front* com a ajuda de Arsaces da Armênia a partir do rio Tigre. Após uma primeira fase de sucessos militares em escaramuças menores até as muralhas de Ctesifonte, o imperador decidiu atravessar o Tigre para se juntar ao resto dos homens e ordenou que os barcos usados na travessia fossem queimados (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXIV. 7, 4). Começou, assim, uma fase de grande desgaste para as tropas romanas, caracterizada pela intercalação da fome e ataques persas ante as tentativas de movimentação dos romanos. Foi nesse quadro caótico que a morte de Juliano se deu e a escolha de um novo imperador foi realizada.

Abria-se, desta forma, um dos momentos mais sensíveis da história político-militar do século IV. O interessante é que, apesar da gravidade desse contexto, pouco é escrito sobre ele entre os pesquisadores da Antiguidade Tardia. Do clássico *Later Roman Empire* de A. H. M. Jones ao contemporâneo *Imperial Tragedy* de Michael Kulikowski, a ascensão e o curto governo de Joviano recebem um tratamento bem minimalista. Nem mesmo análises mais pormenorizadas oferecem muitas luzes a respeito da

[3] A grande maioria das datas presentes neste artigo se referem à era depois de Cristo. Portanto, abolimos essa marcação do texto. Todavia, as datas antes de Cristo serão explicitadas quando aparecerem.

figura de Joviano e de seu governo, como o exemplo de John Curran em *From Jovian to Theodosius* assinala. Diante dessa constatação, decidimos iniciar um esforço de reflexão sobre essa figura e as diversas versões para seu processo de ascensão e consolidação no poder.

O marco inicial da empresa nos parece muito claro: a morte de Juliano em decorrência do ferimento em campo de batalha. Alguns motivos para tal baliza, além do passamento do imperador e da ascensão de um novo governante, são as dificuldades iminentes na expedição militar e a possibilidade iminente de derrota, a ausência de um sucessor claramente definido[4] por ele, a falta de homens da mesma família aptos a assumir o comando do império e a possível existência de grupos concorrentes a governar o império territorial. Por outro lado, o marco final de nosso objeto de reflexão é a morte de Joviano, momento que encerra as ações desse governante e em que é reiniciado o complexo processo de escolha de um novo governante. Entre as fontes documentais que tratam do período, escolhemos nos centrar na análise das passagens da obra *Rerum Gestarum* de Amiano Marcelino, que estava presente na expedição à Pérsia e que se retirou da vida pública após a derrota. Sua obra possuía um total de 31 livros, dos quais nos chegaram os últimos 14, sendo os eventos narrados encontrados no livro 25. Apesar de possuir certo protagonismo, a obra de Amiano merece ser cotejada com outras fontes documentais a fim de mostrar divergências e convergências, principalmente com a *Ἱστορία Νέα* de Zósimo, obra produzida entre o final do século V e início do VI, que também traz importantes detalhes e descrições sobre o governo de Joviano.

Antes de iniciar efetivamente este artigo, é fundamental apresentar a chave conceitual que usamos na presente análise. Para tal, evocamos um importante cientista político brasileiro, Renato Lessa, que faz referência a uma imagem muito interessante para pensar os anos iniciais da República brasileira inaugurada em 1889. Segundo este autor, em *A Invenção Republicana*:

> a ideia [da entropia], inspirada em seu uso no campo da termodinâmica, indica a medida de desordem contida em um sistema. Tal desordem, no interior de um determinado sistema, será tanto mais dilatada quanto maiores forem as

[4] Sobre a questão da indicação de um sucessor por parte de Juliano, as fontes apresentam algumas divergências. Amiano Marcelino diz que, apesar dos rumores em relação a Procópio, o governante não indicou um nome nem mesmo no leito de morte e preferiu deixar essa escolha em aberto (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV. 3, 20). Zósimo, por outro lado, afirma que o imperador entregou vestimentas imperiais a Procópio em segredo durante a expedição na Pérsia (Zósimo. *Ἱστορία Νέα*. IV. 4, 2), o que poderia denotar a escolha do morto.

> possibilidades de combinação e indiferenciação entre os elementos que o compõem (Lessa, 2015: 98).

Ou seja, a ideia de entropia parece-nos ajudar a entender sistemas marcados por certa desordem. Lessa, no caso, debruça-se sobre o cenário de abandono dos critérios monárquicos de organização do espaço público que abriu um período de incertezas no cenário sociopolítico brasileiro. Propomo-nos a usar esta conceituação para repensar o recorte temporal iniciado com a morte de Juliano, que também foi marcado por essas incertezas no contexto tardo imperial romano. A guerra, o fim da dinastia constantiniana e a possível presença de facções disputando a liderança político-militar romana indicam não só a desordem, mas também as possibilidades de combinação existentes para o preenchimento do vácuo de liderança deixado por Juliano. Como veremos, além desses dois primeiros elementos, há ainda um terceiro: o da indiferenciação entre os elementos que compõem esse sistema, materializada no desenrolar da escolha do novo imperador, um processo marcado por discussões, apontamentos, uma recusa e uma solução de compromisso. O que se seguiu foi a tentativa por parte de Joviano, o novo imperador, de controle da instabilidade no sistema político-militar romano e de efetivação de sua figura e de sua família como legítimas. Apresentados, então, a partir de agora, os marcos temporais, a principal fonte documental e a necessária categoria teórica, que balizam nosso trabalho neste texto.

Como já sabemos, Juliano "não tinha herdeiros, seja no acampamento ou em outro lugar, e o exército em campanha não tinha líder natural" (Kulikowski, 2019: 32). No dia seguinte à morte[5], 27 de junho, os *duces* do exército se reuniram para iniciar as conversas que redundariam na escolha de um novo imperador. Neste contexto já existe uma primeira grande controvérsia a respeito da figura de Joviano. Isso porque temos relatos contraditórios a respeito do andamento das tratativas para o preenchimento da magistratura imperial.

Vejamos o que afirma Amiano Marcelino, que, além de historiador, foi um militar pertencente ao grupo dos *protectores domestici* e serviu na campanha da Pérsia em 363 d.C. (Trombley, 2005: 17). Segundo ele:

[5] Para aqueles que desejam conhecer com mais detalhes o tema da morte de Juliano e as versões sobre ela, indicamos a leitura do artigo *Considerações sobre memória e morte do Imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.)* de autoria de Margarida Maria de Carvalho e Luciane Munhoz de Omena (2016).

> Discissique studiis turbulentis Arintheus et Victor et e palatio Constanti residui de parte sua quendam habilem scrutabantur, contra Nevitta et Dagalaifus proceresque Gallorum virum talem ex conmilitio suo quaeritabant.
>
> They were divided into turbulent factions, for Arintheus and Victor, with the other survivors of the palace officials of Constantius, looked around for a suitable man from their party; on the other hand, Nevitta and Dagalaifus, as well as the chiefs of the Gauls, sought such man among their fellow-soldiers (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV. 5, 2).

Marcelino relata que o processo de escolha do novo imperador foi realizado em meio à tensão existente entre partidários de Constâncio II, Arinteu e Victor, e os nobres gauleses (*proceres Gallorum*), Nevita e Dagalaifo. Nunca é demais recordar que Juliano fez boa parte de sua carreira militar na Gália, após ter sido enviado para lá como *caesar* em 355. Portanto, o historiador antigo constrói um cenário em que os grupos de apoio dos dois últimos imperadores disputavam o direito a escolher o próximo líder político máximo. O que se percebe também nesta passagem é que não havia nenhum tipo de consenso entre os candidatos em um primeiro momento.

A narrativa de Marcelino (*Rerum Gestarum*. XXV. 5, 3) prossegue e ele conta que o posto, após certo desgaste, foi oferecido a Salútio. Este, porém, recusa prontamente o convite, se amparando na sua saúde frágil e doença constante. Ou seja, a reunião corria o risco de voltar à estaca zero, até que, segundo Marcelino:

> Inter has exiguas ad tantam rem moras, nondum pensatis sententiis, tumultuantibus paucis, ut in rebus extremis saepe est factum, Iovianus eligitur imperator, domesticorum ordinis primus, paternis meritis mediocriter conmendabilis. erat enim Varroniani notissimi comitis filius, haut dudum post depositum militiae munus ad tranquilliora vitae digressi.
>
> During this delay, which was slight considering the importance of the matter, before the various opinions had been weighed, a few hot-headed soldiers (as often happens in a extreme crisis) chose an emperor in the person of Jovianus, commander of the household troops, who had claims for some slight consideration because of the services of his father. For he was the son of Varronianus, a well-known count, who not long since, after ending his military career, had retired to a quieter life (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV. 5, 4).

Ou seja, a escolha por Joviano, o *primus ordinis domesticorum*[6], teria sido fruto da ação de poucos agitadores (*pauci tumultuantes*). Ante o impasse

[6] Jones aponta que essa figura alcançou o posto de *primicerius domesticorum* aos trinta e dois anos e que era bastante improvável que ele tivesse chegado a tal posto se "seu pai não tivesse sido *comes domesticorum*" (Jones, 1964: 135). Por conta de sua posição, Joviano

apresentado, alguns soldados inquietos teriam escolhido uma figura quase desconhecida e que se apoiava no sucesso de seu pai, Varroniano. Ora, uma das características da ideia de entropia apresentada por Lessa é a noção do absurdo, que designa "uma arena dramática, habitada por uma pluralidade de sentidos e de atores que os portam e os instituem, sem que tenham controle garantido sobre os efeitos das ações engendradas" (Lessa, 2015: 98). Nesse sentido, temos diante da situação dramática da falta de imperador em meio a uma campanha em terreno estrangeiro um grupo de atores impondo certo sentido, que não necessariamente era consensual. Essa possibilidade, todavia, esbarra no confronto da narrativa de Marcelino com outras fontes e na historiografia construída *a posteriori*.

Como lembra Hugh Elton, em *The Roman Empire in Late Antiquity*: "*Flavius Jovianus* nasceu em 331 de uma família de militares e serviu como *protector domesticus* sob Constâncio II e Juliano" (Elton, 2018: 119). Ou seja, era uma figura conhecida nos círculos imperiais e que havia servido em uma unidade militar muito próxima do imperador. Ora, o texto de Marcelino aponta em uma direção oposta a essa. Mas por quê? Peter Heather esclarece, em *Ammianus on Jovian: History and Literature,* que, na visão de Amiano, "Joviano não foi um imperador legítimo, escolhido divinamente, mas um destinatário sortudo de uma promoção do acaso" (Heather, 2005: 95). Uma versão que esbarra na quase unanimidade de outras fontes que retratam o evento[7]. Temístio relata que a decisão por Joviano foi convicta por parte dos soldados (Temístio. *Orationes.* 5, 65d). Autores ligados à tradição cristã, como Sócrates (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. 3, 22) e Sozomeno (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία.* VI, 3), e pagã, como Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III. 30, 1), avançam e dizem que a escolha de Joviano se deu sem demora e os dois últimos frisam que isso ocorreu por votação unânime.

É possível encontrar dois pontos comuns nestes relatos documentais: a realização de uma escolha\aclamação de Joviano pelos soldados e a importância da reputação de seu pai para sua ascensão. Por outro lado, há uma clara dissonância entre o texto de Marcelino e a maioria esmagadora das outras fontes documentais sobre o evento. Heather fornece uma explicação fundamental para entendermos esse aspecto da narrativa de Amiano sem a qual é impossível avançar. Segundo o historiador irlandês, o grande herói da obra de Amiano é Juliano e seu sucessor está em um papel de contraponto. Ou seja, "Joviano teve de ser suficientemente

ficou encarregado de transportar os restos mortais de Constâncio II até Constantinopla em 361 d.C. (Amiano Marcelino. *History*. XXI. 16, 20).

[7] Encontramos a referência feita por Eunápio de que Joviano não tinha as qualidades necessárias e que ele foi feito imperador não como resultado de suas qualidades, mas sim por conta da reputação do pai (Eunápio. *Fragmenta*. 29, 1, 5).

incompetente, e até mesmo ilegítimo, para Amiano ser capaz de jogar sobre ele toda a culpa do fim desastroso da campanha persa de Juliano" (Heather, 2005: 101). Sendo assim, precisamos ter muito cuidado com as descrições de Marcelino quando se trata da figura de Joviano. Por outro lado, não podemos descartar o uso dessa fonte documental para tratar do ano de 363, já que apresenta detalhes daqueles dias ausentes em qualquer outra; não só porque seu autor esteve envolvido na campanha diretamente, mas também por conta de seu trabalho de pesquisa, seleção e elaboração de conteúdo.

Após a escolha do novo soberano pelos oficiais em meio a uma situação bem complexa e sua apresentação pública aos soldados, Joviano começou seu governo em uma situação bastante sensível e de necessidade de controle da desordem contingente. Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III. 30, 2) sublinha que a partir da elevação, a grande preocupação do imperador era retornar rapidamente para casa. Marcelino (*Rerum Gestarum*. XXV. 5, 8) segue por essa seara também, mas não sem antes ilustrar o dramático cenário em que até mesmo um porta-estandarte dos *Ioviani*[8] (*signifer Iovianorum*) deserta para o lado persa, o que parece mostrar um risco de desagregação do próprio exército a partir de uma das unidades mais próximas ao imperador.

Esses dois historiadores antigos apresentam descrições semelhantes a respeito da maneira como os próximos passos da campanha ocorreram. Ambos mostram que os persas atacaram os romanos enquanto esses preparavam uma marcha de retirada. A diferença é que Amiano (*Rerum Gestarum*. XXV. 6, 2-4) aponta que isso ocorreu durante a preparação para a ida ao forte de Suma e Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III. 30, 2) defende que se deu quando os romanos chegaram ao local. Vejamos a descrição fornecida pelo primeiro autor:

> Proinde egredi iam coeptantes adoriuntur nos elephantis praeviis Persae, ad quorum fremitum accessumque terribilem equis inter initia turbatis et viris, Ioviani et Herculiani occisis beluis paucis, cataphractis equitibus acriter restiterunt. Dein legiones Ioviorum atque Victorum laborantibus suis ferentes auxilium, elephantos duo straverunt cum hostium plebe non parva, et in laevo proelio viri periere fortissimi, Iulianus et Macrobius et Maximus legionum tribuni, quae tunc primas exercitus obtinebant.

[8] Os *Ioviani* e os *Herculiani* "foram os regimentos especializados do exército de campo do século IV e encabeçam a lista das legiões do Palatino na Notitia [Dignitatum]" (Jones, 1964: 53). Zósimo atribui a criação dessas unidades a Diocleciano e Maximiniano e os nomes das unidades como referências a Júpiter e Hércules, associados respectivamente a esses governantes (Zósimo. *Ἱστορία Νέα*. III, 30, 3).

> But when we accordingly were just beginning to leave, the Persians attacked us, with the elephants in front. By the unapproachable and frightful stench of these brutes horses and men were at first thrown into confusion, but the Joviani and Herculiani, after killing a few of the beasts, bravely resisted the mail-clad horsemen. Then the legions of the Jovii and the Victores came to the aid of their struggling companions and slew two elephants, along with a considerable number of the enemy. On our left wing some valiant warriors fell, Julianus, Macrobius and Maximus, tribunes of the legions which then held first place in our army (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV. 25, 6, 2-3).

Três elementos podem ser destacados desse ataque persa: o uso de elefantes, o papel dos *Ioviani* e *Herculiani,* para evitar o sucesso adversário, e as mortes de soldados romanos simbolizadas na perda dos tribunos Juliano, Macróbio e Máximo. Ou seja, se o problema da falta de um imperador havia sido solucionado, a questão persa se mostrava mais uma vez aguda. A desordem externa estava longe de qualquer controle.

A ação heroica de certas unidades e a morte de tribunos mostram a resistência romana, enquanto o uso dos elefantes denota uma visão não só do poderio militar persa, mas principalmente do horror da magnitude persa frente à debilidade romana. Vegécio (*Epitoma Rei Militaris*. III, 24) lembra que o grito e o aspecto corporal dos elefantes eram os principais motivos para a utilização deles em campo de batalha. Claro, o mesmo autor mostra como um item do passado o impacto inicial causado por criaturas de tais dimensões, pois na Antiguidade Tardia elas já eram facilmente vencíveis. Algo que se verificou no decorrer do relato, com o abatimento dos animais por parte das unidades romanas.

A entropia, a instabilidade, estava em níveis absurdos em meio a um ataque em território estrangeiro contra um exército enfraquecido pela fome e pelo cansaço e liderado por um imperador recém aclamado e pouco conhecido pelos membros das tropas. Apesar de haver uma solução para a questão da liderança político-militar, estava em curso um processo delicado de retirada de tropas frente às constantes incursões inimigas. A situação continuou delicada nos dias seguintes a esse episódio, em que o acossamento persa continuou e os romanos se dirigiram às margens do rio Tigre.

Novamente há certo desencontro de informações a respeito da ordem dos acontecimentos entre os historiadores antigos, que relataram o que se sucedeu nos dias seguintes da atividade bélica de Joviano. Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III. 5) afirma que os romanos construíram pontes a partir de odres[9] e

[9] A breve descrição da ponte produzida pela junção de odres feita por Zósimo lembra muito uma máquina descrita pelo autor anônimo no *Sobre os Assuntos Militares*: o ascogéfiro (*De Rebus Bellicis*. XVI, 1-5).

atravessaram para a margem oposta e que, mesmo assim, os persas continuaram sua fustigação enquanto a fome grassava entre as tropas. Amiano (*Rerum Gestarum*. XXV. 6-7), por outro lado, ressalta que, ante a ameaça adversária, o boato de que as fronteiras romanas estavam próximas e a insistência dos homens em armas, cerca de quinhentos gauleses e germanos experientes foram escolhidos para atravessar o rio, mas que as pontes de couro de animais abatidos (*pontes caesorum animalium coriis*) não chegaram a ser construídas, por conta do nível do rio e da fome que se mostrava cada vez pior entre os legionários. Apesar de inclinados a pensar que os romanos não fizeram a travessia, o que ajudaria a explicar os termos da paz acordada nos dias seguintes, não podemos afirmar peremptoriamente que a versão de Zósimo seja completamente ilusória. O que se sobressai é que ambos os autores deixam claro o estado de penúria das tropas e a contínua pressão persa.

Foi nesse cenário que as negociações de paz começaram. Todos os autores antigos consultados concordam que a iniciativa coube aos persas, que enviaram sua proposta por meio de Surena (acompanhado de pelo menos mais um nobre persa). Todavia, enquanto Marcelino (*Rerum Gestarum*. XXV. 7, 5-11) indica um intervalo entre a apresentação da proposta e sua aceitação; Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III. 31, 1) relata apenas que a paz foi aceita nos termos persas e que Salústio e Arinteu foram enviados como emissários junto aos persas para concluir o processo. Deste modo, ao ler o segundo relato, temos a impressão de que a paz foi prontamente aceita, enquanto o primeiro autor insiste não só no desenvolvimento das negociações a partir de idas e vindas, como também na decisão pela paz como expressão da influência de um grupo que sinalizava com o risco da ascensão de Procópio (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV. 7, 10-11). Ambos, no entanto, concordam que o resultado das negociações é de grande ineditismo, já que a parte romana saiu extremamente prejudicada na negociação.

A concretização desse acordo é o evento do governo de Joviano (com a participação ativa do mesmo) mais citado nas fontes documentais que consultamos. Temístio (*Orationes*. V. 66a), Paulo Orósio (*Historiarum Adversum Paganos*. VII. 31, 1), Eunápio (*Fragmenta*. 29, 10) e Sozomeno (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. VI, III) frisam que o tratado foi desvantajoso para os romanos, embora a maioria ressalte que foi necessário, diante do cenário da expedição fracassada organizada por Juliano. Entre alguns autores cristãos, como é o caso de Sozomeno, a culpa pela aceitação dos termos recai fortemente em Juliano. Ou seja, se compararmos com a posição de Marcelino, é possível perceber uma inversão total do responsável pela

imposição de derrota diplomática tão importante na história romana. Mas como tal derrota se verificou no *foedus*?

Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III, 31, 1-2) relata que foi acordada uma paz de trinta anos, em que as províncias de Zabdicena, Corduena, Rehimena e Zelena foram entregues aos persas. Ele conta que também houve a concessão de Nísibis, mas, neste caso, segundo ele, foi permitida a retirada da população romana. Por último, em decorrência do acordo, os persas se apoderaram da maior parte da Armênia. Amiano (*Rerum Gestarum*. XXV, 7, 9), por outro lado, conta que Sapor II exigiu cinco regiões romanas que haviam sido tomadas por Maximiano no final do século III: Arzanena, Moxoena, Zabdicena, Rehimena e Corduena com quinze fortalezas. Além disso, solicitou também Nísibis, Singara e Castra Maurorum. Em Nísibis e Singara, toda a população romana seria transportada, assim como as tropas romanas nas fortalezas (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV, 7, 11). Por último, ele também lembra a condição que impedia os romanos de prestarem ajuda a Arsaces, rei da Armênia (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV, 7, 12).

Percebemos algumas diferenças entre os relatos destes dois autores. Segundo Zósimo, foram entregues quatro províncias e Nísibis, enquanto Marcelino fala de cinco, e mais Nísibis, Singara e Castra Maurorum. A questão da permissão da retirada da população romana como restrita a Nísibis ou estendida a outras cidades também diverge. Todavia, em linhas gerais, alguns elementos convergem: a clara perda de territórios há muito conquistados pelos romanos, a exigência persa de não intrusão nos negócios da Armênia, a duração de trinta anos do acordo e a colocação de Joviano em uma posição desfavorável em relação a Sapor II. Como já demonstrado no artigo "Como fazer um tratado com os persas? Uma análise do processo de negociação da paz entre romanos e persas em 363 d.C.", de autoria de Ana Teresa Marques Gonçalves e Wendryll José Bento Tavares*:*

> a perda de regiões em uma fronteira estrategicamente fundamental e a inclusão de um ponto extremamente humilhante arranhavam mais ainda a tradição romana de conceder paz após a *deditio,* a *supplicatio* e a *deprecatio* dos opositores (Gonçalves; Tavares, 2019: 42).

Essa quebra de tradição é reafirmada em diversos documentos textuais. Da responsabilização de Joviano por Amiano à culpabilização de Juliano por Sozomeno, vários autores antigos enxergaram nesse evento uma derrota, com poucas exceções, como a de Temístio. No discurso político pronunciado no dia 1 de janeiro de 364, quando Joviano recebeu o consulado junto com seu filho, Varroniano, o grande orador, segundo Peter

Heather e David Moncur, em *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century:* "produziu um relato do tópico que estava inteiramente de acordo com as demandas do regime vigente. As moedas de Joviano deixam claro que o novo imperador proclamou a paz com a Pérsia como uma vitória" (Heather; Moncur, 2001: 151). Nele, Temístio (*Orations*. V, 66a) informa que os persas, quando souberam da proclamação de Joviano, abaixaram suas armas e passaram a olhar os romanos com respeito, o que lhe rendeu uma comparação com Epaminondas.

Desta maneira, existem diversos discursos divergentes e até mesmo contraditório a respeito da proposição e aceitação da paz. Todavia, é possível perceber que todas as fontes concordam que houve uma pacificação, momentânea ou duradoura, das relações romano-persas em 363 d.C. Em nossa opinião, isso significa que dentro do grande quadro de entropia, Joviano conseguiu minorar o grau de instabilidade do sistema político-militar romano. Se o *foedus* era vergonhoso ou uma vitória, isso interessa menos do que o fato de que serviu para colocar um ponto final em uma questão que consumiu muitos recursos e a vida de vários homens. A imprevisibilidade do quadro apresentaria uma diminuição diante da aceitação da paz. O principal desafio externo chegava a uma conclusão, mesmo que momentânea. Nesse ponto, é importante lembrar que após a retirada dos romanos, a questão persa só ressurgiria com a morte de Joviano, quando Sapor II se viu desobrigado de cumprir muitos dos termos acordados com o primeiro. Esse é mais um indício de que Joviano agia para estabilizar o funcionamento político-militar do império e, em certos aspectos, conseguiu atingir seu propósito com a aceitação de termos tão adversos para os romanos.

Após a tradicional troca de reféns e ratificação do *foedus* com fórmulas sagradas, Joviano deu início ao processo de retirada de tropas do território persa. Após o envio de mensageiros e oficiais de volta ao território romano e um processo de alocação de homens de confiança em postos importantes (como é o caso de Luciliano, sogro do imperador), teve início o penoso processo de evacuação de Nísibis, levada a cabo pelo nobre persa Bineses (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV, 9, 1-6). A população apresentou grande resistência à evacuação, mas Joviano manteve-se irredutível (Zósimo. *Ἱστορία Νέα*. III, 34, 1). Paralelamente ao retorno das tropas e à retirada da população civil para o território imperial, Procópio marchou com os restos mortais de Juliano para Tarso, onde o morto foi enterrado (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV, 9, 12). Após essa aparição, Procópio deixou de figurar nos relatos das fontes documentais até iniciar uma usurpação contra Valente em 365 (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXVI, 6, 14).

O imperador Joviano e seu grupo de apoio continuaram a marcha de retorno. Após alguns dias em Antioquia, foi a Tarso, onde visitou a tumba de Juliano. Foi durante essa fase ainda bastante itinerante que teve início a reversão da política religiosa empreendida por Juliano, antes mesmo da chegada em Antioquia. Como aponta Temístio (*Orations*. V, 68a), o novo imperador se mostrou tolerante. Mais do que isso,

> ele rapidamente declarou uma 'paz da Igreja', decisivamente repudiando a política anti-cristã de Juliano, enquanto assinalava que ele não favoreceria nem os nicenos e nem os homoianos, embora fosse um niceno (Kulikowski, 2019: 34).

Mais um elemento de instabilidade foi atacado por Joviano: a disputa religiosa. Adotando, ao que tudo indica, uma linha de reversão das ações religiosas de seu antecessor, o novo *augustus* visava não só favorecer aos cristãos como empreender um processo de pacificação das diversas tendências. Isso mostra, mais uma vez, seu direcionamento no sentido de reduzir disputas internas.

Quando o Joviano partia de Tarso, chegaram notícias preocupantes da Gália. Seu sogro e homem de confiança, Luciliano, havia sido assassinado em *Ciuitas Remorum* (atual Reims) por soldados que acreditaram no boato (insuflado possivelmente pelo *magister equitum* Jovino) de que Juliano ainda se encontrava vivo (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV, 10, 7). Além dele, o tribuno Seniauco também pereceu, e outro tribuno, Valentiano, só se salvou por conta da ajuda de Jovino, que logo após o ocorrido controlou as tropas e jurou lealdade ao imperador. Ou seja, neste interim se configurou uma clara demonstração de força local de um oficial que não aceitou sua substituição e agiu de forma dúbia, mantendo seu cargo e influência ao mesmo tempo em que jurou lealdade ao governante máximo. Esse evento pode ser entendido como um sobressalto diante da progressiva estabilização empreendida por Joviano. O fato é que o controle da situação pelos próprios atores locais desobrigou qualquer esforço imperial.

As notícias da situação na Gália ocorreram em paralelo à chegada de Joviano a Ancira, onde recebeu o consulado, em 01 de janeiro de 364, junto ao seu filho ainda criança, Varroniano. Foi ali também que Temístio (*Orations*. V) pronunciou a oração já citada neste trabalho. Entre ações locais e deslocamentos, mais de um mês depois, em 17 de fevereiro, Joviano morreu quando estava pernoitando em Dadastana.

Há também muitas versões sobre a *causa mortis* deste imperador. Inicialmente, Marcelino (*History*. XXV, 10, 13) lista três possibilidades: 1) o odor de cal emanado do quarto; 2) a fumaça do carvão queimado; 3) ou

uma indigestão após uma refeição. Sozomeno (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. VI, 6) apresenta grande convergência com as hipóteses de Marcelino. Orósio (*Historiarum Adversum Paganos*, VII, 31, 3-5), por outro lado, culpa o calor e o cal usado no quarto, enquanto Sócrates (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. III, 26) concorda com a terceira possibilidade de Marcelino. Zósimo (*Ἱστορία Νέα*. III, 35, 3) indica uma enfermidade que teria dado fim à vida do imperador. Todavia, a essas versões de morte acidental é possível acrescentar uma suspeita lançada pelo próprio Amiano, segundo o qual:

> cumque huic et Aemiliano Scipioni vitae exitus similis evenisset, super neutrius morte quaestionem conperimus agitatam.
>
> The end of his life was like that of Scipio Aemilianus, but so far as I know no investigation was made of the death of either (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXV, 10, 13).

É sabido que no ano de 129 a.C., como lembra Adrian Goldsworthy (2016: 149), em *Em Nome de Roma,* "Cipião foi encontrado morto em sua casa [e] logo surgiram rumores de que fora envenenado". As suspeitas, segundo Apiano (*Bella Ciuilia*. I, 20), caíram sobre sua mulher, Semprônia, alguns estrangeiros ou ele próprio, que poderia ter cometido um suicídio. Ou seja, a partir desse paralelo com a morte da importante personagem republicana, Marcelino abre a possibilidade de que o imperador Joviano tenha sido assassinado. João Crisóstomo *Homilies on Phillipians*. XVI, 169) faz referência a um imperador que morreu após sofrer envenenamento, que, apesar de não nomeado, pode ser associado a Joviano. Uma referência mais direta é encontrada em um fragmento de Eunápio (*Fragmenta*. XXIX, 1, 30-35), pois ele aponta que esse imperador consumiu um cogumelo envenenado.

A questão da possibilidade do assassinato de Joviano é interessante porque indica um processo de rejeição de sua figura ou até mesmo uma usurpação em curso. Indícios disso seriam as ações de Jovino que levaram à morte de Luciliano, o súbito desaparecimento de Procópio, que poderia estar se deslocando no império[10], além do hipotético assassinato de Joviano. Todavia, os indícios existentes não nos permitem ir além dessa mera conjectura.

O que nos interessa é que a morte de Joviano inaugura um outro processo de ascensão imperial, em que novamente diferentes facções apresentavam seus candidatos. Destarte, se ele não foi capaz de dar um direcionamento

[10] É preciso lembrar que Procópio reapareceu em 365 em Constantinopla, onde, de fato, deflagrou uma usurpação contra Valente após sua eleição por Valentiano I como co-imperador (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*. XXVI, 6).

dinástico para o império, outros elementos de instabilidade foram controlados por ele durante seu curto governo. A difícil questão persa, a aceitação de um imperador fora da família constantiniana e a questão religiosa tiveram delineamentos importantes por Joviano. Se a entropia inaugurada com a morte de Juliano era crítica; após a morte de Joviano, a escolha do próximo imperador poderia ser feita em um quadro de estabilidade muito maior, tanto em questões internas quanto externas.

Uma imagem interessante é trazida por Marcelino, ao tratar da escolha de Joviano. Segundo ele:

> quod si gravis quidam aequitatis spectator in ultimo rerum spiritu factum criminatur inprovide, nauticos idem iustius incusabit, amisso perito navigandi magistro, saevientibus flabris et mari, quod clavos regendae navis cuilibet periculi socio conmiserunt.
>
> But if any onlooker of strict justice with undue haste blames such a step taken in a moment of extreme danger, he will, with even more justice, reproach sailors, if after the loss of a skilled pilot, amid the raging winds and seas, they committed the guidance of the helm of their ship to any companion in their peril, whoever he might be (Amiano Marcelino. *Rerum Gestarum*, XXV, 5, 7).

Amiano, um claro detrator da figura de Joviano, compara a sua escolha àquela de marinheiros que ante o perigo e a perda de seu timoneiro (*magister navigandi*) escolhem um colega para assumir o controle. Pensamos que essa imagem seja interessante, embora possivelmente nos apropriemos dela de uma forma diferente daquela proposta pelo historiador antigo. Acreditamos que ante a tempestade (entropia) aguda apresentada pelo cenário da expedição de Juliano na Pérsia e sua consequente morte, Joviano se apresentou como um timoneiro capaz de levar sua tripulação a salvo (não sem perdas) e entregar o barco em condições melhores do que o recebeu. Esse imperador, normalmente eclipsado pelos governos das casas constantiniana e valentiana, possui sua importância para a manutenção da organização político-militar do século IV.

A indefinição a respeito da forma de sua morte, aproxima Joviano de seu antecessor Juliano, que também tem relatos diversos acerca do momento e das causas de seu perecimento. A conversão ao Cristianismo e\ou a manutenção da tradição retórica pagã parecem ser aspectos que devem ser destacados na escolha de conteúdo e forma dos relatos tardo antigos usados neste artigo. O conceito de entropia, ainda não muito utilizado nos Estudos Clássicos, auxiliou-nos a compreender como algumas opções de governo, como a execução de um Tratado de Paz, pouco eficiente aos interesses romanos, possibilitou a retomada de uma situação de maior estabilidade e de governabilidade, após um vácuo no poder causado pela

morte de Juliano. Retomar as narrativas referentes à ascensão e à supressão do mal conhecido imperador Joviano, pareceu-nos, portanto, um caminho fecundo para incentivar estudos que repensem os processos de aclamação e manutenção dos governantes no comando do Império Romano no IV século.

Referências Bibliográficas

APIANO. *Guerras Civiles*. Trad. Antonio Sancho Royo. Madri: Gredos, 1985.

AMIANO MARCELINO. *The History.* Trad. John C. Rolfe. Londres:William Heinemann LTD, 1982. 3v. (The Loeb Classical Library).

ANÔNIMO. *Sobre Asuntos Militares*. Trad. Álvaro Sánchez-Ostiz. Pamplona: Ediciones Universidade de Navarra, 2004.

CARVALHO, Margarida Maria de; OMENA, Luciane Munhoz. Considerações sobre memória e morte do Imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.). *História.* São Paulo, v. 35, e. 84, 2016, p. 01-15.

EUNÁPIO. *Fragments*. Trad. R. C. Blockley. Liverpol: Francis Cairns, 1983.

FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia*: Roma e as monarquias romano-bárbaras. Curitiba: Juruá, 2012.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; TAVARES, Wendryll José Bento. Como fazer um tratado com os persas? Uma análise do processo de negociação da paz entre romanos e persas em 363 d.C. *Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos, Vitória, n. 14, p. 33-46, jul.-dez., 2019.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Em Nome de Roma*. São Paulo : Planeta do Brasil, 2016.

HEATHER, Peter. Ammianus on Jovian : History and literature. In: DRIJVERS, J. W.; HUNT, D. *The Late Roman World and its Historian*: Interpreting Ammianus Marcellinus. Londres: Routledge, 2005. p. 93-103.

___; MONCUR, David. *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*: Selected Orations of Themistius. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

HUNT, David. The sucessors of Constantine. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History*: The Late Empire, A.D. 337-425 (Volume XIII). Cambridge: Cambridge University Press, 1998., v. 13, p. 01-43.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Homilies on Phillipians*. Trad. Pauline Allen. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire (284-602)*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. 3v.

KULIKOWSKI, Michael. *Imperial Tragedy*: from Constantine's Empire to the Destruction of Roman Italy (AD 363-568). Londres: Profile Books, 2019.

LESSA, Renato. *A Invenção Republicana*: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira. Rio de Janeiro : Topbooks, 2015.

LIBÂNIO. *Discursos*. Trad. Ángel González Gálvez. Madri: Gredos, 2001.

PAULO ORÓSIO. *History Against the Pagans.* Trad. A. T. Fear. Liverpool: Liverpool Press University, 2010.

SOCRATES. *The Ecclesiastical History*. Rev. A. C. Zenos. Edimburgo: T & T Clark, 1993.

SOZOMENO. *The Ecclesiastical History*. Trad. Chester D. Hartranft. Nova York: Christian Literatura Publishing Co., 1890.

TEMÍSTIO. *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*: Selected Orations of Themistius. Trad. Peter Heather e David Moncur. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

TROMBLEY, Frank. Ammianus Marcellinus and fourth-century warfare: a protector's approach to historical narrative. In: DRIJVERS, J. W.; HUNT, D. *The Late Roman World and its Historian*: Interpreting Ammianus Marcellinus. Londres : Routledge, 2005. p. 16-26.

VEGÉCIO. *Compêndio da Arte Militar*. Trad. J.G. MONTEIRO e J. E. BRAGA. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

Received: August 25, 2021 | Accepted: September 17, 2021

A *MAGISTER NAVIGANDI* CHOSEN IN THE MIDDLE OF THE TEMPEST: JOVIAN AND ENTROPY (363 – 364)[1]

Ana Teresa Marques Gonçalves[2]

Wendryll José Bento Tavares[3]

Abstract

This article explores the Roman imperial context between 363 and 364. It aims to present an interpretative key that allows the analysis of the scarcely studied period of Emperor Jovian's government. For this purpose, the authors propose the use of the concept of entropy, found in Political Science, and carved out by means of the information found in various ancient sources which narrate the development of Jovian's actions, such as the ones written by Ammianus Marcellinus, Zosimus, Libanius, and Paulus Orosius. Following this itinerary, the authors search for the particularity of the political and military process which took place in the second half of the fourth century and propose a concept that can be useful for future studies on the Late Antiquity.

Keywords

Entropy; Jovian; Fourth Century; Late Antiquity.

[1] Translated by Patricia de Freitas Camargo. E-mail: camargopatricia@gmail.com.

[2] Assistant Professor – Federal University of Goiás, Goiânia, Brazil. E-mail: anateresamarquesgoncalves@gmail.com.

[3] Assistant Professor – Federal Institute of Goiás, Trindade, Brazil. E-mail: historiawendryll@gmail.com.

Resumo

O presente artigo explora o contexto imperial romano entre os anos de 363 e 364 d.C. Objetiva-se aqui apresentar uma chave interpretativa que possibilite uma análise do pouco estudado governo do Imperador Joviano. Para tal, os autores propõem a utilização de uma categoria encontrada na Ciência Política, a entropia, lapidada pela mediação do conteúdo encontrado em diversas fontes antigas que narram o desenrolar das ações de Joviano, tais como as escritas por Amiano Marcelino, Zósimo, Libânio e Paulo Orósio. Com esse itinerário, busca-se conhecer diversas particularidades do processo político-militar da segunda metade do século IV d.C. e a proposição de uma categoria interessante para futuros estudos a respeito da Antiguidade Tardia.

Palavras-chave

Entropia; Joviano; Século IV d.C.; Antiguidade Tardia.

On the 26th of June 363[4], emperor Julian took his last breath in the middle of an unfortunate military campaign against the Persian Empire. Wounded in the battlefield while his troops advanced to *Corduena*, the *augustus* was carried to his tent and did not survive. This event, as well as emperor Julian's image, is soaked in controversy. The myriad of versions of the story which mention the instrument and the responsible for the blow that caused the death of the emperor, such as the ones found in Ammianus Marcellinus (*Rerum Gestarum*. XXV. 3, 6), Libanius (*Orationes.* XVIII. 269-274), Paulus Orosius (*Historiarum Adversum Paganos*. VII. 30, 6) and Zosimus (*Ἱστορία Νέα.* III. 29, 1), is a clear example of that. In any case, the death of Julian and its various versions are not the most important topic of this article; the focus is rather on the events that followed the death of the emperor, which are also surrounded by various and even conflicting narratives.

Before we get to the main topic of the article, it is necessary to know some important elements of the critical situation opened by this imperial death. We have already mentioned that Julian was conducting a military campaign against the Persians. Such attack counted on impressive numbers, as David Hunt indicates in his book *Julian*: "Julian himself headed the main advance down the Euphrates, an army 65,000 strong accompanied by some 1000 transport vessels which assembled in Callinicum;" (Hunt, 2007: 74). Further to this main force, the expedition also counted on a second division under the command of Procopius and Sebastianus, which opened a second front with the aid of Arsaces of Armenia from the Tigris River. After the first phase of military victories in minor skirmishes up to the walls of Ctesiphon, the emperor decided to cross the Tigris River to unite his army and gave order to burn the ships after the crossing (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXIV. 7, 4). That was the beginning of a period of hardship for Roman troops, weakened by famine and by Persian attacks during their attempts to move forward. That was the chaotic picture in which the death of Julian took place and in which the election of the new emperor was decided.

This event gave rise to one of the most delicate moments of the political and military history of the fourth century. The interesting point is that, despite the gravity of that context, little has been written about it by researchers of the Late Antiquity. From the classic *Later Roman Empire* by A. H. M. Jones to the contemporary *Imperial Tragedy* by Michael Kulikowski, the rise of Jovian and the short period of his government

[4] Most dates mentioned in this article refer to the Common Era, so we decided to eliminate the indication CE from the text. Nevertheless, all dates before Christ will show the abbreviation BCE.

received minimal attention. Even more detailed analyses, as observed by John Curran in *From Jovian to Theodosius*, fail to enlighten the character of Jovian and his government. Facing this fact, we decided to endeavor this research in order to understand Jovian's character and the various versions of the process of the rise and consolidation of his power.

The starting point of our enterprise seems very clear to us: the death of Julian, as a result of a wound inflicted to him in the battlefield. However, the scope of our object of study is defined not only by the death of the emperor and the rise of a new one, but also by circumstances such as the impending difficulties of that military campaign and imminent defeat, the absence of a successor appointed by the emperor[5], the absence of male family members able to take the command of the empire, and the possible existence of groups competing for the government of the territories of the Roman empire. On the other end, the final line we draw on our object of analysis is the death of Jovian, when his actions cease and a new complex process for the choice of a new emperor starts. Among the documental sources which contain records of this period, we decided to focus our analysis on Ammianus Marcellinus *Rerum Gestarum*, as the author was present in the campaign against Persia and retired from public life after the defeat. His works comprise 31 books, of which only the last 14 came down to us. The narration of events related to Jovian is found on book 25. Despite the importance of Ammianus' work, it deserves a comparison with other documental sources in order to reveal points of convergence and divergence, especially with Zosimus *Ἱστορία Νέα*, a work written between the end of the fifth century and the beginning of the sixth century, which offers important details and descriptions of Jovian's time as emperor.

Before starting our analysis of these materials, it is necessary to present the conceptual key we have used: the concept of entropy. For this purpose, we recall the work of an important Brazilian political scientist, Renato Lessa, who uses a very interesting image to think about the first years of Brazilian Republic, proclaimed in 1889. According to Lessa, in his book *A Invenção Republicana [The Republican invention]*:

> the idea [of entropy], inspired by its use in the field of thermodynamics, indicates the measure of disorder contained in a system. Such disorder, within a given

[5] In relation to the problem of the lack of a successor appointed by Julian, the sources present some discrepancies. Ammianus Marcellinus says that, despite all rumors about Procopius, the emperor did not appoint anyone, not even in the last moments before his death, leaving this choice open (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV. 3, 20). On the other hand, Zosimus affirms that the emperor secretly gave the imperial toga to Procopius during the expedition to Persia (Zosimus. *Ἱστορία Νέα*. IV. 4, 2), which could be interpreted as a sign of the emperor's appointment.

> system, increases at the same rate of the possibilities of combination and non-differentiation among the elements comprised in that given system (Lessa, 2015: 98).

The concept of entropy seems to us a useful tool to understand systems characterized by a certain level of disorder. Lessa adopts it as means to analyze a particular moment in Brazilian history in which monarchical power structures were abandoned and uncertainty marked the social and political scene. We decided to use the same concept to rethink about the period starting from the death of Julian, which was characterized by uncertainty in the context of late imperial Rome. The war, the end of the Constantinian dynasty, and the possible presence of factions disputing political and military power in the Roman empire indicate not only disorder, but also the existence of open possibilities of combination in the void of power left after Julian's death. Other to these two factors – disorder and possibilities of combination – there is also a third factor to be considered: non-differentiation among the elements that compose the system, which is clear when we consider the events related to the election of the new emperor, in a process marked by discussions, appointments, a refusal and a compromise. All this was followed by Jovian's attempt to establish himself as legitimate emperor with his family, and to take control of the unstable Roman political and military system.

Now, after presenting the historical period, the main primary source, and the theorical basis adopted for this research, we can proceed with the analysis of our sources about Jovian's time as Roman emperor.

As we know, Julian "had no heir, either in the camp or elsewhere, and the campaign army had no natural leader" (Kulikowski, 2019: 32). On the 27th of June, the day after Julian's death[6], the *duces* of the army gathered to start the discussions in order to appoint a new emperor. At this stage we find the first major controversy about the figure of Jovian as we compare contradictory narratives about the debates regarding the imperial succession. Let us consider the account given by Ammianus Marcellinus, who was both a historian and a military: he was part of the group of the *protectores domestici* and served in the campaign of Persia in 363 (Trombley, 2005: 17). According to him,

[6] For further information about the death of Julian and the various versions about it, we suggest the article *Considerações sobre memória e morte do Imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.)* written by Margarida Maria de Carvalho and Luciane Munhoz de Omena (2016).

> Discissique studiis turbulentis Arintheus et Victor et e palatio Constanti residui de parte sua quendam habilem scrutabantur, contra Nevitta et Dagalaifus proceresque Gallorum virum talem ex conmilitio suo quaeritabant.
>
> They were divided into turbulent factions, for Arintheus and Victor, with the other survivors of the palace officials of Constantius, looked around for a suitable man from their party; on the other hand, Nevitta and Dagalaifus, as well as the chiefs of the Gauls, sought such man among their fellow-soldiers (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum.* XXV. 5, 2).

Marcellinus relates that the process of election of the new emperor took place in a situation of tension between the partisans of Constantius II, Arintheus and Victor, and the Gaul nobleman (*proceres Gallorum*), Nevitta and Dagalaifus. It is important to remember that Julian had a great part of his military career in Gaul, after being sent there as *caesar* in 355. Thus, Marcellinus presents a scene in which the groups that supported the last two emperors disputed the right to acclaim the next political leader. One can also notice in the passage above that there was no agreement about the candidates in this first moment.

Marcellinus' narrative (*Rerum Gestarum*. XXV. 5, 3) continues, saying that the position was offered to Salutius, who promptly refused it, due to his poor health condition and chronic illness. This means that the meeting risked getting back to the starting point, and Marcellinus says that:

> Inter has exiguas ad tantam rem moras, nondum pensatis sententiis, tumultuantibus paucis, ut in rebus extremis saepe est factum, Iovianus eligitur imperator, domesticorum ordinis primus, paternis meritis mediocriter conmendabilis. erat enim Varroniani notissimi comitis filius, haut dudum post depositum militiae munus ad tranquilliora vitae digressi.
>
> During this delay, which was slight considering the importance of the matter, before the various opinions had been weighed, a few hot-headed soldiers (as often happens in an extreme crisis) chose an emperor in the person of Jovianus, commander of the household troops, who had claims for some slight consideration because of the services of his father. For he was the son of Varronianus, a well-known count, who not long since, after ending his military career, had retired to a quieter life (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV. 5, 4).

According to him, the election of Jovian, *primus ordinis domesticorum*[7], was the result of the action of a few agitators (*pauci tumultuantes*). In face of a deadlock, some unquiet soldiers would have chosen an almost unknown

[7] According to A. H. M. Jones, Jovian achieved the position of *primicerius domesticorum* at the age of 32, and it was very unlikely that it could have happened if "his father had not been a *comes domesticorum*" (Jones, 1964: 135). Due to his position, Jovian was responsible for taking the remains of Constantius II to Constantinople in 361 (Ammianus Marcellinus. *History*. XXI. 16, 20).

figure, on the sole basis of the success of his father, Varronianus. This is precisely one of the characteristics of the concept of entropy presented by Lessa: the absurdity of "a dramatic arena, inhabited by a plurality of meanings, and actors who carry and establish these meanings without any certainty about the effects of the actions they engender" (Lessa, 2015: 98). In this sense, we have the dramatic situation of the lack of an emperor in the middle of a campaign in foreign lands, and a group of soldiers imposing their will, which was not necessarily shared by the other actors. This version of the events, however, stumbles on information provided by other sources and by historiographical works produced *a posteriori*.

In *The Roman Empire in Late Antiquity*, Hugh Elton says that "*Flavius Jovianus* was born in 331, of a military family, and served as a *protector domesticus* under Constantius II and Julian" (Elton, 2018: 119). It means that Jovian was familiar to the imperial power and that he had served in a military division very close to the emperor. This picture of Jovian is quite different from the one offered by Marcellinus. Why? Peter Heather offers an answer to this question in *Ammianus on Jovian: History and Literature*: he says that in the view of Ammianus "Jovian was not a legitimate, divinely chosen Roman emperor, but the lucky recipient of a chance promotion" (Heather, 2005: 95). This version contradicts most of the other sources of information about this event[8]. Themistius relates that the decision of the soldiers in favor of Jovian was doubtless (Themistius. *Orationes.* 5, 65d); authors of the Christian tradition, such as Socrates (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. 3, 22) and Sozomen (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία.* VI, 3), and an author of the pagan tradition, Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III. 30, 1), go further: they say that the election of Jovian was quick and both Zosimus and Sozomen affirm it was unanimous.

These accounts of the events present two points in common: first, the election/acclamation of Jovian by the soldiers, and second, the importance of his father's reputation for his rise as emperor. On the other hand, there is a clear dissonance between Marcellinus' text and most of the other sources regarding the image of Jovian. Heather provides an important explanation for this particularity of Ammianus' narrative: he says that, since Julian is the great hero of Ammianus's work, his successor should be presented as his counterpoint. This means that "Jovian had to be sufficiently incompetent, and hence illegitimate, for Ammianus to be able to pin upon him the entire blame for the disastrous end to Julian's Persian campaign" (Heather, 2005: 101). For this reason, we must be cautious about

[8] We find in Eunapius a refence to Jovian saying that he did not have the necessary qualities to become emperor, but he was acclaimed emperor not for his qualities but because of his father's reputation. (Eunapius. *Fragmenta.* 29, 1, 5).

the descriptions offered by Marcellinus, mostly the ones related to the figure of Jovian. Nevertheless, we cannot deny the importance of this source for the study of the events of the year 363, for it contains details that cannot be found in any other source – not only because the author was directly involved in the campaign, but because of his work of research, selection and elaboration of the information gathered during that time.

After his election as new emperor by the officers in the middle of a complicated situation and his presentation to the soldiers, Jovian started his government in a delicate situation which required him to prevent contingent disorder. Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III. 30, 2) underlines that, after Jovian's rise, the main preoccupation of the new emperor was to go back home as soon as possible. Marcellinus follows the same path (*Rerum Gestarum*. XXV. 5, 8), but emphasizing the dramatic scene in which a *Ioviani*[9] standard bearer (*signifer Iovianorum*) deserts the Roman army and goes over to the Persian side – indicating the risk of disaggregation of the Roman army from one of the divisions that were closer to the emperor.

Both historians – Ammianus and Zosimus – offer similar descriptions of the episodes of the military campaign that followed the election of the new emperor. They say that the Romans were attacked by the Persians while they were preparing their retreat, with some differences: Ammianus (*Rerum Gestarum*. XXV. 6, 2-4) says that it happened when the Romans were preparing their march towards the fort in Suma and Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III. 30, 2) affirms that it occurred when the Romans arrived there. Let us see the description provided by the first author:

> Proinde egredi iam coeptantes adoriuntur nos elephantis praeviis Persae, ad quorum fremitum accessumque terribilem equis inter initia turbatis et viris, Ioviani et Herculiani occisis beluis paucis, cataphractis equitibus acriter restiterunt. Dein legiones Ioviorum atque Victorum laborantibus suis ferentes auxilium, elephantos duo straverunt cum hostium plebe non parva, et in laevo proelio viri periere fortissimi, Iulianus et Macrobius et Maximus legionum tribuni, quae tunc primas exercitus obtinebant.
>
> But when we accordingly were just beginning to leave, the Persians attacked us, with the elephants in front. By the unapproachable and frightful stench of these brutes horses and men were at first thrown into confusion, but the Joviani and Herculiani, after killing a few of the beasts, bravely resisted the mail-clad horsemen. Then the legions of the Jovii and the Victores came to the aid of their struggling companions and slew two elephants, along with a considerable number

[9] *Ioviani* and *Herculiani* "were specialized legions of the field army in the fourth century and they headed the list of Palatina legions in Notitia [Dignitatum]" (Jones, 1964: 53). Zosimus credits the creation of these units to Diocletian and Maximian and the names of the legions as references to Jupiter and Hercules, respectively associated to these emperors (Zosimus. *Ἱστορία Νέα*. III, 30, 3).

> of the enemy. On our left wing some valiant warriors fell, Julianus, Macrobius and Maximus, tribunes of the legions which then held first place in our army (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV. 25, 6, 2-3).

Three aspects of the Persian attack can be foregrounded: the use of elephants, the role of the *Ioviani* and *Herculiani* in preventing the victory of the Persians, and the death of Roman soldiers symbolized in the loss of the tribunes Julianus, Macrobius and Maximus. This means that even if the problem of the lack of an emperor was solved, the Persian campaign had reached at a critical point. The surrounding disorder was far from being under control.

The heroic action of certain legions and the death of tribunes show the resistance of the Roman army, while the use of elephants reveal not only the superiority of the military power of the Persians, but also the fear they inspired in a weakened army. Vegetius (*Epitoma Rei Militaris*. III, 24) relates that the cry and the physical aspect of the elephants were the main reasons to use them in the battlefield. In any case, the author makes clear that the first impact caused by those huge creatures was something of the past, since in the Late Antiquity they were easily defeated. This was confirmed by the narration, as it mentions that the animals were killed by the Roman units.

Entropy, instability, had reached an unreasonable level in the middle of a war in foreign territory with an army that was weakened by famine and tiredness, led by a recently acclaimed emperor who was not well-known by the members of the troops. Even if the problem of political and military leadership was solved, there was a delicate process of withdrawal of troops to be managed under constant incursions of the Persians. The situation did not change in the days that followed the episode in which the Roman army advanced towards the Tigris River under the attack of the Persians.

Once again, there are discrepancies about the order of the events narrated by ancient historians who related what happened in the days that followed the military action of Jovian. Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III. 5) affirms that the Romans used skins to build bridges[10] to reach the other side of the river, and even after that, the Persians continued their incursions, while starvation grew among the troops. Ammianus (*Rerum Gestarum*. XXV. 6-7) says that, due to the Persian threat, to the rumors that Roman frontiers were near, and to the insistence of armed men, about 500 Gaul and German experienced soldiers were chosen to cross the river, but bridges made of

[10] Zosimus' brief description of the bridge made from skins recalls a machine described by the anonymous author of *De Rebus Bellicis*: the *ascogephyrus* (*De Rebus Bellicis*. XVI, 1-5).

animal skin (*pontes caesorum animalium coriis*) could not be built because of the water level and the growing starvation among the legionaries. Even if we tend to believe that the Romans failed in their attempt to cross the river, which corroborates the necessity to accept the terms in which peace was established in the following days, we cannot affirm that Zosimus' version was completely illusory. In any case, both authors make clear that the army was reduced to a miserable state under the Persian besiege.

This is the situation in which negotiations towards peace took place. All the authors of ancient sources agree that the Persians took the initiative for the peace settlement by sending Surena (accompanied by at least one Persian nobleman) to make their proposal. However, while Marcellinus (*Rerum Gestarum*. XXV. 7, 5-11) indicates an interval between the presentation of the proposal and its acceptance, Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III. 31, 1) only says that the peace settlement was reached with the acceptance of the terms proposed by the Persians and that Salutius and Arintheus were sent as emissaries to conclude the agreement with the Persians. Following this second account of the facts, we have the impression that the proposal of peace was promptly accepted, while in the first one the author insists not only on the development of a negotiated peace, but also in the decision in favor of it as expression of the influence of a group that feared the possible rise of Procopius (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV. 7, 10-11). In any case, both authors agree that the result of the negotiations was extremely unfavorable to the Romans, which was an unprecedented event.

This peace agreement is the most cited event of Jovian's government in the primary sources we have examined (considering the events that had the active participation of the emperor). Themistius (*Orationes*. V. 66a), Paulus Orosius (*Historiarum Adversum Paganos*. VII. 31, 1), Eunapius (*Fragmenta*. 29, 10) and Sozomen (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. VI, III) emphasize the fact that the agreement was disadvantageous for the Romans, though most of them admit it was necessary, considering the disastrous outcome of the campaign organized by Julian. Among some Christian authors, such as Sozomen, the responsibility for the acceptance of such unfavorable terms of the peace agreement is given to Julian. Comparing it to Marcellinus account, one can notice a totally different judgement in relation to the figure responsible for this important military and diplomatic defeat in Roman history. At this point, one could ask: how was this defeat stated on the *foedus*?

Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III, 31, 1-2) relates that peace was agreed for a period of thirty years, in which the provinces of Zabdicene, Corduene, Rehimena

and Zelena, were left for the Persians. He also says that Nisibis was given up to the Persians, but in this case, according to the author, with the permission to withdraw the Roman population from there. At last, because of the agreement, the Persians took power over a major part of Armenia. Ammianus (*Rerum Gestarum*. XXV, 7, 9) gives his version of the facts saying that Shapur II demanded five Roman regions that had been conquered by Maximian by the end of the third century: Arzanene, Moxoene, Zabdicene, Rehimena e Corduene with fifteen forts. Furthermore, Shapur II demanded also Nisibis, Singara and Castra Maurorum, allowing the Roman population to withdraw from Nisibis and Singara, and the Roman troops to leave the forts (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV, 7, 11). The author also says that one of the conditions for the agreement was that the Romans could not offer help to Arsaces, king of Armenia (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV, 7, 12).

We notice some differences between the versions of the episode given by these two authors. According to Zosimus, four provinces were given to the Persians, other than Nisibis; while Marcellinus mentions five provinces and Nisibis, Singara and Castra Maurorum. There is divergence also about the possibility to withdraw Roman population from Nisibis only or from other cities too. Nevertheless, the texts present elements in common: the loss of territories that had been conquered long before by the Romans, the demand for non-interference in the question of Armenia, the 30-year term agreement, and the unfavorable position of Jovian in relation to Shapur II. As we read in the article "Como fazer um tratado com os persas? Uma análise do processo de negociação da paz entre romanos e persas em 363 d.C." ["How to reach an agreement with Persians? Analysis of the process of negotiation of peace between Romans and Persians in 363 CE]:

> the loss of strategic territories on an extremely important frontier and the inclusion of a humiliating clause scratched even more the Roman tradition of conceding peace after the *deditio, supplicatio* and *deprecatio* of opponents (Gonçalves; Tavares, 2019: 42).

This break in tradition is affirmed in various texts. From Ammianus, who put the burden of guilt on Jovian, to Sozomen, who blamed Julian, many ancient authors considered the event a defeat, with few exceptions, such as Themistius. According to Peter Heather and David Moncur, in *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*, on the 1st of January 364, when Jovian received the consulship accompanied by Varronian, his son, the great orator pronounced a discourse in which he offered "an account of the topic which was entirely in line with the demands of the ruling regime. Jovian's coinage makes it clear that the new emperor proclaimed the peace with Persia as a victory" (Heather; Moncur, 2001: 151). Themistius

(*Orations*. V, 66a) affirms that the Persians, as they knew about the acclamation of Jovian, put down the arms and looked to the Romans with respect, allowing a comparison to Epaminondas.

As we can see, there are various divergent and even contradictory versions of the proposition and acceptance of the peace agreement. However, it is possible to notice that all sources agree about the fact that Rome reached a peaceful relationship with Persia in 363. In our opinion, this means that in terms of entropy, Jovian managed to reduce the level of instability in the Roman political and military system. If the *foedus* was a shameful defeat or a victory, it is less important than the fact that it served to put an end to a situation that consumed huge resources and the lives of many men. Unpredictability would be also reduced with the acceptance of the peace agreement: the main external challenge was finally removed, even if temporarily. At this point, it is important to remember that after the withdrawal of the Romans, the Persian question would reopen only after the death of Jovian, when Shapur II felt released from the obligation to fulfill many of the terms of the peace agreement established with the emperor. This is one more piece of evidence that Jovian acted to stabilize the political and military order of the empire, and, to a certain extent, he succeeded in this objective by accepting an agreement which was clearly unfavorable to the Romans.

After the traditional exchange of hostages and the ratification of the *foedus* with sacred formulas, Jovian started the process of withdrawal of the Roman troops from the Persian territory. After the return of messengers and officers back to Roman territories and the appointment of trustworthy men to occupy key positions (as Lucillianus, father-in-law of the emperor), the long and hard process of evacuation of Nisibis started under Bineses, a Persian nobleman (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV, 9, 1-6). The population resisted the order of evacuation, but Jovian remained unmoved (Zósimo. *Ἱστορία Νέα*. III, 34, 1). At the same time of the return of the troops and the evacuation of the civil population to imperial territories, Procopius took the remains of Julian to Tarso, where the dead emperor was buried. (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV, 9, 12). After this event, Procopius is not cited by documental sources until he starts the usurpation against Valens in 365 (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXVI, 6, 14).

The emperor Jovian and his group continued their march returning to imperial territories. After some days in Antioquia, he went to Tarso, where he visited the tomb of Julian. It was during this itinerant period, even before arriving in Antioquia, that Jovian started the reversion of the

religious policy imposed by Julian. According to Themistius (*Orations*. V, 68a), the new emperor proved to be more tolerant:

> He quickly declared a 'peace of the church', decisively repudiating Julian's anti-Christian policy, while signaling that he would favour neither the Nicenes nor their homoian opponents, although he was a Nicene himself" (Kulikowski, 2019: 34).

One more element of instability was removed by Jovian: religious dispute. As we learn from the accounts of the period, Jovian reversed the religious actions of his predecessor. The new *augustus* intended not only to favor the Christians, but also to start a process of pacification with other religious faiths, in a clear effort to reduce internal disputes.

As Jovian left Tarso, he received worrying news from Gaul. Lucillianus, Jovian's father-in-law and trustworthy man, had been assassinated in *Ciuitas Remorum* (modern Reims) by soldiers who believed in rumors that Julian was still alive – rumors probably spread by Iovinus, *magister equitum* (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV, 10, 7). Seniauchus, the tribune, was killed too, and the other tribune, Valentinianus, was saved with the intervention of Iovinus, who took control of the troops immediately after the incident and swore loyalty to the emperor. The episode was a clear demonstration of power from the part of an officer - Iovinus – that had not accepted his replacement, revealing his dubious attitude: he kept his position and influence and, at the same time, swore his loyalty to the emperor. The event can be interpreted as a perturbation in the progressive stabilization aimed by Jovian, but the fact is that the problem was solved by local actors, discharging the emperor of any effort or action.

The news from Gaul took place as Jovian arrived in Ancyra, where he assumed the consulship on the 1st of January 364, with his son Varronian, who was a child. In that occasion, Themistius (*Orations*. V) pronounced the discourse we mentioned previously in this article. After little more than a month of local actions during his way, Jovian died in the night on the 17th February in Dadastana.

There are many versions about the *causa mortis* of the emperor. Initially, Marcellinus (*History*. XXV, 10, 13) lists three possibilities: 1) smell of lime in the bedroom, 2) smoke produced by burned charcoal, or 3) an indigestion after a meal. Sozomen (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. VI, 6) presents a version that corroborates the hypothesis presented by Marcellinus. Orosius (*Historiarum Adversum Paganos*, VII, 31, 3-5), blames the high temperature and the lime used in the bedroom, while Socrates

(*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. III, 26) agrees with the possibility of an indigestion mentioned by Marcellinus. Zosimus (*Ἱστορία Νέα*. III, 35, 3) cites an illness that would have put an end to the life of the emperor. Nevertheless, it is possible to add to these versions of accidental death the suspicion mentioned by Ammianus himself:

> cumque huic et Aemiliano Scipioni vitae exitus similis evenisset, super neutrius morte quaestionem conperimus agitatam.
>
> The end of his life was like that of Scipio Aemilianus, but so far as I know no investigation was made of the death of either (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXV, 10, 13).

It is widely known that in 129 BCE, as we read in the book of Adrian Goldsworthy (2016: 149) *In the name of Rome,* "Scipio was found dead in his house (...). Soon, rumours abounded that he had been poisoned". According to Appian (*Bella Ciuilia*. I, 20), suspicion fell on his wife, Sempronia, on some foreigners, or on Scipio himself, as he could have committed suicide. By comparing Jovian's death with the death of this important republican figure, Marcellinus suggests the possibility of death by assassination. John Chrysostom (*Homilies on Phillipians*. XVI, 169) mentions an emperor that died by poisoning, and even if he does not say the name of the emperor, the episode can be associated with Jovian. There is a more explicit reference to the episode in a fragment by Eunapius (*Fragmenta*. XXIX, 1, 30-35), where the author says that the emperor ate a poisonous mushroom.

The question raised by the possibility of assassination of Jovian is interesting because it suggests a process of rejection of this figure or even a possible usurpation in course. Some elements corroborate this possibility, such as the actions of Iovin that resulted in the death of Lucillianus, the sudden disappearance of Procopius, who could be moving in the Roman empire[11], and the hypothetical assassination of Jovian. However, the available clues do now allow us to go further than mere conjecture.

The point here is that the death of Jovian inaugurates a new process of imperial succession, in which, again, different factions presented their candidates. At this point, one can say that even if Jovian was not able to confer a dynastic orientation to the empire, he could keep control of other elements of instability during his short period in the government of the

[11] It is important to keep in mind that Procopius reappeared in 365 in Constantinople, where he actually deflagrated the usurpation against Valens after the appointment of the latter as co-emperor by Valentinian I (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*. XXVI, 6).

empire. The intricate Persian question, the acceptance of an emperor who did not belong to the Constantinian dynasty, and the religious question were solved by Jovian. If entropy reached a critical level with the death of Julian, the successor of Jovian could be chosen in a more stable situation, both in relation to internal and external matters.

Marcellinus offers an interesting image to depict the acclamation of Jovian:

> quod si gravis quidam aequitatis spectator in ultimo rerum spiritu factum criminatur inprovide, nauticos idem iustius incusabit, amisso perito navigandi magistro, saevientibus flabris et mari, quod clavos regendae navis cuilibet periculi socio conmiserunt.
>
> But if any onlooker of strict justice with undue haste blames such a step taken in a moment of extreme danger, he will, with even more justice, reproach sailors, if after the loss of a skilled pilot, amid the raging winds and seas, they committed the guidance of the helm of their ship to any companion in their peril, whoever he might be (Ammianus Marcellinus. *Rerum Gestarum*, XXV, 5, 7).

Ammianus, a detractor of the figure of Jovian, compares his election to the one made by sailors in danger who lose their helmsman (*magister navigandi*) and choose a peer to take control. We think this image proposed by the historian is interesting, though we use it in a different sense. We believe that in the middle of the tempest (high level of entropy) in which Julian's campaign against Persia proceeded until his death, Jovian presented himself as a helmsman able to take his crew out of danger (despite the losses) and deliver the ship in a better condition than the one in which he had received it. This emperor, usually eclipsed by the Constantinian and Valentinian dynasties, played an important role in keeping the political and military organization in the fourth century.

Uncertainty about the circumstances of Jovian's death makes him like his antecessor, Julian, since there are different accounts on the moment and causes of the death of the latter, too. Conversion to Christianism and/or the continuity of the pagan rhetorical tradition seem to be important aspects to be taken into consideration in terms of form and content of the narratives of Late Antiquity used for this research. The concept of entropy, that has not been much used in Classical Studies, helped us to understand how some decisions taken by Jovian, such as the acceptance of a peace agreement unfavorable to the Romans, allowed him to reestablish a more stable and manageable situation after the void in power resulting from Julian's death. Revisiting ancient narratives about the rise, actions and death of Jovian, a scarcely known emperor, seemed to us a fertile path to follow and encourage new studies about the processes of acclamation and

maintenance of the emperors who governed the Roman Empire in the fourth century.

Bibliographical References

APPIAN. *Guerras Civiles*. Translated by Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985.

AMMIANUS MARCELLINUS. *The History*. Translated by John C. Rolfe. London: William Heinemann LTD, 1982. 3v. (The Loeb Classical Library).

ANÔNIMO. *Sobre Asuntos Militares*. Translated by Álvaro Sánchez-Ostiz. Pamplona: Ediciones Universidade de Navarra, 2004.

CARVALHO, Margarida Maria de; OMENA, Luciane Munhoz. Considerações sobre memória e morte do Imperador Juliano nos testemunhos de Libânio e Amiano Marcelino (século IV d.C.). *História.* São Paulo, v. 35, e. 84, 2016, p. 01-15.

EUNÁPIO. *Fragments*. Translated by R. C. Blockley. Liverpol: Francis Cairns, 1983.

FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia*: Roma e as monarquias romano-bárbaras. Curitiba: Juruá, 2012.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; TAVARES, Wendryll José Bento. Como fazer um tratado com os persas? Uma análise do processo de negociação da paz entre romanos e persas em 363 d.C. *Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos, Vitória, n. 14, p. 33-46, Jul.-Dic., 2019.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Em Nome de Roma*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

HEATHER, Peter. Ammianus on Jovian: History and literature. In: DRIJVERS, J. W.; HUNT, D. *The Late Roman World and its Historian*: Interpreting Ammianus Marcellinus. London: Routledge, 2005. P. 93-103.

___; MONCUR, David. *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*: Selected Orations of Themistius. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

HUNT, David. The successors of Constantine. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History*: The Late Empire, A.D. 337-

425 (Volume XIII). Cambridge: Cambridge University Press, 1998., v. 13, p. 01-43.

JOHN CHRYSOSTOM. *Homilies on Phillipians*. Translated by Pauline Allen. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire (284-602)*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. 3v.

KULIKOWSKI, Michael. *Imperial Tragedy*: from Constantine's Empire to the Destruction of Roman Italy (AD 363-568). London: Profile Books, 2019.

LESSA, Renato. *A Invenção Republicana*: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015.

LIBÂNIO. *Discursos*. Translated by Ángel González Gálvez. Madrid: Gredos, 2001.

PAULO ORÓSIO. *History Against the Pagans*. Translated by A. T. Fear. Liverpool: Liverpool Press University, 2010.

SOCRATES. *The Ecclesiastical History*. Rev. A. C. Zenos. Edimburgo: T & T Clark, 1993.

SOZOMEN. *The Ecclesiastical History*. Translated by Chester D. Hartranft. Nova York: Christian Literatura Publishing Co., 1890.

THEMISTIUS. *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*: Selected Orations of Themistius. Translated by Peter Heather e David Moncur. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

TROMBLEY, Frank. Ammianus Marcellinus and fourth-century warfare: a protector's approach to historical narrative. In: DRIJVERS, J. W.; HUNT, D. *The Late Roman World and its Historian*: Interpreting Ammianus Marcellinus. London: Routledge, 2005. P. 16-26.

VEGÉCIO. *Compêndio da Arte Militar*. Translated by J.G. MONTEIRO e J. E. BRAGA. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

Recebido: 27 de setembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2021

QUANDO SILENCIAR E POR QUE TER AMIGOS? UMA ANÁLISE DO TRATADO *DE OFFICIIS* DE AMBRÓSIO DE MILÃO (SÉC. IV D.C.)

Janira Feliciano Pohlmann[1]

Resumo

No final do século IV d.C., Ambrósio, bispo de Milão (374-397 d.C.), foi um dos autores que empregou suas habilidades na proteção do cristianismo católico e na elaboração de comportamentos pertinentes aos cristãos católicos, inclusive aos clérigos. Neste artigo, investigo algumas das condutas que o milanês requeria destes clérigos. Tal análise tem como documento principal o tratado ambrosiano *De officiis*. Pergunto-me por que o autor exortou o público desta obra a permanecer em o silêncio e preservar a amizade? Para a análise proposta neste trabalho, considero que prática e teoria são inseparáveis na construção de modelos de conduta e que esta vinculação estava presente na obra ambrosiana.

Palavras-chave

Ambrósio de Milão; cristianismo católico; amizade; silêncio; tradição.

[1] Pós-doutoranda – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. E-mail: janirapo@yahoo.com.br.

Abstract

In the end of the 4th Century A.D, Ambrose, Bishop of Milan (374-397 A.D), was one of the authors that used his abilities in the protection of the catholic Christianism and in the elaboration of pertinent behaviors to the catholic Christians, including the clergymen. In this article, I investigate some of the conducts that the Milanese requested from these clergymen. Such analysis has its main document the ambrosian treaty *De officiis*. I wonder why the author exhorted the public from this work to remain silent and preserve fellowship? For the proposed analysis in this work, I consider that practice and theory are inseparable in the construction of examples of conduct and that this binding was present in the ambrosian work.

Keywords

Ambrose of Milan; catholic Christianism; fellowship; silence; tradition.

De pai para filho

A aceitação do cristianismo como uma das religiões romanas, proclamada por Constantino e Licínio no Edito de Milão de 313 d.C.[2], fortaleceu a realização de concílios e a elaboração de obras por parte de escritores eclesiásticos que tentaram estabelecer diretrizes para que o era "ser cristão" e determinar comportamentos para os clérigos que seriam os líderes destas comunidades religiosas. Na segunda metade do século IV, Ambrósio, bispo de Milão (374-397), foi um destes autores que colocou suas habilidades oratórias e de escrita para defender a crença católica como sendo a verdadeira fé cristã.

Neste caminho, o milanês redigiu várias obras convencionalmente classificadas em quatro categorias: exegética, dogmática, ascético-moral e diversas (sermões, hinos e cartas) (Davidson, 1992: 21). *De officiis*, livro que norteia a análise proposta neste artigo, é um tratado ascético-moral no qual o bispo buscou, especialmente, normatizar a conduta do clero que o rodeava. O combate à luxúria e à avareza, marcante neste tratado, evidenciou a influência que a filosofia estoica teve sobre o autor. O que não era uma exclusividade do pensamento ambrosiano, visto que, desde as origens dos movimentos dos seguidores de Jesus, o estoicismo ajudou a formular as crenças destas comunidades. O próprio apóstolo Paulo discursou em escolas estoicas de Atenas (*Atos* 17, 16-34). Nos cenários greco-romanos, o estoicismo formulou "certas verdades" às que o cristianismo acrescentou outras (Thamin, 1895: 443). Segundo Raymond Thamin (1895: 218), a moral estoica respondia aos propósitos ambrosianos e estava atrelada a uma psicologia que fundamentou os livros do bispo.

O uso da razão e o controle das paixões, diretrizes estoicas por excelência, foram requisitados diversas vezes pelo sacerdote milanês[3]. Além disso, ao longo de toda sua obra, o autor exortou sua audiência a realizar práticas virtuosas, baseadas especialmente na prudência, na justiça, na força e na temperança[4]. Uma vida fundamentada em virtudes também era exigida daqueles que se dedicavam ao estoicismo. Não desejo, neste artigo, investigar minuciosamente a influência da moral estoica no texto

[2] As datas deste artigo referem-se a Era Comum, por isso, deste momento em diante, dispensarei a abreviação "d.C." em meu texto. As exceções serão marcadas pela abreviação "a.C.".

[3] Para citar apenas duas passagens: *Amb., De Off.*, I, 21, 97: "*Cavere igitur debemus, ne in pertubationes prius incidamus, quam animos nostros ratio componat.*"; I, 24, 105: "*Si enim appetittus rationi obediat.*"

[4] *Amb., De Off.*, I, 24, 115: "*Quod his viris principalium virtutum officium defuit? Quarum primo loco constituerunt prudentiam [...]; secundo justitiam[...]; tertio fortitudinem [...]; quarto temperantiam.*"

ambrosiano, todavia, para entender as ideias do autor preciso conhecer seu contexto e sua formação. Sendo assim, para ampliar a compreensão do pensamento cristão de Ambrósio necessito considerar que seus argumentos estavam vinculados às ideias e práticas estoicas inerentes àquela comunidade na qual o bispo se integrava.

De officiis foi escrita entre 386 e 390[5], anos em que Valentiniano II era o imperador das terras romano-ocidentais e que os laços entre o bispo e o governante se estreitavam, principalmente após os episódios do "Conflito das Basílicas" (385-386)[6]. Ainda nestes anos, ocorreram alguns enfrentamentos entre o sacerdote milanês e Teodósio, imperador dos territórios orientais do Império. Ou seja, ademais das questões religiosas, o bispo lidava com assuntos políticos essenciais à ampliação e à manutenção dos seus espaços de atuação e, consequentemente, dos seus espaços de poder. Nesta conjuntura, propagar os ideais de sua crença, ensinar sua audiência a ser cristã e instruir os clérigos a serem modelos e líderes, eram estratégias importantes para a legitimação do poder episcopal. Não excluo aqui, a confiança e os sentimentos que o milanês trazia consigo ao elaborar e proclamar seus discursos. Contudo, estes aspectos fogem à minha abordagem historiográfica que está centrada em uma visão político-cultural.

No momento em que se dedicava à redação do *De officiis*, Ambrósio já ocupava a cátedra episcopal há mais de dez anos e conhecia os problemas e benefícios que as atitudes dos clérigos traziam para a religião que defendia, o cristianismo católico. Este tratado é tido como a primeira monografia de ética cristã e é um dos textos mais importantes da literatura patrística, sendo bastante divulgado durante a Idade Média (Castillo, 2001: 299).

Neste tratado, o milanês destinou parte de sua atenção a um público amplo, ao demonstrar sua preocupação, por exemplo, com o resgate de prisioneiros (Amb. *De Off.*, II, 15, 70-71), com o mal tratamento oferecido aos estrangeiros (Amb., *De Off.*, III, 7), com a ganância dos comerciantes (Amb., *De Off.*, III, 9, 57-58) e com as fraudes dos contratos (Amb., *De Off.*, III, 10-11). Argumentos que comprovavam a preocupação do bispo com a moral de sua comunidade. Entretanto, a maior parte dos ensinamentos apresentados pelo milanês estava voltada à formação dos clérigos.

[5] A data de redação desta obra não é concesso entre os estudiosos de Ambrósio. Aceito a datação proposta por Maurice Testard, Domingo Ramos-Lissón e Ivor John Davidson (Testard, 1984: 49; Ramos-Lissón, 2015: 15; Davidson, 1992: 29).

[6] Sobre o "Conflito das Basílicas" ver: McLynn, 1994: 170-196.

Dentre os vários princípios que o milanês exigia dos clérigos, destaco o silêncio e a manutenção de laços de amizade. Por que um autor versado em oratória e retórica, que valorava o uso das palavras nos ensinamentos, requeria o silêncio dos líderes religiosos? Que tipo de convívio o milanês promovia ou reprovava ao exaltar a amizade? Estas perguntas e a noção de que prática e teoria são inseparáveis na construção de modelos de conduta nortearam a análise proposta neste artigo.

O tratado *De officiis* do clássico orador Marco Túlio Cícero foi a principal inspiração para a obra homônima de Ambrósio. Tal como Cícero endereçara seu livro a seu filho, Cratippus, o milanês compôs sua versão para seus filhos eclesiásticos: "E como fez Tulio para educar seu filho, também o faço para informar a vós, que são meus filhos."[7] Nesta afirmação, o autor assumiu a posição de pai, portanto, era o líder daquele grupo para o qual escrevia. Sua audiência eram seus filhos, ou seja, aqueles que deveriam respeitar a hierarquia proposta e obedecer ao pai, como acontecia nas casas civis romanas, onde os filhos obedeciam ao detentor do *pater familias*. Desta maneira, o milanês não só protegia seu espaço de liderança como fortalecia a ideia de uma ampla família que ia além dos laços sanguíneos e das particularidades regionais. Um discurso que, por sua vez, carregava consigo a noção da universalidade almejada pelo cristianismo católico.

É certo que o público ambrosiano desta obra era o clerical. Ivor John Davidson verifica que, nesta obra, o termo mais utilizado pelo autor para se dirigir à sua audiência foi "clérigo", embora, por vezes, tenha se referido particularmente aos diáconos, aos presbíteros e aos sacerdotes. Este último termo foi empregado para tratar de padres ou presbíteros e do ofício episcopal. Sendo assim, Ambrósio "embraces all ranks of clergy in this teaching" (Davidson, 1992: 39).

O papel de pai assumido pelo bispo, assim como o uso dos verbos "educar" (*erudio*) e "informar" (*informo*) (Amb., *De Off.*, I, 7, 24) ressaltaram, logo no início da obra, a intenção que o autor tinha de ensinar sua audiência a como ser um cristão fiel e como evangelizar. Esta elaboração retomou a primeira frase do tratado: "Não penso ser arrogante, se entre filhos, receber a disposição do ensino."[8] Este tom educador esteve presente em toda a obra, o que reforçava a autoridade ambrosiana e, concomitantemente, seu espaço sociopolítico, uma vez que erigia em seu entorno um grupo no qual se destacava como líder. Observo que o poder episcopal necessitava ser

[7] *Amb., De Off.*, I, 7, 24: "*Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos.*"
[8] *Amb., De Off.*, I, 7, 24: "*Non arrogans videriarbitror, si inter filios suscipiam affectum docendi.*"

constantemente nutrido, visto que Ambrósio vivia um contexto em que muitos líderes solicitavam para suas crenças a noção de ser "a verdadeira fé cristã". Simultaneamente, este discurso ambrosiano gerava e/ou sustentava comportamentos que deveriam ser seguidos ou rechaçados por seu público. Uma elaboração que auxiliava na identificação de tal grupo como cristão católico, defensor da Trindade Divina, e liderado por Ambrósio.

"Com o silêncio, podes estar seguro"[9]

Entre os comportamentos exigidos do clero católico pelo sacerdote milanês estava o silêncio. Entretanto, o bispo era um assíduo orador e promotor dos hinos durante suas missas. Conhecia, portanto, o poder que a palavra falada tinha na profissão de sua fé e na difusão dos ideais que protegia. Então, quando o silêncio era imperativo e solicitado por Ambrósio?

Para ele, era o silêncio que garantia a segurança, enquanto a fala levava à condenação: "Que necessidade tens de correr para o perigo da condenação, falando; quando, com o silêncio, podes estar seguro."[10] O milanês rejeitava a fala impulsiva, inapropriada. Para prevenir erros e atitudes viciosas, o autor exortava o silêncio. Noto, todavia, que a atenção ao silêncio almejada por Ambrósio não era uma novidade entre os círculos religiosos e filosóficos.

Vanderley Nascimento Freitas (2016) afirma que Plutarco elogiava o silêncio na busca pelo bem viver. Segundo Freitas (2016: 11), para aquele historiador e filósofo grego, o silêncio aparecia como um tratamento para a alma lesionada pelas paixões. Eni Orlandi (2007: 62) observou que Sócrates aludia à importância do silêncio para se alcançar o conhecimento e Pitágoras estabelecia, no mínimo, um ano de silêncio daquele que desejasse ingressar em seu círculo. Percebo, portanto, que entre os antigos gregos, o silêncio tivera um lugar de destaque entre aqueles que buscavam a reflexão. No mundo romano, o estoico Epiteto (*Encheirídion,* 33) já orientara seus discípulos a permanecerem em silêncio e, se necessário, falarem com poucas palavras.

Ambrósio esclareceu, ainda, que o silêncio não poderia ser fruto da apatia e que existia um momento correto para calar e outro para falar, como

---

[9] *Amb., De Off.*, I, 2, 5: "*Cum tacendo possis esse tutior.*"
[10] *Amb., De Off.*, I, 2, 5: "*Quid opus est igitur ut properes periculum suscipere condemnationis, loquendo; cum tacendo possis esse tutior?*"

recomendado em *Ecclesiastes* 3, 7 (Amb., *De Off.*, I, 3, 9). Para o milanês, o silêncio não deveria ser ocioso, este ato deveria ter um propósito.

Orlandi sugere que "quando não falamos, não estamos apenas mudos, estamos em silêncio: há o 'pensamento', a introspecção, a contemplação, etc." (Orlandi, 2007: 35). Sendo assim, o ato de ficar em silêncio potencializa a escuta de si e do outro e faz parte das experiências dos seres humanos. Sob este ponto de vista, ao requisitar o silêncio, Ambrósio propunha que sua audiência se dedicasse a contemplação e pensasse antes de agir, o que poderia contribuir para a reorganização das vivências humanas, baseada, então, nos ensinamentos do próprio bispo e daquela fé que ele considerava verdadeira.

Além da escuta de si, ao louvar o silêncio, o bispo promovia, entre os seus, a escuta dos outros. Este era um dos caminhos para a aprendizagem. De acordo com Ambrósio (*De Off.*, I, 2, 7), para que um jovem corrigisse seu caminho, era necessário primeiro calar-se e escutar, assim aprenderia as palavras de Deus. Embora os clérigos fossem, em grande parte letrados, eles haviam sido criados em uma sociedade em que poucos tinham acesso à leitura. Neste contexto, o conhecimento de normas, de "boas" e de "más" notícias dependia da escuta. Recordo que, para além dos clérigos, o tratado *De officiis* destinava-se a um público mais amplo, que nem sempre dominava as letras escritas. Observo, portanto, que tanto letrados como iletrados entendiam a necessidade de escutar os outros.

Diante do exposto, ressalto a valia do "silêncio negociador" (*negotisum silentium*) promovido por Ambrósio (*De Off.*, I, 3, 9). O bispo destacou três exemplos deste tipo de silêncio: Susana, esposa de Joaquim, que havia sido falsamente acusada de adultério e decidiu calar-se e rezar a Deus ao invés de falar contra seus denunciantes; Davi, que vigiou sua língua; e Jesus, que se calou quando acusado de prometer destruir o templo de Deus para reconstruí-lo. Nos dois primeiros casos, as atitudes de Susana e de Davi demonstraram um silêncio benéfico ao serviço de Deus. No caso de Jesus, segundo a literatura cristã, seu silêncio seria responsável pela salvação dos seres humanos. Daí Ambrósio vincular estes silêncios à negociação, a experiências de ação, não à inatividade. Portanto, mesmo ao solicitar silêncio, o milanês incitava sua audiência a agir em favor do Deus cristão e da fé católica.

Embora os ensinamentos registrados em *De officiis* fizessem parte de um arcabouço teórico que fortalecia a validade da crença católica, eles exigiam práticas constantes dos clérigos e dos fiéis cristãos. Desta maneira, observo a importância da vinculação entre teoria e prática para a legitimação deste discurso e para a propagação desta religião. Por um lado, a teoria exposta

neste tratado reclamava ações. Por outro lado, as experiências compartilhadas por aquela comunidade em que Ambrósio estava inserido, impulsionara-o a refletir e formular teorias para seu público. Mesmo o silêncio exaltado pelo milanês era uma ação.

Este "silêncio negociador" ainda poderia evidenciar, de acordo com Ambrósio, a virtude da humildade. Em seu livro I do tratado *De officiis* (I, 48), o bispo registrou que Paulo e Davi, ao permanecerem em silêncio enquanto eram ofendidos, mostraram sua humildade, uma virtude imitada de Cristo em conformidade com a literatura cristã. O livro I deste tratado ambrosiano iniciou-se com a humildade e terminou com o perdão, duas virtudes cristãs que combinavam todos os vestígios do estoicismo (Thamin, 1895: 209). Sendo assim, o bispo trouxe para seus argumentos costumes comuns à tradição greco-romana, princípios importantes para a manutenção de uma determinada ordem sociopolítica. Nas obras de autores eclesiásticos, como Ambrósio, tais costumes ganharam interpretações condizentes com os objetivos dos discursos elaborados por estes escritores. Nos casos de Paulo e de Davi, destacado pelo milanês, esta humildade tinha sido evidenciada pelo silêncio dos personagens. Observo, novamente, o entrelaçamento entre teoria e prática, entre exemplos recolhidos das Escrituras, reorganizados pelo bispo em seu texto e a exigência da prática do silêncio e da demonstração de humildade. Estas elaborações, dispostas no discurso episcopal, geravam modelos de conduta e impunham o silêncio como um dos deveres de seus clérigos.

Apesar de Ambrósio se inspirar em livros ciceronianos, noto que o milanês constantemente selecionava seus exemplos de documentos considerados sagrados para os cristãos. Tais exemplos foram, entre outros, Cristo, Davi, Paulo e Susana anteriormente citados neste artigo. Já o clássico orador, empregara exemplos da história dos romanos e preocupara-se com os acontecimentos presentes que assolavam a República (Thamin, 1895: 196-199). Motivado a legitimar sua crença em seu contexto e fortalecê-la para o futuro, Ambrósio, por sua vez, criou modelos adequados aos seus objetivos e inspirados em exemplos consagrados na literatura e na cultura cristã que defendia, mostrando sua preocupação, especialmente, com a salvação dos clérigos e dos fiéis cristãos no pós-morte.

Nesta conjuntura os argumentos de autoridade ambrosianos estavam ligados à tradição das Escrituras, uma vez que o bispo julgava que "sua proveniência sagrada superava a sabedoria natural" (Pinheiro, 2013: 299). De acordo com o sacerdote, "a Sagrada Escritura é o banquete para a sabedoria"[11], sendo assim, era o documento soberano na aprendizagem

[11] Amb., *De Off.*, I, 32, 165: "*Scriptura divina convivium sapientiae est.*"

dos cristãos. No livro III de seu tratado *De Officiis*, Ambrósio ressaltou várias vezes a superioridade dos exemplos provenientes das Escrituras como relação aos ciceronianos (Davidson, 1992: 47). Ao buscar referências em documentos antigos e arraigados à tradição, o autor comprovava seus argumentos, fortalecia seu discurso e ampliava a validade de sua crença. Além disso, exaltar ideias e personagens já conhecidos por seu público facilitava a assimilação da mensagem e dos modelos propostos pelo milanês.

Para Ambrósio (*De Off.*, I, 4-5), o silêncio era, ainda, uma arma contra os inimigos invisíveis e visíveis. Aqueles eram os demônios, identificados no tratado ambrosiano pelo termo *adversarius* (I, 4, 15-16), uma expressão utilizada por muitos autores eclesiásticos para fazer referência a esta figura. Para o milanês (*De Off.*, I, 4), uma vez que muitos não conseguiam ver o demônio, a vigilância da boca deveria ser constante para que a ira desejada pelo inimigo não fosse alcançada. Conforme o bispo (*De Off.*, I, 5, 17), a ira, também, poderia ser excitada por inimigos visíveis, ou seja, por homens e mulheres que causavam prejuízos e despertavam provocações. Estes indivíduos receberam a alcunha de "pecadores" por parte do autor. Mais uma vez, a prática do silêncio era a solução para que o público ambrosiano não cedesse ao demônio nem se igualasse aos maus exemplos.

Tanto para tratar dos inimigos invisíveis como dos visíveis, o milanês contrapôs as paixões e a razão. De um lado, as paixões, representadas, entre outros elementos, pela ira, estava vinculada aos inimigos, ao mal, às atitudes erradas e que deveriam ser evitadas. De outro lado, o silêncio alimentava o uso da razão e a prática de costumes corretos. Para o milanês, portanto, havia dois princípios de ação: a razão e as paixões. Mais uma vez, os argumentos ambrosianos retomaram princípios da moral estoica para responder questões pertinentes ao ambiente cristão e estabelecer diretrizes comportamentais para a comunidade liderada por Ambrósio. Desta maneira, elementos propagados e amplamente aceitos dentro de uma determinada cultura romana foram elogiados e requisitados como princípios da fé católica e passaram a integrar elaborações discursivas que legitimavam tal crença e impunham condutas para clérigos e seguidores desta fé.

"A benevolência é fonte procedente da amizade"[12]

Outro tratado ciceroniano que inspirou o *De officiis* do bispo milanês foi a obra *De amicitia.* Redigida por Cícero em 44 a.C. e dedicada ao seu amigo Ático, este texto expunha a ideia de que a amizade ultrapassava a morte, visto que era possível alcançar a eternidade através da memória dos mortos. De acordo com Laura Corso de Estrada, em *De amicitia*, a partir da morte de Cipião Emiliano e da sabedoria de Sócrates, Cícero examinou "em um contexto propriamente helenístico de tradição estoica [...] se a morte é um mal" (Corso de Estrada, 2020: 144). Por certo, dentre os elementos herdados de culturas gregas, o conceito da *philia* aristotélica – que aludia à natureza prática da amizade – também estava presente no texto do clássico orador romano (Guastini, 2009: 36). Em conformidade com José Cretella Júnior (1999: 108), apesar de não se filiar a nenhuma escola filosófica, os escritos de Cícero mesclavam aspectos do platonismo com elementos do aristotelismo e do estoicismo.

Estas formas de entender o mundo influenciaram o pensamento ambrosiano – e não só devido as obras de Cícero, já que o bispo recebera, primeiro em Tréveris e depois em Roma, uma formação adequada aos jovens que desenvolviam atividades públicas. Todavia, quando trato de influências, tenho em mente que elementos tradicionais e noções literárias foram reelaboradas por Ambrósio para promover determinados comportamentos e atender os fins deste autor. O bispo não propunha exatamente o mesmo tipo de amizade exaltada pelo orador seguidor de crenças greco-romanas no século I a.C. Porém, buscou no tratado ciceroniano bases válidas para seu discurso. Desta maneira, pouco a pouco, o milanês elaborava sua teoria sobre os deveres e condutas do clero e dos fiéis cristãos nicenos. Uma teoria que, obviamente, Ambrósio desejava que fosse transformada em atividades práticas.

Para o bispo (*De Off.,* I, 33, 172), a amizade procedia da benevolência, por isso uma pessoa seria capaz de suportar perigos mortais por um amigo. Benevolência era um dos elementos constituintes da amizade ciceroniana: "A amizade nada mais é, com efeito, que um entendimento perfeito em todas as coisas, divinas e humanas, acompanhado de benevolência e caridade mútuas"[13]. Percebo que a prática da benevolência nas relações de amizade almejadas por Cícero ainda era essencial para a comunidade romana em que Ambrósio atuava como um líder não só religioso como

---

[12] Amb., *De Off.,* I, 33, 172: "*Nam cum amicitia ex benevolentiae fonte procedat.*"
[13] Cic., *De amic.,* VI, 20: "*Est enim amiciia nihil aliud nisi omnium divinarum huma narumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.*"

sociopolítico. Por isso, a retomada da noção ciceroniana respondia à demanda episcopal.

Segundo José Miguel Serrano Delgado (1999: 175), a amizade é um fenômeno social diverso que esclarece vários aspectos da vida privada e pública romana. Quando Ambrósio requeria dos clérigos a preservação da amizade baseada na benevolência exaltava não só o sentimento de bondade, mas, também, uma prática que aproximava as pessoas, criava vínculos e proporcionava a união de uma comunidade. Aquele que era benévolo, deveria inspirar outros a agirem desta forma. Assim, os laços de amizade se expandiam, visto que, de acordo com o bispo, nasciam da benevolência, e ampliavam a família religiosa protegida e conduzida pelo autor. Nesta conjuntura, a amizade incitada por Ambrósio não era apenas uma questão individual e privada, era, pois, um assunto público, já que amizade unia os clérigos e formava um grande grupo responsável por propagar as condutas e os ensinamentos cristãos. Tal grupo, que, por sua vez, aceitava as palavras ambrosianas, corroborava o poder episcopal e a validade da crença cristã católica.

Ambrósio insistiu na construção discursiva ciceroniana (*De amic.,* VI, 20) que ligava amizade à benevolência e à caridade. O sacerdote persuadia seu público a praticar a caridade comum através da retribuição do amor àquele que lhe demonstrasse este sentimento: "De fato, para estimular a caridade comum, o mais proveitoso é devolver esse amor àqueles que nos amam e demonstrar que não se ama menos do que somos amados, e torná-lo acessível com exemplo de fiel amizade"[14]. Esta retribuição do amor já havia sido requerida pelo clássico orador com os mesmos verbos reapropriados por Ambrósio: *amare* (amar) e *redamare* (devolver o amor) (Cic., *De amic.*, XIV, 49).

Além da clara influência da obra ciceroniana, observo no contexto de Ambrósio, a necessidade de ressaltar que o amor gerava laços de reciprocidade. Na obra ambrosiana, "caridade" e "amor" foram reunidos no mesmo parágrafo da "amizade fiel". Neste caso, concordo com a afirmação de Daniele Guastani (2009: 38, 41) de que o cristianismo baseou sua doutrina no amor e na fraternidade, desta maneira, enquanto os seguidores das crenças greco-romanas amavam somente seus iguais, os cristãos perfeitos amavam também seus inimigos.

[14] Amb., *De Off.*, II, 7, 37: "*Etenim ad incentivum charitatis communis plurimim proficit, si quis vicem amantibus reddat, nec minus redamare se probet, quam ipse amatur, idque amicitiae fidelis pateat exemplis.*"

Princípios ligados à equidade, ao patronato e ao clientelismo regiam a maioria das relações antigas de amizade, sendo, estas, até mesmo administradas por documentos jurídicos. A equidade era, inclusive, uma das condições da amizade ciceroniana (*De amic.*, V, 19), juntamente com a fé, a integridade e liberalidade. É certo que não posso excluir o papel dos afetos envolvidos nestes relacionamentos nem generalizar todas as amizades a interesses político-administrativos. Afetos são inerentes à natureza humana! Todavia, deixo para um trabalho futuro um estudo dos sentimentos na história proposto, no Brasil, no livro editado por Marion Brepohl, André Mendes Capraro e Renata Senna Garraffoni (2012). No atual artigo, opto por compreender a força sociopolítica que as elaborações ambrosianas ofereciam ao cristianismo católico e aos seus seguidores.

Sob este ponto de vista, discordo de Guastini quando o autor menciona que o cristianismo "iniciou um novo caminho para o conceito de amizade, em grande parte sem relação com a história da evolução e decadência do conceito clássico de *philia* até ser reduzido a uma forma de relação privada" (2009: 38)[15]. Como venho examinando ao longo deste artigo, a natureza prática da *philia* aristotélica e muitas das vinculações da *amicitia* ciceroniana pululavam no texto ambrosiano, porém, receberam características tidas como cristãs para promover um discurso favorável a um grupo liderado pelo bispo de Milão. E aqui retomo a notação de Thamim (1895: 443) quanto a "certas verdades" que estavam enraizadas à cultura romana e que foram cristianizadas. Ao solicitar a reciprocidade da amizade e apresentar esta prática como "amizade fiel" (Amb., *De Off.*, II, 7, 37), Ambrósio ampliava e fortalecia o grupo de cristãos para o qual escrevia/falava. Tal união concedia mais espaço de atuação para este grupo e para aquele que o conduzia. Sendo assim, não percebo que o cristianismo tenha reduzido a amizade a "uma forma de relação privada", como sugeri Guastini (2009: 38).

Ainda ao tratar da união conquistada pelos laços de amizade, Ambrósio salientou a ideia de que os cristãos faziam parte de um mesmo corpo. Noção explicitada nos *Atos dos Apóstolos* (4, 32) e um dos pontos centrais da moral estoica (Castillo, 2001: 308). Para Cícero (*De Off.* I, 17, 56), a união de todos em só corpo seria alcançada através das virtudes, fazendo com que os indivíduos que as possuíssem fossem amados, sendo, ainda, mais

[15] Neste trabalho, não examino minha discordância com relação aos conceitos "evolução" e "decadência" apresentados pelo autor. Esclareço, apenas, que baseio meus estudos nos conceitos de "reelaboração" e de "transformação" e em metodologias que analisam o século IV d.C. pelo viés da Antiguidade Tardia. Para mais informações sobre o assunto, sugiro a leitura das obras de Peter Brown (1972), Henri-Irenee Marrou (1979) e Renan Frighetto (2012).

fáceis de amar aqueles com quem se compartilhasse os bons costumes, os mesmos interesses e os mesmos gostos. Em concordância com o orador, esta vinculação resultava na amizade indicada por Pitágoras. Seguindo os passos ciceronianos, Ambrósio (*De Off.*, I, 33, 172) exaltou os laços de amizade entre aqueles que eram iguais ("*pares nobis*"). Entretanto, o milanês selecionou especialmente duas virtudes consideradas, para ele, supremas na união de todos os cristãos em um só corpo:

> Violenta-se a natureza do gênero humano e a congregação da santa igreja, que cresce como um corpo conexo ligado pela unidade da fé e da caridade. [16]

> Ele [o apóstolo Paulo] fala para aqueles que a caridade havia unido como um só corpo.[17]

Enquanto o discurso ciceroniano enfatizava a amplitude das virtudes para a composição de um corpo único benéfico aos interesses da *Res publica*, as elaborações ambrosianas destacaram a fé e a caridade como virtudes essenciais para a formação do corpo que formaria os servidores do Deus cristão católico.

A fé (*fides*) era uma antiga virtude romana, símbolo da confiança recíproca entre os governantes e seus governados. Em época imperial, uma relação baseada na fé ordenava que todos cumprissem seu papel em benefício da manutenção do Império (Rodríguez Gervás, 1991: 80). Na cultura cotidiana, a fé estava relacionada à fidelidade da palavra, a um juramento feito. Assim foi usada por Cícero, por exemplo, na passagem: "Porque o que foi dito, solicita fé."[18]

Já Ambrósio e outros autores eclesiásticos fizeram da fé o elo entre os seguidores de Deus e esta divindade. Desta maneira, transformaram a tradicional ligação entre seres humanos em uma virtude que atrelava cada indivíduo ao Deus cristão, oferecendo a esta virtude um caráter teológico. Ao apontar a fé como um dos princípios para a união dos cristãos em um só corpo e exigir do seu público ações guiadas pela fé, o milanês fortalecia este elemento uma vez mais, tornando-o não só constante em seus discursos, mas, também, exaltando sua prática.

Além da fé, segundo o bispo, a caridade era necessária para a formação de um único corpo de cristãos. A noção de caridade suscitava a distribuição das riquezas, assim, os membros mais abastados e os mais pobres da

---

[16] Amb., *De Off.*, III, 3, 19: "*Violatur natura generis humani, et sanctae ecclesiae congregatio, quae in unum connexus corporis atque compactum unitate fidei et charitatis assurgit.*"
[17] Amb., *De Off.*, III, 22, 128: "*Dicit enim his quos ejusdem corporis complexa est charitas.*"
[18] Cic., *De Off.*, I, 7, 23: "*Quia fiat quod dictum est, appellatam fidem*."

comunidade cristã compartilhavam da mobilização destes bens (Brown, 1999: 48-49). Neste caso, recupero a ideia de Guastani (2009: 38, 41) quanto a centralidade do amor e da fraternidade para uma doutrina cristã. Através da caridade, um cristão rico demonstrava seus serviços a Deus e o amor a seus irmãos de religião, enquanto estes, menos abastados, vinculavam-se a esta ação ao serem ajudados. Organizando este movimento, estavam líderes eclesiásticos que, como Ambrósio, elaboravam e professavam estes discursos, exaltavam iniciativas caridosas e administravam os bens comunitários.

Os argumentos selecionados por Ambrósio para solicitar de seus clérigos e de seus seguidores a constituição de laços de amizade, concebiam a associação de todos estes cristãos em um só corpo, formando um amplo grupo, para além dos laços de sangue e para além das equidades sociopolíticas. Nesta conjuntura, observo que apenar das semelhanças entre a amizade proposta por Cícero e por Ambrósio, citadas anteriormente, a relação de amizade almejada pelo milanês extrapolava a equidade sociopolítica ciceroniana. Portanto, quando o bispo promovia a amizade entre iguais (Amb., *De Off.*, I, 33, 172: "*paris nobis*") estes "iguais" já não integravam apenas a aristocracia romana e os homens públicos que ordenavam as comunidades sociopolíticas, aos moldes da antiga tradição greco-romana. Estes indivíduos também eram contemplados na amizade ambrosiana e, a eles, juntavam-se mulheres e os membros menos abastados daquelas comunidades, formando, assim, um único corpo que servia ao Deus cristão católico.

Esta família alargada, ligada por laços de amizade, condensada na ideia de um grande número de cristãos que formavam um só corpo, expandia tanto a participação sociopolítica deste grupo como o poder de Ambrósio, uma vez que era ele quem provia a organização destas pessoas sob suas palavras e seus cuidados. Reitero que os discursos ambrosianos revelavam inquietações e desejos do autor com relação a clérigos e cristãos. Dúvidas e acontecimentos cotidianos moviam esta escrita. Então, a prática impulsionava a elaboração de teorias sobre a amizade e o silêncio. Tais argumentos teóricos, por sua vez, exaltavam ações específicas do público ambrosiano que era estimulado a silenciar-se e refletir antes de agir e a ligar-se a seus semelhantes de fé.

Considerações finais

Embora as obras ciceronianas e a moral estoica tenham influenciado a reflexão ambrosiana a respeito das obrigações do clero católico, o milanês

reelaborou a necessidade de silêncio e a importância dos laços de amizade para responder às necessidades da religião cristã católica por ele professada. Observo que esta operação, significativa no período de fortalecimento desta religião, ocorreu de acordo com tradições discursivas já estabelecidas na cultura greco-romana e cristã, integrando nos argumentos ambrosianos princípios como caridade, benevolência e fé e exemplos da literatura cristã.

Neste caminho, a emprego de passagens das Escrituras e das ideias consagradas de Cícero por parte do milanês forneciam ao bispo a autoridade necessária para que sua obra fosse bem recebida e, simultaneamente, facilitavam a compreensão da mensagem ambrosiana por sua audiência, visto que estas eram noções já conhecidas.

Ao exaltar o silêncio e a amizade, teoria e prática, tradição e reelaboração se mesclaram nos argumentos do bispo para elogiar e impor determinados comportamentos, especialmente, àqueles que deveriam ensinar os princípios da fé católica. Por um lado, o silêncio incitava a reflexão e garantia a segurança daquele que pensava antes de agir. Por outro lado, a amizade criava condições para que os cristãos se unissem e formassem um grande grupo que reivindicaria a validade de sua crença. No centro de tudo isso, Ambrósio garantia seu papel de educador e, por conseguinte, de líder daquela comunidade. Por isso, entendo que tal discurso estimulava condutas benéficas tanto para a legitimação da religião católica como para o fortalecimento do poder do próprio bispo.

Referências bibliográficas

Documentos

AMBROSIO. *De officiis ministrorum Libri Tres.* In: MPL016, col. 0023B – 0184B. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_De_Officiis_Ministrorum_Libri_Tres,_MLT.pdf. Acesso em: 23/02/2021.

AMBROSIO. *Les Devoirs*. Texte traduit et annoté Maurice Testard. Vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

AMBROSIO. *Los deberes*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

Bíblia de Jerusalém. Coordenadores: Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo Ana Flora Andreson. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

CÍCERO. *De Officiis.* The Loeb Classical Library. London: William Heinemann; New York: The MacMillan Co., 1921. (Edição bilingue)

CÍCERO. *Sobre a amizade (De amicitia)*. Tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006. (Edição bilíngue)

EPITETO. *Encheirídion*. Introdução, tradução e notas Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: Primeira Edição, 2012. (Edição bilingue)

Bibliografia:

BREPOHL, Marion; CAPRAROM, André Mendes; GARRAFFONI, Renata Senna (eds.). *Sentimentos na História:* linguagens, práticas, emoções. Curitiba – Editora da UFPR, 2012.

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente.* Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico:* de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

CASTILLO, Carmen. *La crisianizacion del pensamiento ciceroniano en el De Officiis de San Ambrosio*. Anuario Filosófico, nº 34, 2001, p. 297-322.

CORSO DE ESTRADA, Laura. *De amicitia en Roma*: la tradición ciceroniana. Stylos, nº 29, p. 138-155.

CRETELLA JUNIOR, José. *Curso de Filosofia do Direito.* 5 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

DAVIDSON, Ivor John. *A Commentary on the De Officis of St. Ambrose*. Vol. I. Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy. Departament of Classics, Faculty of Arts, University of Glasgow, 1992.

FREITAS, Vanderley Nascimento. *O exercício do silêncio como terapia da alma na filosofia de Plutarco*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

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

GUASTINI, Daniele. *Il concepto di philia*: Aristotele e la posterità. Acta Philosophica. Vol I, nº 18, 2009, p. 27-42.

MCLYNN, Neil B. *Ambrose of Milan:* Church and Court in a Christian Capital. Berkeley: University of California Press., 1994.

MARROU, Henri-Irenne. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Editorial Aster, 1979.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *As formas do silêncio:* no movimento dos sentidos. 6ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Cristianismo e ecclesia na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média*. Revista História e Cultura**,** Franca-SP, v. 2, nº 3 (Especial), 2013, p. 297-317.

SERRANO DELGADO, José Miguel. *Documentos adicionales relativos a la amicitia*. Habis, nº 20, 1999, p. 175-184.

Received: September 27, 2021 | Accepted: February 27, 2022

WHEN TO BE SILENT AND WHY HAVING FRIENDS? AN ANALYSIS OF THE TREATY *DE OFFICIIS* FROM AMBROSE OF MILAN (4TH CENTURY A.D)

Janira Feliciano Pohlmann[1]

Abstract

In the end of the 4th Century A.D, Ambrose, Bishop of Milan (374-397 A.D), was one of the authors that used his abilities in the protection of the catholic Christianism and in the elaboration of pertinent behaviors to the catholic Christians, including the clergymen. In this article, I investigate some of the conducts that the Milanese requested from these clergymen. Such analysis has its main document the ambrosian treaty *De officiis*. I wonder why the author exhorted the public from this work to remain silent and preserve fellowship? For the proposed analysis in this work, I consider that practice and theory are inseparable in the construction of examples of conduct and that this binding was present in the ambrosian work.

Keywords

Ambrose of Milan; catholic Christianism; fellowship; silence; tradition.

[1] Postdoctoral Researcher – Federal University of Paraná, Curitiba, Brazil. E-mail: janirapo@yahoo.com.br.

Resumo

No final do século IV d.C., Ambrósio, bispo de Milão (374-397 d.C.), foi um dos autores que empregou suas habilidades na proteção do cristianismo católico e na elaboração de comportamentos pertinentes aos cristãos católicos, inclusive aos clérigos. Neste artigo, investigo algumas das condutas que o milanês requeria destes clérigos. Tal análise tem como documento principal o tratado ambrosiano *De officiis*. Pergunto-me por que o autor exortou o público desta obra a permanecer em o silêncio e preservar a amizade? Para a análise proposta neste trabalho, considero que prática e teoria são inseparáveis na construção de modelos de conduta e que esta vinculação estava presente na obra ambrosiana.

Palavras-chave

Ambrósio de Milão; cristianismo católico; amizade; silêncio; tradição.

From father to son

The acceptance of Christianity as one of the roman religions, proclaimed by Constantine I and Licinius in the Edict of Milan of 313 A.D.[2], has strengthen the realization of councils and the elaboration of works partially by ecclesiastic authors that tried to establish guidelines to what it meant to "be a christian" and determine behaviours to the clergymen that would be the leaders of these religious communities. On the second half of the 4th Century, Ambrose, bishop of Milan (374-397), was one of these authors that placed its speaking and writing skills to defend the catholic belief as being the true christian faith.

On this path, the Milanese redacted several works conventionally classified in four categories: exegetical, dogmatical, ascetic-ethical and several (sermons, hymns, and letters) (Davidson, 1992: 21). *De officiis*, the book that guides the proposed analysis on this article, is an ascetic-ethical treaty on which the bishop sought, specially, to normalize the conduct of the cleric that surrounded him. The combat to luxury and greed, memorable on this treaty, has evidenced the influence that the stoic philosophy had over its author. What was not exclusive of the ambrosian thought, whereas, since the origins of the movements of the followers of Jesus, the stoicism helped to formulate the beliefs of these communities. The apostle Paul himself discoursed in several stoic schools of Athens (*Atos* 17, 16-34). On the Greco-Roman scenarios, the stoicism formulated "certain truths" the ones that the Christianity added others (Thamin, 1895: 443). According to Raymond Thamin (1895: 218), the stoic ethic returned to the ambrosian purposes and was put to a psychology that grounded the books of the bishop.

The use of reason and the control of the passions, stoic guidelines by excellence, were requested several times by the Milanese priest[3]. Besides, throughout all its work, the author exhorted its audience to make moral practices, specially based on prudence, justice, force, and temperance[4]. A life grounded in virtues was also demanded of those who dedicated themselves to the Stoicism. I do not desire, on this article, to investigate

---

[2] The dates of this article refer to the Common Era, that is why, from this moment on, I shall dispense the abbreviation "A.D" in my text. The exceptions will be marked by the abbreviation "B.C".

[3] To quote only two passages: *Amb., De Off.*, I, 21, 97: "*Cavere igitur debemus, ne in pertubationes prius incidamus, quam animos nostros ratio componat.*"; I, 24, 105: "*Si enim appetittus rationi obediat.*"

[4] *Amb., De Off.*, I, 24, 115: "*Quod his viris principalium virtutum officium defuit? Quarum primo loco constituerunt prudentiam [...]; secundo justitiam[...]; tertio fortitudinem [...]; quarto temperantiam.*"

thoroughly the influence of the stoic ethic on the ambrosian text, however, to understand the ideas of the author I must know its context and its formation. Therefore, to expand the understanding of the christian thought of Ambrose I need to consider that its arguments were bonded to the stoic ideas and practices inherent to that community on which the bishop was composed.

De officiis was written between 386 and 390[5], years on which Valentinian II was the emperor of these western-roman territories and that the bonds between the bishop and the ruler were narrow, specially after the episodes of the "Conflict of the Minsters" (385-386)[6]. Even in these years, occurred some confrontations between the Milanese obedientiary and Theodosius, emperor of the eastern territories of the Empire. In other words, apart from the religious issues, the bishop dealt with essential political subjects to the expansion and conservation of its interactive spaces and, consequently, of its puissance spaces. On this juncture, promulgating the ideals of its belief, teaching its audience to be Christian and educating the clergymen to be role models and leaders were important strategies to the legitimacy of the episcopal power. I do not exclude here, the trust and the feelings that the Milanese brought with himself by elaborating and proclaiming its speeches. However, these aspects escape my historiographical approach that is centered in a political-cultural scope.

On the moment that was dedicated to the redaction of *De officiis*, Ambrose already took part of the episcopal chair more than ten years ago and knew the problems and benefits that the attitudes of the clergymen brought to the defended religion, the Catholic Christianity. This treaty is taken as the first monography of Christian ethic and is one of the most important texts of the Patristics, being quite divulgated during the Middle Ages (Castillo, 2001: 299).

On this treaty, the Milanese reserved part of its attention to a wider audience, by demonstrating its concern, for example, with the rescue of prisoners (Amb. *De Off.*, II, 15, 70-71), with the offered mistreatment to the foreigners (Amb., *De Off.*, III, 7), with the greed of the traders (Amb., *De Off.*, III, 9, 57-58) and with the frauds of the contracts (Amb., *De Off.*, III, 10-11). Arguments that proved that the concern of the bishop with the moral

[5] The date of redaction of this work is not grantable between the students of Ambrose. I recognize the proposed dating by Maurice Testard, Domingo Ramos-Lissón and Ivor John Davidson (Testard, 1984: 49; Ramos-Lissón, 2015: 15; Davidson, 1992: 29).

[6] About the "Conflict of the Minsters" see McLynn, 1994: 170-196.

of its community. However, most part of the teachings presented by the Milanese were turned to the formation of clergymen.

Among the several principles that the Milanese demanded from the clergymen, I highlight the silence and the bons of fellowship. Why a versed author in oratory and rhetoric, that valued the used of words on the teachings, required the silence of religious leaders? What type of conviviality the Milanese promoted or disapproved by exalting fellowship? These questions and the notion that practice and theory are inseparable in the construction of models of conduct guided the proposed analysis on this article.

The treaty *De officiis* of the classic orator Marcus Tullius Cicero was the main inspiration to the homonym work of Ambrose. Just like Cicero addressed his book to his son, Cratippus, the Milanese composed its version to its ecclesiastic children: "And just like Tullius did to educate his son, I also do it to inform ye, that are my children." [7] On this affirmation, the author assumed the position of father, therefore, was the leader of that group which he wrote. His audience were its children, in other words, those who should respect the proposed hierarchy and obey its father, just like happened in the roman civic abodes, where the children obeyed to the holder of the *pater familias*. On this manner, the Milanese not just protected its space of leadership but also fortified the idea of a wider family that were beyond the blood ties and regional particularities. A speech that, on the other hand, carried with itself the notion of catholicity craved by the catholic Christianity.

It is certain that the ambrosian audience of this work was the cleric. Ivor John Davidson verifies that, in this work, the most utilized term by the author to direct its hearing was "clergymen", although, several times, it was particularly referred to the deacons, elders and priests. This last term was used to attend the priests or elders and the episcopal occupation. Ambrose "embraces all ranks of clergy in this teaching" (Davidson, 1992: 39).

The role of father assumed by the bishop, just like the use of verbs "educate" (*erudio*) and "inform" (*informo*) (Amb., *De Off.*, I, 7, 24) highlighted, right in the beginning of its work, the intention that the author had to teach its audience how to be a faithful Christian and how to evangelize. This elaboration resumed the first phrase of the treaty: "I do not think to be arrogant, if among children, to receive the disposition of the

[7] *Amb., De Off.*, I, 7, 24: "*Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos.*"

teaching." [8] This educator tone was present in all its work, what reinforced the ambrosian authority and, concomitantly, its sociopolitical space, once that erected in its surroundings a group which highlighted as a leader. I observed that the episcopal power needed to be constantly nurtured, seen that Ambrose lived in a context on which many leaders requested for its beliefs the notion of being "the true Christian faith". Simultaneously, this ambrosian speech generated and/or sustained behaviors that should be followed or rejected by its public. An elaboration that assisted in the identification of such group as the Christian Catholic, defender of the Divine Trinity, and lead by Ambrose.

"With the silence, you can be safe" [9]

Among the demanded behaviors from the catholic cleric by the Milanese priest was the silence. However, the bishop was a constant orator and promotor of the hymns during its masses. Knew, therefore, the power that the spoken word had in the calling of his faith and in the diffusion of the ideals that protected it. So, when the silence was imperative and requested by Ambrose?

For him, it was the silence that guaranteed the safety, while the utterance lad to damnation: " What need do you have to speed to the danger of the damnation, uttering; when, with the silence, you can be safe." [10] The Milanese rejected the impulse utterance, inappropriate. To prevent mistakes and addicting attitudes, the author admonished the silence. I notice, however, that the attention to silence craved by Ambrose was not a novelty between the philosophical and religious circles.

Vanderley Nascimento Freitas (2016) affirms that Plutarch praised the silence in the search for the good life. According to Freitas (2016: 11), to that Greek historian and philosopher, the silence appeared as a treatment to the injured soul by the passions. Eni Orlandi (2007: 62) observed that Socrates mentioned to the importance of silence to reach the knowledge and Pythagoras stablished, minimally, a year of silence to the one that wished to join its circle. I realize, however, that among the ancient Greek, the silence had a prominent place among those who sought the reflection. In

[8] *Amb., De Off.*, I, 7, 24: "*Non arrogans videriarbitror, si inter filios suscipiam affectum docendi.*"
[9] *Amb., De Off.*, I, 2, 5: "*Cum tacendo possis esse tutior.*"
[10] *Amb., De Off.*, I, 2, 5: "*Quid opus est igitur ut properes periculum suscipere condemnationis, loquendo; cum tacendo possis esse tutior?*"

the roman world, the stoic Epictetus (*Encheirídion*, 33) had already guided its disciples to remain quiet and, if necessary, speaking a few words.

Ambrose, even, clarified that the silence could not be a product of apathy and that existed a correct moment to be quiet and another to speak, as recommended in *Ecclesiastes* 3, 7 (Amb., *De Off.*, I, 3, 9). For the Milanese, the silence should not be otiose, this act should have a purpose.

Orlandi suggests that "when we do not talk, we are not just speechless, we are in silence: there is the 'thought', the introspection, the contemplation, etc." (Orlandi, 2007: 35). The act of being quiet potentializes the audition of yourself and the other and it is part of the experiences of the human beings. Under this point of view, by requesting the silence, Ambrose proposed that its audience dedicated themselves to the contemplation and to think before acting, what could contribute for the reorganization of the human experiences, based, then, in the teachings of the bishop himself and from that faith that he deemed truthful.

Besides the audience itself, by praising the silence, the bishop promoted, among their own, the audience of others. This was one of the paths to the novitiate. According to Ambrose (*De Off.*, I, 2, 7), for a young man to correct its path, it was firstly required to be silent and listen, then he would hear the words of God. Although the clergymen were, in majority erudite, they have been created in a society on which only a few had accesses to literature. On this context, the knowledge of rules, of "good" and "bad" tidings depended on the audience. I recall that, besides the clergymen, the treaty *De officiis* was reserved to a wider audience, that not always domain the written letters. I observe, however, that both the erudite and unlettered understood the need to listen to others.

Given the above, I point out the price of the "silent negotiator" (*negotisum silentium*) promoted by Ambrose (*De Off.*, I, 3, 9). The bishop gave three examples of this type of silence: Susan, Joaquin´s wife, has been falsely accused of adultery and decided to be quiet and prey to God instead of talking against your whistleblowers; David, who guarded his tongue; and Jesus, that was quiet when accused of destroying the temple of God to rebuilt it. On the first two cases, the attitudes of Susan and David demonstrate a benefic silence in service of God. On the case of Jesus, according to the Christian literature, its silence would be responsible for the salvation of the human beings. Therefrom, Ambrose connected these silences to negotiation, the experiences of action, not inactivity. Therefore, even requesting silence, the Milanese urged its audience to act on behalf of the Christian God and the Catholic faith.

Although the teachings written down in *De officiis* were part of a theoretical outline that strengthened the validity of the catholic belief, they demanded constant practices of the clergymen and from the Christian congregation. Thus, I observe the importance of the bonding between theory and practice for the legitimation of this speech and for the propagation of the religion. On the one hand, the theory exposed in this treaty claimed actions. On the other hand, the shared experiences by that community on which Ambrose was inserted, would have driven him to reflect and formulate theories for its audience. Even the exalted silence by the Milanese was an action.

This "silent negotiator" could still evince, according to Ambrose, the virtue of humility. On his Book I of the treaty *De officiis* (I, 48), the bishop requested that Paul and David, by remaining quiet while offended, show its humility, an imitated virtue of Christ in accordance with the Christian literature. The Book I of this ambrosian treaty began with the humility and ended with the forgiveness, two Christian virtues that combined all the elements of the Stoicism (Thamin, 1895: 209). Therefore, the bishop brought to its arguments common mores to the Greek-roman tradition, important principles for the support of a determined sociopolitical order. On the works of ecclesiastical authors, like Ambrose, such mores had befitting interpretations with the objects of the speeches elaborated by these writers. On the cases of Paul and David, highlighted by the Milanese, this humility had been evidenced by the silence of the characters. Once again, I observe the weaving between theory and practice, amongst examples recovered from the Scriptures, reorganized by the bishop on its text and the demanding of the practice of silence and demonstration of the humility. These elaborations, prepared in the episcopal speech, generated models of behavior and imposed Silence as one of the duties of its clergymen.

Despite Ambrose inspiring in ciceronian books, I noticed that the Milanese constantly selected its examples of documents considered holy for the Christians. Such examples were, amongst others, Christ, David, Paul, and Susan previously quoted in this article. The classic orator, on the other hand, has used examples of the history of the romans and worried with the present events that ravaged the Republic (Thamin, 1895: 196-199). Motivated by legitimizing its belief in its context and strengthening it to the future, Ambrose, in turn, created adequate models to its goals and inspired in literature and in the Christian culture that defended, showing its concern, specially, with the salvation of the cleric and the Christian congregation in the afterlife.

In this fortuity the arguments of ambrosian authority were linked to the tradition of the Scriptures, once the bishop deemed that "its sacred

provenance overcomes the natural wisdom" (Pinheiro, 2013: 299). According to the priest, "The Holy Scripture is the feast for the wisdom" [11] , therefore, it was the sovereign document on the apprenticeship of the Christians. On the Book III of his treaty *De Officiis*, Ambrose stood out several times the superiority of the examples from the Scriptures as related to the Ciceronian (Davidson, 1992: 47). By seeking references in ancient and ingrained documents to the tradition, the author proved its arguments, it strengthened its speech and expanded the validity of its belief. Besides, exalting ideas and characters already known by its audience facilitated the assimilation of the message and the proposed models by the Milanese.

For Ambrose (*De Off.*, I, 4-5), the silence was, yet an arm against the invisible and visible enemies. Those were the demons, identified in the ambrosian treaty by the term *adversarius* (I, 4, 15-16), an expression utilized by many ecclesiastical authors to refer to this figure. For the Milanese (*De Off.*, I, 4), once that many could not see the demon, the vigilance of the mouth should be constant so that the wrath desired by the enemy could not be achieved. According to the bishop (*De Off.*, I, 5, 17), the wrath, also, could be randy by visible enemies, in other words, by men and women that caused losses and awakened irritancies. These individuals received the appellation of "sinners" partially by the author. Once again, the practice of silence was the solution for the Ambrosian audience could not give in to the demon nor being equal to the evil examples.

As far as dealing with the invisible and visible enemies, the Milanese interposed the passions and the reason. On one hand, the passions, represented, amongst other elements, by the wrath, was linked to the enemies, to evil, to the wrong attitudes and that should be avoided. On the other hand, the silence nourished the use of reason and the practice of correct mores. For the Milanese, however, there were two principles of action: the reason and the passions. Once again, the Ambrosian arguments resumed principles of the stoic ethic to answer pertinent questions to the Christian ambience and stablish behavioural guidelines to the community lead by Ambrose. Thus, disseminated elements and widely accepted within a different roman culture were complemented and requested as principles of the catholic faith and started to integrate discursive elaborations that legitimated such belief and imposed conducts for clergymen and followers of this faith.

[11] Amb., *De Off.*, I, 32, 165: "*Scriptura divina convivium sapientiae est.*"

"The benevolence is the driving force of fellowship" [12]

Another Ciceronian treaty that inspired *De officiis* of the Milanese bishop was the work *De amicitia*. Redacted by Cicero in 44 B.C. and dedicated to its friend Atticus, this text exposed the idea that the fellowship surpassed death, seen that it was possible to reach eternity through the memory of the dead. According to Laura Corso de Estrada, in *De amicitia*, after the death of Scipio Aemilianus and the wisdom of Socrates, Cicero examined "in a context properly Hellenistic of the stoic tradition […] if death is an ill" (Corso de Estrada, 2020: 144). Certainly, amongst the inherited elements of the Greek culture, the concept of Aristotelean *philia* -that alluded to the practical nature of the fellowship – was also present in the text of the classic roman orator (Guastini, 2009: 36). In accordance with José Cretella Júnior (1999: 108), despite not affiliating to no philosophical school, the writings of Cicero combined aspects of the Platonism with elements of the Aristotelianism and Stoicism.

This ways of understanding the world have influenced the ambrosian thought - and not just due to the works of Cicero, since the bishop received, first in Trier and then in Rome, an adequate formation to the young ones who developed public actions. However, when I talk about influences, I have in mind that traditional elements and literary notions were reworked by Ambrose to promote certain behaviors and attending to the goals of this author. The bishop did not propose the same type of fellowship exalted by the orator follower of Greco-Roman beliefs in the 1st Century B.C. However, he sought in the Ciceronian treaty valid basis to its speech. Thus, bit by bit, the Milanese elaborated its theory about the duties and conducts of the cleric and the Nicene Christian Congregation. A theory that, obviously, Ambrose wished that were transformed in practical actions.

For the bishop (*De Off.*, I, 33, 172), the fellowship proceeded from benevolence, that is why a person would be capable of enduring deadly perils for a friend. Benevolence was one of the constituent elements of ciceronian fellowship: "the fellowship was nothing more, effectively, than a perfect understanding of all the things, divine and human, followed by benevolence and mutual charity" [13]. I realize that the practice of benevolence on the relations of fellowship craved by Cicero was still essential for the roman community on which Ambrose acted as a leader

[12] Amb., *De Off.*, I, 33, 172: "*Nam cum amicitia ex benevolentiae fonte procedat.*"
[13] Cic., *De amic.*, VI, 20: "*Est enim amiciia nihil aliud nisi omnium divinarum huma narumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.*"

not just religious but sociopolitical. That is why, the resume of the ciceronian notion responded to the episcopal demand.

According to José Miguel Serrano Delgado (1999: 175), the fellowship is a diverse social phenomenon that clarifies several aspects of the private and public roman life. When Ambrose required from the clergymen the preservation of the fellowship based on the benevolence it exalted not just the feeling of kindness, but also, a practice that approximated people, created bonds, and provided the union of a community. The one that was benevolent, should inspire others to act accordingly. Thus, the bonds of fellowship expanded, since, according to the bishop, they were born from the benevolence, and expanded the religious family protected and guided by the author. At this fortuity, the fellowship urged by Ambrose was not just an individual and private issue, it was, on this account, a public matter, since a fellowship united the clergymen and formed a great group responsible by promulgating the Christian behaviors and teachings. Such group, that, on the other hand, accepted the Ambrosian words, corroborated the episcopal power and the validity of the Catholic Christian belief.

Ambrose insisted in the ciceronian discursive structure (*De amic.*, VI, 20) that linked fellowship to the benevolence and charity. The priest persuaded its audience to practice the common charity through the retribution of loving the one that showed this feeling: "Indeed, to stimulate the common charity, the most beneficial would be to return this love to the ones that loves us and demonstrate that you do not love less than we are loved, and to make it accessible as an example of loyal fellowship" [14]. This retribution of loved had been required by the classic orator with the same reappropriated verbs by Ambrose: *amare* (love) and *redamare* (return the love) (Cic., *De amic.*, XIV, 49).

Besides the obvious influence of the Ciceronian work, I observe in the context of Ambrose, the necessity to highlight that love generates bonds of reciprocity. In the ambrosian work, "charity" and "love" were reunited in the same paragraph of "loyal fellowship". In this case, I concur that the affirmation of Daniele Guastani (2009: 38, 41) that Christianity based its doctrine in love and fraternity, thus, while the followers of Greco-Roman beliefs loved only its equals, the perfect Christians also loved their enemies.

[14] Amb., *De Off.*, II, 7, 37: "*Etenim ad incentivum charitatis communis plurimim proficit, si quis vicem amantibus reddat, nec minus redamare se probet, quam ipse amatur, idque amicitiae fidelis pateat exemplis.*"

Principles linked to equity, to condescension and patronage conducted most of the old relations of fellowship, even, these, administrated by juridical documents. The equity was, also, one of the conditions of Ciceronian fellowship (*De amic.*, V, 19), alongside the faith, integrity, and generosity. It is certain that I cannot exclude the role of the affections involved on these relationships nor generalize all the fellowships to political-administrative interests. Affections are inherent to the human nature! However, I leave it to a future work a study of the feelings in the proposed history, in Brazil, in the edited book by Marion Brepohl, André Mendes Capraro and Renata Senna Garraffoni (2012). In the present article, I choose to comprehend the socio-political force that the ambrosian elaborations offered the Catholic Christianity and its followers.

Over this point of view, I disagree with Guastini when the author mentions that Christianity "started a new path for the concept of fellowship, partially without being related with the history of evolution and decay of the classic concept of *philia* until be reduced to a form of private relation" (2009: 38)[15]. As I examined over this article, the practical nature of Aristotelean *philia* and many of the bonds of Ciceronian *amicitia* were swarmed in the ambrosian text, however, it received characteristics seen as Christians to promote a favorable speech to a group lead by the bishop of Milan. And here I return to the quote of Thamin (1895: 443) as for "certain truths" that were rooted in the roman culture and that were Christianized. By requesting the reciprocity of fellowship and presenting this practice as a "faithful fellowship" (Amb., *De Off.*, II, 7, 37), Ambrose extended and strengthened the group of Christians for which he wrote/spoke. Such unity granted more space of acting to this group and to those who lead him. Therefore, I do not realize that the Christianity has reduced fellowship to a "private form of relationship", as suggested by Guastini (2009: 38).

Still regarding the conquered unity by the bonds of fellowship, Ambrose pointed out that the idea that the Christians were part of a same organism. Notion explained in the *Atos dos Apóstolos* (4, 32) and one of the central points of the stoic ethic (Castillo, 2001: 308). To Cicero (*De Off.* I, 17, 56), the unity of everyone in a single organism would be reached through the virtues, making the individuals that possessed them were loved, even,

[15] On this work, I do not examine my disagreement about the concepts "evolution" and "decay" presented by the author. I clarify, Only, that I base my studies on the concepts of "rework" and "transformation" and in methodologies that analyse the 4th Century A.D by bias the Late Antiquity. For further information about the subject, I suggest the reading of the works of Peter Brown (1972), Henri-Irenee Marrou (1979) and Renan Frighetto (2012).

being, easier to love those who shared the good mores, the same interests, and same tastes. In accords with the orator, this bondage resulted in the fellowship indicated by Pythagoras. Following the Ciceronian steps, Ambrose (*De Off.*, I, 33, 172) exalted the bonds of fellowship among those who were equals ("*pares nobis*"). However, the Milanese has especially selected two virtues considered, for him, supreme in the unity of all Christians in a single organism:

> Violenta-se a natureza do gênero humano e a congregação da santa igreja, que cresce como um corpo conexo ligado pela unidade da fé e da caridade. [16]

> Ele [o apóstolo Paulo] fala para aqueles que a caridade havia unido como um só corpo.[17]

While the Ciceronian speech emphasised the extent of the virtues to the composition of a unique organism beneficial to the interests of the *Res publica*, the Ambrosian elaborations highlighted the faith and charity as essential virtues to the formation of the organism that would form the servants of the Catholic Christian God.

The faith (*fides*) was an ancient roman virtue, symbol, of the reciprocal trust amongst the regents and its rulers. In the Imperial Age, a relation based on the faith commanded that everyone fulfil its role in benefit of the support of the Empire (Rodríguez Gervás, 1991: 80). In the daily culture, faith was related to the vow of the word, to a sworn taken. Therefore, it was used by Cicero, for example, in the extract: "Because what was said, it requires faith." [18]

Now Ambrose and several ecclesiastical authors made from the faith the bond between the followers of God and its divinity. Thus, they transformed the traditional bond amongst human beings as a virtue that harness everyone to the Christian God, offering to this virtue a theological ethos. By pointing out the faith as one of the principles to the union of Christians in a single organism and to demand of its audience guided actions through faith, the Milanese has strengthened this element once again, making it not just constant in its speeches, but, also, exalting its practice.

Besides the faith, according to the bishop, charity was needed to the formation of a single organism of Christians. The notion of charity evoked

---

[16] Amb., *De Off.,* III, 3, 19: "*Violatur natura generis humani, et sanctae ecclesiae congregatio, quae in unum connexus corporis atque compactum unitate fidei et charitatis assurgit.*"
[17] Amb., *De Off.,* III, 22, 128: "*Dicit enim his quos ejusdem corporis complexa est charitas.*"
[18] Cic., *De Off.*, I, 7, 23: "*Quia fiat quod dictum est, appellatam fidem*."

the distribution of wealth, thus, the wealthiest members and the poorest of the Christian community shared the mobilization of these belongings (Brown, 1999: 48-49). In this case, I recover the idea of Guastani (2009: 38, 41) concerning the centrality of love and fraternity to a Christian doctrine. Through charity, a wealthy Christian demonstrated its services to God and the love to its religious brethren, while those, less rich, bonded to this action by being helped. Organizing this movement, were ecclesiastic leaders that, like Ambrose, elaborated and professed those speeches, exalted charitable initiatives, and administrated the community belongings.

The arguments selected by Ambrose to request from its clergymen and its followers the constitution of bonds of fellowship, conceived the association of all the Christians into a single organism making an extensive group, beyond the kinships and beyond the sociopolitical equities. In this fortuity, I observe that despite the similarities between the proposed fellowship by Cicero and Ambrose, quoted previously, the relation of fellowship craved by the Milanese extrapolated the ciceronian sociopolitical equity. However, when the bishop promoted the fellowship amongst its equals (Amb., *De Off.*, I, 33, 172: "*paris nobis*") these "equals" were not just part of the roman aristocracy and the public individuals that ordered the sociopolitical communities, along the lines of the Greek-Roman tradition. These individuals were also contemplated in the Ambrosian fellowship, and, amongst them, there were women and the members that were less wealthy from those communities, forming, thus, a single organism that served to the Christian Catholic God.

This expanded family, connected by bonds of fellowship, compressed on the idea of a larger number of Christians that formed a single organism, expanded both the sociopolitical participation of this group and the power of Ambrose, once that was him whom provided the organization of these people under your words and cares. I reinstate that the ambrosian speeches revealed unrests and desires of the author concerning the clergymen and Christians. Doubts and daily events drew this writing. At that time, the practice promoted the elaboration of theories about the fellowship and silence. Such theoretical arguments, on the other hand, exalted specific actions of the ambrosian audience that was stimulated to be silent and reflect before acting and to join its semblants on the faith.

Final Considerations

Although the ciceronian works and the stoic ethic had influenced the ambrosian reflection concerning the obligations of the Catholic cleric, the Milanese reworked the need of silence and the importance of the bonds of fellowship to respond to the needs of the Catholic Christian Religion professed by him. I observe that this operation, significative in the period of strengthening of this religion, occurred according to the discursive traditions already stablished in the Christian and Greek-Roman culture, integrating in the ambrosian arguments principles such as charity, benevolence and faith and examples of the Christian Literature.

On this path, the usage of the passages of the Scriptures and the devoted ideas of Cicero by part of the Milanese provided the bishop the necessary authority so that its work was well received and, simultaneously, facilitated the comprehension of the Ambrosian message by its audience, seen that these were notions already known.

By exalting the silence and fellowship, theory and practice, tradition and reformulation merged in the arguments of the bishop to complement and impose several behaviors, specially, those who should teach the principles of the Catholic faith. On one hand, the silence urged the reflection and guaranteed the safety of that person who thought before acting. On the other hand, the fellowship created conditions so that the Christians united and formed a great group that claimed the validity of its belief. In the center of all this, Ambrose guaranteed its role of educator and, thus, the leader of that community. That is why, I understand that such speech stimulated beneficial conducts for both the legitimacy of the Catholic religion and the strengthening of the power of the bishop himself.

Bibliographical References:

Documents:

AMBROSIO. *De officiis ministrorum Libri Tres.* In: MPL016, col. 0023B – 0184B. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_De_Officiis_Ministrorum_Libri_Tres,_MLT.pdf. Acesso em: 23/02/2021.

AMBROSIO. *Les Devoirs*. Texte traduit et annoté Maurice Testard. Vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

AMBROSIO. *Los deberes*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

Bíblia de Jerusalém. Coordenadores: Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo Ana Flora Andreson. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

CÍCERO. *De Officiis.* The Loeb Classical Library. London: William Heinemann; New York: The MacMillan Co., 1921. (Bilingual edition)

CÍCERO. *Sobre a amizade (De amicitia)*. Tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006. (Bilingual edition)

EPITETO. *Encheirídion*. Introdução, tradução e notas Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: Primeira Edição, 2012. (Bilingual edition)

Bibliography:

BREPOHL, Marion; CAPRAROM, André Mendes; GARRAFFONI, Renata Senna (eds.). *Sentimentos na História:* linguagens, práticas, emoções. Curitiba – Editora da UFPR, 2012.

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente.* Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico:* de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

CASTILLO, Carmen. *La crisianizacion del pensamiento ciceroniano en el De Officiis de San Ambrosio*. Anuario Filosófico, nº 34, 2001, p. 297-322.

CORSO DE ESTRADA, Laura. *De amicitia en Roma*: la tradición ciceroniana. Stylos, nº 29, p. 138-155.

CRETELLA JUNIOR, José. *Curso de Filosofia do Direito.* 5 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

DAVIDSON, Ivor John. *A Commentary on the De Officis of St. Ambrose*. Vol. I. Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy. Departament of Classics, Faculty of Arts, University of Glasgow, 1992.

FREITAS, Vanderley Nascimento. *O exercício do silêncio como terapia da alma na filosofia de Plutarco*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-

Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

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

GUASTINI, Daniele. *Il concepto di philia*: Aristotele e la posterità. Acta Philosophica. Vol I, nº 18, 2009, p. 27-42.

MCLYNN, Neil B. *Ambrose of Milan:* Church and Court in a Christian Capital. Berkeley: University of California Press., 1994.

MARROU, Henri-Irenne. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Editorial Aster, 1979.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *As formas do silêncio:* no movimento dos sentidos. 6ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Cristianismo e ecclesia na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média*. Revista História e Cultura**,** Franca-SP, v. 2, nº 3 (Especial), 2013, p. 297-317.

SERRANO DELGADO, José Miguel. *Documentos adicionales relativos a la amicitia*. Habis, nº 20, 1999, p. 175-184.

Recebido: 03 de novembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

A INTELECTUALIDADE PAGÃ E SUA PERCEPÇÃO SOBRE A QUEDA DE ROMA[1]

Viviana Edith Boch[2]

Resumo

Uma vez reconstruídos os eventos do ano 410, é oportuno perguntar sobre suas repercussões, em específico, refletir acerca da percepção das pessoas que os presenciaram. Não há dúvidas de que o saque de Roma teve um impacto profundo, de modo que vozes distintas se fizeram ouvir em momentos considerados catastróficos. Neste trabalho, interessa-nos investigar as ideias expressas e as estratégias implementadas pela intelectualidade pagã durante momentos prementes e de transformação no Império. Para tanto, a análise recorrerá à análise de escritos da época e testemunhos epigráficos, bem como à leitura e confronto de estudos historiográficos que permitam interpretá-los.

Palavras-chave

Intelectuais; pagãos; cristãos; identidade; repercussão; queda de Roma.

[1] Tradução de Filipe N. Silva. E-mail: fnsilva@unicamp.br.

[2] Professora Doutora – Universidad Nacional de Cuyo/Universidad Católica Argentina, Mendoza/Buenos Aires, Argentina. E-mail: vivianaboch@yahoo.ar.

Resumen

Una vez reconstruidos los eventos del año 410, resulta oportuno preguntarse acerca de sus repercusiones, en concreto, reflexionar sobre la percepción que tuvieron sobre ellos quienes los presenciaron. No cabe duda que el saqueo de Roma impactó profundamente y distintas voces se hicieron sentir en momentos que consideraron catastróficos. En este trabajo interesa indagar las ideas expresadas y las estrategias implementadas por la intelectualidad pagana en momentos acuciantes y de transformación acaecidos en el Imperio. Para ello se recurrirá al análisis de escritos de época y testimonios epigráficos, así como a la lectura y confrontación de estudios historiográficos que permitan interpretarlos.

Palabras claves

Intelectuales; paganos; cristianos; identidad; repercusión; caída de Roma.

Considerações preliminares

A interpretação dos acontecimentos vinculados ao saque da cidade de Roma, levado a cabo pelas tropas de Alarico em 410, motivou reflexões por parte dos intelectuais do período. Cristãos e pagãos[3] tentaram explicar o acontecimento a partir de suas próprias lógicas: os últimos, ancorados em suas considerações ancestrais, tomavam como causa predominante o abandono dos cultos tradicionais; os primeiros recorriam a uma interpretação adequada aos postulados de sua fé. Muitos buscaram um porquê, uma resposta válida capaz de explicar o desastre (Hubeñák, 2019: 77-78). A questão central girava em torno dos motivos que provocaram tais desgraças. Este trabalho busca uma análise aprofundada sobre o impacto que esses acontecimentos produziram entre os membros da elite romana, tradicionalmente pagã, a partir de suas distintas expressões. A realização desta empreitada começará pela identificação dos ideais que conformaram sua identidade, por meio da análise dos escritos de autores clássicos como Virgílio, Tito Lívio, Ovídio e Cícero. Posteriormente, serão examinados os relatos dos autores contemporâneos ao episódio, com o objetivo de inferir as motivações dos escritos de Zózimo, Libânio, Quinto Aurélio Símaco, Ambrósio de Milão, Cláudio Claudiano e Cláudio Rutílio Namaziano. Também se recorrerá ao aporte oferecido pelo *Corpus* de Inscrições Latinas e especialmente ao Código Teodosiano, que proporcionará a base jurídica necessária para compreender o alcance das reformas realizadas pelo poder imperial no período em estudo.

Quanto ao estado da questão, vale ressaltar que existe um fluxo importante de estudos historiográficos referentes tanto à problemática do século IV, em geral, quanto ao pensamento e intervenção dos principais membros da intelectualidade pagã, em particular. Devido a seu grande número, foi realizada uma seleção de acordo com os limites e especificidade deste trabalho. De maneira sintetizada, faremos menção às conhecidas obras de autores como F. Paschoud, 1967; P. Grimal, 1968; J. Matthews, 1975; Y. Dauge, 1981; L. García Moreno, 1998; I. Lana y N Marinone, 1998, F. Hubeñák, 1998,1999, 2006; 2019; J.; M. Verstraete, 2006, L.M. A Viola, 2010;

[3] O significado religioso do conceito "pagão" se consolida no século IV, a partir da obra de Paulo Orósio *Historiarum adversus paganus* e carrega consigo um sentido pejorativo e que considera falto o politeísmo romano, baseado em ritos negativos. Do ponto de vista jurídico, este termo pode ser encontrado nos escritos do imperador Valentiniano I dirigido a *Claudius,* procônsul da África, datado de 17 de Fevereiro do ano 370 (C. Th. XVI, 2, 18). Sobre este tema, é interessante o aporte de Thomas Jürgasch que considera os termos "pagão" e "cristão" como opostos e por vezes relacionados, uma vez que, em sua opinião, dependiam um do outro. Para o autor, o termo "pagão" está associado à busca cristã de sua identidade coletiva, de modo a se diferenciar dos seguidores dos cultos ancestrais romanos, os chamados "não cristãos". (Jürgasch, 2016: 115-138).

M. Kahlos, 2010; G. Bravo, 2010; S. Ratti, 2010; P. Heather, 2011; A. Cameron, 2011; C. Ware, 2012; l. Pernot, 2016; T. Jürgasch, 2016; Fernández Ubiña; 2017, V. Boch, 2012, 2013, 2015, 2018; Balmaceda, 2020, entre outros não menos importantes.

Tais publicações permitirão reconstruir os acontecimentos característicos ao período tratado, mas também refletir sobre as ideias dos intelectuais que deram vida aos debates de seu próprio tempo. A partir destes aportes, tanto de fontes antigas como de investigadores atuais, o presente estudo se constitui sobre três partes principais: a primeira se dedica à identificação das principais características da mentalidade aristocrática pagã; a segunda volta-se à compreensão das razões de seu mal-estar e a terceira se aprofundará no pensamento de seus principais representantes. Na última seção espera-se alcançar considerações finais significativas.

Em defesa de sua identidade

Para compreender a mentalidade da elite pagã, aspecto de interesse central neste estudo, é necessário recordar que Roma, desde sua fundação, foi concebida como *Res Sacra*, e foi a partir desta ideia que se formou a crença mítica de sua eternidade. Numerosos ritos, ordinários e extraordinários, consolidaram a *pax deorum* e a garantiram a proteção divina para um Império sem fim. A manutenção desta *pax* dependia do respeito rigoroso às regras rituais. Roma foi fundada segundo o rito etrusco, considerado essencial para outorgar à cidade sua condição de espaço sagrado, o que implicava uma ordenação espiritual. Segundo as disciplinas augurais, tratava-se de conferir à realidade imanente as características do transcendente (Hubeñák, 1997: 130). Ovídio fazia referência a esta origem sacra: "Asistidme en la fundación de la ciudad Júpiter, padre Marte y madre Vesta: volveos hacia mí y todos los dioses que la piedad exige tener presentes. Que levante esta obra bajo vuestros auspicios" (Ovidio Nasón, Fastos, L. IV, 825-830)[4].

A cidade se converteu em um instrumento do mesmo Júpiter que levava a cabo seus desígnios, na realidade temporal, a partir da figura de Enéas (Grimal, 1968:67). Roma se vinculada aos valores de *virtus*, *pietas* e *fides* que o *rex* e o *populus romanus* deveriam encarnar. A *Dea* Roma e a Roma *Aeterna* conformavam uma mesma realidade. O pai dos imortais quis dar origem ao *populus romanus* (Viola, 2010: 25). Ao refletir sobre a natureza dos

[4] N.T: Preservamos no idioma original todas as traduções realizadas pela autora do artigo, tanto de textos antigos quanto modernos.

deuses, Cícero salientava: "Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano y una virtud de suma excelencia: la justicia" (Cicerón, L I, 4). A ideia da eternidade da cidade foi transformada em um tema epidítico e associada à noção de patriotismo (Pernot, 2016: 204). Nas palavras de Miguel Verstraete, a Grécia das origens do pensar se concretizou na maturidade de Roma que, fundada por Enéas e em cumprimento de sua missão, se estendia de maneira universal. (Verstraete, 2006: 21). Coube ao próprio Rômulo organizar as instituições e estabelecer o *regium consilium* dos *Patre Prisci*, portadores da capacidade augural em virtude de sua *auctoritas*, e que se tornaram os responsáveis pela sobrevivência da *religio*, pela manutenção da *pax deorum* e da missão civilizadora de uma cidade *Caput Mundi*. Como sede da *Maiestas Populi Romani*, o Senado era o sustentáculo da Pátria, o repositório da *auctoritas* divina e das ações rituais, jurídicas e morais (Boch, 2018: 59). Seus membros eram os responsáveis pela manutenção, pela continuidade dos auspícios e objetivos da decisão primigênia do pai dos imortais (Viola, 2010: 32-35).

Os membros da elite senatorial pagã consideravam seu legado fundamental e ineludível, já que se consideravam os únicos capacitados para exercer, de maneira exímia, as funções de governo em conformidade com o desejo divino. Essas ideias podem ser observadas no epistolário de Quinto Aurélio Símaco, que exalta a *virtus* e a excelência do *ordo* ao qual pertencia: "Que mi discurso te haya agradado no me alegra tanto como que el senado, la mejor agrupación del género humano, lo haya escuchado con una apreciación favorable" (Símaco L.I, 52). A intelectualidade pagã romana aderia às considerações que conformavam a base de sua identidade. Manter sua proeminência política constituiu o sentido fundamental de sua atuação histórica.

Um crescente mal-estar

A partir dessas considerações, tentar-se-á compreender os acontecimentos e desdobramentos que antecederam o saque de Roma no ano 410. Buscar-se-á identificar os fatos que, para os membros da elite romana, foram o prenúncio do fim da existência histórica de Roma, ameaçada pelas medidas favoráveis ao cristianismo emitidas pelo poder imperial. Ainda que de maneira sumarizada, é oportuno revisar os feitos fundamentais, de caráter religioso, que dentro do escopo deste estudo, caracterizaram este

período. Constantino I, em 313, se reuniu com Licínio em Milão[5], onde acordaram considerar o cristianismo como *religio licita*, medida que foi publicada no Reescrito de Nicomedia[6]. Este documento confirmou a liberdade do cristianismo e promoveu a implementação de uma linha política de tolerância para com as crenças e cultos existentes no Império. Embora o imperador tivesse sido adepto do culto ao Sol Invicto, sua aproximação com cristianismo ficou patente ao longo de seu governo por meio da efetuação medidas favoráveis (Boch, 2018: 31-35). Nesse sentido, ordenou a devolução, às comunidades cristãs, dos bens confiscados e também a liberação dos clérigos dos encargos públicos, medida que logo se estendeu por toda a Itália, como consta no Código Teodosiano:

> The same Augustus to Octavianus of Lucania and of Bruttium Those persons who devotes the service of religión to divine workship, that is. Those who are called cleries, shall be exempt from all compulsory public service whatever, lest, through the sacrilegious malice of certain persons, they should be called away from divine service. (C. Th. XVI, 2, 2).
>
> El mismo Augusto a Octavio de Lucania y a Brutio Aquellas personas que se dedican el servicio de la religión es decir a la obra divina, estarán exentos de todo servicio público obligatorio, no sea que por la sacrílega malicia de ciertas personas sean inducidos a estar fuera del servicio divino.

Foi concedida jurisdição aos bispos e se criou um novo procedimento para libertar escravos a partir de sua mediação (C. Th. IV, 7, 1). Posteriormente, foram proibidos os sacrifícios pagãos realizados em comemoração ao aniversário do imperador (C. Th. XVI, 2,1). Não menos significativos foram os enfrentamentos, surgidos no próprio seio do cristianismo, que instaram Constantino a convocar reuniões conciliares para pôr um fim às suas divisões. Para encerrar os conflitos doutrinais, foi convocado um concílio ecumênico em Nicéia, em 325, que teve como resultado um credo, um símbolo de fé, conhecido como credo de Nicéia (Boch, 2018: 34).

Foi crucial a fundação da *Nea Roma,* Constantinopla, localizada no antigo território de Bizâncio. A escolha deste lugar se deu por motivos

[5] O chamado Edito de Milão foi transmitido pela *Historia Eclesiástica,* L.X, 5, 1-14 e3, de Eusébio de Cesareia, e pelos escritos de Lactâncio *Sobre a morte dos perseguidores*, L. XLVIII, 1-13. Um estudo minucioso sobre o mesmo encontra-se no capítulo publicado por F. Hubeñák, 2015: 159-224. O estudo realizado por Fernández Ubiña, 2017: 87-177, apresenta dados interessantes sobre a problemática envolvendo o referido edito referente ao Cristianismo e o poder imperial. Do mesmo modo, convém consultar a publicação de Catalina Balmaceda, 2020: 131-161 sobre esta temática.

[6] Para as características do Reescrito de Nicomedia, recomenda-se consultar H. Rahner, 1949: 65.

estratégicos, uma vez que a localidade constituía uma zona privilegiada para o intercâmbio de produtos entre o Oriente e o Ocidente (Sartre, 1994: 265-266). Constantinopla se transformou em uma capital cristã. Os trabalhos foram iniciados em 324 e sua inauguração ocorreu em 330, no *dies natalis* do mártir Mórcio, e foi dedicada ao Deus dos mártires (García Moreno, 1998: 58). Frente a esta, a Roma ancestral foi relegada a um lugar simbólico, carregado de templos dedicados ao culto de divindades pagãs[7].

Constantino praticou uma política de entendimento com a elite tradicional romana de modo a evitar conflitos; por sua vez, o Senado não tardou em reconhecê-lo como o legítimo sucessor da Tetrarquia (García Moreno, 1998: 50). As decisões imperiais favoráveis ao cristianismo evidenciaram o notório significado da mudança política e religiosa que se produzia. Esta situação se manteve durante o reinado de seus sucessores, exceto pelo efêmero governo de Juliano e sua tentativa de retorno do paganismo[8]. A tristeza por sua morte, entre os intelectuais pagãos, foi expressada no canto fúnebre composto por Libânio: "Ay, ay, sin duda un gran duelo se ha apoderado, no sólo de la tierra aquea sino, sino también de todo el dominio que rige la ley romana" (Libanio XVII, 1).

Tais acontecimentos geraram um crescente mal-estar entre os defensores do paganismo, que observavam com receio as mudanças levadas a cabo pela política religiosa do Império. Esta situação se intensificou com a ascensão dos sucessores de Juliano, Joviano e Valentiniano I, que também aderiram ao cristianismo[9]. Valentiniano I promoveu uma política de franca hostilidade à aristocracia tradicional romana por meio de acusações graves

[7] Para aprofundamento neste tema, recomenda-se a leitura da tradicional obra de G. Dragon, 1974, e a publicação em homenagem a Héctor Herrera Cajas, na edição corrigida, atualizada e ampliada por P. Corti; A. Herrera e J. Marín, 2008.

[8] Com Juliano, a *paideia* grega renovou suas forças e despertou a esperança de um renascimento do paganismo após os reinados de Constantino e Constâncio, favoráveis ao cristianismo. Tomou medidas que tendiam a beneficiar os cultos pagãos e que suprimiam a legislação vigente que beneficiava os cristãos. A morte de Juliano, em 363, encerrou as últimas esperanças de retornou de paganismo organizado a partir do Império, já que a posterior tentativa do usurpador Eugênio foi prontamente frustrada. Seus sucessores Joviano e Valentiniano I retomaram as políticas em prol do cristianismo.

[9] Valentiniano I levou adiante uma política conciliatória e não perseguiu o paganismo. Sua legislação, no entanto, revela a adoção de medidas benéficas para o cristianismo, assim como o apoio do credo nicênico, Cfr. Th. XVI, 1,1; 2,20 e 2,21; 5,3; 6,1. Na *Pars Orientis*, Valente adotou decisões contrárias à fé de Niceia até a sua morte na batalha de Adrianópolis, em 378. Cfr. V. Boch, 2018: 40.

dirigidas contra os membros do *ordo* senatorial, o que intensificou o mal-estar iniciado anteriormente.

Outro acontecimento que permite inferir a magnitude das mudanças em benefício da preeminência cristã é o reinado de Graciano, que recebeu a toga púrpura em 376. Sob a influência de seu preceptor Décimo Magno Ausônio[10], recorreu a uma política conciliadora com a aristocracia com o objetivo de evitar conflitos (García Moreno, 1998: 110). Foi produzida, então, uma espécie de aliança entre as aristocracias pagãs romanas e as galo-romanas cristianizadas, o que permitia intensificar o poder de ambas[11]. Como destaca Luis García Moreno, ambos os grupos possuíam um mesmo código de valores e de conduta, caracterizado pela formação retórica como importante fator de promoção social (García Moreno, 1985: 414). Graciano designou seus mais destacados membros para exercerem funções vitais no Império. Embora tenha, a princípio, praticado uma política de equilíbrio, em pouco tempo, e devido à crescente influência do bispo Ambrósio de Milão, adotou uma posição benéfica ao cristianismo (Boch. 2018: 214). De fundamental importância foi sua renúncia ao Pontificado Máximo. Como argumenta Florencio Hubeñák, esta medida dissolvia o pacto ancestral entre os deuses e um Império cuja subsistência, até então, por estes estava assegurada (Hubeñák, 1998: 129-164).

As decisões de Graciano contra o paganismo são imprescindíveis para a compreensão do crescente mal-estar entre seus defensores, tornando-se acontecimentos preponderantes para que a intelectualidade pagã fizesse ouvir sua voz. No governo de Graciano, um episódio determinante foi a derrota de Adrianópolis, ocorrida em 378. Segundo o relato de Zózimo: "Los bárbaros le salieron al encuentro con resolución, e imponiéndose totalmente en la batalla a punto estuvieron de lograr el completo exterminio del ejército" (Zósimo, L. IV, 24, 2). Esta derrota abriu as portas para os godos no Oriente, mas também permitiu incursões em território ocidental, com Alarico chegando às portas de Roma. Nas palavras de Peter

[10] Desde sua convocatória como mentor de Graciano, entre 364 e 367, Ausônio acompanhou o imperador Valentiniano I nas campanhas contra os bárbaros. Recebeu título de nobreza, tornou-se o preceptor de um príncipe, foi nomeado questor do palácio, prefeito da Itália e da África. Quando Graciano chegou ao poder, o nomeou prefeito da Itália, posteriormente da Gália e finalmente cônsul.

[11] Sobre este tema, recomenda-se consultar a obra de John Matthews, publicada em 1975.

Heather: "Valente estaba muerto, su ejército había sido aniquilado. El Imperio romano de Occidente estaba a merced de quien quisiera hacerse con él" (Heather, 2011, 238). O episódio de Adrianópolis permitiu, na *pars orientis*, que Teodósio chegasse ao poder como *basileus.* Como salienta Gonzalo Bravo, Teodósio era considerado um símbolo dos novos tempos, os *theodosiana tempora* devido às mudanças colocadas em prática durante o seu reinado (Bravo, 2010: 172).

Neste estudo, destacam-se dois aspectos da política teodosiana: a questão religiosa e a relação com a aristocracia romana. Sua decisão de fazer do cristianismo a religião oficial do Império por meio do Edito de Tessalônica, conhecido como *Cunctus populus* (C. Th., XVI, 12), ocupa um lugar preponderante. Este Edito, datado de 27 de Fevereiro de 380 e inspirado por Gregório, futuro bispo de Nazianzo, elevou Teodósio a um patamar superior ao dos outros imperadores cristãos do quarto século (Bravo, 2010: 177), uma vez que encerrou as diferenças religiosas e colocou a fé nicênica sob a proteção do Estado. Embora os conflitos religiosos não tenham desaparecido, ficou patente a linha política adotada pelo Império (Hubeñák, 1999: 19). As sanções impostas para o caso de descumprimento foram acompanhadas por um sólido aparato legislativo contra as heresias (C. Th, XVI, 2, 5, 6 e seguintes). Teodósio promulgou, também, uma série de leis contra o paganismo (C. Th. XVI, 10. 7, 8). A lei emitida em 391, dirigida ao prefeito de Roma, proibia os sacrifícios pagãos, públicos ou privados, em todo o âmbito da jurisdição imperial, e também a visita aos templos pagãos: o que resultava na suspensão da manutenção de seus cultos. Posteriormente, foi decretada a destruição dos templos, contexto em que o *Serapeion* de Alexandria desapareceu. Em Constantinopla, em 392, Teodósio promulgou uma lei definitiva contra o paganismo, proibindo-o em todo o Império (C. Th. XVI, 7. 10,11). A partir dessas disposições, sua essência foi modificada.

Teodósio foi o artífice de uma nova ordem. A ideia ancestral de uma Roma Eterna sofreu uma transformação definitiva, e seu governo foi fundamental para a transição da romanidade à cristandade. Em Roma, a aristocracia pagã ocidental tinha seus principais representantes, aspecto que não passou despercebido para o *basileus.* Embora tenha desenvolvido uma atividade legislativa contra o paganismo, implementando uma política de aproximação com seus membros e outorgando-lhes cargos de

destaque na condução imperial, a crescente participação de cristãos, ou pagãos cristianizados em postos importantes, no entanto, antecipava a perda paulatina de privilégios políticos, aspecto destacado por Símaco: "Desertar de los altares es ahora para los romanos un modo de ganar favores en la corte" (Símaco, Cartas, L. I, 51). Esta situação fez com que os intelectuais pagãos mais destacados colocassem em prática as últimas tentativas de reviver um Império compreendido a partir de sua própria mentalidade. Este aspecto será detalhado a seguir.

A interpretação pagã da Queda de Roma

> Mientras todo ello se llevó a efecto conforme al rito, el Imperio de los romanos estuvo a salvo y éstos mantuvieron bajo su poder toda la ecúmene que conocemos. Pero (…) cuando fue relegada la ceremonia, poco a poco se vino abajo (Zósimo, L. II, 7).

Com estas palavras, Zózimo, retor pagão, manifestava seu descontentamento pelo abandono dos cultos tradicionais, cujo processo jurídico e político descreveu. Como afirmado na primeira parte deste artigo, o descuido com a manutenção dos ritos sagrados resultava na ruptura com a *pax deorum huminumque.* Implicava arriscar o equilíbrio tradicional que havia dado origem à *Urbs* e a promessa divina de sua perpetuidade. Por este motivo, os membros do *ordo* senatorial tentavam conservá-lo por meio de ações distintas, e graças às cotas de poder de que ainda usufruíam pela participação nos assuntos públicos. Uma vez retirado o apoio econômico outorgado pelo imperador em prol dos cultos tradicionais, as tarefas de conservação dos *loca sacra* foram passadas aos aristocratas pagãos (Kahlos, 2010: 93; Boch, 2012: 23-24)[12]. Entre as atividades relacionadas, pode-se mencionar, por exemplo, as obras de reconstrução do pórtico dos doze deuses *consentes* realizadas pelo prefeito urbano Vétio Agorio Pretextado, conforme consta em uma inscrição encontrada no foro romano:

> *[Deorum c]onsentium sacrosancta simulacra cum omni lo[ci totius adoratio] ne cultu informam antiquam restituto] /*
>
> *[V]ettius Praetextatus, v(ir) c(larissimus), pra[efectus u]rbi [reposuit]* (CIL VI, 102-ILS 4003).

[12] É oportuno recordar que os templos pagãos haviam sido expostos a situações de abandono e saque, como fica evidente na defesa redigida pelo retor Libânio em seu discurso *Pro Templis.* Cfr. Libânio, XXX.

> Las representaciones sagradas de los dioses consejeros juntamente con la adoración de cada lugar y con el culto restituido según la forma antigua. Vetio Pretextato, varón clarísimo, prefecto de la urbe, repuso.

Dentre os golpes desferidos contra a aristocracia senatorial pagã é possível destacar a supressão das imunidades e rendas dos sacerdócios tradicionais, além da remoção do Altar da Vitória da Cúria senatorial. Pode-se considerar ambas as ações como antecedentes cruciais e motivadoras de uma reação por parte da intelectualidade pagã frente aos acontecimentos vinculados ao saque de 410. Em uma clara alusão ao primeiro assunto, Quinto Aurélio Símaco comentava que: "¡El tesoro de unos príncipes buenos no debe acrecentarse con los perjuicios de los sacerdotes sino con los despojos de los enemigos!" (Símaco, Informes, 3, 11). Esta medida foi avaliada como um verdadeiro abuso, ao qual se somou o segundo, ou seja, a retirada do Altar. Esses acontecimentos foram considerados um autêntico ultraje às crenças mais profundas, arraigadas entre os seus membros, e consolidou a ideia de que o avanço dos bárbaros se devia ao abandono dos ritos pátrios. A *Ara* e a imagem da deusa Vitória[13], no Senado, encarnavam um poder efetivo e sacro que garantia a proteção divina. Presidia as reuniões senatoriais e seus membros a rendiam culto ao ingressar no local. Ali, juravam fidelidade à pátria (Boch, 2013: 138).

A estátua era o símbolo augural da fortuna de Roma, confirmava o triunfo na guerra e assegurava a continuidade histórica do Império. Foi retirada do recinto senatorial por Constâncio II no ano de 357[14], recolocada por Juliano durante seu breve reinado e novamente retirada nos tempos de Graciano, no ano 382, em consonância com sua aproximação ao cristianismo. A facção pagã do Senado encarregou Quinto Aurélio Símaco de redigir um pedido à corte imperial solicitando a restituição. Seu requerimento ficou registrado na conhecida terceira *relatio*, discurso pronunciado pelo orador diante de Valentiniano II e que solicitava seu

[13] A deusa Vitória foi venerada em Roma desde épocas remotas, era o símbolo do êxito na guerra e da participação triunfante na vida civil. A ela foi erigido, no século III a.C., um templo no Capitólio, e na época de Augusto foi transformado em um símbolo da religião romana. De acordo com seu projeto político, no ano 29 foi colocada na Cúria Senatorial e foi-lhe dedicada uma *Ara* da Vitória. Tornou-se uma protetora da cidade *Caput mundi,* garantia da *pax deorum huminumque* e da permanência da ordem divina sobre a ordem civil (Boch, 2013: 137-138).

[14]São variadas as especulações sobre os possíveis motivos que levaram Constâncio II a tomar esta decisão. Embora não haja dúvidas quanto aos motivos religiosos, é conveniente considerar outras possibilidades. Gonzalo Bravo argumenta que talvez se tratasse de uma medida política, pelo fato de o Senado oriental, que ele mesmo havia promovido, era majoritariamente cristão. Além do mais, destaca que existiam razões econômicas, uma vez que era alto o preço para manter os templos e sacerdócios pagãos que o governo imperial já não apoiava (Bravo, 2010: 185-196).

retorno ao recinto, já que sua ausência afetava a segurança do Império. Neste texto, pode-se ler: "¿Quiénes están allegados a los bárbaros que no reclame el Ara de la Victoria? Somos precavidos con respecto al futuro y evitamos los portentos producidos por cambios de situación" (Símaco, Informes, 3, 3). A seguir, informações semelhantes também podem ser observadas: "Este culto sometió el orbe a mis leyes, los ritos sagrados alejaron a Aníbal de las murallas, a los senones del Capitolio" (Símaco, Informes, 3, 9).

Em oposição ao pedido de Símaco, e como representante da facção cristã no Senado, o bispo Ambrósio de Milão enviou, ao imperador, cartas que contrariavam a terceira *relatio*: "Así creyeron que fuese una diosa también la Victoria, que indudablemente es un don de los acontecimientos, no una potencia, es donada, no dominada; por mérito de las legiones, no por el poder de las religiones" (Ambrogio L. X, Lettere 73, 30).

Ambrósio reiterou que ao atender às reivindicações doa pagãos, Valentiniano II estaria a atentar contra sua fé: "Entonces, porque tú, emperador cristianísimo, debes demostrar tu fe al verdadero Dios, como también tu celo por la fe, tu prudencia y tu piedad (…)" (Ambrogio L. X, Lettere 72, 3). O imperador cedeu aos argumentos do bispo milanês e se negou a restituir o altar. Para os pagãos de Roma, este feito significava o abandono dos cultos pátrios e, portanto, a dissolução do pacto com Júpiter. Como consequência, haveria o desequilíbrio da ordem imanente e, por meio desta, a destruição da cidade. Para este grupo, a continuidade do Império, construído de acordo com a lógica política da *res publica*, agonizava. O colapso definitivo não demoraria e sobre o cristianismo recairia a responsabilidade. Novas solicitações, consonantes com os argumentos pagãos, voltaram a ser apresentadas a Teodósio, ainda que sem resultados. Eugênio aceitou sua restituição durante sua efêmera tentativa de usurpação. No ano 400, segundo o que se pode deduzir dos relatos de seus contemporâneos, foi recolocado na Cúria em momentos de extrema ameaça bárbara contra o Império, mas aparentemente destruído durante o saque de Roma em 410. Coube a Teodósio II e Valentiniano o encerramento definitivo desses conflitos, por meio da publicação de um novo edito de proibição dos cultos pagãos (Hubeñák, 2006: 251-254).

Próximo aos acontecimentos que desencadearam o saque de 410, o poeta Cláudio Claudiano redigiu seus poemas exaltando a figura de Estilicão nos momentos em que conseguia deter os avanços de Alarico na Itália. Embora suas intervenções desapareçam em 404, provavelmente em decorrência de seu falecimento, seus escritos oferecem informações significativos para a interpretação dos acontecimentos. Para Catherine Ware, Claudiano

interpretava o passado de Roma a partir da alternância rítmica entre harmonia e discórdia. O poeta considerava que o estado natural do Império, sob um bom governo, se expressava pela primeira (harmonia), ao passo que qualquer interrupção seria produto da segunda (discórdia). Por utilizar uma concepção cíclica do tempo, o poeta acreditava que as glórias passadas se repetiriam, assim como a discórdia seria superara por uma nova etapa de harmonia. Tais ideias transmitiam calma aos romanos, receosos pela presença dos bárbaros em suas fronteiras, e asseguravam a eternidade do Império (Ware, 2012: 117-118). Em seu poema *Guerra contra os Getas,* pode-se ler:

> Fue primeramente Fabio, quien contuvo con lenta contienda al fulminante cartaginés; luego Marcelo, atreviéndose en campo abierto, le enseñó la derrota, pero fue en tercer lugar el valor de Escipión el que lo expulsó por fin de las costas del Lacio. En el caso de este enemigo, Estilicón pudo solo sustituir a los tres caudillos con variadas habilidades: frenó su delirio mediante la dilación, lo venció con su ejército y lo expulsó tras haberlo derrotado (Claudio Claudiano, Guerra contra los Getas, 138-140).

Claudiano morreu antes de presenciar o saque da cidade capitaneado por Alarico, porém, suas ideias sobre o ressurgimento de Roma pelo devir cíclico de sua História foram adotadas e ampliadas, anos depois, por Cláudio Rutílio Namaziano. O poeta galo-pagão apresentava uma nova interpretação sobre os eventos e suas consequências. A realidade que presenciou requeria uma análise aprofundada dos acontecimentos[15]. Sete anos após o saque da cidade pelas tropas de Alarico, quando as hordas bárbaras ainda assolavam o interior do Império, escreveu seu conhecido poema *De Reditu Suo*. Sua originalidade consistiu um transcender o conflito e oferecer uma visão esperançosa (Lana; Marinone, 1998: 716). Para entender as ideias de Namaziano é oportuno recordar que, como integrante da ordem senatorial, tinha contatos com membros do círculo de Símaco, o que pode ser comprovado a partir do intercâmbio epistolar que realizou com alguns amigos em comum (Símaco, Cartas, L. IV, 17-34).

No poema rutiliano são mencionados integrantes importantes da aristocracia tradicional da época (Rutilio, Frag. A, 10-15). Formados sob uma matriz cultural comum, possuíam os mesmos ideais, próprios de uma inegável identidade de grupo. Entre eles, figurava o respeito pelos costumes tradicionais (*mos maiorum*) e a convicção do direito de ocupar

[15] Para considerações sobre os personagens políticos do período, sobretudo no que diz respeito à figura de Estilicão, recomenda-se a leitura do estudo de M. Rivagorda, 1997: 180-182. É interessante notar as diferenças entre as interpretações e opiniões rutilianas e aquelas apresentadas por Claudiano que, embora fosse um autor pagão, elogiava o consulado de Estilicão.

cargos públicos. Para Rutílio, os membros da ordem senatorial estavam encarregados de custodiar a tarefa extraordinária que lhes havia sido confiada (Roda, 1992: 666).

No que concerne ao saque da cidade, Rutílio não apenas se deteve à identificação das causas, como também das possíveis estratégias para reviver o destino eterno da cidade *Caput Mundi*. O poeta não dedicou seu relato à ruína ocasionada pelo avanço dos bárbaros[16], transformando seus escritos em um autêntico cântico de louvor a Roma e sua missão civilizadora (Boch, 2017: 19). Convencido de seu destino eterno, defendia que cada embate a conduziria a um novo renascer, com nova vitalidade. Rutílio defendia sua eternidade: "lo que no puede hundirse resurge con renovado brío y salta empujado aún más arriba desde las profundas simas" (Rutilio I., 30). Para o poeta, a unidade do mundo se concretizava a partir de Roma, a encarnação do direito, da justiça, da razão, da ordem e da harmonia:

> Formaste de pueblos distintos una única patria, al imponer tu poder beneficiaste a los vencidos ignorantes de la justicia y al compartir tus leyes formaste una ciudad de lo que antes era un mundo (Rutilio I. 65).

No que se refere à relação com o cristianismo, o poeta procurou não interferir de maneira direta na polêmica pagã-cristã e tampouco são conhecidos seus motivos. É possível que sua decisão tenha sido baseada no desejo de dirigir a atenção de seus leitores para a força regeneradora de Roma, reduzindo a importância dos argumentos cristãos. Não obstante, deixou explícita sua crítica ao modo de vida cristão, sobretudo àqueles que voluntariamente abandonavam as atividades políticas para viver sua fé de maneira isolada no deserto. Para Rutílio, essa conduta era incompatível com os cânones da vida cívica de um cidadão romano, a quem não era permitido se abster de suas obrigações. Em contrapartida, exaltou o significado da *religio* tradicional como elemento um aglutinador da sociedade (Boch, 2014: 124-126).

É possível compreender que o interesse do poema rutiliano não consiste em defender a cidade atacada por Alarico, mas em ressaltar a força viral de Roma, uma cidade capaz de renascer ante qualquer adversidade. Seus poemas veiculavam a esperança. *De reduto suo* pode ser considerado uma

[16] Sobre este aspecto são variadas as opiniões dos especialistas no que se refere à intencionalidade da obra rutiliana. Ao passo que a obra tradicional de M. Pastor Muñoz, de 1973, outorga um papel fundamental às incursões dos bárbaros, M. Gaos Schmidt destaca a pouca importância que o poema dedica aos mesmos, considerando a possibilidade de um desejo por escapar da realidade do tempo presente (Gaos Schmidt, 2006: 149).

versão renovada e ampliada, tanto de sua terceira *Relatio* quanto da polêmica existente entre pagãos e cristãos, na medida em que foi um poema capaz de fundamentar, por meio de um desfecho preciso e inédito, a sobrevivência histórica da cidade *Caput Mundi* em um momento de catástrofe. Para além do temor por uma destruição total do Império, Rutílio recorreu a uma nova estratégia, interessada em ressaltar o destino eterno de Roma. A cidade foi retratada em sua capacidade de encontrar um caminho de volta à sua autêntica lógica política, e a ideia principal do poema girava em torno da força regeneradora que permitiria a Roma levantar-se triunfante das derrotas sofridas: "en la adversidad tiene por costumbre confiar en el éxito, a imitación del cielo los daños sufridos te enriquecen" (Rutilio, I. 120). Em seu poema, cultuava-a: "a ti diosa, el último rincón romano te ensalza" (Rutilio, I, 80).

O poeta gaulês ampliou as ideias dos intelectuais pagãos de seu próprio tempo e ao mesmo tempo propôs uma perspectiva inovadora: a Cidade Eterna reviveria, apesar de toda desolação trazida pelas tropas de Alarico e da ameaça que o cristianismo representava (Ratti, 2010: 295). Roma, a *Dea Genetrix*, renasceria das cinzas. Nos escritos de Claudio Rutílio Nacianceno, a catástrofe ocorrida em 410 seria superada e a cidade Cabeça do Mundo permaneceria para sempre.

Considerações finais

Por estas linhas, pretendia-se demonstrar os traços essenciais da mentalidade dos intelectuais pagãos de finais do século IV e início do século V. Para estes, a *virtus,* a *pietas,* a *fides,* a *clementia,* a *humanitas* e o *mos maiorum* eram os pilares fundamentais de sua cultura e alimentavam a razão de sua existência na história. Todos estavam convencidos do valor transcendente da romanidade, de sua importância filosófica e alcance metafísico (Dauge, 1981: 543). Desafiados pelas complexidades de sua época, impelidos pela ascensão do cristianismo e desvinculados da condução política do Império, buscavam suas últimas tentativas de reviver o passado. Defendiam a continuidade de suas ideias sobre a eternidade de Roma associada aos ritos ancestrais e aos cultos pátrios (Boch, 2017: 30).

De diferentes âmbitos, os intelectuais pagãos fizeram com que suas vozes fossem ouvidas. Os retores por meio de seus escritos polêmicos e Quinto Aurélio Símaco apresentando seus mais contundentes argumentos à corte imperial. Os poetas do período, por sua vez, expressavam seus pensamentos a partir de modelos autenticamente romanos, unidos aos moldes clássicos. Como argumenta Roda, os poemas de Claudio Rutílio

Namaziano constituem um testemunho fiel sobre como os aristocratas romanos baseavam sua identidade nos cânones clássicos (Roda, 1992: 667).

A partir das considerações propostas ao longo deste estudo, argumenta-se que a intelectualidade pagã romana não apenas se fez ouvir a partir de seus escritos, para defender seus interesses econômicos e sua proeminência social e política no Império, mas também para perpetuar suas crenças ancestrais que, desde a decisão primigênia de Júpiter, assegurada por uma sólida base de ritos, impulsionaram Roma à condição de Cabeça do Mundo.

Bibliografia

Fontes Primárias

AMBROGIO, L, X, Lettere 72 (Maur. 17), 1. Sant´Ambrogio: *Discorsi e Lettere (70-77).* Introd., trad., note e indici di Gabriele Banterle.Roma, Città Nuova Editrice, 1988.

CLAUDIANO *Poemas I*. Introd., trad. y notas de Miguel CASTILLO BEJARANO. Gredos: Madrid. 1993.

CLAUDIANO, *Poemas II*. Trad. y notas de Miguel CASTILLO BEJARANO.

Gredos: Madrid. 1993.

CODEX THEODOSIANUS, ed. and trans. C. Pharr, *et. al*, The Theodosian Code and Novels, corpus of Roman. Princeton University Press, Princeton, 1952.

CORPUS DE INSCRIPCIONES LATINAS. en: KAHLOS, M. *Vettio Agorio Pretestato. Una vita senatoriale nella transizione.* Roma, Victrix, 2010.

LIBANIO, *Discursos II.* Introd., trad. y notas de Ángel González Gálvez. Gredos, Madrid, 2001

RUTILIO NAMACIANO *El Retorno. Geógrafos latinos Menores*. Introd.,trad. y notas de. García Toraño Martínez, A. Madrid: Gredos.

SÍMACO, *Cartas*. Introd., trad. y notas de José Antonio Valdés Gallego, Madrid, Gredos, 2000.

SÍMACO, *Informes. Discursos.* Introd., trad. y notas Valdés Gallego, J. A Madrid, Gredos, 2003

VIRGILIO, *Eneida.* Introd. de José Luis Vidal. Trad. y notas de Javier de Echave-Sustaeta. Barcelona, RBA libros, 1ª ed. de bolsillo, 2008.

ZÓSIMO, *Nueva Historia*. Introd., trad. y notas de José Mª Candau Morón. Madrid, Gredos, 1992.

Referências Bibliográficas

BALMACEDA, C. Constantino. "Emperador Cristiano'Emperador Romano". *Teología y Vida.* 61/2 , 2020, 131-161.

BAUZÁ, Hugo. F., "Virgilio, Horacio y la construcción del *Imperium" Semanas de Estudios Romanos.* Vol. XIII. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile, 2006, pp. 149-161.

BOCH, Viviana, "Quinto Aurelio Símaco y la inmortalización de un paradigma," *Europa.* 7, Universidad Nacional de Cuyo, 2013, 133-151.

_____, "A propósito de la caída de Roma. Un análisis de los escritos de Claudio Rutilio Namaciano" *Helmantica, Revista de Filología Clásica y Hebrea,* 200, Universidad Pontifica de Salamanca, Julio-diciembre de 2017, pp. 15-35.

_____, *La agonía del paganismo. El círculo de Símaco y sus contemporáneos*. EDUCA, Buenos Aires, 2018.

_____, "Los romanos y los otros en la obra de Rutilio Namaciano" *De Rebus Antiquis* Año 4, 2014, pp 113-130.

BRAVO, Gonzalo, *Teodosio. Último emperador de Roma. Primer emperador católico.* Madrid, La Esfera de los Libros, 2010.

CAMERON, Alan, *The Last pagans of Rome.* Oxford, Oxford University Press, 2011.

DAUGE, Yves, *Le barbaire. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles, Col. Latomus, 176, 1981.

DRAGON, Gilbert, *Naissance D'une Capitale, Constantinople el seis institutions*, Presses Univeritaires de France, 1974.

GAOS SCHMIDT, Amparo, "La fisión de Roma. Rutilio Namacian y Egeria, testimonios de la ruptura" *Noua tellus,* 24-1, pp. 141-156.

FENÁNDEZ UBIÑA, J. "Las persecuciones contra los cristianos y el Edicto de Milán. Reflexiones y Proposiciones Históricas". En Carbó, J. R (editor).

El Edicto de Milán. Perspectivas Interdisciplinares. Colección Ensayo nº 10, UCAM, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2017.

GARCÍA MORENO, Luis, "La Antigüedad Clásica" *Historia Universa"l*, T. II **, Pamplona, EUNSA, 1985.

_____, *El Bajo Imperio Romano*. Madrid, Síntesis, 1998.

GRIMAL, Pierre, *El siglo de Augusto*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires. 3ª ed. 1968.

HEATHER, Peter, *La caída del Imperio Romano,* Trad. castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Crítica, 2ª ed., 2011.

HERRERA CAJAS, Héctor, *Los orígenes del arte bizantino. Ensayo sobre la formación del arte cristiano*. Ed. corregida, aumentada y actualizada a cargo de Paola CORTI – Amelia HERRERA- José MARÍN. Serie Monografías Históricas, 18. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 1985, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 2008.

HUBEÑÁK, Florencio, "El affaire del altar de la victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad pre-cristiana" *Semanas de Estudios Romanos.* Instituto de Historia Vice-rectoría de Investigación, Vol. XIII, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2006, pp. 223-254.

_____, "El Hispano Teodosio y la cristianización del Imperio" *Hispania Sacra* 51, 1999, pp. 5-42.

_____, *Roma. El mito político.* Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1997.

_____, "El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad" *Stylos* 7, 1998, pp. 129-164.

JÜRGASCH, Thomas, (2016). "Christians and the invention of paganism in the Late Roman Empire", en: SALZMAN, Michele; SÁGUY, Marianne; and LIZZI TESTA, Rita., *Pagans and Christians in Late Antique Rome,* Cambridge University Press, 2016.

LANA, Italo, "Ultime voci pagane in Occidente. Rutilio Namaciano" *Storia della civilta´ letteraria greca e latina*. Diretta da Italo Lana ed Enrico V. Maltese. Volume terzo. Dall¨età degli antonini alla fine del mondo antico. Torino, 1998, pp. 715-727.

MATTHEWS, John. *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364-425.* Oxford, Oxford, 1975.

PASCHOUD, Françoise, *Roma aeterna*. Paris, Institut Suisse de Roma, 1967.

PASTOR MUÑOZ, Mauricio, (1973). Cuestiones en torno a Rutilio Namaciano. *Historia Antigua,* Separata 3, pp.187=217.

RATTI, Stéphane, *Antiquis error. Les ultimes feux de la résistance païenne*. Bibliothèque de l'a Antiquité Tardive. Publiée par l'a Association pour l'a Antiquité Tardive. 14. BREPOLS, 2010.

RATTI, Stéphane, *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris, Les Belles Lettres, 2012.

RIVAGORDA, Miguel, (1997). La pervivencia religiosa pagana en el siglo V: el ejemplo de Rutilio Namaciano. *La Tradición en la Antigüedad Tardía, Antig. Crist*. XIV, Murcia, pp. 179-187.

RODA, Sergio, "Nobilità burocrática, aristocrazia senatoria, nobilità provinciali," *Storia di Roma*. t. III, Torino, 1992, pp. 643- 673.

RODA, Sergio, "Simmaco nel gioco politico del suo tempo," *Studia et Documenta Historiae et Iuris.* Dir. Gabrius Lombardi. Pontificia Universitas Lateranensis Romae, (pp. 53-114), 1973.

SARTRE, Maurice, *El Oriente Romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a. C- 235 d. C).* Madrid, Akal, 1994.

TURCAN, Robert, "Le culte impérial au III^{o} siècle" *ANRW*, II, 16, 2 (pp 996-1084), 1978.

VIOLA, Loris. M. A., *Quinto Aurelio Simmaco. Lo Splendore della Romanitas. La perfezione dell' uomo religioso romano-italiano e la costituzione della civilità universale della Pace*. Roma, Victrix, 2010.

WARE, Catherine*, Claudian and the roman epic tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Recibido: 03 de noviembre de 2021 | Aceptado: 27 de febrero de 2022

LA INTELECTUALIDAD PAGANA Y SU PERCEPCIÓN DE LA CAÍDA DE ROMA

Viviana Edith Boch[1]

Resumen

Una vez reconstruidos los eventos del año 410, resulta oportuno preguntarse acerca de sus repercusiones, en concreto, reflexionar sobre la percepción que tuvieron sobre ellos quienes los presenciaron. No cabe duda que el saqueo de Roma impactó profundamente y distintas voces se hicieron sentir en momentos que consideraron catastróficos. En este trabajo interesa indagar las ideas expresadas y las estrategias implementadas por la intelectualidad pagana en momentos acuciantes y de transformación acaecidos en el Imperio. Para ello se recurrirá al análisis de escritos de época y testimonios epigráficos, así como a la lectura y confrontación de estudios historiográficos que permitan interpretarlos.

Palabras claves

Intelectuales; paganos; cristianos; identidad; repercusión; caída de Roma.

[1] Profesor Doctora –Universidad Nacional de Cuyo/Universidad Católica Argentina, Mendoza/Buenos Aires, Argentina. E-mail: vivianaboch@yahoo.ar.
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 124-143.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13921

Resumo

Uma vez reconstruídos os eventos do ano 410, é oportuno perguntar sobre suas repercussões, em específico, refletir acerca da percepção das pessoas que os presenciaram. Não há dúvidas de que o saque de Roma teve um impacto profundo, de modo que vozes distintas se fizeram ouvir em momentos considerados catastróficos. Neste trabalho, interessa-nos investigar as ideias expressas e as estratégias implementadas pela intelectualidade pagã durante momentos prementes e de transformação no Império. Para tanto, a análise recorrerá à análise de escritos da época e testemunhos epigráficos, bem como à leitura e confronto de estudos historiográficos que permitam interpretá-los.

Palavras-chave

Intelectuais; Pagãos; Cristãos; Identidade; Repercussão; Queda de Roma.

Consideraciones preliminares

La interpretación de los acontecimientos vinculados al saqueo de la ciudad llevado a cabo por las tropas de Alarico en el año 410, motivó la reflexión de los intelectuales del período. Cristianos y paganos[2] intentaron explicar lo acontecido desde sus propias lógicas, los primeros anclados en sus consideraciones ancestrales donde el abandono de los cultos tradicionales aparecía como causal predominante; los segundos a partir de una interpretación adecuada a los postulados de su fe. Unos y otros buscaban un por qué, una respuesta valedera que explicara la debacle (Hubeñák, 2019: 77-78). El interrogante central giraba en torno a la búsqueda de los motivos que provocaron tales desgracias. En este trabajo interesa profundizar en el análisis del impacto que los sucesos produjeron entre los miembros de la elite tradicional pagana romana a través de sus distintas expresiones. Para emprender esta tarea se comenzará por identificar los ideales que conformaron su identidad a través del análisis de los escritos de autores clásicos entre ellos Virgilio, Tito Livio, Ovidio, Cicerón. Posteriormente se indagará en los testimonios de autores contemporáneos a los sucesos, lo que permitirá inferir las razones de sus escritos, tales como Zósimo, Libanio, Quinto Aurelio Símaco, Ambrosio de Milán, Claudio Claudiano, Claudio Rutilio Namaciano. Se recurrirá también al aporte del *Corpus* de Inscripciones Latinas y especialmente del Código Teodosiano que ha proporcionado la base jurídica necesaria para comprender el alcance de las reformas operadas por el poder imperial en el período sometido a estudio.

En cuanto al estado de la cuestión, cabe señalar que existe un importante caudal de estudios historiográficos referidos tanto a la problemática del siglo IV en general, como al pensamiento e intervención de los principales miembros de la intelectualidad pagana en particular. Debido a su gran número se ha llevado a cabo una selección de acuerdo con los límites y la especificidad de este trabajo. A modo de síntesis, se hará una mención del

[2] El significado religioso del concepto "pagano" se consolida en el siglo IV, aparece en la obra de Paulo Orosio *Historiarum adversus paganus* y se carga de un sentido peyorativo considerando al politeísmo romano como falso, basado en ritos negativos. Dese el punto de vista jurídico este término se encuentra en el rescripto del emperador Valentiniano I dirigido a *Claudius*, procónsul de África, fechado el 17 de febrero de 370 (C. Th. XVI, 2, 18). Sobre esta temática resulta interesante el aporte de Thomas Jürgasch quien considera a los términos pagano y cristiano como opuestos y a la vez relacionados ya que, en su opinión, dependían uno del otro. Para el autor el término pagano está unido a la búsqueda cristiana de su propia identidad colectiva y de diferenciarse de aquellos seguidores de los cultos ancestrales romanos, es decir a los "no cristianos." (Jürgasch, 2016: 115-138).

material empleado que consiste en obras reconocidas de autores como F. Paschoud, 1967; P. Grimal, 1968; J. Matthews, 1975; Y. Dauge, 1981; L. García Moreno, 1998; I. Lana y N Marinone, 1998, F. Hubeñák, 1998,1999, 2006; 2019; J.; M. Verstraete, 2006, L.M. A Viola, 2010; M. Kahlos, 2010; G. Bravo, 2010; S. Ratti, 2010; P. Heather, 2011; A. Cameron, 2011; C. Ware, 2012; l. Pernot, 2016; T. Jürgasch, 2016; Fernández Ubiña; 2017, V. Boch, 2012, 2013, 2015, 2018; Balmaceda, 2020, entre otros no menos importantes.

Dichas publicaciones permiten reconstruir los sucesos característicos del período tratado, así como reflexionar sobre las ideas de los intelectuales que dieron vida a los debates de su tiempo. A partir de dichos aportes tanto de fuentes de época como de investigadores actuales, se ha llevado a cabo este estudio, dividiendo su contenido en tres apartados: el primero dedicado a identificar los rasgos principales de la mentalidad aristocrática pagana, el segundo a comprender las razones de su malestar y el tercero a profundizar el pensamiento de sus principales representantes. En un último apartado se ha pretendido llegar a consideraciones finales significativas.

En defensa de su identidad

Para comprender la mentalidad de la elite pagana, aspecto que interesa de manera central en este estudio, es necesario recordar que Roma, desde su fundación fue concebida como *Res Sacra* y a partir de esta idea se conformó la creencia mítica de su eternidad, numerosos ritos ordinarios y extraordinarios cimentaban la *pax deorum* y la garantía de la protección divina que aseguraba un Imperio sin fin. El mantenimiento de dicha *pax* dependía del escrupuloso respeto por las reglas rituales. Roma fue fundada según el rito etrusco, considerado esencial para otorgar a la ciudad su carácter de espacio sagrado, lo que implicaba una ordenación espiritual. Según las disciplinas augurales se trataba de conferir a la realidad inmanente las características de lo trascendente (Hubeñák, 1997: 130). Ovidio hacía referencia a este origen sacro: "Asistidme en la fundación de la ciudad Júpiter, padre Marte y madre Vesta: volveos hacia mí y todos los dioses que la piedad exige tener presentes. Que levante esta obra bajo vuestros auspicios" (Ovidio Nasón, Fastos, L. IV, 825-830).

La Ciudad se convirtió en instrumento del mismo Júpiter que llevaba a cabo sus designios en la realidad temporal a partir de la figura de Eneas (Grimal,1968: 67). Roma se vinculaba con los valores de *virtus, pietas y fides*

que el *rex* y el *populus romanus* debían encarnar, La *Dea* Roma y la Roma *Aeterna* conformaron una misma realidad. El padre de los inmortales quiso dar origen al *populus romanus* (Viola, 2010: 25). Al reflexionar sobre la naturaleza de los dioses Cicerón sostenía: "Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano y una virtud de suma excelencia: la justicia" (Cicerón, L I, 4). La idea de la eternidad de la ciudad se convirtió en un tema epidíctico y se asoció a la noción de patriotismo (Pernot, 2016: 204). En palabras de Miguel Verstraete, la Grecia de los inicios del pensar se concretaba en la madurez de Roma que fundada por Eneas y en cumplimiento de su misión, se extendía universalmente. (Verstraete, 2006: 21). Correspondió al mismo Rómulo organizar las instituciones y establecer el *regium consilium* de los *Patres Prisci,* portadores de la capacidad augural en virtud de su *auctoritas,* quienes se transformaron en los responsables de la pervivencia de la *religio,* el mantenimiento de la *pax deorum* y de la misión civilizadora de ciudad *Caput Mundi*. El senado como sede de la *Maiestas Populi Romani* era el sostén de la Patria, el depositario de la *auctoritas* divina y de las acciones rituales, jurídicas y morales (Boch, 2018: 59). Sus miembros eran los responsables de su mantenimiento, de la continuidad de los auspicios objeto de la decisión primigenia del padre de los inmortales. (Viola, 2010: 32-35).

Los miembros de la elite senatorial pagana consideraban su legado fundamental e ineludible ya que se consideraban los únicos capacitados para ejercer, de manera eximia, las funciones de gobierno conforme al querer divino. Estas ideas pueden observarse en el epistolario de Quinto Aurelio Símaco, exaltando la *virtus* y la excelencia del *ordo* al que pertenecía: "Que mi discurso te haya agradado no me alegra tanto como que el senado, la mejor agrupación del género humano, lo haya escuchado con una apreciación favorable" (Símaco L.I, 52). La intelectualidad romana pagana, adhería a dichas consideraciones que conformaron la base de su identidad. Mantener su preminencia política constituyó el sentido fundamental de su actuación histórica.

Un creciente malestar

A partir de las consideraciones precedentes, se intentará comprender el devenir de los acontecimientos que fueron el prolegómeno del saqueo de

Roma del año 410. Se buscará identificar los sucesos que, para los miembros de dicha elite, fueran presagio del fin de la subsistencia histórica de Roma, amenazada por las medidas emitidas por el poder imperial en favor del cristianismo. A modo de síntesis resulta oportuno revisar los hechos fundamentales en materia religiosa que, dentro del marco de este estudio, caracterizó el período. Constantino I en 313 se reunió con Licinio en Milán[3] donde acordaron considerar al cristianismo *religio licita*, medida que fue publicada en el rescripto de Nicomedia.[4] Este documento ratificó la libertad del cristianismo e implicó la puesta en marcha de una línea política de tolerancia hacia todas las creencias y cultos que prevalecían en el Imperio.

Si bien el emperador había sido partidario del culto al Sol Invicto, su acercamiento al cristianismo quedó de manifiesto a lo largo de su reinado con la implementación de una serie de medidas favorables (Boch, 2018: 31-35). En tal sentido ordenó el reintegro a las comunidades cristianas de los bienes confiscados, la liberación de cargas públicas a los clérigos, medida que luego se extendió a toda Italia como consta en el código teodosiano:

> The same Augustus to Octavianus of Lucania and of Bruttium Those persons who devotes the service of religión to divine workship, that is. Those who are called cleries, shall be exempt from all compulsory public service whatever, lest, through the sacrilegious malice of certain persons, they should be called away from divine service. (C. Th. XVI, 2, 2).
>
> El mismo Augusto a Octavio de Lucania y a Brutio Aquellas personas que se dedican el servicio de la religión es decir a la obra divina, estarán exentos de todo servicio público obligatorio, no sea que por la sacrílega malicia de ciertas personas sean inducidos a estar fuera del servicio divino.

Se concedió jurisdicción a los obispos y se creó un nuevo procedimiento para liberar esclavos por su mediación (C. Th. IV, 7, 1). Con posterioridad se prohibieron los sacrificios paganos realizados con motivo del aniversario del emperador (C. Th. XVI, 2,5). No menos significativos fueron los

[3] El llamado Edicto de Milán ha llegado hasta e presenta a través de la *Historia Eclesiástica*, L.X, 5, 1-14 e3 Eusebio de Cesarea y de los escritos de Lactancio en *Sobre la muerte de los perseguidores*, L. XLVIII, 1-13. Un minucioso estudio sobre el mismo se encuentra en el capítulo publicado por F. Hubeñák, 2015: 159-224. Por otra parte, el estudio realizado por Fernández Ubiña, 2017: 87-177, aporta datos de interés sobre la problemática vinculada con dicho edicto del cristianismo con el poder imperial. Del mismo modo resulta interesante consultar la publicación referida a esta temática de Catalina Balmaceda, 2020: 131-161.

[4] Para las características del Rescripto de Nicomedia, se sugiere consultar H. Rahner, 1949: 65.

enfrentamientos surgidos en el seno mismo del cristianismo que condujeron a Constantino a convocar reuniones conciliares parar terminar con las divisiones. Para concluir con este conflicto doctrinal convocó un concilio ecuménico en Nicea en 325 que tuvo como resultado un credo o símbolo de fe, conocido como credo de Nicea (Boch, 2018: 34).

Un acontecimiento crucial fue la fundación de la *Nea Roma*, Constantinopla, ubicada en el antiguo establecimiento de Bizancio. La elección de dicho sitio respondió a motivos estratégicos ya que constituía una zona privilegiada para el intercambio de productos entre Oriente y Occidente (Sartre, 1994: 265-266). Constantinopla se convirtió en una capital cristiana. Los trabajos comenzaron en 324 y fue inaugurada en 330, *dies natalis* del mártir Morcio. Siendo dedicada al Dios de los mártires. (García Moreno, 1998: 58). Frente a ella la Roma ancestral quedó relegada a un lugar simbólico, cargado de templos dedicados al culto de divinidades paganas.[5]

Constantino aplicó una política de entendimiento con la elite tradicional romana de manera de evitar conflictos; por su parte el senado no tardó en reconocerlo como auténtico sucesor de la Tetrarquía (García Moreno, 1998: 50). Las decisiones imperiales en favor del cristianismo evidenciaron la notoria significación del cambio político y religioso producido. Esta situación se mantuvo durante el reinado de sus sucesores, con excepción del efímero gobierno de Juliano y su intento de regresar al paganismo.[6] El dolor por su muerte entre los intelectuales paganos quedó expresado en el canto fúnebre que compuso Libanio: "Ay, ay, sin duda un gran duelo se ha apoderado, no sólo de la tierra aquea sino, sino también de todo el dominio que rige la ley romana" (Libanio XVII, 1).

Dichos acontecimientos generaron un creciente malestar entre los defensores del paganismo que observaban con recelo los cambios operados en la política

[5] Para profundizar esta temática se recomienda la lectura de la tradicional obra de G. Dragon,1974 y la publicación en homenaje a Héctor Herrera Cajas, ed. corregida, actualizada y aumentada por P. Corti; A. Herrera y J. Marín, 2008.

[6] La *paideia* griega con Juliano tomó nuevas fuerzas y despertó las esperanzas de un renacimiento del paganismo, luego de los reinados favorables al cristianismo de Constantino y Constancio. Tomó medidas tendientes a beneficiar los cultos paganos y la supresión de la legislación vigente que beneficiaba a los cristianos. La muerte de Juliano en 363 terminó con las últimas esperanzas ciertas de retorno del paganismo organizado desde la púrpura, ya que el posterior intento del usurpador Eugenio fue prontamente frustrado. Sus sucesores Joviano y Valentiniano I regresaron a implementar políticas en favor del cristianismo.

religiosa del Imperio. Esta situación se profundizó con el ascenso a la púrpura de los sucesores de Juliano, Joviano y Valentiniano I, quienes adhirieron nuevamente al cristianismo.[7] Valentiniano I llevó a cabo una política de franca hostilidad con la aristocracia tradicional romana por medio de la materialización de graves acusaciones contra los miembros del *ordo* senatorial, lo que produjo el crecimiento del malestar ya iniciado durante las etapas anteriores.

Otro hito que permite inferir la magnitud de los cambios operados en beneficio de la preeminencia cristiana, fue el reinado de Graciano quien accedió a la púrpura en 376. Gracias a la influencia de su maestro Décimo Magno Ausonio,[8] aplicó una política conciliadora con la aristocracia para eliminar tensiones (García Moreno, 1998: 110). Se produjo entonces una especie de alianza entre la aristocracia romana pagana y la galo-romana cristianizada, que permitía reforzar el poder de ambas.[9] Como destaca Luis García Moreno ambos grupos poseían un mismo código de valores y de conducta caracterizado por la formación retórica, importante factor de promoción social (García Moreno, 1985: 414). Graciano designó en cargos vitales del Imperio a sus más destacados miembros. Si bien al comienzo decidió implementar una política basada en la búsqueda de equilibrios, al poco tiempo y debido a la creciente influencia del obispo milanés Ambrosio, se inclinó en favor del cristianismo (Boch. 2018: 214). Un acontecimiento de vital importancia fue su renuncia al Pontificado Máximo. Como sostiene Florencio Hubeñák, con esta medida quedaba disuelto el ancestral pacto entre los dioses y el Imperio cuya subsistencia estaba asegurada por los primeros (Hubeñák, 1998: 129-164).

---

[7] Valentiniano I llevó adelante una política conciliatoria y no persiguió al paganismo, no obstante, su legislación permite comprender que adoptó medidas beneficiosas para el cristianismo, así como en apoyo del credo niceno, Cfr. C. Th. XVI, 1,1; 2,20 y 2,21; 5,3; 6,1. En la *Pars Orientis* Valente tomó decisiones contrarias a la fe de Nicea hasta su muerte en la batalla de Adrianópolis en 378. Cfr. V. Boch, 2018: 40.

[8] Ausonio, desde su convocatoria como maestro de Graciano entre el 364 y 367, acompañó al emperador Valentiniano I en las campañas contra los bárbaros y recibió el título de conde, convirtiéndose en preceptor de un príncipe, luego cuestor de palacio, prefecto de Italia, de África. Una vez que Graciano subí al poder lo nombró prefecto de Italia, luego de la Galia y finalmente cónsul. (Hubeñák, 1998: 131).
de las Galias, cónsul

[9] Sobre esta temática se recomienda consultar la tradicional obra de John Matthews publicada en 1975.

Las decisiones de Graciano en contra del paganismo resultan importantes para entender el creciente malestar entre sus defensores y se convirtieron en los sucesos preponderantes para que la intelectualidad pagana hiciera sentir su voz. Un acontecimiento determinante en el reinado de Graciano fue la derrota de Adrianópolis acaecida en 378. Según el relato de Zósimo: "Los bárbaros le salieron al encuentro con resolución, e imponiéndose totalmente en la batalla a punto estuvieron de lograr el completo exterminio del ejército" (Zósimo, L. IV, 24, 2). Esta derrota abrió las puertas de los godos en Oriente y permitió que incursionaran en Occidente llegando a las puertas de Roma con Alarico. En palabras de Peter Heather "Valente estaba muerto, su ejército había sido aniquilado. El Imperio romano de Occidente estaba a merced de quien quisiera hacerse con él" (Heather, 2011: 238). Adrianópolis permitió la llegada al poder en la *pars orientis* del *basileus* Teodosio. Como sostiene Gonzalo Bravo, Teodosio es considerado el símbolo de los nuevos tiempos, la *theodosiana tempora,* debido a la significación de los cambios operados durante su reinado (Bravo, 2010: 172).

En este estudio interesa destacar dos aspectos de la política teodosiana, en materia religiosa y su relación con la aristocracia romana. En un lugar preponderante se encuentra su decisión de convertir al cristianismo en religión oficial del Imperio por medio del Edicto de Tesalónica conocido como *Cunctus populus (C. Th., XVI, 1,2).* Este edicto, fechado el 27 de febrero de 380 e inspirado por Gregorio, posterior obispo de Nacianzo, colocó a Teodosio en la cima de los emperadores cristianos de la cuarta centuria (Bravo, 2010: 177). Puso fin a las diferencias religiosas y colocó a la fe nicena bajo la protección del Estado. Si bien no desaparecieron los conflictos religiosos quedó claro la línea política adoptada en el Imperio (Hubeñák, 1999: 19). Se impusieron además sanciones en caso de incumplimiento y estuvo acompañado por un sólido aparato legislativo contra la herejía. (C. Th, XVI, 2, 5, 6 y siguientes). Teodosio también promulgó una serie de leyes contra el paganismo (C. Th. XVI, 10. 7, 8). La ley emitida en 391, dirigida al prefecto de Roma, prohibía los sacrificios paganos, públicos y privados en todo el ámbito de la jurisdicción imperial y también la visita a los templos paganos, lo que implicaba suspender el mantenimiento de sus cultos. Posteriormente se decretó la destrucción de templos, en este contexto desapareció el famoso *Serapeion* de Alejandría. En Constantinopla en 392, Teodosio promulgó una ley definitiva contra el paganismo proscribiéndolo en todo el Imperio (C. Th. XVI, 7. 10,11). A partir de estas disposiciones su esencia quedó modificada.

Teodosio fue el artífice material de un nuevo orden. La idea ancestral de la Roma Eterna sufrió su transformación definitiva, su reinado fue fundamental en el tránsito de la romanidad a la cristiandad. En Roma la aristocracia pagana occidental tenía sus principales representantes, aspecto que no pasó desapercibido para el *basileus*. Si bien desarrolló una actividad legislativa contra el paganismo, implementó una política de acercamiento con sus miembros otorgándoles cargos destacados en la conducción imperial, sin embargo, la creciente participación de cristianos o paganos cristianizados en puestos de vital importancia, hacía prever su paulatina pérdida de privilegios políticos, aspecto que destacó Símaco: "Desertar de los altares es ahora para los romanos un modo de ganar favores en la corte" (Símaco, Cartas, L. I, 51) Esta situación provocó que los intelectuales paganos más distinguidos encabezaran los últimos intentos por revivir un Imperio entendido desde su propia mentalidad, según se detallará en el apartado siguiente.

La interpretación pagana de la Caída de Roma

> Mientras todo ello se llevó a efecto conforme al rito, el Imperio de los romanos estuvo a salvo y éstos mantuvieron bajo su poder toda la ecúmene que conocemos. Pero (…) cuando fue relegada la ceremonia, poco a poco se vino abajo (Zósimo, L. II, 7)

Con estas palabras el rétor pagano Zósimo manifestaba su descontento por el abandono a los cultos tradicionales cuyo proceso jurídico y político se ha descripto. Como se afirmó en la primera parte de este estudio, el descuido del mantenimiento de los ritos arcanos comportaba la ruptura de la *pax deorom huminumque*. Implicaba arriesgar el equilibrio tradicional que había dado origen a la *Urbs* y a la promesa divina de su perpetuidad. Por este motivo los miembros del *ordo* senatorial intentaban conservarlo a través de distintas acciones y gracias a las cuotas de poder que mantenían en la conducción de los asuntos públicos. Al retirarse el apoyo económico otorgado por el emperador a los cultos tradicionales, quedó en manos de los aristócratas paganos prominentes de la ciudad las tareas de conservación de sus *loca sacra (*Kahlos, 2010: 93; Boch, 2012: 23-24).[10] Entre las numerosas actividades relacionadas con ello, a modo de ejemplo, pueden citarse las tareas de reconstrucción en el pórtico de los doce dioses *consentes* realizada por el

[10] Es oportuno recordar que los templos paganos se habían visto expuestos a situaciones de abandono e incluso de saqueos como queda de manifiesto en la defensa redactada por el rétor Libanio en su discurso *Pro Templis*. Cfr. Libanio, XXX.

prefecto urbano Vetio Agorio Pretextato, como consta en una inscripción encontrada en el foro romano:

> *[Deorum c]onsentium sacrosancta simulacra cum omni lo[ci totius adoratio] ne cultu informam antiquam restituto] /*
>
> *[V]ettius Praetextatus, v(ir) c(larissimus), pra[efectus u]rbi [reposuit]* (CIL VI, 102-ILS 4003).
>
> Las representaciones sagradas de los dioses consejeros juntamente con la adoración de cada lugar y con el culto restituido según la forma antigua.
>
> Vetio Pretextato, varón clarísimo, prefecto de la urbe, repuso.

Entre los golpes a la aristocracia senatorial pagana es posible destacar la supresión de inmunidades y rentas a los sacerdocios tradicionales y el retiro del Altar de la Victoria de la Curia senatorial. Ambos hechos pueden considerarse antecedentes cruciales y desencadenantes de la reacción de la intelectualidad pagana frente a los sucesos vinculados al saqueo del año 410. En clara alusión al primer asunto Quinto Aurelio Símaco sostenía: "¡El tesoro de unos príncipes buenos no debe acrecentarse con los perjuicios de los sacerdotes sino con los despojos de los enemigos!" (Símaco, Informes, 3, 11). Dicha medida fue estimada como un verdadero atropello al que se sumó el segundo, es decir, el retiro del mencionado Altar. Dichos acontecimientos fueron considerados un auténtico ultraje a las creencias más profundas arraigadas entre sus miembros y consolidó la idea de que el avance de los bárbaros se debía al abandono de los ritos patrios. El Ara y la imagen de la diosa Victoria[11] en el Senado encarnaban un poder eficaz y sacral garante de la protección divina. Presidía las reuniones senatoriales y sus miembros le rendían culto al ingresar al recinto. Allí juraban fidelidad a la patria (Boch, 2013: 138).

Esta estatua era el símbolo augural de la fortuna de Roma, confirmaba el triunfo en la guerra y aseguraba la continuidad histórica del Imperio. Fue

[11] La diosa Victoria era venerada en Roma desde antaño era el símbolo del éxito en la guerra y de la participación triunfante en la vida civil. En el siglo III a C se le erigió un templo en el Capitolio y en tiempos de Augusto se convirtió en símbolo de la religión romana. De acuerdo con su proyecto político en el año 29 la colocó en la Curia Senatorial y dedicó el ara de la Victoria. Se convirtió en la protectora de la ciudad *Caput mundi,* garantizaba la *pax deorom huminumque* y la permanencia del orden divino sobre el orden civil (Boch, 2013: 137-138).

quitada del recinto senatorial por Constancio II en el año 357,[12] repuesta por Juliano durante su breve reinado y nuevamente retirada en tiempos de Graciano en el año 382, en consonancia con su acercamiento al cristianismo. La facción pagana del senado encargó a Quinto Aurelio Símaco la redacción de un pedido a la corte imperial solicitando su restitución. Su requerimiento quedó perpetuado en la conocida tercera *relatio*, discurso pronunciado por el orador ante Valentiniano II, en ella se solicitaba su retorno al recinto ya que su ausencia ponía en peligro la seguridad del Imperio. En su texto se lee: "¿Quiénes están allegados a los bárbaros que no reclame el Ara de la Victoria? Somos precavidos con respecto al futuro y evitamos los portentos producidos por cambios de situación" (Símaco, Informes, 3, 3). A continuación, se encuentran en el texto afirmaciones similares: "Este culto sometió el orbe a mis leyes, los ritos sagrados alejaron a Aníbal de las murallas, a los senones del Capitolio" (Símaco, Informes, 3, 9).

Para oponerse al pedido de Símaco y como representante de la facción cristiana del senado, el obispo Ambrosio de Milán dirigió dos cartas al emperador rebatiendo la tercera *relatio*: "Así creyeron que fuese una diosa también la Victoria, que indudablemente es un don de los acontecimientos, no una potencia, es donada, no dominada; por mérito de las legiones, no por el poder de las religiones" (Ambrogio L. X, Lettere 73, 30).

Ambrosio profundizó sus argumentos sosteniendo que si Valentiniano II accedía a los reclamos paganos atentaría contra su fe: "Entonces, porque tú, emperador cristianísimo, debes demostrar tu fe al verdadero Dios, como también tu celo por la fe, tu prudencia y tu piedad (…)" (Ambrogio L. X, Lettere 72, 3). El emperador se inclinó por los argumentos del obispo milanés y se negó a restituir el Altar. Este suceso significaba para los paganos de Roma el abandono de los cultos patrios y, por lo tanto, la disolución del pacto con Júpiter. Esto traería como consecuencia el desequilibrio del orden inmanente y por ello, la destrucción de la ciudad. Para este grupo, la continuidad del Imperio construido de acuerdo con la lógica política de la *res publica*, agonizaba. El colapso definitivo no se haría esperar y el cristianismo sería

[12] Son variadas las especulaciones sobre los posibles motivos de Constancio II para tomar esta decisión, sin lugar a dudas los motivos religiosos debieron estar presente sin embargo es conveniente mencionar otras posibilidades. Gonzalo Bravo señala que tal vez se trataba sólo de una medida política debido a que el senado oriental, que él mismo había impulsado, era mayoritariamente cristiano, además de destacar que existían razones económicas ya que resultaba muy costoso mantener los templos y sacerdocios paganos que el gobierno imperial ya no apoyaba (Bravo, 2010: 185-186).

responsable**.** Nuevas solicitudes en pro de los argumentos paganos volvieron a presentarse ante Teodosio, sin suerte. Eugenio, accedió a restituirlo durante su efímero intento de usurpación. En el año 400, según se deduce del relato de sus contemporáneos, fue repuesto en la Curia en momentos de extrema amenaza bárbara contra el Imperio y fue aparentemente destruida durante el saqueo de Roma de 410. Correspondió a Teodosio II y Valentiniano III concluir definitivamente dichos conflictos por medio de la publicación de un nuevo edicto de prohibiciones contra los cultos paganos (Hubeñák, 2006: 251-254).

Próximo a los acontecimientos que desencadenaron el saqueo del año 410, el poeta Claudio Claudiano redactó sus poemas exaltando la figura de Estilicón en momentos en que lograba detener los avances de Alarico en Italia. Si bien desaparecen sus intervenciones en 404, posiblemente por su fallecimiento, sus escritos aportan datos significativos para la interpretación de los sucesos. Para Catherine Ware, Claudiano interpretaba el pasado de Roma a partir de la rítmica alternancia entre armonía y discordia, el poeta consideraba que el estado natural del Imperio bajo un buen gobierno se expresaba por la primera y cualquier interrupción era producto de la segunda. El poeta tenía una concepción cíclica del tiempo y por lo tanto las glorias de antaño se repetirían, la discordia sería superada por una nueva etapa de armonía. Estas ideas transmitían calma a los romanos, temerosos de los bárbaros en sus fronteras y aseguraban la eternidad del Imperio (Ware, 2012: 117-118). En su poema, Guerra contra los Getas, se lee:

> Fue primeramente Fabio, quien contuvo con lenta contienda al fulminante cartaginés; luego Marcelo, atreviéndose en campo abierto, le enseñó la derrota, pero fue en tercer lugar el valor de Escipión el que lo expulsó por fin de las costas del Lacio. En el caso de este enemigo, Estilicón pudo solo sustituir a los tres caudillos con variadas habilidades: frenó su delirio mediante la dilación, lo venció con su ejército y lo expulsó tras haberlo derrotado (Claudio Claudiano, Guerra contra los Getas, 138-140).

Claudiano murió antes de presenciar el saqueo de la ciudad a manos de Alarico, pero sus ideas acerca del resurgimiento de Roma a través del devenir cíclico de su historia, fueron adoptadas y profundizadas años después por Claudio Rutilio Namaciano. Este poeta galo pagano presentaba una nueva interpretación de lo acontecido y sus consecuencias. La realidad que presenció requería un análisis profundo de los sucesos[13]. Siete años después del saqueo

[13] Sobre las consideraciones acerca de los personajes políticos del período sobre todo en lo que especta a la figura de Estilicón se recomienda la lectura del trabajo de M. Rivagorda, 1997: 180-182. Es interesante destacar las diferentes interpretaciones y opiniones rutilianas

de la ciudad por parte de las tropas de Alarico y cuando las hordas bárbaras asolaban el interior del Imperio, redactó su conocido poema *De Reditu Suo.* Su originalidad consistió en trascender el conflicto y aportar una visión esperanzadora (Lana; Marinone, 1998: 716). Para entender las ideas del Namaciano es oportuno recordar que como integrante del ordo senatorial tuvo contactos con miembros del círculo de Símaco, lo que puede comprobarse a partir del intercambio epistolar que realizó con amigos comunes (Símaco, Cartas, L. IV, 17-34).

En el poema rutiliano fueron destacados importantes integrantes de la aristocracia tradicional de la época (Rutilio, Frag. A, 10-15). Estaban formados en una matriz cultural común, poseían los mismos ideales, propios de una innegable identidad de grupo. Entre ellos figuraban el respecto por las costumbres tradicionales (*mos maiorum*) y el convencimiento de su derecho a ocupar cargos públicos. Para Rutilio los miembros del ordo senatorial eran los encargados de custodiar la arcana tarea que les había sido confiada (Roda, 1992: 666).

En lo que respecta al saqueo de la ciudad, Rutilio no solamente se preocupó por identificar las causas, sino las posibles estrategias para revivir el destino eterno de la ciudad *Caput Mundi*. El poeta no centró su relato en la ruina ocasionada por el avance de los bárbaros,[14] supo transformar su escrito en un auténtico canto de alabanza a Roma y su misión civilizadora (Boch, 2017: 19). Convencido de su destino eterno, sostenía que cada contienda le permitía renacer con nueva vitalidad. Rutilio defendió su eternidad: "lo que no puede hundirse resurge con renovado brío y salta empujado aún más arriba desde las profundas simas" (Rutilio I., 30). Para el poeta la unidad del mundo se concretaba a través de Roma, encarnación del derecho, la justicia, la razón, el orden, la armonía:

---

de las expuesta por Claudiano, quien, a pesar de ser un autor pagano, alaba el consulado de Estilicón.

[14] En este aspecto son variadas las opiniones de los especialistas acerca la intencionalidad de la obra rutiliana, mientras la tradicional obra de M. Pastor Muñoz de 1973, otorga un papel fundamental a las incursiones de los bárbaros; M. Gaos Schmidt destaca la poca significación otorgada en el poema a los mismos considerando la posibilidad de que ello se debiera a un deseo del autor por escapar a la realidad de su presente. (Gaos Schmidt, 2006: 149).

> Formaste de pueblos distintos una única patria, al imponer tu poder beneficiaste a los vencidos ignorantes de la justicia y al compartir tus leyes formaste una ciudad de lo que antes era un mundo (Rutilio I. 65).

En cuanto a su relación con el cristianismo, el poeta buscó no intervenir de manera directa en la polémica pagano-cristiana y no se conocen a ciencia cierta sus motivos. Es posible que su decisión se cimentara en su deseo de centrar la atención de sus lectores en la fuerza regeneradora de Roma quitando importancia a los argumentos esgrimidos en su contra por el cristianismo. No obstante dejó en claro su critica sobre el modo de vida cristiano, especialmente de aquellos jóvenes que abandonaban de manera voluntaria la actividad política para recluirse en el desierto a vivir su fe. Para Rutilio su conducta no se ajustaba a los cánones de la vida cívica que debía respetar un ciudadano romano, a quien no era posible desentenderse de sus obligaciones. Como contrapartida exaltó el significado de la *religio* tradicional como factor aglutinante de la sociedad (Boch, 2014: 124-126).

Resulta factible comprender que el interés del poema rutiliano no consistió en defender la ciudad atacada por Alarico, sino resaltar la fuerza la fuerza vital de Roma, capaz de renacer ante cualquier adversidad. Sembraba en su poema la esperanza. *De redutu suo* puede considerarse como una versión renovada y superadora tanto de la tercera *Relatio*, como de la polémica existente ente paganos y cristianos, fue un poema capaz de fundamentar desde un planteo rotundo e inédito la supervivencia histórica de la Ciudad *Caput mundi* en momentos de catástrofe. Mas allá de mostrar el temor por una destrucción total del Imperio, Rutilio delineó una nueva estrategia destinada a remarcar el destino eterno de Roma. La ciudad fue presentada como capaz de encontrar el camino de regreso a su auténtica lógica política. La idea principal de su poema giraba en torno a su fuerza regeneradora que le permitiría levantarse triunfadora luego de las derrotas: "en la adversidad tiene por costumbre confiar en el éxito, a imitación del cielo los daños sufridos te enriquecen" (Rutilio, I. 120). En su poema participó de su culto afirmando: "a ti diosa, el último rincón romano te ensalza" (Rutilio, I, 80).

El poeta galo profundizó las ideas de los intelectuales paganos de su tiempo y aportó una visión novedosa: La Ciudad Eterna reviviría a pesar de la desolación producida por las tropas de Alarico y la amenaza que representaba el cristianismo (Ratti, 2010: 295). Roma la *Dea Genetrix*, se recuperaría de las cenizas. En los escritos de Claudio Rutilio Nacianceno la catástrofe acaecida en 410 sería superada, la ciudad Cabeza del Mundo permanecería por siempre.

Consideraciones finales

En estas líneas se ha pretendido mostrar los rasgos esenciales de la mentalidad de la intelectualidad pagana de fines del siglo IV y comienzos del V. Para ellos, *virtus, pietas, fides, clementia, humanitas y mos maiorum* eran los pilares fundamentales de su cultura. Nutrían su razón de ser en la historia. Todos estaban convencidos del valor trascendente de la romanidad, de su importancia filosófica y su alcance metafísico (Dauge, 1981: 543). Interpelados por la compleja problemática de su tiempo, compelidos por el ascenso cristiano y comenzando a ser desplazados en la conducción política del Imperio, encabezaron los últimos intentos de revivir el pasado. Defendían la continuidad de su idea acerca de la eternidad de Roma unida a sus ritos arcanos, a sus cultos patrios (Boch, 2017: 30).

Desde distintos ámbitos, los intelectuales paganos hicieron sentir sus voces. Los rétores a través de sus escritos polémicos y Quinto Aurelio Símaco presentando su más contundente alegato frente a la corte imperial. Los poetas del período por su parte, expresaban su pensamiento a partir de los modelos netamente romanos, unidos a moldes clásicos. En el caso de Claudio Rutilio Namaciano, como sostiene Roda, su poema constituía un fiel testimonio de la idea que tenían los aristócratas romanos de su identidad basada en cánones clásicos (Roda, 1992: 667).

A partir de las consideraciones realizadas a lo largo de este estudio, se sostiene que la intelectualidad pagana romana no sólo hizo sentir su voz, a través de sus escritos, para defender sus intereses económicos y su preeminencia social y política en el imperio,[15] sino para perpetuar sus creencias ancestrales que, desde la decisión primigenia de Júpiter asegurada por un sólido andamiaje de ritos, había situado a Roma en la Cabeza del Mundo.

Bibliografía

Fuentes primarias

AMBROGIO, L, X, Lettere 72 (Maur. 17), 1. Sant´Ambrogio: *Discorsi e Lettere (70-77).* Introd., trad., note e indici di Gabriele Banterle.Roma, Città Nuova Editrice, 1988.

CLAUDIANO *Poemas I*. Introd., trad. y notas de Miguel CASTILLO BEJARANO. Gredos: Madrid. 1993.

CLAUDIANO, *Poemas II*. Trad. y notas de Miguel CASTILLO BEJARANO. Gredos: Madrid. 1993.

CODEX THEODOSIANUS, ed. and trans. C. Pharr, *et. al*, The Theodosian Code and Novels, corpus of Roman. Princeton University Press, Princeton, 1952.

CORPUS DE INSCRIPCIONES LATINAS. en: KAHLOS, M. *Vettio Agorio Pretestato. Una vita senatoriale nella transizione.* Roma, Victrix, 2010.

LIBANIO, *Discursos II.* Introd., trad. y notas de Ángel González Gálvez. Gredos, Madrid, 2001

RUTILIO NAMACIANO *El Retorno. Geógrafos latinos Menores*. Introd.,trad. y notas de. García Toraño Martínez, A. Madrid: Gredos

SÍMACO, *Cartas*. Introd., trad. y notas de José Antonio Valdés Gallego, Madrid, Gredos, 2000.

SÍMACO, *Informes. Discursos.* Introd., trad. y notas Valdés Gallego, J. A Madrid, Gredos, 2003

VIRGILIO, *Eneida.* Introd. de José Luis Vidal. Trad. y notas de Javier de Echave-Sustaeta. Barcelona, RBA libros, 1ª ed. de bolsillo, 2008.

ZÓSIMO, *Nueva Historia*. Introd., trad. y notas de José Mª Candau Morón. Madrid, Gredos, 1992.

Referencias bibliográficas

BALMACEDA, C. Constantino. "Emperador Cristiano'Emperador Romano". *Teología y Vida.* 61/2 , 2020, 131-161.

BAUZÁ, Hugo. F., "Virgilio, Horacio y la construcción del *Imperium,*" *Semanas de Estudios Romanos.* Vol. XIII. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile, 2006, pp. 149-161.

BOCH, Viviana, "Quinto Aurelio Símaco y la inmortalización de un paradigma" *Europa.* 7, Universidad Nacional de Cuyo, 2013, 133-151.

_____, "A propósito de la caída de Roma. Un análisis de los escritos de Claudio Rutilio Namaciano," *Helmantica, Revista de Filología Clásica y Hebrea,* 200, Universidad Pontifica de Salamanca, Julio-diciembre de 2017, pp. 15-35.

_____, *La agonía del paganismo. El círculo de Símaco y sus contemporáneos*. EDUCA, Buenos Aires, 2018.

_____, "Los romanos y los otros en la obra de Rutilio Namaciano" *De Rebus Antiquis* Año 4, 2014, pp 113-130.

BRAVO, Gonzalo, *Teodosio. Último emperador de Roma. Primer emperador católico.* Madrid, La Esfera de los Libros, 2010.

CAMERON, Alan, *The Last pagans of Rome.* Oxford, Oxford University Press, 2011.

DAUGE, Yves, *Le barbaire. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles, Col. Latomus, 176, 1981.

DRAGON, Gilbert, *Naissance D'une Capitale, Constantinople el seis institutions*, Presses Univeritaires de France, 1974.

GAOS SCHMIDT, Amparo, "La fisión de Roma. Rutilio Namacian y Egeria, testimonios de la ruptura" *Noua tellus,* 24-1, pp. 141-156.

FENÁNDEZ UBIÑA, J. "Las persecuciones contra los cristianos y el Edicto de Milán. Reflexiones y Proposiciones Históricas". En Carbó, J. R (editor). *El Edicto de Milán. Perspectivas Interdisciplinares.* Colección Ensayo nº 10, UCAM, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2017.

GARCÍA MORENO, Luis, "La Antigüedad Clásica" *Historia Universal*, T. II **, Pamplona, EUNSA, 1985.

_____, *El Bajo Imperio Romano*. Madrid, Síntesis, 1998.

GRIMAL, Pierre, *El siglo de Augusto*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires. 3ª ed. 1968.

HEATHER, Peter, *La caída del Imperio Romano,* Trad. castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Crítica, 2ª ed., 2011.

HERRERA CAJAS, Héctor, *Los orígenes del arte bizantino. Ensayo sobre la formación del arte cristiano*. Ed. corregida, aumentada y actualizada a cargo de Paola CORTI – Amelia HERRERA- José MARÍN. Serie Monografías Históricas, 18. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 1985, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 2008.

HUBEÑÁK, Florencio, "El affaire del altar de la victoria. Uno de los últimos estertores de la romanidad pre-cristiana" *Semanas de Estudios Romanos*. Instituto de Historia Vice-rectoría de Investigación, Vol. XIII, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2006, pp. 223-254.

_____, "El Hispano Teodosio y la cristianización del Imperio" *Hispania Sacra* 51, 1999, pp. 5-42.

_____, *Roma. El mito político.* Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1997.

_____, "El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad" *Stylos* 7, 1998, pp. 129-164.

JÜRGASCH, Thomas, (2016). "Christians and the invention of paganism in the Late Roman Empire", en: SALZMAN, Michele; SÁGUY, Marianne; and LIZZI TESTA, Rita., *Pagans and Christians in Late Antique Rome,* Cambridge University Press, 2016.

LANA, Italo, "Ultime voci pagane in Occidente. Rutilio Namaciano" *Storia della civilta´ letteraria greca e latina*. Diretta da Italo Lana ed Enrico V. Maltese. Volume terzo. Dall¨età degli antonini alla fine del mondo antico. Torino, 1998, pp. 715-727.

MATTHEWS, John. *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364-425*. Oxford, Oxford, 1975.

PASCHOUD, Françoise, *Roma aeterna*. Paris, Institut Suisse de Roma, 1967.

PASTOR MUÑOZ, Mauricio, (1973). Cuestiones en torno a Rutilio Namaciano. *Historia Antigua,* Separata 3, pp.187=217.

RATTI, Stéphane, *Antiquis error. Les ultimes feux de la résistance païenne*. Bibliothèque de l'a Antiquité Tardive. Publiée par l'a Association pour l'a Antiquité Tardive. 14. BREPOLS, 2010.

RATTI, Stéphane, *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris, Les Belles Lettres, 2012.

RIVAGORDA, Miguel, (1997). La pervivencia religiosa pagana en el siglo V: el ejemplo de Rutilio Namaciano. *La Tradición en la Antigüedad Tardía, Antig. Crist*. XIV, Murcia, pp. 179-187.

RODA, Sergio, "Nobilità burocrática, aristocrazia senatoria, nobilità provinciali" *Storia di Roma*. t. III, Torino, 1992, pp. 643- 673.

RODA, Sergio, "Simmaco nel gioco politico del suo tempo" *Studia et Documenta Historiae et Iuris.* Dir. Gabrius Lombardi. Pontificia Universitas Lateranensis Romae, (pp. 53-114), 1973.

SARTRE, Maurice, *El Oriente Romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a. C- 235 d. C).* Madrid, Akal, 1994.

TURCAN, Robert, "Le culte impérial au III^{o} siècle" *ANRW*, II, 16, 2 (pp 996-1084), 1978.

VIOLA, Loris. M. A., *Quinto Aurelio Simmaco. Lo Splendore della Romanitas*. *La perfezione dell' uomo religioso romano-italiano e la costituzione della civilità universale della Pace*. Roma, Victrix, 2010.

WARE, Catherine, *Claudian and the roman epic tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Recebido: 06 de dezembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

"BUSCA A SABEDORIA E (...) ELA TE CERCARÁ COM SEUS BRAÇOS". A MULHER CRISTÃ TARDO ANTIGA A PARTIR DE TEXTOS ESCOLHIDOS DE JERÔNIMO DE ESTRIDÃO. OS TÓPICOS DA VIRGINDADE E O ASCETISMO DESDOBRADOS EM UM AMBIENTE VIRIL

Graciela Gómez Aso[1]

Resumo

O objetivo deste trabalho é estudar o bispo cristão Jerônimo, de grande fama intelectual, e sua estreita relação religiosa e cultural com um grupo de mulheres romano-cristãs conhecido como "círculo aventino".

É importante notar que o cristianismo reconfigurou o modelo feminino. As mulheres cristãs eram valorizadas por sua livre escolha de manter a abstinência sexual mais ou menos perpétua ou o modelo de virgindade como o mais alto grau de liberdade de escolha das jovens sobre o uso sexual de seus corpos. Essa atitude das mulheres cristãs as colocou à margem dos padrões socioculturais ligados à obrigação de toda mulher romana de colocar sua condição de mãe antes de sua condição de mulher com livre escolha sobre seu corpo.

Entre o final do século IV e o início do século V, no meio das mulheres aristocráticas do Aventino, Jerônimo foi o executor de uma tarefa que seria de fundamental importância no desenvolvimento da ascese monástica em Roma. O bispo de Belém chamou essas mulheres aristocráticas de seu meio de monachaechristianae (freiras cristãs). Mulheres que mesmo em Roma decidiram viver com otimismo sua rigorosa ascese e sua virgindade como padrão de conduta cristã diante dos demais membros da comunidade cristã e da sociedade em geral. As virgens, em particular, foram treinadas para dar-se um espaço de leitura sagrada que as aproximava de um novo e transgressor modelo de conhecimento diante das normas educacionais romano-pagãs.

Palavras-chave

Jerônimo de Estridão; mulheres cristãs; virgindade; ascetismo.

[1] Professora Doutora – PontificiaUniversidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", Buenos Aires, Argentina. E-mail: g.gomezaso@hotmail.com
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 – 2021.2. p. 143-154.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13923

Resumen

Es objeto de este trabajo abordar el estudio de lo bispo cristiano Jerónimo, de gran fama intelectual y su estrecha relación religiosa y cultural com un grupo de mujeres romano-cristianas conocidas como ¨el círculo Del Aventino¨.

Es importante resaltar que el cristianismo reconfiguró el modelo femenino. Las mujeres cristianas eran valoradas por su libre opción a mantener abstinencia sexual más o menos perpetua o el modelo de virginidad como grado superior de la libertad de elección de las jóvenes mujeres sobre el uso sexual de su cuerpo. Esta actitud de las mujeres cristianas las colocaba al margen de los patrones socioculturales ligados a la obligación de cada mujer romana de anteponer su condición de madre a su condición de mujerc on libre decisión sobre su cuerpo.

Entre fines del siglo IV y comienzos del siglo V enel entorno de las mujeres aristocráticas del Aventino, Jerónimo fue ejecutor de una tarea que había de tener fundamental trascendencia en el desarrollo de la ascesis monástica en Roma. El obispo de Belén llamaba a estas mujeres aristocráticas de su entorno, *monachaechristianae* (*Monjas cristianas*). Mujeres que aúnen Roma decidieron vivir su ascetismo riguroso con optimismo y suvirginidad como patrón de conducta cristiana ante los otros miembros de la comunidade cristiana y de la sociedade en general. A las vírgenes en particular las formó para que se dieran espacio para la lectura sagrada que las acercaba a un modelo de saber novedoso y trasgresor ante las normas educativas romano-paganas

Palabras clave:

Jerónimo de Estridón; mujeres cristianas; virginidad; ascetismo.

> *"Busca a sabedoria e a ciência da Escrita, e une-te a ela, pois, como está dito nos Provérbios: Ama-la e ela te guardará, abraça-la, e ela te cercará com seus braços"* (Jerónimo de Estridon. *Comentário ao Eclesiastes. Prólogo, 23, 381 e ss.*)

O estudo do feminino nos tempos dos intelectuais cristãos se apresenta a nós hoje como um tópico de estudo necessário. Na investigação histórica é essencial revisitar o *corpus* documental para ampliar nosso olhar sobre um tema ao qual devemos retirar o véu da indiferença.

Nosso artigo aborda o Tardo antigo (séculos IV-V) e nos aproxima da realidade desigual da mulher no âmbito social aristocrático. Esta situação, nos permite prever a condição daquelas mulheres de baixa condição social, ausentes dos relatos históricos. Essas mulheres sem rosto, sem voz e sem nome se apresentam a nós como uma forma irrefutável de sua condição social subalterna ou marginal.

A sentença de nosso trabalho nos abre uma incógnita que nos permitirá contextualizar a situação formativa das elites aristocráticas nos tempos Tardo Antigos. Quais eram as condições de acesso ao conhecimento tanto dos homens como das mulheres?

Desde o século III a.C. a maior parte da população romana recorria às escolas mistas, nas quais um *literator* ou *primus magister* ensinavam as letras e matemática básica (Medina, 2012). Esta era a única formação pública generalizada para as mulheres.

Os filhos das famílias aristocratas estudavam em suas próprias casas com *paedagogi,* em geral, escravos ou libertos. Os filhos homens prosseguiam seus estudos na *Schola,* já em âmbito público, com um *grammaticus,* para logo iniciar seu *ciclo* de educação superior na qual estudavam retórica e oratória com Retores, aqueles que, pelo teor do seu conhecimento e a importância social da utilização da arte da palavra, tinham maior prestígio social e salários mais elevados.

Em resumo, a formação superior preparava para a carreira pública e política, âmbito vedado às *filiae mulieres.* Assim, a educação literária e filosófica destas, embora não estando proibida, poderia ser considerada no seio familiar como inútil (Hemelriik, 2015). A mulher acedia com pouca idade ao matrimônio, circunstância que as deixava presas a trabalhos domésticos e suas funções de esposa e mãe. As matronas romanas eram valorizadas por sua vida intrafamiliar, mas sobre sua cultura e formação, as fontes permanecem em silêncio.

Em função do dito é que a citação com a qual introduzimos este trabalho ganha importância.

É objeto deste artigo abordar o estudo do bispo cristão Jerónimo, de apreciada fama intelectual e sua estreita relação religiosa e cultural com um grupo de mulheres romano-cristãs conhecidas como "O Círculo de Aventino". Em relação a isso nos perguntamos:

1. *Por qual motivo este homem da elite eclesiástica incentivou com veemência a estas mulheres a adotar uma prática religiosa ascética e a trabalhar pela cultura e a consolidação da religião cristã dentro do Império romano?*

2. *Houve no dálmata Jerônimo um sincero interesse pela realidade intelectual e cultural das mulheres aristocratas do Aventino ou viu nelas e em suas riquezas e vínculos político-sociais um caminho econômico que iria permitir sustentar seu projeto acadêmico cristão?*

Megan Willians (2006) em sua obra "The Monk and the book" alinhada substancialmente na corrente de História Cultural, realizou uma recente e interessante contribuição à interpretação de Jerônimo e seus vínculos extra e intereclesial, pois estuda através de modelos de representação. De acordo com este perfil interpretativo, Jerônimo se expressava de acordo com modelos discursivos, ações e usos de expressões simbólico-religiosas nas quais se auto representava como um monge de prática ascética, como um intelectual de seu tempo e como um homem de Deus apegado à palavra Sagrada que guiava sua vida eclesiástica. Seus interlocutores foram particularmente referentes contemporâneos do círculo eclesiástico e mulheres aristocratas e de grande fortuna tanto em Roma, como nas províncias ocidentais do Império.

Por sua formação clássica e sua fascinação pelas leituras em latim e grego é que percebemos em Jerônimo uma constante adaptação e reutilização de textos profanos como meio para potencializar os recursos de sua vida ascética e seus trabalhos intelectuais.

Jerônimo é ao mesmo tempo um intelectual cristão de perfil intemperante, de respostas carregadas de sarcasmo e um homem reflexivo e paciente diante dos temas mais urticantes da vida teológica e dogmática (GOMEZ ASO, 2013). É que ele moldou sua autorrepresentação e a construção de si mesmo e seus interlocutores durante seu extenso epistolário. Até os princípios do século V, em tempos de amadurecimento, Jerónimo parecia haver conciliado tanto ao monge anacoreta[2] como ao escolástico[3]. Foi um homem que enriqueceu sua vida eclesial a partir de uma impecável formação cultural pagã. Esta formação que o torturou durante seu tempo monástico no deserto da Calcídica

[2] O monge que se retirou para o deserto para orar.

[3] Erudito. O produto de uma formação refinada na qual formou suas condições de pensador e escritor intelectualmente dotado.

romana (Norte da Síria), permitiu-lhe já morando em Belém continuar com sua prática ascética e difundir com solidez intelectual seu ácido cristão.

Em Jerônimo observamos seu caminho de autorrepresentação como caminho de construção de sua identidade desde seu tempo em Estridão (Dalmácia) como membro de uma acomodada família cristã que custou estudos com os melhores Gramáticos, como Elio Donato e Retores de seu tempo, tanto em Anquilea, Roma ou Antioquia (373). Na Antioquia se formou com Apolinar de Laodicea[4].

Em Alexandria chegou a receber os ensinamentos do exímio Retor Dídimo, o cego[5]. Estes ensinamentos foram centrais em seu trabalho intelectual, mas sua vida ascética no deserto de Cálsis (375) foi determinante em sua continuidade como homem da igreja. No deserto aprendeu ao mesmo tempo que as regras monásticas, o rigor linguístico do hebreu, por meio de seu companheiro de périplo monástico, quem soube ensinar-lhe o hebreu da Tora ao Pentateuco judeu. Em Constantinopla, se vinculou intelectualmente a Gregório Nazianzeno, quem o aproximou à literatura cristã oriental. Em Roma foi o secretário do papa Dâmaso (382-385). Seu último degrau eclesial foi o bispado de Belém, na igreja da Natividade, em cujo cubículo-*scriptorium* presenciou como testemunha os ataques de Hunos e Visigodos.

Em sua estadia em Roma se relacionou com os círculos aristocráticos dos recém-criados "clarissimi" (Excelentíssimos) e "clarissimae[6]" (excelentíssimas) do século IV. Estes eram aristocratas; para fazer parte desse grupo social seleto, requeria a busca de um exercício metódico da

[4] Cfr. Teólogo e heresiarca cristão, que colaborou com Atanácio de Alexandria nas disputas na cristologia contra os arianos. Caiu rapidamente em um posicionamento que mutilava a pessoa humana de *Christos,* por considerar que seu espírito ou intelecto eram divinos. A heresia que lhe foi atribuída foi conhecida como Aplonarismo.

[5] O relato de Rufino, *História Eclesiástica,* 11,7: PL 21,516, nos permitiu conhecer seu método de estudo e trabalho. "...se dedicava durante noites interruptas não a ler, mas a ouvir, para que, o que aos outros era-lhe proporcionado diante dos olhos, a ele foi diante do ouvido. E como costuma acontecer que depois de um trabalho de estudo chega o sono ao leem, Dídimo, diferentemente, aproveitava desse silêncio não para o descanso ou desocupação, mas para que, como uma espécie de animal ruminante, considerava de novo o alimento recebido e o que havia chegado a conhecer mediante uma ligeira leitura feita por outros, o reteria de tal modo em sua memória e em sua mente que parecia que não só havia escutado tudo o que foi lido, senão, melhor do que havia gravado nas páginas de sua mente. Deste modo, em breve espaço de tempo, alcançou tal acervo de ciência e erudição que chegou a ser doutor de escola eclesiástica.

[6] Homens e mulheres referenciadas como excelentíssimos por sua condição social e cultural.

mente e do corpo. Estes novo ricos, rivalizavam com as velhas famílias romano-pagãs as que pretendiam eclipsar. Para eles o patrocínio dos intelectuais e dos guias religiosos, em particular os ascetas, era importante. Jerônimo havia chegado no lugar certo no momento.

Desde sua origem, o cristianismo reconfigurou o modelo feminino. As mulheres cristãs eram valorizadas por sua livre decisão de manter uma abstinência sexual mais ou menos perpétua, o modelo de virgindade como grau superior da liberdade de escolha das jovens mulheres sobre o uso sexual de seu corpo (Hidalgo de la Veja, 1993:229). Esta atitude das mulheres cristãs as colocava à margem dos padrões socioculturais ligados à obrigação de cada mulher romana de antepor sua condição de mãe e sua condição de mulher com livre decisão sobre seu corpo. O paganismo impôs com rigor uma condição subalterna dentro do âmbito familiar em benefício dos homens de seu entorno: seu pai e seu esposo.

Foi Paulo de Tarso quem em suas epístolas serviu de modelo para os intelectuais cristãos do tardo antigo e suas "epístolas-tratados". Em uma de suas cartas aos Gálatas, encontramos sua declaração de princípios sobre a igualdade entre os cristãos (Leitón Redondo, 2020:138): "*Porque (...) não há judeu nem negro, nem servo nem livre, nem macho nem fêmea: todos vocês são um em Cristo Jesus*". (Gálatas, 3, 26-28).

Nestas palavras paulinas se encontravam o fundamento doutrinal que libertou a mulher do corpete patriarcal romano e mudou fundamentalmente o modo familiar nos tempos cristãos.

A conversão ao cristianismo significou para a mulher uma confirmação de sua igualdade com o homem e de uma idêntica dignidade. Neste sentido a mulher cristã tomou consciência de si mesma e de sua capacidade para poder sair do marco imposto pelos valores culturais e sociais romano-pagãos (Hidalgo de la Veja, 1993: 232). Na literatura cristã se manifestava que os ensinamentos doutrinais e as práticas comunitárias recaíam em homens e mulheres indistintamente, como *irmãos e irmãs* de Cristo (Hidalgo de la Veja, 1993: 232).

Já dizia a respeito Clemente de Alexandria (150-217) que *a castidade para nós (os cristãos) quer dizer que não há desejos, não porque diante do desejo seja dominado, mas porque se faz dominador do ato de desejar (Stromata, 3. 7,57).*

Entre finais do século IV e começo do século V no entorno das mulheres aristocratas de Aventino, exerceu uma tarefa de tom dogmático que os intelectuais cristãos anteriores lhe deixaram como legado.

O que pretenderam estas mulheres ao aproximarem-se de Jerônimo e em contrapartida o que pretendia ele com esta aproximação?

Estas mulheres foram referência de um grupo nobre em ascensão. Necessitavam validar seu pertencimento ao cristianismo sob a orientação espiritual de um homem de provado ascetismo. A castidade das viúvas e a virgindade das jovens em um padrão de comportamento familiar e social para resgatar e consolidar.

Estas mulheres conseguiram junto a um asceta reconhecido alcançarem uma legitimidade incontrastável.

Jerônimo ascendeu à secretaria do papa Dâmaso (382-385) tanto por sua sólida formação e suas condições de bom orador e metódico estudioso das Sagradas Escrituras, como, por sua fama ascética. Este chegou à Roma como um tímido monge que, em seu primeiro, por rigor religioso, se negava ao contato com mulheres (Serrato Garrido, 1991: 372). Foram Paula e Marcela líderes naturais deste grupo de mulheres do monte Aventino, aquelas que se aproximaram dele para que as servisse como guia especialista.

Finalmente, Jerônimo foie xecutor de uma tarefa que teria uma fundamental importância no desenvolvimento do ascetismo monástico em Roma.

O bispo de Belém as chamava, *monachae christianae* (Monjas cristãs). Mulheres que ainda em Roma decidiram viver seu ascetismo rigoroso com otimismo. O caso de Asela, mulher próxima à Marcela quem em carta para Jerônimo (Epístola 24) disse: *"Sã sempre de corpo e mais sã de espirito, a solidão às suas delícias e na cidade turbulenta soube encontrar o deserto dos monges" (JERONIMO, Epistolário, Ep. 24,2*)

Dado este exemplo e outros que foram deixados de lado, estas mulheres rapidamente recriaram na tumultuosa cidade de Roma e reclusas em suas casas no Aventino, os ideais ascéticos dos monges do deserto. A oração, as vigílias, as horas de retiro em solidão, a comida escassa, os frequentes jejuns, o abandono de todo luxo e cuidado com o vestir, o enclausuramento suspenso apenas por motivos religiosos, como a assistência aos templos e às tumbas dos mártires.

Estamos de acordo com SERRATO quando afirma que estas mulheres praticavam a *seccesio mundi.* Se separavam de sua antiga vida social e afetiva com a finalidade de fortalecer seu estudo das Escrituras. A *lectio*

divina, fixava uma orientação monástica à castidade e a virgindade consagrada destas mulheres.

Não obstante, estas *monachae christianae* não cumpriam um requisito monástico de primeira ordem: o retiro e o abandono de sua vida urbana. Suas premissas monásticas se desenvolviam em âmbito doméstico. Mas, ainda dentro de seus palácios desenvolviam um modelo de ascetismo feminino que, mesmo carente de organização e regras fixas, foi o âmbito no qual consolidaram seu novo universo ascético.

Tomando como exemplo a *ecclesia* doméstica da matrona Paula, esta vivia reclusa com sua filha Eustóquia e um grupo de escravas virgens, emancipadas tal como afirma Jerônimo: "*Haviam deixado de ser criadas para serem consideradas irmãs*" (JERÓNIMO, Ep. 22,29).

Depois de sua viuvez Paula converteu seu palácio em um centro ascético de grande reconhecimento.

Jerônimo encorajava as virgens em geral, e a Eustóquia em particular, em um tratamento total de irmandade para com as servas que compartilhavam a *professio virginalis:*

> *"Se há alguma companheira no teu propósito, não te levantes contra ela, não sejas arrogante como Senhora. Cantem a Cristo juntas, recebam o corpo ao mesmo tempo, por que a mesa ser diferente?"* (JERÓNIMO, *Epistolario, Ep. 22, 29*)

Como se percebe nas advertências de Jerônimo ele foi para estas mulheres um guia cuidadoso da doutrina de Paulo de Tarso que compartilhamos acima.

Naquele seleto grupo de mulheres se destacava Marcela, reconhecida por seus ancestrais ilustres como os Graco e os Cipiões. Foi ela quem desde seu *domus/palatium* dirigiu o desenvolvimento de conversas sobre as Sagradas Escrituras, comemoradas por Jerônimo como mestre e guia espiritual. Ele soube as ensinar o que em sua formação não haviam recebido. As motivou pedagógica e culturalmente para diferenciarem-se diante dos intelectuais da época. Algumas, como Paula, dominavam o grego, e incluso o hebraico para recitar os Salmos em sua língua original.

Para compreender a sede que Jerônimo deu a estas mulheres de Roma vale recordar que, de suas 154 epístolas, 15 foram dedicadas às mulheres romanas ou provinciais em busca de conselho sobre virgindade ou castidade.

Entre as epístolas de Jerônimo, uma das mais conhecidas é a carta 22, o "*libellus de uirginitate servanda*" (Súplica sobre a preservação da virgindade). Escrita em 384, em tempos de sua residência em Roma junto ao papa Dâmaso. Estava nominalmente dirigida à Eustóquia, filha de Paula, uma nobre romana que fez de sua virgindade uma ferramenta político-social. Esta decisão foi acompanhada de um ascetismo visceral. Esta epístola foi considerada como uma "carta aberta" ao conjunto das virgens cristãs provenientes de famílias aristocráticas.

Jerônimo é um escritor que utiliza um discurso no qual analisa uma gama de situações da vida cotidiana com o objetivo de conseguir convencer Eustóquia das virtudes da vida virginal diante das duras *molestias nuptiarum* ou as cargas do matrimônio: (...) "*como se aumenta o ventre, as crianças pequenas choram, como faz sofrer as amigas do marido, como absorve o cuidado da casa*".(Jerónimo. *Epístolas*, 22, 2)

O grande tópico pedagógico de Jerônimo emergiu de suas longas horas de leitura da *Laecti divina.* Seu tempo de ascetismo no deserto da Síria foi de sofrimento e crescimento em medida igual. Nesse tempo, a leitura foi reconfortante. Para isso deixaria à Eustáquia, filha mais nova de Paula o grande *exempla* da leitura como componente das dores do sacrifício das mulheres que decidiram ser celibatárias e virgens: "*Leia com assiduidade e aprende todo o possível. Que o sonho te surpreenda sempre com um livro e que teu rosto, ao cair no sono, seja recebido por uma página santa*". (Jerónimo. *Epistolas, 22, 17*)

E incluso a sugere: "*Pela noite convém se levantar duas ou três vezes a mastigar o que sabemos de memória das Escrituras.*" (Jerónimo, 22, 37)

Para reafirmar este pensamento deixa à Eustáquia e a sua mãe Paula uma referência textual que emergiu de seus contatos epistolares e pessoais em Belém, último destino eclesial de Jerônimo. Nesta passagem de necessidade sobre a importância da leitura como meio para consolidar a vida ascética. Em seu *Commentario al Eclesiastés* disse:

> "*Busca a sabedoria e a ciência da Escritura, e une-te, pois, como está dito nos Provébios: Ama-la e ela te guardará; abraça-la, e ela te cercará com seus braços*" (Jerónimo de Estridão. Comentário ao Eclesiates. Prólogo, 23, 381 e ss.)

Até que ponto podemos vincular esta aproximação este apoio e guia Jeronimiano a estas mulheres com o princípio romano do "**do ut des**"? (te dou para que me dê).

Jerônimo se mostra como um romano tradicional. Este princípio era a razão de ser da convivência social. Enquanto ele foi seu guia e mestre

espiritual, elas foram um recurso exemplar na difusão da doutrina cristã. Em Roma, coração do Império romano, encontrou assistentes, tradutoras e escribas que ajudaram a dar forma à grande obra de Jerônimo: A Vulgata ou primeira Bíblia latina traduzida das versões em hebraico e grego. Elas sustentaram todos os que demandou o trabalho de tradução, publicação e difusão de sua grande obra acadêmica.

Na prática elas abriram seus suntuosos palácios para que servissem de *exempla* de prática ascética feminina em zona urbana. Com o tempo, Marcela abriu uma casa monastério na zona urbana de Roma. Paula e sua filha Eustóquia abandonaram Roma depois do exílio de Jerônimo e da morte de Dâmaso, permanecendo em Belém e fundando ali um monastério de mulheres e casas de proteção para os desamparados.

Conclusão

Em função do contexto da época apresentado e os parágrafos textuais compartilhados, faz-se uma breve reflexão.

Naquele contexto Tardo Antigo o matrimônio cristão era o meio para que as mulher esse oferecessem à comunidade essencialmente como procriadoras. Mas aquelas mulheres que rejeitavam por vontade própria a união carnal eram destacadas com comum ao buscar uma vida solitária e ascética na qual o prazer se depositava na busca de Deus através da *lectio divina.*

Em um texto recente de Martinez Maza (2015) a autora considera que por meio desta decisão transgressora as cristãs se apresentaram como "não mulheres" em um mundo viril. Estas virgens unidas a Deus se dedicaram a se unir como intelectuais cristãs, praticaram um ascetismo monástico e se dedicaram a superar os limites de sua condição social. (Martínez, Mas, 2015: 88).

Nesse contexto, a figura de Jerônimo foi fundamental. Se repensamos os parágrafos indicados acima, é ele quem as guia, é ele quem se auto representa como mediador, é ele quem construiu um discurso que as cercava em um âmbito, que, até ali, era exclusivo dos homens. Assim, usa termos como **leia, busca a sabedoria** e com tom patriarcal e de guia espiritual as acompanha para alcançar a sabedoria, elas graças ao seu patronato compartirão o prazer da leitura, temática que tratarei a seguir.

Em poucas palavras, o belemita se prefigurou como eixo e gestor, como quem compartilhou seu saber com estas mulheres. Ele se prefigura como *magister* delas.

Em suas numerosas cartas às virgens e viúvas, *Deo dicatae* (dedicadas a Deus), Jerônimo ditava normas claramente inspiradas em seus critérios de monge e anacoreta: Abstinências, jejuns, vigílias, abandono do corpo, horas dedicas à recitação de salmos e à oração, recolhimento, estudos das Escrituras. Todo um programa mais harmonioso para ser executado entre os muros de um monastério, que no interior de uma mansão urbana. Jerônimo, magistralmente, conseguiu convencer a estas mulheres a adaptarem essas casas a uma vida monástica, metamorfoseando o abandono do lar e da cidade, requisito monástico por excelência, pelo abandono dos prazeres que proporcionava a condição social destas mulheres. Estas *Monachae Chistianae* souberam cumprir o ensinado e difundir com eficácia desde seu âmbito recoleto, ainda que suntuoso.

Os cristãos as veneravam, não pela beleza de seu corpo, mas pela força e o valor das convicções que emergiam de seu intelecto.

O necessário apoio econômico delas e sua figuração intelectual e provado ascetismo. A história e as circunstâncias da época os uniram. Desta via dupla saíram vitoriosos. O Cristianismo em tempos de consolidação e empoderamento social e político, também.

Referências bibliográficas

Fontes de referência

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. Stromata I, II y III. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

JERONIMO DE ESTRIDÓN.*Epistolario I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

JERÓNIMO DE ESTRIDÓN. *Comentario al Eclesiastés.* Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

PABLO DE TARSO. *Epístolas de San pablo*. Barcelona: Ed. Balmes, 1950.

Bibliografia

GOMEZ ASO, G.*El modelo epistolar de Jerónimo de Estridón. La importancia político-religiosa de dicho género entre la aristocracia romano-cristiana y*

laintelectualidadcristianaentiemposdel contacto cultural de cristianos y bárbaros. REVISTA EUROPA N.º 7. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 121-132. 2013.

GOMEZ ASO, G. La epístola 123 como ejemplo de la retórica discursiva de Jerónimo de Estridónenel entorno de mujeres aristocráticas de Roma. Barbarie y castidad como tópicos del tardo-antiguo. Revista Stylos 22. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, pp. 82-95, 2013.

HIDALGO DE LA VEGA, M.J.*Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo*. Gerión, 11: Madrid: Editorial Complutense de Madrid, pp. 229-244, 1993.

LEITÓN REDONDO, A.*La mujer en la propuesta doctrinal de Pablo de Tarso*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LIX. (153), pp. 137-150, 2020.

MARTINEZ MAZA, C. Cristianas sabias, arquetipofemeninoenel mundo Tardo Antiguo. Revista de Historiografía 22. Madrid: Universidad Carlos III, 2014.

MEDINA QUINTANA, Silvia.*Mujeres y economíaenlaHispania romana. Oficios, riqueza y promoción social* (Colección Deméter 4), Oviedo: Editorial Trabe, 2014, pp. 256, 2014.

SEGUÍ-MARCO, Juan José. *La docenciafemeninaenlaHispania romana: una infundada conjetura*, Historia de laEducación. 34(0), Salamanca: EdicionesUniversidad de Salamanca. pp. 191-205, 2015.

SERRATO GARRIDO, M. MonachaeChristianae: consideraciones de San Jerónimo sobre el Monacato urbano. HABIS 22. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 371-380, 1991.

WILLIAM Megan Hale. *The monkandthe book. Jerome andthe Making of Christian Scholarship*. Chicago: Universityof Chicago Press. pp 312, (ano?).

Recibido: 06 de diciembre de 2021 | Aceptado: 27 de febrero de 2022

"BUSCA LA SABIDURÍA Y (...) ELLA TE RODEARÁ CON SUS BRAZOS". LA MUJER CRISTIANA TARDO ANTIGUA A PARTIR DE TEXTOS ESCOGIDOS DE JERÓNIMO DE ESTRIDÓN. LOS TÓPICOS DE LA VIRGINIDAD Y EL ASCETISMO DESPLEGADOS EN UN ENTORNO VIRIL

Graciela Gómez Aso[1]

Resumen

Es objeto de este trabajo abordar el estudio de lo bispo cristiano Jerónimo, de gran fama intelectual y su estrecha relación religiosa y cultural con un grupo de mujeres romano-cristianas conocidas como ¨el círculo del Aventino¨.

Es importante resaltar que el cristianismo reconfiguró el modelo femenino. Las mujeres cristianas eran valoradas por su libre opción a mantener abstinencia sexual más o menos perpetua o el modelo de virginidad como grado superior de la libertad de elección de las jóvenes mujeres sobre el uso sexual de su cuerpo. Esta actitud de las mujeres cristianas las colocaba al margen de los patrones socioculturales ligados a la obligación de cada mujer romana de anteponer su condición de madre a su condición de mujer con libre decisión sobre su cuerpo.

Entre fines del siglo IV y comienzos del siglo V en el entorno de las mujeres aristocráticas del Aventino, Jerónimo fue ejecutor de una tarea que había de tener fundamental trascendencia en el desarrollo de la ascesis monástica en Roma. El obispo de Belén llamaba a estas mujeres aristocráticas de su entorno, *monachaechristianae* (*Monjas cristianas*). Mujeres que aúnen Roma decidieron vivir su ascetismo riguroso con optimismo y su virginidad como patrón de conducta cristiana ante los otros miembros de la comunidad cristiana y de la sociedad en general. A las vírgenes en particular las formó para que se dieran espacio para la lectura sagrada que las acercaba a un modelo de saber novedoso y trasgresor ante las normas educativas romano-paganas

Palabras clave:

Jerónimo de Estridón; mujeres cristianas; virginidad; ascetismo.

[1] Profesora Doctora – Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", Buenos Aires, Argentina. E-mail: g.gomezaso@hotmail.com
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 – 2021.2. p. 144-156.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13923

Resumo

O objetivo deste trabalho é estudar o bispo cristão Jerônimo, de grande fama intelectual, e sua estreita relação religiosa e cultural com um grupo de mulheres romano-cristãs conhecido como "círculo aventino".

É importante notar que o cristianismo reconfigurou o modelo feminino. As mulheres cristãs eram valorizadas por sua livre escolha de manter a abstinência sexual mais ou menos perpétua ou o modelo de virgindade como o mais alto grau de liberdade de escolha das jovens sobre o uso sexual de seus corpos. Essa atitude das mulheres cristãs as colocou à margem dos padrões socioculturais ligados à obrigação de toda mulher romana de colocar sua condição de mãe antes de sua condição de mulher com livre escolha sobre seu corpo.

Entre o final do século IV e o início do século V, no meio das mulheres aristocráticas do Aventino, Jerônimo foi o executor de uma tarefa que seria de fundamental importância no desenvolvimento da ascese monástica em Roma. O bispo de Belém chamou essas mulheres aristocráticas de seu meio de monachaechristianae (freiras cristãs). Mulheres que mesmo em Roma decidiram viver com otimismo sua rigorosa ascese e sua virgindade como padrão de conduta cristã diante dos demais membros da comunidade cristã e da sociedade em geral. As virgens, em particular, foram treinadas para dar-se um espaço de leitura sagrada que as aproximava de um novo e transgressor modelo de conhecimento diante das normas educacionais romano-pagãs.

Palavras-chave

Jerônimo de Estridão; mulheres cristãs; virgindade; ascetismo.

¨Busca la sabiduría y la ciencia de la Escritura, y únete a ella, pues, como está dicho en los Proverbios: Amala y ella te guardará; abrázala, y ella te rodeará con sus brazos ¨ (Jerónimo de Estridón. *Comentario al Eclesiastés. Prólogo, 23,381y ss.)*

El estudio de lo femenino en tiempos de los intelectuales cristianos se nos presenta hoy como un tópico de estudio necesario. En la investigación histórica es esencial revisitar el *corpus* documental para ampliar nuestra mirada sobre un tema al que debemos sacar el velo de la indiferencia.

Nuestro artículo está enclavado en el Tardo antiguo (siglos IV-V) y nos acerca a la realidad desigual de la mujer en el ámbito social aristocrático. Esta situación, nos permite prefigurar la condición de aquellas mujeres de baja condición social, ausentes en los relatos históricos. Esas mujeres sin rostro, sin voz y sin nombre se no presentan como una forma irrefutable de su condición social subalterna o marginal.

La sentencia de nuestro trabajo nos abre un interrogante que nos permitirá contextualizar la situación formativa de las elites aristocráticas en tiempos Tardo Antiguos. ¿Cuáles eran las condiciones de acceso al conocimiento tanto de varones como de mujeres?

Desde el siglo III a. C la mayor parte de la población romana, acudía a escuelas mixtas, en las que un *litterator* o *primus magister* enseñaban las letras y matemáticas básicas (Medina, 2012). Esta era la única formación publica generalizada para las mujeres.

Los hijos de las familias aristocráticas estudiaban, en sus propias casas con *paedagogi*, en general esclavos o libertos. Los hijos varones proseguían sus estudios en una *Schola*, ya en ámbito público, con un *Grammaticus,* para luego iniciar su *ciclo* de educación superior en el que estudiaban retórica y oratoria con Rétores, quienes, por el tenor de su conocimiento y la importancia social de la utilización del arte de la palabra, tenían mayor prestigio social y sueldos más elevados.

En síntesis, la formación superior preparaba para la carrera pública y política, ámbito vedado a las*filiaemulieres*. Así, la educación literaria y filosófica de estas, aunque no estaba prohibida, podía ser considerada en el seno familiar como inútil (Hemelrijk, 2015). La mujer accedía a edad temprana al matrimonio, circunstancia que las dejaba atadas a las labores domésticas y a sus funciones de esposa y madre. Las matronas romanas eran valoradas por su vida intrafamiliar, pero sobre su cultura y formación, las fuentes guardan silencio.

En función de lo dicho es que la cita o sentencia con la que introdujimos este trabajo cobra importancia.

Es objeto de este artículo abordar el estudio del obispo cristiano Jerónimo, de aquilatada fama intelectual y su estrecha relación religiosa y cultural con un grupo de mujeres romano-cristianas conocidas como ¨el círculo del Aventino¨. Al respecto nos preguntamos:

1. *¿Por qué razón este hombre de la elite eclesial alentó con vehemencia a estas mujeres a adoptar una práctica religiosa ascética y a trabajar por la cultura y la consolidación de la religión cristiana dentro del Imperio romano?*
2. *¿Hubo en el dálmata Jerónimo un sincero interés por la realidad intelectual y cultural de las mujeres aristocráticas del Aventino o vio en ellas y en su riqueza y vinculaciones político-sociales una vía económica que le permitiría sustentar su proyecto académico cristiano?*

Megan Williams (2006) en su obra "Themonk and the book" perfilada sustantivamente en la corriente de Historia Cultural, ha realizado un reciente e interesante aporte a la interpretación de Jerónimo y sus vínculos intra y extra eclesiales, pues lo estudia a través de modelos de representación. De acuerdo con este perfil interpretativo, Jerónimo se expresaba de acuerdo con modelos discursivos, acciones y el uso de expresiones simbólico-religiosas en las cuales se auto representaba como un monje de práctica ascética, como un intelectual de su tiempo y como un hombre de Dios apegado a la palabra Sagrada que guiaba su vida eclesial. Sus interlocutores fueron particularmente referentes contemporáneos del círculo eclesiástico y mujeres aristocráticas y de gran fortuna tanto en Roma, como en las provincias occidentales del Imperio.

Por su formación clásica y su fascinación por las lecturas en latín y griego es que percibimos en Jerónimo una constante adaptación y reutilización de textos profanos como medio para potenciar los recursos de su vida ascética y sus trabajos intelectuales.

Jerónimo es al mismo tiempo un intelectual cristiano de perfil intemperante, de respuestas cargadas de sarcasmo y un hombre reflexivo y paciente ante los temas más urticantes de la vida teológica y dogmática (GOMEZ ASO, 2013). Es que él ha moldeado su autopresentación y la construcción de sí mismo y de sus interlocutores a lo largo de su extenso epistolario. Hacia principios del siglo V, en tiempos de madurez,

Jerónimo pareciera haber conciliado tanto al monje anacoreta[2] como al escolástico[3]. Fue un hombre que enriqueció su vida eclesial a partir de una impecable formación cultural pagana. Esta formación que lo torturó durante su tiempo monástico en el desierto de la Calcídica romana (norte de Siria), le permitió ya afincado en Belén continuar con su práctica ascética y difundir con solidez intelectual su acerbo cristiano.

En Jerónimo observamos su camino de autorrepresentación como camino de construcción de su identidad desde su tiempo en Estridón (Dalmacia) como miembro de una acomodada familia cristiana que le costeó estudios con los mejores Gramáticos, como Elio Donato y Rétores de su tiempo, tanto en Aquilea, Roma o Antioquía (373). En Antioquía se formó con Apolinar de Laodicea[4].

En Alejandría se acercó a recibir las enseñanzas del eximio Rétor Dídimo el ciego[5]. Estas enseñanzas fueron centrales en su labor intelectual, pero su vida ascética en el desierto de Calcis (375) fue determinante en su cotidianeidad como hombre de la iglesia. En el desierto aprendió al mismo tiempo que las reglas monásticas, el rigor lingüístico del hebreo, por medio de su compañero de periplo monástico, quien supo enseñarle el hebreo de la Tora o Pentateuco judío. En Constantinopla, se vinculó intelectualmente con Gregorio Nacianceno, quien lo acercó a la literatura

[2]El monje que se retira al desierto a orar

[3]Erudito. El producto de una formación esmerada en la que formó sus condiciones de pensador y escritor intelectualmente dotado.

[4] Cfr. Teólogo y heresiarca cristiano, que colaboró con Atanacio de Alejandría en las disputas cristológicas contra los arrianos. Cayó prontamente en un posicionamiento que mutilaba la persona humana del *Christos*, por considerar que su espíritu o intelecto eran divinos. La herejía que se le atribuyó fue conocida como el Apolinarismo

[5]El relato de Rufino, *Historia Eclesiástica*, 11,7: PL 21,516, nos ha permitido conocer su método de estudio y trabajo. ¨…se dedicaba durante noches ininterrumpidas no a leer sino a oír, para que, lo que a otros les era proporcionado mediante la vista, le fuese a él mediante el oído. Y como suele suceder que después de un trabajo de estudio llega el sueño a los que leen, Dídimo, en cambio, aprovechaba dicho silencio no para el descanso o desocupación, sino que, como una especie de animal rumiante, consideraba de nuevo el alimento recibido y lo que había llegado a conocer mediante una ligera lectura hecha por otros, lo retenía de tal modo en su memoria y en su mente que parecía que no sólo había escuchado todo lo leído, sino, más bien, que lo había grabado en las páginas de su mente. De este modo, en breve espacio de tiempo, alcanzó tal acervo de ciencia y erudición que llegó a ser doctor de la escuela eclesiástica.

mediante una ligera lectura hecha por otros, lo retenía de tal modo en su memoria y en su mente que parecía que no sólo había escuchado todo lo leído, sino, más bien, que lo había grabado en las páginas de su mente. De este modo, en breve espacio de tiempo, alcanzó tal acervo de ciencia y erudición que llegó a ser doctor de la escuela eclesiástica.

cristiana oriental. En Roma fue el secretario del papa Dámaso (382-385). Su último peldaño eclesial fue el obispado de Belén, en la iglesia de la Natividad, en cuyo cubículo-*scriptorium* ofició de testigo de los ataques de Hunos y Visigodos.

En su estadía en Roma se relacionó con los círculos aristocráticos de los recién creados "clarissimi" (excelentísimos) y "clarissimae"[6] (excelentísimas) del siglo IV. Estos eran aristócratas para quienes ser parte de ese grupo social selecto, requería la búsqueda de una ejercitación metódica de la mente y el cuerpo. Estos nuevos ricos, rivalizaban con las viejas familias romano-paganas a las que pretendían eclipsar. Para ellos el patrocinio de los intelectuales y de los guías religiosos, en particular los ascetas, era importante. Jerónimo había llegado en el momento justo al lugar indicado.

Desde su origen, el cristianismo reconfiguró el modelo femenino. Las mujeres cristianas eran valoradas por su libre opción a mantener una abstinencia sexual más o menos perpetua o el modelo de virginidad como grado superior de la libertad de elección de las jóvenes mujeres sobre el uso sexual de su cuerpo (Hidalgo de la Vega, 1993:229). Esta actitud de las mujeres cristianas las colocaba al margen de los patrones socioculturales ligados a la obligación de cada mujer romana de anteponer su condición de madre a su condición de mujer con libre decisión sobre su cuerpo. El paganismo les imponía con rigor una condición subalterna dentro del ámbito familiar en beneficio de los varones de su entorno: su padre y su esposo.

Fue Pablo de Tarso quien en sus epístolas sirvió de modelo para los intelectuales cristianos del tardo antiguo y sus epístolas-tratados. En una de sus cartas a los Gálatas, encontramos su declaración de principios acerca de la igualdad entre los cristianos (Leitón Redondo, 2020: 138)[7]: "*Porque (…) no hay judío ni griego, ni siervo ni libre, ni varón ni hembra: todos ustedes son uno en Cristo Jesús*". (Gálatas, 3, 26-28)

En estas palabras paulinas se encontraba el fundamento doctrinal que liberó a la mujer del corsé patriarcal romano y cambió axialmente el modelo familiar en tiempos cristianos.

La conversión al cristianismo significó para la mujer una confirmación de su igualdad con el hombre y de una idéntica dignidad. En este sentido la

[6]Hombres y mujeres referenciadas como excelentísimas por su condición social y cultural.

mujer cristiana tomo conciencia de sí misma y de su capacidad para poder salir del marco impuesto por los valores culturales y sociales romano-paganos (Hidalgo de la Vega, 1993: 232). En la literatura cristiana se ponía de manifiesto que las enseñanzas doctrinales y las prácticas comunitarias recalaban en hombres y mujeres indistintamente, como *hermanos y hermanas* de Cristo (Hidalgo de la Vega, 1993: 232)

Ya decía al respecto Clemente de Alejandría (150-217) (que) *la continencia para nosotros(los cristianos) quiere decir que no hay deseos, no porque uno ante eldeseo se domine, sino porque se hace dominador del (acto) de desear (Stromata,* 3. 7, 57).

Entre fines del siglo IV y comienzos del siglo V en el entorno de las mujeres aristocráticas del Aventino, Jerónimo ejerció una tarea a tono con la dogmática que los intelectuales cristianos anteriores le dejaron como legado.

¿Qué pretendieron estas mujeres al acercarse a Jerónimo y en contrapartida que pretendía él con este acercamiento?

Estas mujeres fueron referentes de un grupo nobiliario en ascenso. Necesitaban refrendar su pertenencia al cristianismo bajo la guía espiritual de un hombre de probado ascetismo.

La castidad de las viudas y la virginidad de las jóvenes era un patrón de comportamiento familiar y social a rescatar y consolidar.

Estas mujeres consiguieron junto a un asceta reconocido alcanzar una legitimidad incontrastable.

Jerónimo accedió a la secretaría del papa Dámaso (382-385) tanto por su sólida formación y sus condiciones de buen orador y metódico estudioso de las Sagradas Escrituras, como, por su fama ascética. Este llegó a Roma como un tímido monje que, en un principio, por rigorismo religioso, se negaba al trato con mujeres (Serrato Garrido, 1991: 372). Fueron Paula y Marcela, líderes naturales de este grupo de mujeres del monte Aventino, quienes se acercaron a él para que les sirviera de guía experto.

Finalmente, Jerónimo fue ejecutor de una tarea que había de tener fundamental trascendencia en el desarrollo de la ascesis monástica en Roma.

El obispo de Belén las llamaba, *monachaechristianae* (*Monjas cristianas*). Mujeres que aún en Roma decidieron vivir su ascetismo riguroso con

optimismo. Tal el caso de Asela, mujer cercana a Marcela quien en carta a Jerónimo (Epístola 24) dice: *¨Sana siempre de cuerpo y mas sana de espíritu, la soledad hacía sus delicias y en la ciudad turbulenta ha sabido encontrar el yermo de los monjes¨ (JERONIMO, Epistolario, Ep. 24,4)*

Dado este ejemplo y otros que he dejado al pie, estas mujeres prontamente recrearon en la tumultuosa ciudad de Roma y recluidas en sus casas del Aventino, los ideales ascéticos de los monjes del desierto. La oración, las vigilias, las horas de retiro en soledad, las austeras comidas, los frecuentes ayunos, el abandono de todo lujo y cuidado en el vestir, la clausura sólo interrumpida por motivos religiosos, como la asistencia a los templos y a las tumbas de los mártires.

Estamos de acuerdo con SERRATO cuando afirma que estas mujeres practicaban la *seccessiomundi*. Se separaban de su antigua vida social activa con el fin de afianzar el estudio de la Escrituras. La *lectio divina*, le imprimía un sesgo monástico a la castidad y a la virginidad consagrada de estas mujeres.

No obstante, estas *monachaechristianae* no cumplían un requisito monástico de primer orden: el retiro o abandono de su vida urbana. Sus primicias monásticas se desarrollaban en su ámbito doméstico. Pero, aún dentro de sus palacios desarrollaron un modelo de ascesis femenina que, aunque carente de organización y reglas fijas, fue el ámbito en el que afianzaron su nuevo universo ascético.

Tomemos como ejemplo la *ecclesia* domestica de la matrona Paula, esta vivía recluida con su hija Eustoquia y un grupo de esclavas vírgenes, manumitidas tal como afirma Jerónimo: *¨habían dejado de ser sirvientas para ser consideradas hermanas¨* (JERÓNIMO, *Ep.* 22, 29).

Tras su viudez Paula convirtió su palacio en un centro ascético de gran reconocimiento.

Jerónimo les exhortaba a las vírgenes en general, y a Eustoquia en particular, a un trato de total hermandad para con las esclavas que compartían la *professiovirginalis*:

> *¨Si hay alguna compañera de tu propósito, no te levantes contra ella, no seas arrogante como Señora. Cantan a Cristo juntas, reciben el cuerpo al mismo tiempo, ¿por qué la mesa es diferente? (*JERÓNIMO*, Epistolario,* Ep. 22, 29*)*

Como se percibe en las admoniciones de Jerónimo el operó para estas mujeres como un guía cuidadoso de la doctrina de Pablo de Tarso que compartimos supra.

En aquel selecto grupo de mujeres destacaba Marcela, reconocida por sus ancestros ilustres como los Graco y los Escipiones. Fue ella quien desde su *domus*/palatium gestionó el desarrollo de charlas sobre Sagradas Escrituras, brindadas por Jerónimo como maestro y guía espiritual. Él supo enseñarles lo que en su formación no habían recibido. Las motivó pedagógica y culturalmente para no desentonar ante los intelectuales de la época. Algunas, como Paula, dominaban el griego, e incluso el hebreo para el recitado de los salmos en su lengua original.

Para comprender el sitial que Jerónimo les dio a estas mujeres de Roma vale recordar que, de sus 154 epístolas, 15 fueron dedicadas a mujeres romanas o provinciales en busca de consejo sobre virginidad o castidad.

Entre las epístolas de Jerónimo, una de las más conocidas es la carta 22, el "*libellus de uirginitate servanda*" (exhortación sobre la preservación de la virginidad). Escrita en el 384, en tiempos de su residencia en Roma junto al papa Dámaso. Estaba nominalmente dirigida a Eustoquia, hija de Paula, una noble romana que hizo de su virginidad una herramienta político-social. Esta decisión fue acompañada de un ascetismo visceral. Esta epístola ha sido considerada como una ¨carta abierta¨ al conjunto de las vírgenes cristianas provenientes de familias aristocráticas.

Es Jerónimo un escritor que utiliza un discurso en el que analiza en espejo situaciones de la vida cotidiana con el objeto de conseguir convencer a Eustoquia de las virtudes de la vida virginal frente a las duras *molestias nuptiarum* o las cargas del matrimonio: *(…) como se agranda el vientre, los niños pequeños lloran, como hacen sufrir las amigas del marido, como absorbe el cuidado de la casa…* (Jerónimo. *Epístolas*, 22, 2)

El gran tópico pedagógico de Jerónimo emergió de sus largas horas de lectura de la *Lectio divina*. Su tiempo de ascetismo en el desierto de Siria fue de sufrimiento y crecimiento en justa medida. En ese tiempo, la lectura fue reparadora. Por ello le deja a Eustoquia, hija menor de Paula el gran *exempla* de la lectura como componedora de los dolores del sacrificio de las mujeres que han decidido ser célibes y virginales: *Lee con asiduidad y aprende todo lo posible. Que el sueño te sorprenda siempre con un libro y que tu cara, al caer dormida, sea recibida por una página santa.* (Jerónimo. *Epístolas*, 22, 17)

E incluso le sugiere: *Por la noche conviene levantarse dos y aun tres veces a rumiar lo que sabemos de memoria de las Escrituras.* (Jerónimo. Epístolas, 22,37)

Para reafirmar este pensamiento les deja a Eustoquia y a su madre Paula una referencia textual que emergió de sus contactos epistolares y personales en Belén, último destino eclesial de Jerónimo. En este pasaje da precisiones sobre la importancia de la lectura como medio para consolidar la vida ascética. En su *Commentario al Eclesiastés* dice:

> *Busca la sabiduría y la ciencia de la Escritura, y únete a ella, pues, como está dicho en los Proverbios: Amala y ella te guardará; abrázala, y ella te rodeará con sus brazos* (Jerónimo de Estridón. Comentario al Eclesiastés. Prólogo, 23,381y ss.)

¿Hasta qué punto podemos vincular este acercamiento este apoyo y guía Jeronimiana a estas mujeres con el principio romano del **do ut des**? (te doy para que me des)

Jerónimo se muestra como un romano tradicional. Este principio era la razón de ser de la convivencia social. Mientras él fue su guía y maestro espiritual, ellas fueron un resorte ejemplar en la difusión de la doctrina cristiana. En Roma, corazón del Imperio romano, encontró a asistentes, traductoras y amanuenses que ayudaron a dar forma a la gran obra de Jerónimo: La Vulgata o primera Biblia latina traducida de las versiones en hebreo y en griego. Ellas sustentaron todos los gastos que demandó el trabajo de traducción, publicación y difusión de su gran obra académica.

En la práctica ellas abrieron sus suntuosos palacios para que sirvieran de *exempla* de práctica ascética femenina en zona urbana. Con el tiempo, Marcella abrió una casa-monasterio en la zona suburbana de Roma. Paula y su hija Eustoquia abandonaron Roma tras el exilio de Jerónimo a la muerte de Dámaso, afincándose en Belén y fundando allí un monasterio de mujeres y casas de protección para los desamparados.

Conclusión

En función del contexto de época presentado y los párrafos textuales compartidos, hare una breve reflexión.

En aquel contexto Tardo Antiguo el matrimonio cristiano era el medio para que las mujeres se brindaran a la comunidad esencialmente como procreadoras. Pero aquellas mujeres que rechazaban por voluntad propia la unión carnal eran destacadas del común al buscar una vida solitaria y

ascética en la que el placer se depositaba en la búsqueda de Dios a través de la *lectio divina*.

En un texto reciente de Martínez Maza (2015) la autora considera que por medio de esta decisión transgresora las cristianas se presentaron como ¨no mujeres¨ en un mundo viril. Estas vírgenes unidas a Dios se dedicaron a nutrirse como intelectuales cristianas, practicaron un ascetismo monacal y se decidieron a superar los límites de su condición social. (Martínez Maza, 2015: 88).

En ese contexto la figura de Jerónimo fue fundamental. Si repasamos los párrafos indicados *supra*, es él quien las guía, es el quien se auto representa como un mediador, es él quien construyo un discurso que las acercaba a un ámbito, que, hasta allí, era exclusivo de los hombres. Así, usa términos como **lee**, **busca la sabiduría** y con tono patriarcal y de guía espiritual las acompaña para alcanzar la sabiduría, **ellas** gracias a su patronazgo compartirán el placer de la lectura, temática que trataré prontamente.

En pocas palabras, el betlemita se prefiguro como eje y gestor, como quien compartió su saber con estas mujeres. Él se prefigura como *magister* de ellas.

En sus numerosas cartas a vírgenes y viudas, *Deo dicatae (dedicadas a Dios)*, Jerónimo dictaba normas claramente inspiradas en sus criterios de monje y anacoreta: abstinencias, ayunos, vigilias, abandono del cuerpo, horas dedicadas a la salmodia y a la oración, recogimiento, estudio de las Escrituras. Todo un programa más acorde para ser ejecutado entre los muros de un monasterio, que en el interior de una mansión urbana. Jerónimo, magistralmente, logró convencer a estas mujeres de adaptar esas casas a una vida monacal, metamorfoseando el abandono del hogar y de la ciudad, requisito monástico por excelencia, por el abandono de los placeres que proporcionaba la condición social de estas mujeres.

Estas *MonachaeChritianae* supieron cumplir lo enseñado y difundir con eficacia desde su ámbito recoleto, aunque suntuoso.

Los cristianos las veneraban, no por la belleza de su cuerpo sino por la fuerza y el valor de las convicciones que emergían de su intelecto.

Él necesitó el apoyo económico de ellas y ellas su figuración intelectual y probado ascetismo. La historia y las circunstancias de época los unió. En esta doble vía ambos salieron airosos. El cristianismo en tiempos de consolidación y empoderamiento social y político, también.

Corpus bibliográfico

Fuentes de referencia

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. Stromata I, II y III. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

JERONIMO DE ESTRIDÓN.*Epistolario I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

JERÓNIMO DE ESTRIDÓN. *Comentario al Eclesiastés.* Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

PABLO DE TARSO. *Epístolas de San pablo*. Barcelona: Ed. Balmes, 1950.

Bibliografía

GOMEZ ASO, G.*El modelo epistolar de Jerónimo de Estridón. La importancia político-religiosa de dicho género entre la aristocracia romano-cristiana y laintelectualidadcristianaentiemposdel contacto cultural de cristianos y bárbaros*. REVISTA EUROPA N.º 7. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 121-132. 2013.

GOMEZ ASO, G. La epístola 123 como ejemplo de la retórica discursiva de Jerónimo de Estridónenel entorno de mujeres aristocráticas de Roma. Barbarie y castidad como tópicos del tardo-antiguo. Revista Stylos 22. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, pp. 82-95, 2013.

HIDALGO DE LA VEGA, M.J.*Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo*. Gerión, 11: Madrid: Editorial Complutense de Madrid, pp. 229-244, 1993.

LEITÓN REDONDO, A.*La mujer en la propuesta doctrinal de Pablo de Tarso*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LIX. (153), pp. 137-150, 2020.

MARTINEZ MAZA, C. Cristianas sabias, arquetipofemeninoenel mundo Tardo Antiguo. Revista de Historiografía 22. Madrid: Universidad Carlos III, 2014.

MEDINA QUINTANA, Silvia.*Mujeres y economíaenlaHispania romana. Oficios, riqueza y promoción social* (Colección Deméter 4), Oviedo: Editorial Trabe, 2014, pp. 256, 2014.

SEGUÍ-MARCO, Juan José. *La docenciafemeninaenlaHispania romana: una infundada conjetura*, Historia de laEducación. 34(0), Salamanca: EdicionesUniversidad de Salamanca. pp. 191-205, 2015.

SERRATO GARRIDO, M. MonachaeChristianae: consideraciones de San Jerónimo sobre el Monacato urbano. HABIS 22. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 371-380, 1991.

WILLIAM Megan Hale. *The monkandthe book. Jerome andthe Making of Christian Scholarship*. Chicago: Universityof Chicago Press. pp 312, (ano?).

Recebido: 07 de dezembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

DE ROMA À GÁLIA: O VALOR DO *DE REDITU SUO* DE RUTÍLIO NAMACIANO ENQUANTO TESTEMUNHA DAS TRANSFORMAÇÕES DA PAISAGEM FÍSICA E SOCIAL NA ANTIGUIDADE TARDIA

Paula Barata Dias[1]

Resumo

A viagem de regresso à Gália natal documentada no poema *De Reditu Suo* de Rutílio Namaciano permitiu-lhe ser testemunha das transformações da paisagem física, humana e social dos inícios do séc. V. O tom digressivo do discurso acompanha a viagem marítima, pontuando a observação visual com comentários reflexivos. Neste artigo, pretendemos seguir o olhar objetivo do discurso rutiliano e analisar as reflexões que o poeta opera acerca do que vê. Pretendemos também fazer um juízo sobre o que parece ser um enigma rutiliano: sendo claramente bom observador, contemporâneo e testemunha privilegiada de eventos marcantes da crise dos inícios do séc. IV, como consegue manter a crença na conservação do *status quo* que possibilitou a grandeza de Roma? Nos limites do género literário hodoiporético, a obra de Rutílio é um caso de observação comprometida e condicionada pelos factos que se impõem ao seu participante envolvido: o seu discurso balança entre a descrição dos espaços e paisagens e sua apreciação crítica, a partir do horizonte cultural, mas também das espectativas do aristocrata romano, a caminho de uma transformação definitiva de vida.

Palavras-Chave

Rutílio Namaciano; *De Reditu Suo*; Antiguidade Tardia; paisagem; viagem; *hodoiporia.*

[1] Professora Doutora – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. E-mail: pabadias@fl.uc.pt .

***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 155-172.**

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13924

Abstract

The return trip to native Gaul documented in the poem De Reditu Suo by Rutílio Namaciano allowed him to witness the transformations of the physical, human and social landscape of the early 20th century. V. The speech's digressive tone accompanies the sea voyage, punctuating the visual observation with reflective commentary. In this article, we intend to follow the objective view of the rutilian discourse and analyze the reflections that the poet operates on what he sees. We also intend to make a judgment about what seems to be a rutilian enigma: being clearly a good observer, contemporary and privileged witness of remarkable events of the crisis of the beginning of the 4th century,, how do you manage to maintain the belief in the conservation of the status quo that made Rome possible? Within the limits of the hodoiporetic literary genre, Rutilio's work is a case of compromised observation, conditioned by the facts that are imposed on the participant involved: his speech balances between the description of spaces and landscapes and his critical appreciation, from the cultural horizon , but also of the expectations of the Roman aristocrat, on the way to a definitive transformation of life.

Key words

Rutilius Namatianus; *De Reditu Suo*; Late Antiquity, landscape; travel; *Hodoiporia*

Rutílio Namaciano é um autor raramente representado no cânone da grande literatura latina, integrado no grupo da "poesia menor" (Vallina, 1997: 493-499)[2] sendo o mais jovem dos poetas do revivalismo lírico da última fase da literatura pagã, desde a Tetrarquia de Dicleciano (284 d.C.) até à morte de Santo Agostinho.

Foi autor de uma pequena obra que nos chegou incompleta, o *De Reditu Suo* ou *Iter Gallicum* (416-417 d.C.), difícil de enquadrar exactamente no género literário que desenvolve os *Hodoiporia* - Relatos de Viagem, como um dos seus editores reconheceu[3]. Escreveu nos princípios do séc. V, altura em que se atribui à literatura latina cores crepusculares, num cosmos literário dominado, em quantidade e em qualidade, pela prosa literária de autores cristãos. Estes mesmos anos de consolidação de uma Idade do Ouro para as letras e a comunicação literária cristãs corresponderam também a um inusitado renascimento da literatura

[2] CODOÑER, C. *Historia de la Literatura Latina*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 493-494. São traços desta literatura a provincialização da sociedade romana; predomínio da escola na formação técnica de uma classe erudita tanto pagã como cristã; imitação de modelos normativos clássicos formais; diletantismo temático e "carência de espontaneidade e de contacto primordial com a realidade mais profunda". A edição da Loeb, de 1934, com várias reedições de Arnold DUFF, considera Rutílio Namaciano o último dos "Poetas Menores", autores breves, fragmentários ou de temas especializados (DUFF, A., *Minor Latin Poets*, Volume II*: Florus. Hadrian. Nemesianus. Reposianus. Tiberianus. Dicta Catonis. Phoenix. Avianus. Rutilius Namatianus*. Others**,** Loeb Classical Library 434, 1934, pp. 752-. Rutilius, *De Reditu*, ed. CASTRINA E. (trad. italiano e comentário, Florença, 1967. Rutilius, *De Reditu*, ed. DOBLHOFER, E., Heidelberg: 2 vols I (introdução, texto, trad. alemão, index verborum) 1972; II (comentário 1977). Referimo-nos ao poema, a partir de agora, pela abreviatura DRS.

[3] Seguimos a edição de VESSEREAU J., PRÉCHAC F. *Rutilius Namatianus Sur Son Retour*, Les Belles Lettres, Paris, 1933, inc. I "*Velocem potius reditum*…exp. II v. 68 *prouocat intactas luxuriosa niues*. Nova ed das por WOLFF, E. Les Belles Lettres, já inclui a descoberta de FERRARI M., 1973, pp. 13. Esta investigadora deu a conhecer dois fragmentos localizados no riquíssimo espólio da abadia de S. Columbano de Bobbio, que acrescentam 40 versos ao livro II, de valor significativo. A análise de Ferrari ao códice confirma que estes fragmentos reportam uma versão anterior à perda acidental da parte final do poema presente nos mss que suportam as edições críticas existentes (op. cit. pp. 20-21. Ver também nota 3). DUFF, op. cit. p. 754 acerca da complexidade do DRS, que ultrapassa os modelos literários anteriores que lhe são imputados como fonte de inspiração: "esta obra foi algo mais elaborado como Poema de Viagem do que a Jornada a Bríndisi de Horácio ou o Excerto que Ovídio dedica à sua viagem nos Tristia ou a a Viagem de Estácio ao Egipto enviado pelo seu patrono"/ "this was something more elaborate as a travel-poem than Horace's Journey to Brundisium or Ovid's sketch of is voyage in the *Tristia* or Statius' send-off to his patron bound in Egypt". FO, 1989: 49-74 enquadra o DRS na tradição literária hodoeporética.anterior.

provinda de autores não cristãos, o chamado "círculo do senador Quinto Aurélio Símaco" por Cameron[4], que animou as letras em Roma, cada vez mais periférica face às capitais que vinham se afirmando desde Diocleciano.

Os comentários à obra de Rutílio Namaciano vincaram a sua perfeição formal em dísticos elegíacos, indiciadora da obediência a um código retórico dominado pelo intertexto dos seus modelos formais, particularmente Ovídio. Foi elogiado (Vallina, op. cit. p. 499) pela descrição expressiva das paisagens numa "poética das ruínas e da desolação", em contradição com o otimismo diante do futuro de Roma, a quem dedicou um encómio sentido e elevado. A composição da obra, apenas seis ou sete anos após o saque de Roma pelos Godos de 410 d.C., fá-la soar a "um canto de cisne" (Duff, 1934, p. 758); "impressões de um mundo pós-410" Clarke, 2014: 89).

Do mesmo modo, os comentadores literários assinalaram em Rutílio uma "vazia erudição", pelo retorno à alegoria mitológica especiosa, pelo uso da técnica ekfrástica, acusada, de ser forçada e sustentadora de uma artificialidade literária vazia de destinatários, no seu detalhe e contexto. Alguns comentadores, como Anker Laugesen, (1961: 54-68) comparam mesmo dois relatos de viagem praticamente contemporâneos: a *Peregrinatio* de Egéria, composto nos finais do séc. IV, uma descrição de uma viagem de visita aos lugares santos, por uma nobre cristã e seu séquito de aristocratas piedosas, pleno de curiosidade e de ingénua frescura; e o DRS, o retorno deste nobre gaulês à sua terra natal, uma vez pago o seu serviço a Roma, movido pela urgente realidade dos novos tempos, com cores bem mais crepusculares. Na verdade, duas viagens, uma, de uma mulher, cheia de esperança a caminho de um mundo que começa; a outra, de um aristocrata pagão de regresso às origens, numa espécie de aposentação, exilando-se de um mundo que decai. Neste

[4] CAMERON, A.,"The Roman Friends of Ammianus", *JRS*, 54, 1977, pp. 15-28. Id., *The Last Pagans of Rome*, 2011, cap. 11. FERRARI, M., op. cit., p. 26 "a nota dominante e caraterística do conjunto, Rutílio e os restantes, é o paganismo: intransigente e heróico, estetizante ou céptico, mas sempre exclusivo. Quem arquitetou a estrutura do arquétipo deste códice não devia ser cristão […] estamos num entorno pagão do séc. V, de qualquer forma conectado com o Círculo de Símaco" / "la nota dominante e carateristica dell insieme, Rutilio e il resto, è il paganesimo: intransigente ed eroico o estetizzante e scettico, ma sempre esclusivo. Chi architetto`la struttura dell'archetipo di questo codice non doveva essere cristiano: […] siamo in un milieu pagano del seclo V, in qualche modo collegato com el circolo dei Simmachi".

domínio, faz sentido perguntar acerca do grau de consciência de Rutílio Namaciano quanto aos tempos que atravessa.

Cláudio Rutílio Namaciano pertencia à nobreza de origem Galo-Romana, membro da aristocracia tardo-antiga. A sua notoriedade e poder decorriam dos largos domínios de que eram proprietários nas províncias imperiais e do serviço à administração imperial enquanto alto funcionário. Ele mesmo nos dá informação auto-biográfica na sua obra. A propósito da evocação de amizades e da memória do pai, conta-nos que exerceu na capital o cargo de *Magister Oficiorum* "mestre dos ofícios", cargo criado por Diocleciano, e de *Praefectus Vrbi* "Prefeito da cidade", de suma importância no séc. V. Depois que Roma deixou de ser capital permanente e exclusiva (desde Diocleciano, há um século, portanto), era do *Praefectus Vrbi* a maior autoridade na capital.

Os excursos prosopográficos e encomiásticos, recorrentes no DRS, fazem parte da tipologia laudatória caraterística da época. Observe-se que Rutílio procura sempre situar-se na linha da excelência que ele próprio constrói: elogiando os seus sucessores ou predecessores nos cargos, eleva também os seus méritos e a sua inclusão numa esfera de conexões políticas e familiares prestigiantes, ligadas ao serviço do império[5]. Esta

[5] As passagens autobiobráficas da obra são significativas (DRS I 156-157; 415-428; 467-468;). Pede à Deusa Roma e a Citereia que lhe dê o benefício dos mares, "se não desagradou quando aplicou a justiça aos filhos de Quirino e se honrou os veneráveis senadores". 415-428 – Num excurso iniciado *laetior hic*" "esta boa nova, que serviu de conselho para desistir do retorno a Roma (*Consilium Romam paene redire fuit*). Rufo havia sido elevado à prefeitura da cidade. Exalta-o por "partilhar as honras como metade de si mesmo; "alguém a quem estima porque nele se renova o poder que teve "*Exornent uirides communia gaudia rami:/ prouecta est animae portio anima meae/ sic mihi, sic potius placeat geminata potestas*. 467-468: o chegar à vila do seu amigo Albino "*Albini patuit proxima uilla mei*" que, explica, foi também quem o substituiu nos compromissos dependentes da toga". Ou seja, alguém ainda jovem, mas com prudência de um ancião, que foi um alto funcionário "*Roma meo subiunxit honori/ per quem iura meae continuata togae*. Atrasa a partida porque pretende visitar Protásio (v. 542 "*sed mihi Protadium uisere cura fuit*", oportunidade para o elogiar: antigo Prefeito da cidade de Roma, goza uma modesta morada na Umbria, e adquire a aura de um Cincinato, um "líder de reis" agora devolvido ao mundo rústico. 561-564 Na visita a Pisa, reconhece como Prefeito da Cidade um tribuno, querido companheiro de armas "*commilitio carus*" que lhe fora útil quando, como Mestre dos Ofícios, governara a casa imperial e a guarda do piedoso soberano, "*ex commilitio carus et ipse Mihi officiis regerem cum regia magister/armigerasque pii principis excubias*". Aí, na visita ao Forum, contempla a estátua do pai, que exercera importantes cargos políticos e administrativos na cidade. A evocação da memória do pai junto dos Pisanos presta-se a uma atitude recorrente nestes excursos autobiográficos, que passam por colocar-se na continuidade dos evocados. Os locais

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13924

seria uma informação contextual, se o poema não fosse preciso na circunstância que o rodeia: a retirada de cena, a reforma de um dos servidores de Roma, para o seu espaço natal[6].

Não se sabendo exatamente qual o destino exato na Gália, a motivação para encetar a viagem concreta é clara. Já a razão para documentar a sua viagem, bem justificada por motivos de força maior, por meio de um poema, permanece em aberto. Devemos pesar, no entanto, os temas dispersos, as observações e os motivos laudatórios: Roma mãe do mundo, logo no início; os seus filhos e ministros, de que ele fez parte.

Da vocação poética de Rutílio Namaciano, nada mais nos chegou para além deste poema, o que nos faz pensar ser ele, sobretudo um homem de acção, leal servidor da causa pública, que escolhe este momento, significativo da sua vida, para deixar à posteridade a sua mensagem: declaração da lealdade à causa do império e da crença na sua robustez. Ao mesmo tempo, contudo, vai revelando inquietude face aos sinais da sua fragilidade. Assim, a motivação para assumir uma voz poética, neste dramático momento de mudança de vida pode bem traduzir um sentimento de culpa, auto-justificação e justificação para os outros, seus pares, para um abandono.

Da sua Gália, só se sabe o que ele mesmo diz. Assim, o poema abre com uma apóstrofe retórica ao leitor em tom de apologia. É preciso explicar ao leitor o veloz regresso (v. 1 *uelocem reditum*), longo demais (talvez para sempre) para quem dedicou a vida inteira a Roma. Como pode alguém tão subitamente (*tam cito*) renunciar às belezas de Roma? É que esta terra bendita, semente de todas as virtudes e enviada do céu para bem dos homens, não cansa quem nela habitou ou quem a serve.

Obriga-o a contingência da necessidade (v. 19-22). Os campos gálicos chamam o indígena, a paisagem degradada pela guerra, (*Gallica rura deformia bellis*) e se lhes falta a beleza, mais dignos são de pena.

---

recordam com saudade Lacânio, a sua firmeza e doçura, e alegram-se por Rutílio não ser indigno das virtudes paternas vv. 591 "*Ipsum me gradibus non degenerasse parentis gaudent et duplici sedulitate fouent*". A formulação vai ao encontro deste desejo de Rutílio de pertencer a um legado digno de servidores de Roma, mensagem confortante no momento de retirada de Rutílio.

[6] RUGGINI, 2003: 366-382. A importância das relações e do reconhecimento mútuo entre a aristocracia urbana. NORWOD, 1947: 37: a rara voz de um não cristão, membro da nobreza romana, aos acontecimentos seus contemporâneos.

É também a consciência do dever: em tempos de fortuna, é falta leve negligenciar os concidadãos. Mas as calamidades públicas *publica damna* (v.24) convocam a dedicação privada (*fidem priuatam*), e as lágrimas devem ser choradas no lugar da perda. O cenário descrito é bem realista, o de uma paisagem alterada pelo desgaste da guerras de saque que conduzem a uma *longam ruinam* (v. 27). Conforto aos sobreviventes e reparação do possível são obrigações. Depois do incêndio, pelo menos devem reconstruir-se as cabanas dos pastores "*uel pastorales aedificare casas"* (v. 30). Não é possível ignorar a ruína interminável, agravada pela demora no socorro. É tempo de restaurar os campos e reconstruir. Em apenas 16 versos de um total de 712, fica, portanto, estabelecido o motivo bem pragmático da viagem[7].

A força interior de Rutílio para retornar à Gália converge, também, com a janela oportuna de um tempo histórico, que é o da pacificação da Gália: entre 408 e 417, a Gália enfrentou o saque e a ruína, até que Constâncio, general do imperador Honório, recebeu o título de patrício e a mão de Gala Placídia, irmã do imperador e viúva do rei visigodo Ataúlfo, pelos seus bons serviços na derrota do usurpador Átalo, derrota dos Vândalos e armistício com os Godos, em 418. Este general, mais tarde Constâncio III, é justamente alvo dos excertos descobertos por FERRARI, p. 28 (*Latii nominis una salus* (B, v. 10)[8]. A longa ruína da Gália de que Rutílio fala não é, pois, um desastre pontual, mas uma lenta destruição em que a Província viu cortados os seus laços com a urbe.

A obra alterna sequências narrativas, alusivas a uma viagem real que contorna a costa itálica em direção à Gália. Outras viagens interiores se mesclam: umas, resultado da observação da paisagem natural, edificada e humana, de pendor descritivo. Outras, excursos de pendor panegírico e laudatório, dirigida a Roma e aos seus fiéis servidores em que Rutílio se inclui. Todas estas estão embutidas de reflexões mitológicas e históricas eruditas, pertencentes à biblioteca escolar e cultural do Autor. A diversidade discursiva e a descontinuidade sequencial do conteúdo (Parroni, 2009: 584), a juntar ao seu caráter incompleto, não ajudam à coesão da obra, que avança, segundo as palavras do próprio no início do livro II em ritmo entrecortado (*trepidus*). Os versos introdutórios dos dois

[7] VV. 35-36 no momento de abandonar os contrafortes da cidade, *uincimur* "somos vencidos" e "a custo e tarde cedemos ao caminho" *serum uix toleramus iter*.

[8] CARCOPINO, J. 2012 "La date et le sens du voyage de Rutilius Namatianus", *Anabases* 16, pp. 241-263, (p. 248).

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13924

livros, contudo, manifestam o propósito único de um diálogo próximo com o leitor, a par da informação quanto ao método compositivo[9]:

A consciência do caráter fragmentado e confuso do discurso, o "*trepidum ruborem*" que ele prefere diluir em dois pequenos livros, é portanto assumido. Apontamentos avulsos, interrompidos e pontilhados por uma variedade de momentos discursivos que acompanham o curso da narração, sejam elogios aos pares, de condição senatorial[10]; sejam excursos mitológicos ou pitorescos, radicam no estímulo da observação do espaço e da paisagem em que ocorre a viagem[11]. Rutílio é consistente na sua captação das evidências de um mundo em mudança e dos seus traços de corrosão, que interferem e chocam com a imutabilidade e beleza de uma Roma preservada numa grandeza sem mácula.

Ao ressaltá-la num dos mais belos *Laus Romae* compostos, na tradição literária do Elogios a Roma (Cirino, 1934: 40; Roberts, 2001: 534), esta grandeza é mais desejada do que real. Dirigido o olhar para o país amado, ao contrário de Homero, não é o fumo a elevar-se no ar, mas sim a claridade e um horizonte brilhante que se eleva das sete colinas, num lugar em que o sol não se põe[12].

---

[9] I, vv.1-2: o propósito de estimular a curiosidade ao leitor com a pergunta retórica "Acaso te admirarás deste tão súbito regresso, leitor, como se pode tão prestes renunciar aos bens de Rómulo?" II, vv. 1-4. Com a subtileza da presopopeia, o próprio alude ao método da composição "o livro não estava assim tão longo, nem o rolo tinha tantas voltas que não pudesse, em boa justiça, alongar-se um pouco mais. A obra temeu o cansaço que chega com a continuidade do labor, não fosse o leitor assustar-se com uma obra que parece não ter fim". Adopta por isso a divisão em dois livros numa sucessão breve de pequenas etapas variadas que, tal como numa refeição, ou numa viagem, são preferíveis a um esforço de uma só vez vv. 10-11 "Dividimos a hesitante confusão (*trepidum ruborem*) em dois livros breves, mais fáceis de suportar do que de uma vez só…". A composição em descontínuo combina com o caráter iterativo da viagem externa e concreta e da viagem interna e reflexiva, do poeta com as suas reflexões.

[10] Exuperantius I, 213-216; Palladius, I, 209; dois gauleses, Protádio (I, 550) e Victorinus (1, 510), integrantes da galeria prosopográfica do reinado de Teodósio e de Honório.

[11] Vv. 180-182 O confronto entre um passado glorioso e um presente difícil: o barco segue o braço direito do Tibre, porque o esquerdo está assoreado. Resta-lhe a glória de ter sido ele a acolher Eneias "*Laeuus inaccessis fluuius uitatur arenis: Hospitis Aeneae gloria sola mane*t" (cf. Virg. 7,31 a embocadora assoreada do Tibre "*flauus arena*").

[12] I, 195-205 *Quanquam signa leuis fumi commendat Homerus…sed caeli plaga candidior tractusque serenus… Illic perpetui soles…saepius attonitae resonant Circensibus aures: Nuntiat accensus plena theatra fauor.* PASCHOUD, 1978: 322, acerca da predominância dos estímulos visuais sobre os auditivos no DRS, nesta passagem.

A memória desejada sobrepõe-se, pois, à visão real, quando seria normal observar, de um núcleo urbano fervilhante de vida, o fumo das casas habitadas[13]. O que lhe chega é o som dos jogos circenses e dos teatros cheios. Os sinais são contraditórios e não condizem com a história recente da cidade: sujeita a dolorosos cercos a partir de 405, saqueada em 410, despovoada, vítima de pestes e de fomes, no silêncio dos templos e dos altares calados pela legislação teodosiana, não é plausível que o poeta escute, a cerca de trinta quilómetros, o fragor dos recintos de vibrantes espetáculos públicos[14]. Portanto, não visualiza, ao contrário de Homero, o fumo a elevar-se das cidades, mas escuta os ruídos dos espetáculos públicos. Tal soa-nos mais a um desejo do que a uma experiência auditiva real.

A distância entre a realidade e a memória literária evocada, de Virgílio e Homero, são desconcertantes, embora se ajustem, à celebração da eternidade de Roma. Com 127 vv, o *Louvor de Roma* celebra a glória da cidade que domina o mundo e que é eterna: Inc. *Exaudi, regina tui pulcherrima mundi* "escuta, Ó mais bela das rainhas do mundo", um panegírico da cidade que constitui também uma exortação ao seu renascimento.

Mas a viagem segue o caminho marítimo, porque as planuras estão inundadas, e as montanhas são escarpadas. A constatação desta constrição geográfica não é inocente, pois fala-nos de uma Roma asfixiada nas suas ligações terrestres com o Império. O autor dá testemunho do estrangulamento na comunicação entre o sul e o norte de Itália, já que os caminhos civilizados, humanamente percorríveis, foram destruídos. Aos

[13] Vv. 191-195 "ainda que conduzas os olhos para onde se deliciam com a terra afortunada, porque julgam que podem captar o que desejam (quod cupiunt)".

[14] As leis de Teodósio repressivas da religião tradicional (389-391) limitaram a visibilidade das manifestações pagãs. (CTh. 16.10). Os jogos circenses e teatrais são suspeitos para um estado cristianizado.. Não proibidos, acontecem segundo constrições legais estabelecidas entre 325 e 425 (Teodósio II). A forma de estes não abandonarem o lugar no espaço cívico está em controlar o seu patrocínio, o calendário e tornar a sua manifestação absolutamente profana, isto é, sem qualquer associação celebrativa a um culto pagão . BOWERSOCK, G., GREEN, P., Grabar, O., *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, 1999, p. 674. O último espetáculo, Procopius, *The Gothic Wars*, 3. 37. 4., uma *uenatio* com Tótila, em 549. DEVOE, R. (2002) *Christianity and the Roman Games*, pp. 130-136 aponta, no entanto, para um aumento dos espetáculos em Roma após 410, promovido por Honório, como modo de celebrar a restauração da confiança.

homens restariam pois as agruras dos pântanos, ou as escarpas. A Via Aurélia e os campos da Toscânia experimentaram o ferro e o fogo das incursões godas, pelo que não há albergues nas florestas, nem pontes para atravessar os rios. Assim, há que seguir pelo mar incerto. Note-se que as observações da contingência são reais: a necessidade e o dever forçam-no a partir para a Gália, o estado das vias terrestres forçam-no ao caminho marítimo. Apesar disso, o tom que sobressai, formalmente, é o da glorificação da cidade, do império e dos seus agentes, cristalizados num tempo óptimo (Roberts 2001: 534, fala de um optimismo em contraponto).

Estava, portanto, rompido o paradigma do transporte terrestre seguro, e afinal, apesar do encómio, Roma passa para o leitor como uma rainha que já não garantia a segurança das suas próprias imediações. Quando o elogio se torna exortação à coragem, percebe-se a vontade de confortar uma cidade vítima de provações[15] "tal como a tocha que tomba recupera novo vigor, depois da queda tu mais luminosa aspiras ao céu".

Ao longo da viagem, destaca-se a descrição de lugares em acelerada transformação. Estes, avistados na costa e visitados, evidenciam a passagem do tempo e os danos provocados pelos homens. Espaços desertos, fortalezas que se esboroam ocupam a visão digressiva do A., que confronta o presente visto com a memória grandiosa de um passado conhecido: No início da viagem, *Pyrgos* "hoje grandes casas de campo, primeiro pequenos povoados" I v. 224 *Nunc uillae grandes, oppida parua prius*…". Identificamos, neste breve apontamento que confronta presente e passado, a transformação da ocupação do mundo rural tardo-antigo, com as cidades provinciais ocupadas por comerciantes, artífices e agricultores a avançar para o modelo das grandes vilas autárcicas, beneficiando da concentração da propriedade fundiária. Mais à frente, Cere, a quem os anos apagaram o primeiro nome de "Agila" (vv. 225). A navegação aproxima-se de *Castro*, cidade semi-destruida, com um pórtico antiquíssimo (*semi ruti loci; vetusta porta* vv. 227-228). O autor prende-se, numa ekfrasis contemplativa, a uma solitária estátua de Pã, de porte modesto (*exiguus formatus*), mas "pronto para os prazeres de Vénus"[16]. Em *Graviscae*, contemplam a infeliz cidade de Cosa, outrora associada ao

[15] DRS vv. 119-140 vv. 131-2 *Vtque nouas uires fax inclinata resumit,/Clarior ex humili sorte superna petis*". VV 120 "que o total esquecimento dos insultos sofridos lance uma sombra sobre uma sinistra aventura; que o desprezo pelos sofrimentos feche e cure as tuas feridas…".

[16] V. 336 *Fingitur in uenerem pronior esse deus*.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13924

odor dos pântanos[17]. Agora, rodeiam-na florestas espessas, com o espaço selvagem a recuperar o espaço dantes humanizado. O poeta exprime pudor em revelar a causa de tamanha provação, mas não quer esconder ao leitor um motivo para rir. No passado, a sua população teve de fugir diante de uma maciça infestação de ratos, o que lhe parece impossível[18]. Nestes dois episódios, está presente a mesma estratégia de comunicação: memória grandiosa do passado em confronto com a descrição do presente alterado. Também nos dois casos, o poeta remata o assunto com uma fuga, que incute no leitor uma impressão de risibilidade inconsciente dos sinais: uma pequena estátua de Pã com um falo erecto, a anunciar a impossível renovação de um mundo arruinado; pessoas a fugir diante de ratos. Os dois, cenários da perturbação da frágil camada humana que cobre a natureza.

A visão da ilha de Igilium (vv. 325-336) permite-lhe homenageá-la por ter sido refúgio de cidadãos romanos diante do saque de Roma (409 d.C.), com os Godos a cederem ao seu natural receio pelo mar. Populónia, presenteada por um porto natural favorável, em que o engenho dos antigos edificou um castelo (*castellum* I 401), com um farol para defesa e para orientação dos viajantes,. Mas "o tempo não permite reconhecer os monumentos das eras passadas, e o tempo, que tudo devora, só deixou vestígios grosseiros, entre escombros de tectos derrubados"[19]. A observação é acompanhada do julgamento: as cidades, como os corpos dos mortais, também podem morrer.

Não são só as ruínas, são também os pântanos, os portos assoreados, como o de Volaterra (I, 454) , a dificultarem a aportagem. O porto de Pisa (532) a quem a memória reportava como frequentado por comerciantes e de mercadorias, agora, a sua exposição aos ventos e à fúria das vagas outonais, provocam no autor surpresa e espanto.

Se a degradação do património romano lhe trouxe algum ensinamento quanto à inexorável lei do tempo, já a observação do outro o deixa fixado

[17] vv. 285-286 ***Cernimus*** *antiquas nullo custode ruinas et desolatae moenia foeda Cosae.*

[18] Depeyrot, G. 1993: p. 349, refere o DRS acerca da praga de ratos, embora coloque a hipótese de se tratar de uma metáfora para assaltantes. Pensamos que Rutílio fala mesmo de ratos, pois não encontramos no poema uso de metáforas que não sejam desdobradas pelos referentes concretos. Além disso, o cenário natural é plausível: campos agrícolas abandonados, desregulação de colheitas, inundações podem provocar migração maciça de roedores.

[19] I, v. 414 *cernimus exemplis oppida posse mori.*

numa soberba distância de quem se preserva na sua consciência de classe. Estranheza e reprovação quanto à diversidade humana do império, associado à altivez aristocrática, produzem um retrato da fragmentação da paisagem social do império, em que a falta de coesão é notória.

Exuperâncio, pai do seu companheiro de viagem e familiar Palládio, vindo da Gália para Roma para estudar leis (I, vv. 208- 216), instalou-se na sua Armórica natal, onde "ensina a amar a paz após a recuperação das fronteiras, restitui as leis, devolve a liberdade, e não permite que os servos façam os seus senhores de escravos"[20], numa expressão poética que identifica a desordem social conhecida como "Bagaudas". Instabilidade interna, escassez de recursos e vazios de autoridade levam desertores, sobreviventes de exércitos derrotados, e servos resistentes à lei tornam caótico o mundo rural romano, em especial o noroeste da Gália[21].

Também Victorino, amigo conterrâneo e colega no ofício de servir Roma, recebeu-o na Toscânia. Errante, foi forçado a estabelecer-se aqui, expulso da sua Toulouse, pelo saque godo sofrido em 413. Antes, *uicarius Brittaniarum* (vice-prefeito de uma das províncias da diocese da Britânia) distinguiu-se pelo serviço a uma região periférica, que foi abandonada pelas legiões, mas que ele governou zelosamente como se estivesse no centro do império. Duplamente exilado portanto, este Gaulês, uma vez pelo abandono do *limes* britânico, outra vez pela tomada de Toulouse. Foi-lhe dado pelo imperador o título honorífico de *illustris comes* (v. 507-8), com vantagens que rejeitou pelo amor aos campos [22]. É, mais um membro das elites provínciais ao serviço de Roma que optou pela retirada. Neste caso, o próprio Rutílio, ao identificar-se com ele, antecipa a sua fruição futura do descanso na Gália.

Também Protádio, com quem se cruza na sua viagem, é um alter-ego do seu destino futuro. Aristocrata gaulês também antigo prefeito de Roma,

---

[20] *Cuius Aremoricas pater Exuperantius oras/ nunc postliminium pacis amare docet;/leges restituit libertatemque reducit/ et servos famulis non sinit esse suis.*

[21] "colonatus perpetuus" (CTh 14 18, 1, em 382). Uma medida para repovoar os campos torna mais rígida a fixação das populações rurais, mas é acompanhada de forte contestação pelos seus afetados.

[22] Em 402 o contingente militar na Britânia é chamado para a Gália e depois para a Itália, a fim de combater as invasões maciças. (I 493- 505). Vv. 507-508 "*Illustris nuper sacrae comes additus aulae/ contempsit summos ruris amore gradu*.; Vv. 509-510 "*Hunc ego complexus uentorum aduersa fefelli/ Dum uideor me patriae iam mihi parte frui*"

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13924

tem por morada modestos campos na Úmbria, em vez de sua pátria (a Gália? Roma?). A sua conduta e alma de Cincinato permitem-lhe ter por grande o que é pequeno, e campos modestos são o destino de vencedores de reis. Ou seja, a retirada para lugares modestos, longe de Roma, no termo de valorosos serviços à pátria, devem render-lhe a memória e o testemunho de Roma[23].

Rutílio dá conta da fragmentação da comunidade, identificando grupos como ameaças. Os servos fugidos de que falámos a propósito de Exuperâncio, e mais dois exemplos: o encontro com o antipático estalajadeiro judeu, ponto de partida para uma feroz mas tipificada invectiva contra "esta raça". Em Faléria, ele e os seus companheiros assistem à celebração do renascimento de Osíris, num festival popular alegre e colorido. Procuraram repouso e refeição numa *statio*, ao pé de um bosque, o que se revelou um mau negócio. O seu estalajadeiro, um Judeu "um animal irreconciliado com a comida dos homens", que lhes serve frutos velhos e algas amassadas, reclamando pelo gasto de água. O A. enceta uma invectiva contra esta raça, repetindo os lugares comuns (mutilação dos genitais, a preguiça do sabbath). Saiu cara a Roma a conquista de Pompeu, esta nação, uma *pestis*, que, vencida, pesa terrivelmente aos vencedores, num óbvio intertexto com a máxima horaciana da *Graecia capta*[24].

Bem conhecido é também o excerto em que Amiano denuncia a "infestação" da ilha Caprária por monges, no que constitui um valioso documento acerca da divulgação do ascetismo no Ocidente e da adaptação espacial da realidade original do Egipto e dos desertos orientais, em que a *anachoresis* "retirada para o deserto" pode ser literal. Na Itália e no sul da Gália, lugares humanizados e sem desertos, estas primeiras fugas do mundo fazem-se para ilhas e rochedos mediterrânicos[25]. Perto da costa de Cirno, traz ao poema um *damni monumenta recentis* "a lembrança de uma infelicidade recente (v. 517). Um aristocrata decidiu sepultar-se em vida num rochedo. No passado, dos nossos ilustres (v. 519) *noster enim nuper iuuenis maioribus amplis*), abdicou do estatuto, do casamento, da fortuna por uma retirada vergonhosa (v. 522) *turpem latebram*. Este romano foi seduzido por uma seita que o retira

[23] Vv. 542-558.

[24] I, vv. 382-398 "*Victoresque suos natio uicta premit*". Cf. Horácio, Epist. II, 1, 156-157.

[25] Vv. 439-452. A ilha Caprária está cheia destes homens "que fogem da luz", homens amargos e anti-sociais, que lhe merecem toda a reprovação, tomador pela bílis negra.

do mundo, e que, mais do que Circe, metamorfoseia corpos e almas[26]. Caprária e este jovem anónimo são duas faces da mesma movimentação social que ocorre no Ocidente romano, particularmente após Teodósio, e que é transversal. Entre as elites, alguns cristãos optam pelo ascetismo, quebrando laços matrimoniais e abdicando das propriedades. S. Jerónimo é instigador e testemunha deste fenómeno, assim como também dá conta da oposição interna e resistência, dentro dos cristãos moderados, ao radicalismo da opção monástica. Mas a sedução por modos mais fundamentalistas de viver o cristianismo não afeta só as elites, antes é um fenómeno popular.

Rutílio é um romano tradicional que, convivendo bem com os cultos orientais, como o de Ísis ou o de Pã, olha com reservas para os monoteísmos judeu e cristão. Se, no primeiro, a opção religiosa se identifica com a nação, no segundo tal não acontece. O motivo do seu silêncio em relação a esta viragem na espiritualidade do império e na opção do poder político decorre da discrição exigida a um alto funcionário. Não cristão, mas *Praefectus Vrbi* em 414, ao serviço de um imperador e de autoridades oficialmente cristãs, sujeito a leis que ilegalizaram as manifestações religiosas pagãs de carácter público, cabe-lhe apenas a irritação pelas suas manifestações que não escapam visualmente a um observador. Somos levados a concordar com Cameron, (2011: p. 207), quando considera que o anti-cristianismo de Rutílio é um assunto marginal no seu poema. Estamos ainda num tempo em que, particularmente em Roma, o sentimento de classe supera o da pertença religiosa, e a classe senatorial mantém níveis de ambiguidade religiosa. Rutílio concorda com o sentimento partilhado por cristãos moderados do ocidente, e pelos próprios membros da igreja secular, que olham com desconfiança estes ascetas radicais e antissociais (O'Donnel, 1979: 84).

Esta antipatia por determinados tipos humanos atinge o seu cume na invectiva contra o pérfido Estilicão, o cumular da invetiva contra os bárbaros, particularmente os Godos, que dizimam o Ocidente romano (Soler, 2004: 239) figura controversa da história de que os contemporâneos conservam testemunhos díspares. Tutor do jovem filho de Teodósio, Honório, filho de um príncipe vândalo e de mãe romana, intrépido militar que coordenou a defesa e a diplomacia nos instáveis tempos dos inícios do séc. V, acabou por ser acusado de traição e como tal executado. Para Rutílio, Estilicão foi a versão bárbara de Tarpeia, abrindo

[26] Vv. 517-526.

Itália ao saque bárbaro. Tal como o louvor de Roma é nuclear no livro I, o livro II, inicia-se com um elogio ao recorte geográfico da costa italiana, numa espécie de amplificação, suscitada por um momento em que a visão do poeta, ao abandonar o rumo norte sul, lhe permite contemplar uma larga extensão do Golfo que se estende diante do mar da Ligúria. Terra providencial, fadada para a fortuna e para cumular o universo de bens, a Itália é a extensão natural da Roma eterna.

Por isso, maior gravidade impende sobre os feitos do sinistro Estilicão. Ele entregou o coração do império, o Lácio, à barbárie goda. Roma era já cativa antes de ser conquistada, diz o poeta, aludindo à lenta asfixia da capital pela ocupação dos Bárbaros a norte da Itália, cortando as comunicações terrestres entre Roma e as suas províncias ocidentais. Além disso, mandou queimar os Livros Sibilinos, conservados no templo de Júpiter Capitolino. Rutílio é o único autor a acusar Estilicão do feito, mas é provável que os livros sibilinos tivessem de facto sido destruídos durante o reinado de Honório, por iniciativa cristã. No Tártaro, diz Rutílio, ele merece maiores suplícios do que Nero, já que este matou uma mortal, a sua mãe. Estilicão matou uma imortal, a mãe do mundo[27]. Na sua invectiva contra Estilicão, pesa também a hostilidade da aristocracia tradicional aos bárbaros, não só aos inimigos declarados, mas também aos que o tempo foi colocando na proximidade e ao serviço do império, como era o caso.

Conclusões

Rutílio Namaciano tem um lugar incontestável enquanto fonte para o conhecimento objetivo da Itália do séc. V após o Saque de 409 e a presença constante das movimentações bárbaras entre a Gália e Itália dos inícios do séc. V. Oferece-nos uma visão subjetiva, filtrada pelo seu foco interno, comprometido e não isento, acerca das transformações da paisagem física, construída e humanizada, e das transformações da paisagem social. Temos, neste domínio, dois tipos de informação:

Por um lado, o conhecimento de um tempo e um espaço proporcionado pela viagem marítima, da paisagem física, modificada pela erosão do

[27] II, 42-43 *Quo magis est facinus diri Stilichonis acerbum,/ proditor arcani quod fuit imperii.(…)* II, 59-60 *hic immortalem, mortalem perculit ille,/ hic mundi matrem perculit, ille suam.*

tempo e dos acontecimentos. Mas também o conhecimento das transformações da paisagem social, pela referência a episódios de mudanças na vida de personalidades (mudanças de cargos, exílios voluntários ou involuntários, opções privadas de vida); pela referência a minorias, grupos sectarizados na sua condição étnica ou religiosa.

Por outro lado, o impacto interior destas transformações em Rutílio, não só enquanto indivíduo, mas enquanto membro de uma categoria social. Como reagiram, como sentiram os romanos os acontecimentos que transformavam o seu mundo? Conseguiram ter uma visão sistémica, conectaram os sinais, ou responderam casuisticamente aos indícios variados da transformação da ordem?

São perguntas demasiado amplas para o tema que nos assiste, embora as palavras e as reflexões de Rutílio Namaciano nos permitam tecer algumas considerações: enquanto membro da aristocracia romana tradicional, interpreta os sinais de transformação do seu entorno com a consciência de que estes representam uma crise para a Roma eterna. Rutílio contempla uma civilização contínua com doze séculos de História, comenta o que vê usando o seu arquivo cultural literário, histórico, mitológico, e a sua identidade de classe. Os referentes históricos e literários que usa para avaliar os acontecimentos do presente, a visão fragmentada por um olhar pontilhado em episódios (o *trepidus rubor*), o seu viés de classe tornavam-no, provavelmente, opaco para a conceção de um prognóstico que contemplasse um fim absoluto para um modo de vida. Por isso, manifesta uma fé inabalável no renascimento de Roma. Por isso, desfocar o olhar e tentar a fuga podem ser atitudes que explicam o desconcerto com que conclui episódios dramáticos com observações jocosas e superficiais, os recursos à erudição, e mesmo a sensação de justaposição de episódios com escassa coesão entre si.

Por duas vezes, contudo, a reflexão do poeta equaciona conscientemente a mortalidade das civilizações: quando contempla as ruínas de Populónia (I, v. 414) e compreende que os exemplos lhe mostram que as cidades também morrem; quando, na invectiva contra Estilicão, o compara a Nero, agravando as responsabilidades do General Vândalo, porque este Bárbaro matara a mãe do mundo.

Mas quer-nos parecer que Rutílio enfrenta, em primeiro lugar, os receios da sua própria mortalidade e do esquecimento. Diante da turbulência do seu mundo, exprime em sub-texto o medo que o tempo e a memória dos homens não lhe façam a justiça: Exuperâncio, Victorino e Protádio,

também aristocratas gauleses e servidores de Roma, anteciparam o destino que ele está, conscientemente, empurrado a seguir. Ao incluí-los com tanto detalhe no seu poema, reconhece-lhes as virtudes e o mérito por uma vida passada ao serviço da causa pública. Mas não menos elogia o seu retiro de um agora que ele atravessa, na sua viagem.

Se a consciência da gravidade dos tempos se sobrepusesse ao tom elogioso dos seus pares e da sua terra, Roma e suas regiões, Rutílio não conseguiria justificar o seu regresso e retiro, nem conceber para si uma existência para além de Roma. Assim, um wishfull thinking protege-o do dilema moral. Como os seus pares se retiraram de Roma e dos seus *negotia*, preservando a honra e o mérito, também ele espera prosseguir, na Gália, a vida que Roma lhe ensinara. Por isso, deixar os sinais sem retirar assumidamente a lição destes é, para Rutílio Namaciano, uma estratégia de sobrevivência.

Referências bibliográficas

CAMERON, A. "The roman friends of Ammianus", *Journal of Roman Studies*, 54, 1977, pp. 15-28.

CAMERON, a. *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, 2011, cap. 6, 10; 11.

CARCOPINO, J. 2012 "La date et le sens du voyage de Rutilius Namatianus", *Anabases* 16, pp. 241-263.

CIRINO, I. *L'Idea di Roma Negli Scrittori Latini e Particolarmente in Rutilio Namaziano*, Napoli Lligi Loffredo, 1934.

CLARKE, J. The Struggle for Control of the Landscape in Book 1 of Rutilius Namatianus, Arethusa, 47, 1, 2014, pp. 89-107.

CODOÑER, C. *Historia de la Literatura Latina*, Cátedra, Madrid, 1997.

DEPEYROT, G. "Les conditions naturelles au Bas-Empire romain" *Revue Historique*, 290, 2 (588), 1993, pp. 337-378.

FERRARI M., "Spigolature bobbiesi. I. In margine ai "Codici Latini Antiquiores"II Frammenti ignoti di Rutilio Namaziano.III Due Versi editi-inediti di un perduto "Romuleon" di Draconzio (tav. I-IV) *Italia Medioevale e Umanistica*, XVI, 1973. pp. 1-41.

DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13924

FO, Alexandre. “Ritorno a Claudio Rutilio Namaziano” *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 22, 1989: pp. 49-74.

LAUGESEN, A. “Deux récits de voyage du début du Ve siècle”, *Classica et Mediaevalia*, 22, 1961, pp. 54-68 .

Lo Spazio Letterario di Roma Antiga. I: I Testi. 1 La Poesia, vol. VI Salerno Editrice, Roma, 2009, pp. 584-593.

NORWOOD, G. “Rutilius Claudius Namatianus”, *Phoenix*, 1, 1947, pp. 36-41.

O'DONNELL, J. “The Demise of Paganism”, *Traditio*, 35, 1979, pp. 45-88.

PARRONI, P. (coord) “Il Viaggio e La Memoria: Il de Reditu Suo di Rutilio Namaziano” in

PASCHOUD, F. “Une relecture poétique de Rutilius Namatianus” *Museum Helveticum*, 1978, 35, 4, 1978, pp. 319-328.

PRYOR, J. H.,. “The Voyage of Rutilius Namatianus: From Rome to Gaul in 417 C.E.,” *Mediterranean Historical Review* 4.2., 1989, pp. 71–80.

ROBERTS, M. “Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the EarlyFifth Century”, *The American Journal of Philology*, 122, 4, 2001), pp. 533-565.

RUGGINI, L. C. “Rome in Late Antiquity: Clientship, Urban Topography, and Prosopography”, *Classical Philology*, 98, 4, 2003, pp. 366-382.

SOLER J., “Le sauvage dans le *De Reditu* de Rutilius Namatianus : un non-lieu”, In*: Les espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions,* Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2004. pp. 223-234.

VESSEREAU J., PRÉCHAC F. (), *Rutilius Namatianus, Sur son Retour*, Paris, Les Belles Lettres, 1933.

WOLFF, E., LANCEI, S. *Rutilius NamatianuS Sur son retour*. Nouvelle édition, Introduction Soler, J., Paris, Les Belles Lettres 2007.

Received: December 07, 2021 | Accepted: February 27, 2022

FROM ROME TO GAUL: THE VALUE OF DE REDITU SUO BY RUTILIUS NAMATIANUS AS A WITNESS TO THE TRANSFORMATIONS OF THE PHYSICAL AND SOCIAL LANDSCAPE IN LATE ANTIQUITY[1]

Paula Barata Dias[2]

Abstract

The return trip to native Gaul documented in the poem De Reditu Suo by Rutilius Namatianus allowed him to witness the transformations of the physical, human and social landscape of the early 20th century. V. The speech's digressive tone accompanies the sea voyage, punctuating the visual observation with reflective commentary. In this article, we intend to follow the objective view of the rutilian discourse and analyze the reflections that the poet operates on what he sees. We also intend to make a judgment about what seems to be a rutilian enigma: being clearly a good observer, contemporary and privileged witness of remarkable events of the crisis of the beginning of the 4th century, how do you manage to maintain the belief in the conservation of the status quo that made Rome possible? Within the limits of the hodoiporetic literary genre, Rutilio's work is a case of compromised observation, conditioned by the facts that are imposed on the participant involved: his speech balances between the description of spaces and landscapes and his critical appreciation, from the cultural horizon, but also of the expectations of the Roman aristocrat, on the way to a definitive transformation of life.

Key words

Rutilius Namatianus; *De Reditu Suo*; Late Antiquity, Landscape; Travel; *Hodoiporia*

---

[1] Translated review by Jéssica Brustolim, master's student in History at the Federal University of São Paulo - jessica.brustolim@usp.br.

2 Assistant Professor – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. E-mail: pabadias@fl.uc.pt

Resumo

A viagem de regresso à Gália natal documentada no poema *De Reditu Suo* de Rutílio Namaciano permitiu-lhe ser testemunha das transformações da paisagem física, humana e social dos inícios do séc. V. O tom digressivo do discurso acompanha a viagem marítima, pontuando a observação visual com comentários reflexivos. Neste artigo, pretendemos seguir o olhar objetivo do discurso rutiliano e analisar as reflexões que o poeta opera acerca do que vê. Pretendemos também fazer um juízo sobre o que parece ser um enigma rutiliano: sendo claramente bom observador, contemporâneo e testemunha privilegiada de eventos marcantes da crise dos inícios do séc. IV, como consegue manter a crença na conservação do *status quo* que possibilitou a grandeza de Roma? Nos limites do género literário hodoiporético, a obra de Rutílio é um caso de observação comprometida e condicionada pelos factos que se impõem ao seu participante envolvido: o seu discurso balança entre a descrição dos espaços e paisagens e sua apreciação crítica, a partir do horizonte cultural, mas também das espectativas do aristocrata romano, a caminho de uma transformação definitiva de vida.

Palavras-Chave

Rutílio Namaciano; *De Reditu Suo*; Antiguidade Tardia, paisagem; viagem; *hodoiporia*

Rutilius Namatianus is an author rarely represented in the canon of great Latin literature, integrated in the group of "minor poetry" (Vallina, 1997: 493-499)[3], being the youngest of the poets of the lyrical revival of the last phase of pagan literature, since the Tetrarchy from Dicletian (284 AD) until the death of Saint Augustine.

He was the author of a small work that came to us incomplete, the De Reditu Suo ou Iter Gallicum (416-417 AD), difficult to fit exactly into the literary genre that develops the Hodoiporia - Travel Accounts, as one of its editors recognized[4]. He wrote at the beginning of the 5th century, when Latin literature was given twilight colors, in a literary cosmos dominated, in quantity and quality, by the literary prose of Christian authors.

These same years of consolidation of a Golden Age for Christian literature and literary communication also corresponded to an unusual renaissance of literature coming from non-Christian authors, the so-called "circle of Senator Quintus Aurelius Simachus" by Cameron[5], which animated the

---

3 CODOÑER, C. *Historia de la Literatura Latina*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 493-494. Traits of this literature are the provincialization of Roman society; the predominance of the school in the technical formation of an erudite class, both pagan and Christian; imitation of formal classical normative models; thematic dilettantism and "lack of spontaneity and primordial contact with the deepest reality". The 1934 edition of Loeb, with several reprints by Arnold Duff, considers Rutilius Namatianus the last of the "Minor Poets", brief, fragmentary authors or authors with specialized themes. (DUFF, A., *Minor Latin Poets*, Volume II*: Florus. Hadrian. Nemesianus. Reposianus. Tiberianus. Dicta Catonis. Phoenix. Avianus. Rutilius Namatianus*. Others, Loeb Classical Library 434, 1934, pp. 752- . Rutilius, *De Reditu*, ed. CASTRINA E. (Italian translation and commentary, Florence, 1967. Rutilius, *De Reditu*, ed. DOBLHOFER, E., Heidelberg: 2 vols I (introduction, text, German translation, index verborum) 1972; II (commentary 1977). We refer to the poems, from now on, by the abreviation DRS.

4 We follow the edition of VESSEREAU J., PRÉCHAC F. *Rutilius Namatianus Sur Son Retour*, Les Belles Lettres, Paris, 1933, inc. I "*Velocem potius reditum*…exp. II v. 68 *prouocat intactas luxuriosa niues*. New edition by WOLFF, E. Les Belles Lettres, already includes the finding of FERRARI M., 1973, pp. 13. This researcher made known two fragments located in the very rich estate of the abbey of S. Columbano de Bobbio, which add 40 verses to book II, of significant value. Ferrari's analysis of the codex confirms that these fragments report a version prior to the accidental loss of the final part of the poem present in the mss that support the existing critical editions (op. cit. pp. 20-21. See also note 3). DUFF, op. cit. p. 754 about the complexity of the DRS, which goes beyond the previous literary models attributed to it as a source of inspiration: "this was something more elaborate as a travel-poem than Horace's Journey to Brundisium or Ovid's sketch of is voyage in the *Tristia* or Statius' send-off to his patron bound in Egypt". FO, 1989: 49-74 frames the DRS in the earlier hodoeporetic literary tradition.

5 CAMERON, A.,"The Roman Friends of Ammianus", *JRS*, 54, 1977, pp. 15-28. Id., *The Last Pagans of Rome*, 2011, cap. 11. FERRARI, M., op. cit., p. 26 "the dominant and

letters in Rome, increasingly peripheral compared to the capitals that had been asserting themselves since Diocletian.

Comments on the work of Rutilius Namatianus highlighted its formal perfection in elegiac couplets, indicative of obedience to a rhetorical code dominated by the intertext of its formal models, particularly Ovid. He was praised (Vallina, op. Cit. P. 499) for his expressive description of the landscapes in a "poetic of ruins and desolation", in contradiction with the optimism about the future of Rome, to which he dedicated a heartfelt and high praise. The composition of the work, just six or seven years after the sack of Rome by the Goths in 410 AD, makes it sound like "a swan song" (Duff, 1934, p. 758); "impressions of a post-410 world" Clarke, 2014: 89).

In the same way, literary commentators pointed out in Rutilio an "empty erudition", by the return to the specious mythological allegory, by the use of the ekphrastic technique, accused of being forced and sustaining a literary artificiality empty of recipients, in its detail and context. Some commentators, such as Anker Laugesen, (1961: 54-68) even compare two practically contemporary travel accounts: the Peregrinatio de Egeria, composed at the end of the 4th century, a description of a trip to visit the holy places, by a Christian noblewoman and her entourage of pious aristocrats, full of curiosity and naive freshness; and the DRS, the return of this Gallic nobleman to his native land, having paid his service to Rome, moved by the urgent reality of the new times, with much more twilight colors. In fact, two journeys, one, of a woman, full of hope on her way to a world that begins; the other, of a pagan aristocrat returning to his origins, in a kind of retirement, exiling himself from a world that is decaying. In this domain, it makes sense to ask about the degree of awareness of Rutilius Namatianus regarding the times he is going through.

Claudius Rutilius Namatianus belonged to the nobility of Gallo-Roman origin, a member of the late-ancient aristocracy. His notoriety and power derived from the large domains he owned in the imperial provinces and from his service to the imperial administration as a high official. He himself

---

characteristic note of the ensemble, Rutilio and the rest, is paganism: intransigent and heroic, aestheticizing or skeptical, but always exclusive. Whoever designed the archetype structure of this codex must not have been a Christian […] we are in a pagan environment in the 5th century, in any case connected with the Symmachus Circle " / "la nota dominante e carateristica dell insieme, Rutilio e il resto, è il paganesimo: intransigente ed eroico o estetizzante e scettico, ma sempre esclusivo. Chi architetto`la struttura dell'archetipo di questo codice non doveva essere cristiano: […] siamo in un milieu pagano del seclo V, in qualche modo collegato com el circolo dei Simmachi".

gives us autobiographical information in his work. Regarding the evocation of friendships and the memory of his father, he tells us that in the capital he held the position of Magister Oficiorum "master of crafts", a position created by Diocletian, and of Praefectus Vrbi "Mayor of the city", of paramount importance in the 5th century. After Rome ceased to be the permanent and exclusive capital (since Diocletian, therefore, a century ago), the highest authority in the capital was the Praefectus Vrbi.

The prosopographic and encomiastic excursuses, recurrent in the DRS, are part of the laudatory typology characteristic of the time. It should be noted that Rutilio always seeks to be in line with the excellence that he himself builds: praising his successors or predecessors in office, he also elevates their merits and their inclusion in a sphere of prestigious political and family connections, linked to the service of the empire[6]. This would be contextual information, if the poem were not accurate in the circumstances

---

6 The autobiographical passages in the work are significant (DRS I 156-157; 415-428; 467-468;). He asks the Goddess Rome and Cytherea to grant him the benefit of the seas, "if she did not displease when she applied justice to the sons of Quirinius and if she honored the venerable senators". 415-428 – In an excursus initiated *laetior hic*" "this good news, which served as advice to desist from returning to Rome (*Consilium Romam paene redire fuit*). Rufus had been elevated to mayor of the city. He extols him for "sharing the honors as half of himself; "one whom he esteems, because in him is renewed the power he had "*Exornent uirides communia gaudia rami:/ prouecta est animae portio anima meae/ sic mihi, sic potius placeat geminata potestas*. 467-468: the arrival at his friend Albinus *villa* "*Albini patuit proxima uilla mei*" who, he explains, was also the one who replaced him in the *togae*-dependent commitments". That is, someone still young, but with the prudence of an elder, who was a high official "*Roma meo subiunxit honori/ per quem iura meae continuata togae*. Delays departure because he wants to visit Protasius (v. 542 "*sed mihi Protadium uisere cura fuit*", opportunity to praise him: former Mayor of the city of Rome, enjoys a modest abode in Umbria, and acquires the aura of a Cincinnati, a "leader of kings" now returned to the rustic world. 561-564 On his visit to Pisa, he recognized as Mayor of the City a tribune, a dear companion in arms "*commilitio carus*" who had been useful to him when, as Master of the Offices, he had governed the imperial house and the guard of the pious sovereign, "*ex commilitio carus et ipse Mihi officiis regerem cum regia magister/armigerasque pii principis excubias*". There, on a visit to the Forum, he contemplates the statue of his father, who had held important political and administrative positions in the city. The evocation of the father's memory with the Pisanii lends itself to a recurring attitude in these autobiographical excursions, which go through placing themselves in the continuity of those evoked. The locals fondly remember Lacanius, his firmness and sweetness, and are glad that Rutilius is not unworthy of paternal virtues. vv. 591 "*Ipsum me gradibus non degenerasse parentis gaudent et duplici sedulitate fouent*". The formulation meets this desire of Rutilius to belong to a legacy worthy of servants of Rome, a comforting message at the moment of Rutilio's retirement.

that surround it: the withdrawal from the scene, the renovation of one of Rome's servants, to his birthplace[7].

Not knowing exactly the exact destination in Gaul, the motivation for embarking on the concrete journey is clear. The reason for documenting his trip, well justified for reasons of higher power, through a poem, remains open. We must weigh, however, the scattered themes, the observations and the laudatory motives: Rome, mother of the world, at the very beginning; its sons and ministers, of which he was a part of.

From the poetic vocation of Rutilius Namatianus, nothing more has come to us than this poem, which makes us think that he was, above all, a man of action, a loyal servant of the public cause, who chose this significant moment in his life to leave to posterity his message: declaration of loyalty to the empire's cause and belief in its strength. At the same time, however, he reveals disquiet in the face of signs of his fragility. Thus, the motivation to assume a poetic voice in this dramatic life-changing moment may well translate a feeling of guilt, self-justification and justification for others, one's peers, for an abandonment.

Of his Gaul, we only know what he himself says. Thus, the poem opens with a rhetorical apostrophe to the reader in an apologetic tone. It is necessary to explain to the reader the speedy return (v. 1 *uelocem reditum*), too long (perhaps forever) for someone who devoted his entire life to Rome. How can one so suddenly (*tam cito*) renounce the beauties of Rome? It is because this blessed land, seed of all virtues and sent from heaven for the good of men, does not tire those who dwelt in it or those who serve it.

The contingency of necessity compels him (v. 19-22). The Gallic fields call the indigenous, the landscape degraded by war, (*Gallica rura deformia bellis*) and if they lack beauty, they are more worthy of pity.

It is also the conscience of duty: in times of fortune, it is a slight fault to neglect one's fellow citizens. But public calamities *publica damna* (v.24) call for private dedication (*fidem priuatam*), and tears must be wept in place of loss. The scenario described is very realistic, that of a landscape altered by the wear and tear of the looting wars that lead to a *longam ruinam* (v. 27). Comfort for the survivors and reparation for what is possible are obligations. After the fire, at least the huts of the shepherds must be rebuilt

---

7 RUGGINI, 2003: 366-382. The importance of relationships and mutual recognition between urban aristocracy. NORWOD, 1947: 37: the rare voice of a non-Christian, a member of the Roman nobility, to contemporary events.

"*uel pastorales aedificare houses*" (v. 30). It is not possible to ignore the endless ruin, aggravated by the delay in the help. It is time to restore the fields and rebuild. In just 16 verses out of a total of 712, the very pragmatic motive of the trip is therefore established.[8]

Rutilius' inner strength to return to Gaul also converges with the opportune window of a historical time, which is that of the pacification of Gaul: between 408 and 417, Gaul faced sack and ruin, until Constantius, general of the Emperor Honorius, received the title of patrician and the hand of Galla Placidia, sister of the emperor and widow of the Visigothic king Ataulf, for his good services in the defeat of the usurper Attalus, defeat of the Vandals and armistice with the Goths, in 418. This general, later Constantius III, is precisely the target of the excerpts discovered by FERRARI, p. 28 (*Latii nominis una salus* (B, v. 10)[9]. The long ruin of Gaul that Rutilius speaks of is therefore not a punctual disaster, but a slow destruction in which the Province saw its ties with the city cut.

The work alternates narrative sequences, alluding to a real journey that skirts the Italian coast towards Gaul. Other interior trips are mixed: some, the result of the observation of the natural landscape, built and human, of a descriptive nature. Others, panegyric and laudatory excursions, addressed to Rome and its faithful servants, in which Rutilio is included. All these are embedded in erudite mythological and historical reflections, belonging to the author's school and cultural library.

The discursive diversity and the sequential discontinuity of the content (Parroni, 2009: 584), in addition to its incomplete character, do not help the cohesion of the work, which, according to the author's own words at the beginning of book II, progresses in a broken rhythm (*trepidus)* . The introductory verses of both books, however, manifest the sole purpose of a close dialogue with the reader, along with information about the compositional method[10]:

---

8 VV. 35-36 at the moment of abandoning the foothills of the city, *uincimur* "we are defeated" and "with difficulty and late we yield to the way" *serum uix toleramus iter*.
9 CARCOPINO, J. 2012 "La date et le sens du voyage de Rutilius Namatianus", *Anabases* 16, pp. 241-263, (p. 248).
10 I, vv.1-2: the purpose of stimulating the reader's curiosity with the rhetorical question "Will you be astonished at this sudden return, reader, how can one be so ready to renounce the goods of Romulus?" II, vv. 1-4. With the subtlety of the prosopopoeia, he himself alludes to the method of composition "the book was not that long, nor did the scroll have so many turns that it could not, in good justice, go on a little longer. The work feared the fatigue that comes with the continuity of the work, were it not for the reader

The awareness of the fragmented and confused character of the speech, the "*trepidum ruborem*" that he prefers to dilute in two small books, is therefore assumed. Single notes, interrupted and dotted by a variety of discursive moments that accompany the course of the narration, whether they are praise for peers, of senatorial status[11]; whether mythological or picturesque excursions, they are rooted in the stimulation of observing the space and landscape in which the trip takes place[12]. Rutilius is consistent in his capture of the evidence of a changing world and of its corroding features, which interfere and clash with the immutability and beauty of a Rome preserved in unblemished grandeur. By highlighting it in one of the most beautiful *Laus Romae* compositions, in the literary tradition of Eulogios a Roma (Cirino, 1934: 40; Roberts, 2001: 534), this greatness is more desired than real. Directed the gaze towards the beloved country, unlike Homer, it is not smoke rising in the air, but the clarity and a brilliant horizon that rises from the seven hills, in a place where the sun does not go down. [13].

The desired memory is, therefore, superimposed on the real vision, when it would be normal to observe, from an urban nucleus teeming with life, the smoke of inhabited houses.[14] What comes to him is the sound of circus games and crowded theaters. The signs are contradictory and do not match the recent history of the city: subjected to painful sieges from 405 onwards, sacked in 410, depopulated, victim of plagues and famines, in the silence of the temples and altars silenced by the Theodosian legislation, it is not

---

to be frightened by a work that seems to have no end". It therefore adopts the division into two books in a brief succession of small, varied stages which, like a meal or a journey, are preferable to an effort all at once vv. 10-11 "We have divided the hesitant confusion (*trepidum ruborem*) into two short books, easier to bear than all at once…". The discontinuous composition combines with the iterative character of the external and concrete journey and the internal and reflective journey, of the poet with his reflections.

11 Exuperantius I, 213-216; Palladius, I, 209; two Gaulish, Protadius (I, 550) and Victorinus (1, 510), members of the prosopographic gallery of the reign of Theodosius and Honorius.

12 Vv. 180-182 The confrontation between a glorious past and a difficult present: the boat follows the right arm of the Tiber, because the left is silted up. It remains for him the glory of having been the one to welcome Aeneas "*Laeuus inaccessis fluuius uitatur arenis: Hospitis Aeneae gloria sola mane*t" (cf. Virg. 7,31 the silted mouth of the Tiber "*flauus arena*").

13 I, 195-205 *Quanquam signa leuis fumi commendat Homerus…sed caeli plaga candidior tractusque serenus… Illic perpetui soles…saepius attonitae resonant Circensibus aures: Nuntiat accensus plena theatra fauor.* PASCHOUD, 1978: 322, about the predominance of visual incentive over auditory ones in the DRS, in this passage.

14 Vv. 191-195 "even if you direct your eyes to where they delight in the fortunate land, because they think they can capture what they desire (*quod cupiunt*)".

plausible that the poet hears, about thirty kilometers away, the roar from the venues of vibrant public shows[15]. Therefore, unlike Homer, he does not visualize the smoke rising from the cities, but listens to the noises of public spectacles. This sounds more like a wish than a real listening experience.

The distance between reality and the literary memory evoked, by Virgil and Homer, are disconcerting, although they fit in with the celebration of Rome's eternity. With 127 vv, the *Praise of Rome* celebrates the glory of the city that dominates the world and that is eternal: Inc. *Exaudi, regina tui pulcherrima mundi* "listen, Oh most beautiful of the queens of the world", a panegyric of the city that is also a exhortation to its rebirth.

But the journey follows the sea path, for the plains are flooded, and the mountains are steep. The observation of this geographical constriction is not innocent, as it tells us of a Rome suffocated in its land connections with the Empire. The author testifies to the bottleneck in communication between the south and the north of Italy, since civilized, humanly traversable paths were destroyed. Men would therefore be left with the hardships of the swamps, or the cliffs. The Via Aurelia and the countryside of Tuscany experienced the iron and fire of the Gothic incursions, so there are no shelters in the forests, nor bridges to cross the rivers. Thus, it is necessary to follow the uncertain sea. It should be noted that the observations of the contingency are real: necessity and duty forced him to leave for Gaul, the state of the land routes forced him to take the sea route. Despite this, the tone that formally stands out is that of glorification of the city, the empire and its agents, crystallized in an optimal time (Roberts 2001: 534, speaks of optimism in counterpoint).

Therefore, the paradigm of safe land transport was broken, and in the end, despite the encomium, Rome passes to the reader as a queen that no longer guarantees the safety of its own surroundings. When praise becomes an

---

15 Theodosius' repressive laws of traditional religion (389-391) limited the visibility of pagan manifestations. (CTh. 16.10). Circus and theatrical games are suspect for a Christianized state. Not prohibited, they take place according to legal restrictions established between 325 and 425 (Theodosius II). The way for them not to leave their place in the civic space is to control their sponsorship, the calendar and make their manifestation absolutely profane, that is, without any celebrative association with a pagan cult. BOWERSOCK, G., GREEN, P., Grabar, O., *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, 1999, p. 674. O último espetáculo, Procopius, *The Gothic Wars*, 3. 37. 4., uma *uenatio* com Tótila, em 549. DEVOE, R. (2002) *Christianity and the Roman Games*, pp. 130-136 points, however, to an increase in spectacles in Rome after 410, promoted by Honorius, as a way of celebrating the restoration of trust.

exhortation to courage, one can see the desire to comfort a city victim of trials[16] "as the falling torch regains new vigor, after the fall you more luminously aspire to heaven".

Throughout the trip, the description of places in rapid transformation stands out. These, seen on the coast and visited, show the passage of time and the damage caused by men. Deserted spaces, crumbling fortresses occupy the digressive vision of A., which confronts the seen present with the grandiose memory of a known past: At the beginning of the voyage, *Pyrgos* "today large country houses, first small villages" I v. 224 *Nunc uillae grandes, oppida parua priu*s…". We identify, in this brief note that confronts the present and the past, the transformation of the occupation of the late-ancient rural world, with the provincial cities occupied by traders, craftsmen and farmers moving towards the model of large autarchic towns, benefiting from the concentration of land ownership.

Farther on, Cere, from whom the years have erased the first name of "Agila" (vv. 225). The navigation approaches Castro, a semi-destroyed city, with an ancient portico (*semi ruti loci*; *vetusta porta* vv. 227-228). The author attaches himself, in a contemplative ekphrasis, to a solitary statue of Pan, modest in size (*exiguus formatus*), but "ready for the pleasures of Venus"[17]. In *Graviscae*, they contemplate the unfortunate city of Cosa, once associated with the odor of the swamps[18]. Now, it is surrounded by thick forests, with the wild space recovering the space before humanized. The poet expresses modesty in revealing the cause of such an ordeal, but he does not want to hide a reason to laugh from the reader. In the past, its population had to flee in the face of a massive infestation of rats, which seems impossible to him.[19]. In both these episodes, the same communication strategy is present: great memory of the past in confrontation with the description of the altered present. In both cases, too, the poet ends the subject with a fugue, which instills in the reader an impression of unconscious laughter at the signs: a small statue of Pan with

16 DRS vv. 119-140 vv. 131-2 *Vtque nouas uires fax inclinata resumit,/Clarior ex humili sorte superna petis*". VV 120 "may the total forgetting of the insults suffered cast a shadow over a sinister adventure; may contempt for suffering close and heal your wounds…".
17 V. 336 *Fingitur in uenerem pronior esse deus*.
18 vv. 285-286 ***Cernimus*** *antiquas nullo custode ruinas et desolatae moenia foeda Cosae.*
19 Depeyrot, G. 1993: p. 349, mentions the DRS about the plague of rats, although it hypothesizes that it is a metaphor for robbers. We think that Rutilio really talks about rats, because we do not find in the poem the use of metaphors that are not unfolded by the concrete referents. Besides, the current scenario is plausible: abandoned agricultural fields, deregulation of crops, floods can cause massive migration of rodents.

an erect phallus, announcing the impossible renewal of a ruined world; people running away from mice. Both, scenarios of the disturbance of the fragile human layer that covers nature.

The vision of the island of Igilium (vv. 325-336) allows him to honor it for having been a refuge for Roman citizens in the face of the sack of Rome (409 AD), with the Goths giving in to their natural fear of the sea. Populónia, gifted by a favorable natural harbor, where the ingenuity of the ancients built a castle (castellum I 401), with a lighthouse for defense and for the guidance of travelers.

But "time does not allow us to recognize the monuments of past ages, and time, which devours everything, only left crude traces, among the rubble of collapsed ceilings.[20] Observation is accompanied by judgment: cities, like mortal bodies, can also die.

It's not just the ruins, it's also the swamps, the silted ports, like Volaterra (I, 454), making landing difficult. The port of Pisa (532), whose memory reports as frequented by merchants and goods, now, its exposure to the winds and the fury of the autumn waves, causes the author surprise and amazement.

If the degradation of the Roman heritage taught him something about the inexorable law of time, the observation of the other leaves him fixed at a superb distance from someone who preserves himself in his class consciousness. Strangeness and disapproval of the empire's human diversity, associated with aristocratic haughtiness, produce a portrait of the fragmentation of the empire's social landscape, in which the lack of cohesion is notorious.

Exuperâncio, father of his traveling companion and family member Palladio, coming from Gaul to Rome to study laws (I, vv. 208-216), settled in his native Armorica, where "he teaches to love peace after the recovery of the borders , restores the laws, restores freedom, and does not allow serfs to become their masters of slaves"[21], in a poetic expression that identifies the social disorder known as "Bagaudas". Internal instability, resource scarcity, and authority voids drive deserters, survivors of defeated armies,

20 I, v. 414 *cernimus exemplis oppida posse mori.*
21 *Cuius Aremoricas pater Exuperantius oras/ nunc postliminium pacis amare docet;/leges restituit libertatemque reducit/ et servos famulis non sinit esse suis.*

and law-resistant servants make the Roman countryside, especially northwest Gaul, chaotic[22].

Victorino, a fellow countryman and colleague in the office of serving Rome, also received him in Tuscany. Wanderer, he was forced to settle here, expelled from his Toulouse, by the Gothic sack suffered in 413. Before, *uicarius Brittaniarum* (vice Mayor of one of the provinces of the diocese of Britannia) distinguished himself by serving a peripheral region, which was abandoned by the legions, but which he zealously ruled as if he were at the center of the empire.

Doubly exiled, therefore, this Gaul, once by the abandonment of the British limes, once by the capture of Toulouse. He was given by the emperor the honorific title of *illustris comes* (v. 507-8), with advantages which he rejected out of love for the fields [23]. It is yet another member of the provincial elites at the service of Rome who opted for withdrawal. In this case, Rutilius himself, by identifying himself with him, anticipates his future enjoyment of rest in Gaul.

Protádio, who he meets on his journey, is also an alter-ego of his future destiny. A Gallic aristocrat, also a former mayor of Rome, he lives in modest fields in Umbria, instead of his homeland (Gaul? Rome?). His Cincinnatied demeanor and soul allow him to regard the small as great, and modest fields are the destiny of conquerors of kings. In other words, the retreat to modest places, far from Rome, in the end of valiant services to the country, must yield to him the memory and witness of Rome[24].

Rutilio accounts for the fragmentation of the community, identifying groups as threats. The runaway servants we talked about in connection with Exuperâncio, and two more examples: the encounter with the unsympathetic Jewish innkeeper, the starting point for a fierce but typified invective against "this race". In Faléria, he and his companions attend the celebration of the rebirth of Osiris, in a joyful and colorful folk festival. They sought rest and food in a statio, at the foot of a wood, which turned

---

22 "*colonatus perpetuus*" (CTh 14 18, 1, in 382). A measure to repopulate the countryside makes the settlement of rural populations more rigid, but it is accompanied by strong contestation by those affected.

23 In 402 the military contingent in Britannia is called to Gaul and then to Italy to fight the massive invasions. (I 493- 505). Vv. 507-508 "*Illustris nuper sacrae comes additus aulae/ contempsit summos ruris amore gradu.*; Vv. 509-510 "*Hunc ego complexus uentorum aduersa fefelli/ Dum uideor me patriae iam mihi parte frui*"

24 Vv. 542-558.

out to be a bad deal. Their innkeeper, a Jew, "an animal unreconciled with the food of men", who serves them old fruits and crushed seaweed, complaining about the waste of water. A start as an invective against this race, repeating the commonplaces (mutilation of the genitals, the laziness of the sabbath). Pompey's conquest came face to face with Rome, this nation, a pestis, which, defeated, weighs terribly on the victors, in an obvious intertext with the Horatian maxim of *Graecia capta*[25].

The excerpt in which Amiano denounces the "infestation" of the island of Capri by monks is also well known, in what constitutes a valuable document about the dissemination of asceticism in the West and the spatial adaptation of the original reality of Egypt and the eastern deserts, in which the anachoresis "withdrawal into the wilderness" can be literal.

In Italy and southern Gaul, humanized places without deserts, these first escapes from the world are made to Mediterranean islands and rocks[26]. Near the coast of Cirno, he brings to the poem a *damni monumenta recentis* "the memory of a recent misfortune (v. 517). An aristocrat decided to bury himself alive on a rock. In the past, of our illustrious (v. 519) *noster enim nuper iuuenis maioribus amplis)*, he abdicated status, marriage, fortune by a shameful retreat (v. 522) *turpem latebram.*

This Roman was seduced by a sect that withdraws him from the world, and that, more than Circe, metamorphoses bodies and souls[27]. Caprária and this anonymous young man are two faces of the same social movement that takes place in the Roman West, particularly after Theodosius, and which is transversal. Among the elites, some Christians opt for asceticism, breaking marital ties and abdicating property. St. Jerome is the instigator and witness of this phenomenon, as well as giving an account of the internal opposition and resistance, within moderate Christians, to the radicalism of the monastic option. But the seduction of more fundamentalist ways of living Christianity doesn't just affect elites, it's a popular phenomenon.

Rutilius is a traditional Roman who, coexisting well with Eastern cults, such as that of Isis or that of Pan, looks with reservations at Jewish and

---

25 I, vv. 382-398 "*Victoresque suos natio uicta premit*". Cf. Horácio, Epist. II, 1, 156-157.
26 Vv. 439-452. Capriria Island is full of these men "who flee from the light", bitter and anti-social men, who deserve all their disapproval, taken by black bile.
27 Vv. 517-526.

Christian monotheisms. If, in the first, the religious option is identified with the nation, in the second, this is not the case.

The reason for his silence in relation to this turn in the spirituality of the empire and in the option of political power stems from the discretion required of a high official. Not Christian, but *Praefectus Vrbi* in 414, at the service of an emperor and officially Christian authorities, subjected to laws that outlawed pagan religious manifestations of a public nature, he was only irritated by their manifestations that did not escape the eye of an observer.

We are led to agree with Cameron, (2011: p. 207), when he considers that Rutilio's anti-Christianity is a marginal subject in his poem. We are still at a time when, particularly in Rome, class feeling overcomes religious belonging, and the senatorial class maintains levels of religious ambiguity. Rutilio agrees with the feeling shared by moderate Christians in the West, and by members of the secular church themselves, who view these radical and antisocial ascetics with suspicion (O'Donnell, 1979: 84).

This antipathy towards certain human types reaches its peak in the invective against the perfidious Stilicho, the culmination of the invective against the barbarians, particularly the Goths, who decimated the Roman West (Soler, 2004: 239), a controversial figure in history that contemporaries retain disparate testimonies. Tutor of the young son of Theodosius, Honorius, son of a Vandal prince and a Roman mother, an intrepid military man who coordinated defense and diplomacy in the unstable times of the early 5th century, he was eventually accused of treason and executed as such. For Rutilius, Stilicho was the barbaric version of Tarpeia, opening Italy to barbaric sack. Just as the praise of Rome is central in book I, book II begins with a praise for the geographical area of the Italian coast, in a kind of amplification, raised by a moment in which the poet's vision, when leaving the north south, allows you to contemplate a wide expanse of the Gulf that extends before the Ligurian Sea. A providential land, destined for fortune and for accumulating the universe of goods, Italy is the natural extension of eternal Rome.

For this reason, greater gravity hangs over the deeds of the sinister Stilicão. He surrendered the heart of the empire, Lazio, to Gothic barbarism. Rome was already captive before it was conquered, says the poet, alluding to the slow suffocation of the capital by the barbarian occupation of northern Italy, cutting off land communications between Rome and its western provinces. In addition, he had the Sibylline Books, preserved in the temple of Jupiter Capitoline, burned.

Rutilius is the only author to accuse Stilicho of the deed, but it is probable that the Sibylline books were in fact destroyed during the reign of Honorius, on Christian initiative. In Tartarus, says Rutilius, he deserves greater punishment than Nero, since he killed a mortal woman, his mother. Stilicho killed an immortal, the mother of the world[28]. In his invective against Stilicho, the hostility of the traditional aristocracy to the barbarians also weighs, not only to the declared enemies, but also to those that time was placing in the proximity and at the service of the empire, as was the case.

Conclusions

Rutilius Namatianus has an indisputable place as a source for objective knowledge of Italy from the 5th century after the Sack of 409 and the constant presence of barbarian movements between Gaul and Italy at the beginning of the 5th century. It offers us a subjective vision, filtered by its internal focus, committed and not exempt, about the transformations of the physical landscape, built and humanized, and the transformations of the social landscape. In this domain, we have two types of information:

On the one hand, the knowledge of a time and a space provided by the sea voyage, of the physical landscape, modified by the erosion of time and events. But also the knowledge of the transformations of the social landscape, by reference to episodes of changes in the lives of personalities (changes in positions, voluntary or involuntary exiles, private life choices); by reference to minorities, groups sectarianized in their ethnic or religious condition.

On the other hand, the inner impact of these transformations on Rutilio, not only as an individual, but as a member of a social category. How did they react, how did the Romans feel the events that transformed their world? Did they manage to take a systemic view, connected the signals, or did they respond on a case-by-case basis to the varied signs of order transformation?

These are questions that are too broad for the subject at hand, although the words and reflections of Rutilius Namatianus allow us to make some

---

28 II, 42-43 *Quo magis est facinus diri Stilichonis acerbum,/ proditor arcani quod fuit imperii.(…)* II, 59-60 *hic immortalem, mortalem perculit ille,/ hic mundi matrem perculit, ille suam.*

considerations: as a member of the traditional Roman aristocracy, he interprets the signs of transformation in his surroundings with the awareness that they represent a crisis to eternal Rome. Rutilio contemplates a continuous civilization with twelve centuries of history, comments what he sees using his literary, historical, mythological cultural archive, and his class identity.

The historical and literary referents that he uses to evaluate the events of the present, the vision fragmented by a look dotted in episodes (*the trepidus rubor*), his class bias made him, probably, opaque for the conception of a prognosis that contemplated an absolute end to a way of life. Hence, he manifests an unshakable faith in the rebirth of Rome.

Therefore, he manifests an unshakable faith in the rebirth of Rome. Therefore, unfocusing the gaze and trying to escape may be attitudes that explain the disconcerting with which he concludes dramatic episodes with jocular and superficial remarks, resorts to erudition, and even the feeling of juxtaposition of episodes with little cohesion between them.

Twice, however, the poet's reflection consciously equates the mortality of civilizations: when he contemplates the ruins of Populónia (I, v. 414) and understands that the examples show him that cities also die; when, in the invective against Stilicho, he compares him to Nero, aggravating the responsibilities of General Vandal, because this Barbarian had killed the mother of the world.

But it seems to us that Rutilio faces, first of all, the fears of his own mortality and oblivion. Faced with the turmoil of his world, he expresses in sub-text the fear that time and the memory of men will not do him justice: Exuperâncio, Victorino and Protádio, also Gallic aristocrats and servants of Rome, anticipated the fate he is consciously facing, pushed to carry on. By including them in such detail in his poem, he recognizes their virtues and merit for a life spent in the service of the public cause. But no less praises his retreat from a now that he crosses, on his journey.

If the awareness of the gravity of the times prevailed over the complimentary tone of his pairs and his land, Rome and its regions, Rutilius would not have been able to justify his return and retreat, nor to conceive for himself an existence beyond Rome.

So wishful thinking protects him from the moral dilemma. As his pairs leave Rome and their *negotia*, preserving their honor and merit, so he hopes to continue, in Gaul, the life that Rome had taught him. For this reason,

leaving the signs without taking a lesson from them is, for Rutilius Namatianus, a survival strategy.

References

CAMERON, A. "The roman friends of Ammianus", *Journal of Roman Studies*, 54, 1977, pp. 15-28.

CAMERON, a. *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, 2011, cap. 6, 10; 11.

CARCOPINO, J. 2012 "La date et le sens du voyage de Rutilius Namatianus", *Anabases* 16, pp. 241-263.

CIRINO, I. *L'Idea di Roma Negli Scrittori Latini e Particolarmente in Rutilio Namaziano*, Napoli Lligi Loffredo, 1934.

CLARKE, J. The Struggle for Control of the Landscape in Book 1 of Rutilius Namatianus, Arethusa, 47, 1, 2014, pp. 89-107.

CODOÑER, C. *Historia de la Literatura Latina*, Cátedra, Madrid, 1997.

DEPEYROT, G. "Les conditions naturelles au Bas-Empire romain" *Revue Historique*, 290, 2 (588), 1993, pp. 337-378.

FERRARI M., "Spigolature bobbiesi. I. In margine ai "Codici Latini Antiquiores"II Frammenti ignoti di Rutilio Namaziano.III Due Versi editi-inediti di un perduto "Romuleon" di Draconzio (tav. I-IV) *Italia Medioevale e Umanistica*, XVI, 1973. pp. 1-41.

FO, Alexandre. "Ritorno a Claudio Rutilio Namaziano" *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 22, 1989: pp. 49-74.

LAUGESEN, A. "Deux récits de voyage du début du Ve siècle", *Classica et Mediaevalia*, 22, 1961, pp. 54-68 .

Lo Spazio Letterario di Roma Antiga. I: I Testi. 1 La Poesia, vol. VI Salerno Editrice, Roma, 2009, pp. 584-593.

NORWOOD, G. "Rutilius Claudius Namatianus", *Phoenix*, 1, 1947, pp. 36-41.

O'DONNELL, J. "The Demise of Paganism", *Traditio*, 35, 1979, pp. 45-88.

PARRONI, P. (coord) “Il Viaggio e La Memoria: Il de Reditu Suo di Rutilio Namaziano” in

PASCHOUD, F. “Une relecture poétique de Rutilius Namatianus” *Museum Helveticum*, 1978, 35, 4, 1978, pp. 319-328.

PRYOR, J. H.,. “The Voyage of Rutilius Namatianus: From Rome to Gaul in 417 C.E.,” *Mediterranean Historical Review* 4.2., 1989, pp. 71–80.

ROBERTS, M. “Rome Personified, Rome Epitomized: Representations of Rome in the Poetry of the EarlyFifth Century”, *The American Journal of Philology*, 122, 4, 2001), pp. 533-565.

RUGGINI, L. C. “Rome in Late Antiquity: Clientship, Urban Topography, and Prosopography”, *Classical Philology*, 98, 4, 2003, pp. 366-382.

SOLER J., “Le sauvage dans le *De Reditu* de Rutilius Namatianus : un non-lieu”, In*: Les espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions,* Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2004. pp. 223-234.

VESSEREAU J., PRÉCHAC F. (), *Rutilius Namatianus, Sur son Retour*, Paris, Les Belles Lettres, 1933.

WOLFF, E., LANCEI, S. *Rutilius NamatianuS Sur son retour*. Nouvelle édition, Introduction Soler, J., Paris, Les Belles Lettres 2007.

Recebido: 16 de novembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

A DIPLOMACIA DAS FERAS: A ÁFRICA AO SUL DO SAARA, O IMPÉRIO DE AXUM E OS CAMINHOS PARA UMA ANTIGUIDADE TARDIA MULTIPOLAR

Otávio Luiz Vieira Pinto[1]

Resumo

Este ensaio tem por objetivo pensar uma "Antiguidade Tardia Multipolar" a partir de postulados da História Global e dos Sistema-Mundo. Para tanto, selecionou-se um estudo de caso específico – a embaixada de 496 EC vinda provavelmente de Axum até Constantinopla acompanhada de duas girafas e um elefante – como caminho de investigação. A partir dele, argumenta-se que a diplomacia pode ser entendida um elemento de coesão estruturante para um Sistema-Mundo tardo-antigo, e que a linguagem diplomática nos permite pensar políticas de reconhecimento multipolar. Neste sentido, é preciso incluir a África (especialmente em suas porções ao sul do Saara) neste cenário amplo, e uma forma de fazê-lo é a partir da compreensão de que animais específicos, como girafas e elefantes, operam formas simbólicas de linguagem diplomática e, portanto, nos permitem vislumbrar protagonismos africanos em um âmbito mais global.

Palavras-Chave

Antiguidade Tardia; África; diplomacia; Axum.

[1] Professor Doutor – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. E-mail: rocha.pombo@hotmail.com.

Abstract

The aim of this essay is to argue in favour of a "Multipolar Late Antiquity" based on the postulates of Global History and World-Systems. For this purpose, a specific case study was selected – the 496 CE embassy, probably coming from Axum to Constantinople accompanied by two giraffes and an elephant – as a path of investigation. Based on this case, it is claimed that diplomacy can be understood as an element of structural cohesion for a late-antique World-System, and that diplomatic language allows us to think about politics of multipolar recognition. In this sense, it is necessary to include Africa (especially in its portions South of the Sahara) in this broad scenario, and one way to do so stems from the understanding that specific animals, such as giraffes and elephants, operate symbolic forms of diplomatic language and, therefore, allow us to glimpse African protagonisms in a more global scope.

Keywords

Late Antiquity; Africa; diplomacy; Aksum.

Uma Girafa para o Imperador: as "Embaixadas dos Animais"

Constantinopla teve um verão inusitado em 496 EC. Naquele ano, uma missão diplomática vinda de terras distantes chegou à metrópole romana acompanhada de três animais exóticos: um elefante e duas girafas (Brown, 2018: 96). As bestas eram presentes que seriam entregues ao imperador Anastásio I e, em seguida, levadas ao *vivarium*, o "parque de feras" que, segundo Columela, serviria para jogos de caça controlada ou simplesmente para o deleite aristocrático do contato com a natureza selvagem (Columella, 1954: 420–421).

A chegada dos animais foi tão expressiva que garantiu um lugar na crônica de Conde Marcelino, que escreveu:

> India Anastasio principi elephantum, quem Plautus poeta noster lucabum nomine dicit, duasque camelopardalas pro munere misit.
>
> A Índia enviou, como presente ao imperador Anastácio, um elefante – que nosso poeta Plauto chama de Boi da Lucânia [*Lūca bōs*] – e duas girafas (Croke, 1995: 31).

No trajeto da "Índia" para Constantinopla, os diplomatas e suas impressionantes criaturas também causaram assombro. Timóteo de Gaza, por exemplo, recordou que um homem passou por sua cidade acompanhado de um elefante e duas girafas (Haupt, 1869: 15) - e visto que, pouco mais de uma década depois, girafas estavam decorando mosaicos de uma sinagoga daquela mesma Gaza, é possível afirmar que Timóteo não foi o único habitante da região a tomar nota dos animais (Ovadiah, 1969: 195).

Todo esse espanto era compreensível. Mesmo que fossem relativamente familiares aos romanos, elefantes ainda eram criaturas massivas que evocavam a memória de Aníbal, cuja ameaça foi eternizada pelas palavras de Tito Lívio: *inhumana crudelitas, perfidia plus quam Punica*, "crueldade inumana, perfídia mais que púnica" (Livy, 1969: 10–11). Girafas, contudo, eram muitos mais raras. Plínio o Velho nos conta que os romanos as viram pela primeira vez nos jogos circenses que César organizou em comemoração aos seus triunfos militares (Pliny, 1967: 52–53) – informação corroborada por Dião Cássio (Dio, 1956: 252–253). Plínio prossegue afirmando que, a partir daquele momento, girafas foram eventualmente trazidas para Roma: uma delas cativou o público que assistia o triunfo de Augusto em 29 AEC, como também nos lembra Horácio (Horace, 1942: 412–413); Pausânias as viu em Roma, provavelmente por ocasião do triunfo de Lúcio Vero em 165 EC (Pausanias, 1989: 45–46); Herodiano menciona que, em 192 EC, Cômodo realizou jogos com animais do mundo todo, "da

Índia à Etiópia", e não seria estranho imaginar que girafas estivessem inclusas (Herodianus, 2005: 23–24).

Contudo, Pierre-Louis Gatier nos lembra que, a partir de 248 EC, girafas não são mais avistadas em Roma (ou, pelo menos, não são registradas em nenhum testemunho que tenha chegado até nós). Depois do século IV, Constantinopla passa a ser o novo palco para estes animais, e quando eles surgem, o contexto não é mais de jogos ou triunfo, mas de diplomacia (Gatier, 1996: 918–919). Ou seja, entre os séculos III e IV, bestas exóticas deixam de ser combustível das políticas *panem et circenses*, "Pão e Circo", e se transformam em uma linguagem viva de acordos políticos, de demonstrações de poder e de argumentos de autoridade. É neste sentido que Eusébio, por exemplo, nota os animais trazidos por embaixadores indianos para Constantino em 336 EC (Eusebius, 1999: 172), ou que Filostórgio menciona que Constâncio II recebeu, do "rei da Índia", um babuíno empalhado conhecido como *Pan* (Philostorgius, 2007: 48).

Apesar do pragmatismo inerente à diplomacia entre reis e imperadores, o exemplo mais eloquente das "embaixadas dos animais" é uma obra de ficção: as *Etiópicas* de Heliodoro de Emessa, que foi escrita no século IV EC mas cuja narrativa se passa no século IV AEC (Pinheiro, 2014: 76–87). Nesta obra, Heliodoro narra a história de amor entre Teágenes, um grego da Tessália, e Caricleia, a filha do rei Hídaspes e da rainha Persina da Etiópia. Caricleia, filha de pais negros, nasceu com a pele da cor do mármore porque sua mãe admirou uma estátua durante a gravidez. Temendo a ira de Hídaspes por conta da tez inesperada da filha, Persina envia Caricleia para o Egito, e de lá ela segue para Delfos, onde cresce e se torna uma sacerdotisa de Ártemis. O conto de Teágenes e Caricleia se encerra nas terras núbias (ou "etíopes") de Meroé, quando Hídaspes estava prestes a inadvertidamente sacrificar sua própria filha em comemoração à sua vitória contra os persas no Egito. Felizmente, para Caricleia e Teágenes, tudo termina bem, mas o que realmente nos interessa no desfecho desta novela é notar a grandiosa procissão de nações tributárias que se dirigiram à Meroé para saudar a vitória de Hídaspes: primeiro, os *seres*, os chineses, que traziam tecidos de seda púrpura e branca resplandecente; em seguida, os árabes, que ofereceram plantas aromáticas, cássia, canela e outras especiarias perfumadas; então vieram os *troglodita*s, africanos do Mar Vermelho, trazendo ouro; após estes, chegaram os blêmios, da Baixa Núbia, com arcos e flechas feitos de osso de serpente; e, por fim, vinha a delegação dos axumitas. Esta era a delegação mais importante, porque não vinha de uma nação tributária, mas de uma terra soberana – e era justamente a delegação axumita que trazia o presente mais impressionante: um animal de natureza assombrosa, mais alto do que um camelo, mas com pelagem

de leopardo e um grande pescoço que se assemelhava ao de um cisne. A multidão, atônita, imediatamente deu um nome para este animal, chamando-o de "camelo-leopardo" (Heliodoro, 1979: 456–459). Era, claro, uma girafa.

As *Etiópicas* de Heliodoro criam um cenário fictício em que o rei "etíope" – isto é, um monarca núbio de Meroé – é o homem que se senta no trono do centro do mundo. Seu poder lhe garante a obediência de chineses, árabes, trogloditas e blêmios, mas também lhe garante o respeito (ou reconhecimento) diplomático de um governante não-súdito: o rei de Axum, cujo título histórico é o de *Nəgusä Nägäst*, "Rei dos Reis" (Phillipson, 2012: 79). Este respeito é demonstrado por uma girafa, um presente exótico e raro o suficiente para estar à altura da soberania de ambos os líderes. Mas por que uma girafa e não, digamos, um elefante, um hipopótamo ou um rinoceronte? Afinal, estes animais não eram igualmente raros e exóticos?

Neste ensaio, iremos rascunhar uma resposta para essa pergunta – e para fazê-lo, devemos operar uma inversão: não nos interessa, a partir daqui, olhar para onde as embaixadas chegam, mas sim pensar de onde elas saem. Afinal, pelos últimos milhares de anos, o único *habitat* natural da girafa são as savanas e bosques da África ao Sul do Saara, o que, num primeiro momento, nos faria imaginar que missões diplomáticas acompanhadas desse animal deveriam ser africanas. Desta constatação, desdobram-se outras perguntas que podem ser explorados neste texto: 1) qual o papel das sociedades da África ao Sul do Saara nos jogos diplomáticos "globais" da Antiguidade Tardia? E 2) a partir deste questionamento, podemos reenquadrar nossa concepção de Antiguidade Tardia – pensando especialmente a História Diplomática e a História Global?

Diplomacia de Savana: a África ao Sul do Saara na Antiguidade Tardia

Giraffa camelopardalis, a única espécie de girafa reconhecida pela União Internacional para a Conservação da Natureza, se divide em nove subespécie distribuídas pelo centro, pelo leste e pelo sul do continente africano, com uma maior concentração no Quênia, na Tanzânia, no Zimbábue, no Botsuana, na África do Sul, na Namíbia, e no Moçambique (Williams, 2011: 45). Em considerável menor número, girafas também são encontradas no Sudão do Sul, na Etiópia, na Somália, no Uganda e em regiões da bacia do Chade e da bacia do Níger. Apesar da distribuição mais restrita ao leste e ao sul, é possível que girafas fossem endêmicas a todo o Sahel – chegando ao Senegal – até poucos milhares de anos atrás (Hassanin *et al.*, 2007: 266–267). Há, por exemplo, evidências de que girafas habitavam

partes do Norte da África e toda a extensão do Vale do Nilo até a passagem do IV para o III milênio AEC (Zivotofsky; Zivotofsky; Amar, 2002: 204). Apesar disso, tudo indica que mesmo em tempos históricos mais recuados, populações de girafas estavam restritas, grosso modo, às mesmas regiões que estão hoje (contudo, provavelmente em maior número). Isso significa que a presença destes animais no Egito e em regiões próximas, desde a Antiguidade, era fruto de contatos com regiões mais austrais ou orientais: representações de girafas na arte egípcia, por exemplo, não eram necessariamente comuns e parecem estar constantemente acompanhadas de núbios – ou, ao menos, indicar contatos com a Núbia (Kozloff, 1979: 334).

A documentação greco-latina, apesar de pouco precisa, parece indicar também que as girafas vinham do sul/sudeste dos territórios conhecidos da África. Agatárquides de Cnido, talvez o primeiro autor grego a descrever uma girafa, disse que elas eram originárias da "terra dos trogloditas" (Agatharchides, 1989: 120–121), enquanto Plínio apontava para a "Etiópia" (Pliny, 1967: 50–51). Aqui, é importante frisar que nem *Trōglodytikē* e nem *Aethiopia* indicam uma região exata, mas tão somente cenários imaginados exóticos ou pontos cardinais mais ou menos definidos – alguns outros autores, inclusive, acreditavam que as girafas vinham da "Índia", como o próprio Conde Marcelino, que foi apresentado acima (Schneider, 2016: 184–188). Portanto, se formos guiados tão somente pelos relatos greco-latinos e pelas representações artísticas nilóticas, as girafas que figuraram no Mundo Antigo vinham do sul da Núbia – mas se extrapolarmos e levarmos em consideração nosso conhecimento (parcial) da distribuição histórica de girafas, poderíamos supor que elas vinham também do Chade ou até mesmo de Uganda ou do Quênia.

Seja como for, o *habitat* das girafas da Antiguidade estava distante de centros urbanos e, em grande medida, embrenhado em territórios não mapeados pela documentação disponível. Contudo, mesmo que se tratassem de animais raros, há evidencias de que técnicas de doma eram conhecidas: por exemplo, a tumba tebana TT100, do vizir egípcio Rekhmira (c. 1400 AEC), tem entre seus adornos a imagem de dois núbios guiando uma girafa através de cordas amarradas em suas patas dianteiras – e seu caráter dócil é reiterado com a curiosa adição de um babuíno subindo em seu pescoço (Anthony, 2017: 20–23).



Figura 01: núbios com uma girafa e um macaco. Reprodução da pintura da tumba tebana TT100, do vizir egípcio Rekhmira. A imagem encontra-se em domínio público. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544613.

De forma semelhante, uma pintura parietal no templo de Beit al-Wālī (c. 1250 AEC) traz uma procissão núbia em homenagem à Ramesses II repleta de animais exóticos, incluindo um babuíno semelhante ao da tumba TT100, e uma girafa guiada por uma corda, mas dessa vez amarrada em seu focinho (Mitchell, 2002: 1).



Figura 02: procissão de núbios com animais, incluindo uma girafa e um macaco. Reprodução da pintura no tempo de Beit al-Wālī. Direitos da imagem: Lankaart. Disponível em: http://www.lankaart.org/article-36313782.html.

Não são apenas as artes egípcias que indicam a possibilidade de se controlar uma girafa, mas sua presença em embaixadas, missões, procissões e viagens no intervalo de mil anos que separa o vizir Rekhmira do imperador Anastácio provam que elas eram domadas o suficiente para não oferecessem perigo em situações públicas (aqui, poderíamos fazer uma comparação com processos de captura e doma de elefantes, que acabavam exercendo um papel semelhante ao das girafas). Ora, quem capturava e domava estes animais? Núbios, talvez. Mas se as girafas viessem de territórios mais ao sul ou ao leste (como Uganda ou Quênia), certamente teríamos um processo envolvendo sociedades mediadoras ou pastores e caçadores operando contatos diretos e indiretos. A girafa poderia ser, então, uma forma de pensar conexão de média e longa distância na África ao Sul do Saara?

É evidente que, até aqui, quando extrapolamos nossa documentação escrita ou artística, estamos trabalhando completamente no campo das conjecturas. Ainda assim, me parece pouco provável que contatos mais amplos (e não atestados pelas fontes mais tradicionais) não acontecessem. Afinal, por que Agatárquides ou Plínio teriam conhecimento das trocas locais entre Núbios e, digamos, sociedades nilóticas austrais, como os Luo, que historicamente habitavam – e ainda habitam – regiões do Sudão do Sul, da Etiópia, de Uganda, do Congo, do Quênia e da Tanzânia (Campbell, 2006: 73–85)? Então, com base nestas hipóteses (que, repito, não são atestadas pela documentação usual que temos disponíveis), façamos um breve parênteses epistemológico antes de prosseguirmos para a Antiguidade Tardia: a falta de provas não é uma prova em si. Ao lidar com o passado, os silêncios são tão eloquentes quanto as vozes eternizadas nas paredes, nos papiros e nos manuscritos. Dessa forma, se levarmos em consideração o quanto somos dependentes de textos escritos – e como estes textos escritos são, em sua esmagadora maioria, greco-latinos –, podemos admitir que temos acesso ínfimo à uma minúscula janela para o passado. Isso é especialmente importante quando lidamos com a África pré-Moderna, já que quase todos os movimentos, contatos e organizações sociais, políticas e culturais que escaparam aos olhos gregos e latinos (mas também aos olhos egípcios, núbios ou etíopes) repousam no completo silêncio documental. Contudo, é óbvio que havia, sim, movimentos, contatos e organizações sociais, políticas e culturais para além dos estreitos horizontes do nosso conhecimento histórico. Esta brecha na nossa apreensão histórica não deve, jamais, implicar que não existia dinamismo naqueles espaços que nossas fontes desconheciam. Por isso, por mais exagerados que sejam, argumentos como os de Alice Werner (de que Heródoto se referia a sociedades coissãs quando falava dos *Trōglodytai*) ou de Krzysztof Morta (de que o nome "africano" das girafas registrado por

Agatárquides, *nabous*, pode ter também origem coissã) são, em maior ou menor medida, possíveis (Morta, 2014: 82; Werner, 1925: 118): porque simplesmente não conhecemos os meandros da História do interior africano na Antiguidade, e a crença, reforçada por este desconhecimento, de que contatos diretos ou indiretos entre sociedades mais ou menos distantes não ocorreria, repousa em um primitivismo africanista – para usarmos o conceito de Valetin Mudimbe – que beira o racialismo e, portanto, não tem espaço em uma historiografia contemporânea crítica (Mudimbe, 2019). Nossa dependência epistemológica em um tipo específico de documentação (escrita) que, por vezes, não faz parte do bojo cultural de certas sociedades, e nossa consequente apreensão de que a falta desta documentação indica falta de desenvolvimento histórico é uma relíquia de uma Filosofia da História eurocêntrica e supremacista, e, portanto, deve ser intensamente questionada – em especial quando o objeto de estudo diz respeito ao continente africano.

Talvez as implicações deste desabafo epistemológico fiquem mais evidentes se fizermos um salto até a Antiguidade Tardia. Lembremos, assim, das girafas de Anastásio I. Quando Conde Marcelino relata a chegada dos animais à Constantinopla, ele nos informa que a embaixada era "indiana" – o que, neste contexto, é um termo dúbio e pode indicar África, Arábia ou partes da Ásia. Ainda que elefantes sejam naturais tanto da África Equatorial quanto do Sul e do Sudeste da Ásia (portanto, faria sentido que uma delegação indiana chegasse com paquidermes asiáticos), vimos que girafas são exclusivamente africanas. Isso nos deixa com três possíveis interpretações: a embaixada, na verdade, era árabe e importou os animais da Ásia e/ou da África; a embaixada era indiana e importou as girafas da África; ou a embaixada era africana e foi acompanhada de um elefante africano. Qualquer uma destas opções implica também na seguinte consideração: qual foi o caminho tomado pela embaixada? Sabemos, a partir de Timóteo de Gaza, que ela passou por Gaza após sair de al-ʿAqaba, conhecida na época como Aila (Haupt, 1869: 15; Whitcomb, 1997: 359). Como al-ʿAqaba é uma importante cidade portuária, há uma grande chance de que a embaixada tenha vindo pelo Mar Vermelho. Apesar disso, Irfan Shahīd argumentou que a missão diplomática vinha do sul da Arábia, mais especificamente de Ḥimyar, e tomou um caminho terrestre – segundo ele, se a missão viesse da África, teria passado por Clysma, no Golfo de Suez (Shahîd, 1995: 28–29). Dado o alto tráfego de navegações no Mar Vermelho, me parece pouco provável que uma delegação régia acompanhada de animais raros decidisse tomar uma longa e perigosa rota por terra. Já Taco Terpstra trata a embaixada como uma caravana comercial efetivamente indiana, e afirma que ela pode ter apanhado algumas girafas "em um porto da costa africana" (Terpstra, 2019:

180). Este cenário é ainda mais dúbio, em especial porque, após discutir a raridade e a possível dificuldade geográfica para se capturar girafas, podemos imaginar que elas não estariam disponíveis como mercadorias de luxo em cidades portuárias. Contudo, há uma informação adicional ignorada por Terpstra e descartada por Shahīd: o fragmento de papiro *P. Mich. inv. 4290*. Segundo Stanley Burstein, este documento apresenta partes de uma carta enviada por um oficial romano para um colega no final do século V ou início do século VI, e no verso do fragmento há o rascunho de um elefante que, apesar de rudimentar, apresenta características que poderiam identificá-lo como um elefante africano: testa com inclinação, orelhas largas e costas concavas (Bursteins, 1992: 55–57). Ademais, como aponta Burstein, a inclusão de um treinador utilizando um bastão na área da tromba indica que o autor da carta testemunhou presencialmente um elefante treinado (Burstein, 1992: 55). A partir da datação do papiro e do fato de que, como vimos, após o século III animais deste porte não poderiam ser vistos em jogos, mas somente em missões diplomáticas, há grandes chances de que este rascunho represente justamente o elefante que acompanhou as duas girafas na embaixada para Anastásio I.



Figura 03: fragmento do papiro *P. Mich. inv. 4290* com a ilustração de um elefante, um treinador e um busto masculino. Imagem em domínio público. Disponível em: https://quod.lib.umich.edu/a/apis/x-2181/4290V.TIF-2.

Juntando as informações, temos então duas girafas africanas, um elefante possivelmente africano e um trajeto marítimo através do Mar Vermelho até o Golfo de al-ʿAqaba. Há razões, portanto, para acreditarmos que a

delegação vinha da África – provavelmente do Império de Axum, como conjectura Burstein (Burstein, 1992: 56). Na virada do século V para o século VI, Axum era um império de grande autoridade no nordeste africano: além de controlar o importante porto de Adúlis, desde o século IV, sob o governo do *Nəgusä Nägäst* ʻEzana, Axum havia estendido seus domínios e influências sobre Meroé, a capital núbia do Reino de Cuxe (Munro-Hay, 1991: 75–85). Portanto, de seu trono axumita, o *Nəgusä Nägäst* controlava as atuais Eritréia, Etiópia, o norte da Somália e partes do Sudão. Isso significa que tanto o comércio interno do continente africano quanto o comércio externo, feito através do "Mar Eritreu" (o Mar Vermelho e o Oceano Índico), acabavam passando pelo controle de Axum. Esta centralidade é atestada por meio de evidências arqueológicas e numismáticas: por exemplo, Axum foi a única organização política africana a cunhar moedas próprias na Antiguidade Tardia – prática que se estendeu do século III ao século VII (Munro-Hay, 1991: 180). Ademais, relatos externos, como a *Khristianikē Topographía*, Topografia Cristã, do monge egípcio Cosme "Indicopleustes", dão conta de, com um certo grau de precisão, descrever o nível de influência e hegemonia axumita no nordeste africano. Cosme afirma que, a pedido do *Nəgusä Nägäst* Kālēb (conhecido como Elesbão), ele fez uma cópia de uma inscrição grega localizada no trono da cidade portuária de Adúlis para que ela fosse enviada para Axum, a capital (Cosmas Indicopleustes, 2010: 57–59). Esta inscrição, hoje referida como *Monumentum Adulitanum II*, provavelmente foi feita no século III e descreve as conquistas militares axumitas no nordeste da Etiópia e no leste da Arábia ao longo da costa do Mar Vermelho (Cosmas Indicopleustes, 2010: 59–66).

A partir da expansão econômica e militar dos séculos III e IV, Axum atinge seu ápice na primeira metade do século VI, durante o governo de Kālēb – justamente o período em que Cosme visita a região. Por volta de 525, o *Nəgusä Nägäst* encabeça uma bem-sucedida campanha contra o reino de Ḥimyar na região da *Arabia Felix* (atual Iêmem), expandindo assim o poder axumita também para a Ásia. O domínio das duas costas do Mar Vermelho faz deste império africano um ator fundamental no cenário político global da Antiguidade Tardia, de forma que até o Império Romano do Oriente busca estabelecer relações amigáveis – com o intuito, como notam Procópio de Cesareia (Procopius, 1914: 178–179) e João Malalas (Malalas, 1986: 268–269), de ganhar um aliado importante na guerra contra os persas.

Contudo, para nossa história, interessa menos o sucesso militar de Kālēb e mais um desenrolar específico (e curioso) de suas campanhas: o "Ano do Elefante". Aludido na *sūrah* 105 do Corão (*al-fīl*, "o Elefante"), o *ʿām al-fīl*, "Ano do Elefante", é o nome dado ao ano de 570/571, quando,

tradicionalmente, se acredita que o Profeta Muḥammad tenha nascido. A designação *ʿām al-fīl* advém de uma suposta tentativa de invasão de Meca por parte de um exército iemenita que vinha acompanhado de elefantes de guerra. O líder desta expedição era Abrehā, um general axumita que havia tomado para si a coroa da *Arabia Felix*: quando Kālēb derrotou o rei Yūsuf Dhū Nuwās de Ḥimyar em 525, ele instalou um governante-fantoche, Sumūyafaʿ Ashwaʿ, para representar o trono africano. Este arranjo durou pouco, e talvez ainda em 525, Abrehā, que havia liderado as expedições contra Dhū Nuwās, depõe o rei-fantoche com o apoio de soldados axumitas que planejavam não voltar para a África e se assentar na Arábia (Bowersock, 2017: 19–20). Apesar das tentativas militares de Kālēb para desinstalar Abrehā, ambos acabam selando acordos frágeis, mas, para todos os efeitos, o general passa a reinar de forma independente. Contudo, além de ambicioso, Abrehā era também um cristão veemente, e ele parece ter erigido uma grande igreja, chamada de *al-Qalīs*, na cidade iemenita de Ṣanʿāʾ, certamente almejando que ela se tornasse um grande centro de peregrinação na Arábia (Ibn al-Kalbi, 1950: 40). Como Meca já exercia o papel de centro religioso da Arábia Central, Abrehā decidiu que ela deveria ser destruída e, de acordo com a tradição árabe e islâmica, marchou contra a cidade acompanhado de um exército de elefantes (Thaʿlabī, 2002: 733–744). A campanha foi um fracasso, e Abrehā sequer conseguiu entrar na cidade, tendo morrido logo depois.

Esta narrativa parece ser, em alguma medida, mais alegórica do que factual, visto que há sérios problemas de datação – se Abrehā assumiu o poder por volta de 525, seria pouco provável que ele estivesse liderando uma expedição em 570, de forma que ou o Profeta Muḥammad não nasceu no "Ano do Elefante", ou o "Ano do Elefante" ocorreu muito antes de 570, alterando consideravelmente a idade do Profeta do Islã (Conrad, 1987: 237–238). De qualquer maneira, alguns elementos da narrativa de Abrehā em Meca são chamativos. Ibn Kathīr, em sua exegese corânica (*tafsīr*), afirma que o general axumita tentou marchar contra Meca com 8 ou 12 paquidermes, liderados por um gigantesco elefante conhecido como Maḥmūd (Al-mubarakpuri, 2000: 580). Ibn Kathīr escreveu no século XIV, mas fontes anteriores parecem concordar com o fato de que Abrehā possuía ao menos um elefante notável por ser muito maior do que os outros (Charles, 2018: 170). Independentemente da historicidade do "Ano do Elefante" ou mesmo da campanha árabe de Abrehā, Michael Charles nos lembra que elefantes, para a tradição árabe do século VII em diante, estavam intimamente ligados ao poderio etíope na África e na Ásia – de fato, elefantes possivelmente eram um símbolo régio dos axumitas (Charles, 2018: 172–186). Assim, faria sentido (tanto simbólico quanto histórico) que Abrehā empregasse um "elefante régio" para liderar sua

comitiva militar: o animal representaria não apenas força, mas também regalidade. Nesta linha de argumentação, Michael Charles afirma que Maḥmūd era um elefante africano da savana (*Loxodonta Africana Africana*), o maior animal terrestre conhecido (Charles, 2018: 166–192).

Estas informações, quando colocadas ao lado do papiro *P. Mich. inv. 4290*, mencionado anteriormente, reforçam a ideia de que a comitiva "indiana" que chegou até Anastásio em 496 era, de fato, uma embaixada axumita, provavelmente enviada por Kālēb ou por seus antecessores, Tezana/Ousas ou Nezana/Nezool (Munro-Hay, 1991: 67–68). Vejamos as razões: a designação "indiana", usada por Conde Marcelino, segue um padrão greco-latino de se referir de forma geral, tanto às regiões da Etiópia como da Arábia, como Índia – o próprio João Malalas chama Kālēb intercaladamente de *Basileỳs tōn Ayxoymitōn*, "Imperador dos Axumitas" e *Basileỳs tōn Indōn*, "Imperador dos Indianos", além de mencionar que este governante recebeu uma embaixada romana de Justiniano com muita pompa, sentado sobre uma carruagem-trono levada por quatro elefantes (Malalas, 1831: 457–458); o ano de 496, indicado também por Conde Marcelino, abarca um período de grande força axumita, que vinha ganhando cada vez mais corpo desde o século IV e atinge seu ápice político na primeira metade do século VI – ou seja, os últimos anos do século V foram a antessala das conquistas de Kālēb, o que certamente colocava Axum no plano das diplomacias imperiais; o elefante e as duas girafa que acompanharam a embaixada eram animais africanos (*Giraffa camelopardalis* e, provavelmente, *Loxodonta Africana*) – o que não torna a comitiva automaticamente africana, mas torna muito mais difícil que não a fosse; e, por fim, elefantes eram animais ligados à simbologia monárquica axumita na Antiguidade Tardia, o que daria um grande senso de autoridade à embaixada de 496, ou seja, ela seria não somente uma viagem para prestar tributo ao imperador dos romanos, mas uma efetiva oferta de amizade entre iguais – amizade essa que certamente floresceu nos anos seguintes, durante os governos de Justino I e Justiniano (Bowersock, 2013: 142).

Este argumento pode ser mais firmemente estabelecido se voltarmos, mais uma vez, às girafas. Como vimos anteriormente, estes animais são exclusivamente africanos, o que implica que qualquer embaixada que carregue consigo girafas, precisaria ter travado contato (direto ou indireto) com a África. Não apenas isso, mas a *Giraffa Camelopardalis* habita regiões de savana muito específicas do continente, portanto não seria através de uma rápida incursão em territórios mais conhecidos e acessíveis, como o Norte da África, que estas bestas seriam obtidas. Assim, a sua dificuldade de obtenção, aliada ao assombro causado pelo seu exotismo inerente, fizeram das girafas animais notáveis desde a Antiguidade: registros

artísticos mostram que girafas eram constantes moedas de trocas entre a Núbia e o Egito; elas eram também símbolos do alcance da autoridade de Roma quando usadas em triunfos e jogos antes do século III; e, na Antiguidade Tardia, tornaram-se importantes elementos embaixatoriais. Isto posto, lembremos também da narrativa de Heliodoro de Emessa, que desenha a autoridade de Axum diante do grande rei Hídaspes através, exclusivamente, de uma girafa. Em outras palavras: para esta novela do século IV, o símbolo régio dos axumitas não era o elefante, mas sim a girafa.

Argumento semelhante ao de Heliodoro pode ser espelhado na obra de Cosme "Indicopleustes", no século VI. Segundo ele, girafas – animais encontrados exclusivamente na Etiópia – eram capturadas e domadas ainda na infância para que fossem levadas ao palácio, onde o *Nəgusä Nägäst* se deleitaria com a visão destes animais (Cosmas Indicopleustes, 2010: 359). Ou seja, a *Giraffa Camelopardalis* poderia ser um animal palaciano, ligado diretamente ao divertimento do governante (e, por conta da dificuldade na captura e na doma, também um animal exclusivamente régio). Em outras palavras, parece-me que a girafa funcionaria como um "cartão de visitas" axumita: quando domado, o animal habitava os palácios e, por isso, quando presente em embaixadas, representava um símbolo ou um presente saído diretamente das salas reais de Axum. Na Antiguidade Tardia, portanto, seria raro que outro governante na Europa ou na Ásia tivesse acesso a girafas sem o arbítrio do *Nəgusä Nägäst*. É possível argumentar que é precisamente esta exclusividade que tornava uma embaixada acompanhada de girafas tão importante e, acima de tudo, tão representativa do poder axumita.

Assim, talvez fosse possível dizer que a girafa e o elefante representavam duas formas de linguagem político-diplomática axumita: o elefante demonstrava força e a girafa, regalidade; um estabelecia dominância e o outro, cordialidade. Ambos eram exóticos e de difícil doma, o que os tornava, quando vivos e presentes em contextos políticos, extremamente eloquentes em sua função de causar uma impressão duradoura.

Desta forma, podemos voltar para a embaixada de 496 e oferecer uma releitura: a chegada de uma comitiva com girafas e um elefante não seria apenas mais uma passagem exótica no dia a dia do Império Romano, como se infere a partir da rápida menção de Conde Marcelino. Ela seria, na verdade, parte constituinte de uma rede ampla de contatos político-diplomáticos que vinha se formando ao longo do tempo e que atingiria seu ápice no século VI, quando o conflito bélico entre romanos e persas carregaria consigo axumitas, ḥimyaritas e diversas outras sociedades para o palco de guerra. Em outras palavras: a embaixada dos animais abre a

cortina para um mundo mais amplo, com redes mais extensas, com contatos mais complexos e com protagonismos mais diversos além daquele demonstrado pelas fontes escritas greco-latinas – de fato, nossa dependência deste tipo de documentação parece criar um viés de confirmação que reforça uma ideia simplista de que o Império Romano, durante a Antiguidade Tardia, era o único e efetivo centro do mundo. As girafas e os elefantes oferecem, assim, um caminho investigativo que problematiza nossa abordagem documental e permite ver – neste caso – o papel consistente de um império africano em nossa narrativa histórica.

Mesmo que a evidência desta "diplomacia de savana" africana seja frágil – repousando em pequenas ilações de fontes escritas variadas e na presença de grandes animais africanos ao longo de narrativas históricas – o argumento acima toca na primeira pergunta feita na abertura deste ensaio: qual era papel das sociedades da África ao Sul do Saara nos jogos diplomáticos "globais" da Antiguidade Tardia? Considerando, então, a multipolaridade da Afro-Eurásia em detrimento de uma clássica e tradicional abordagem romanocêntrica, poderíamos dizer que o papel destas sociedades (em nosso caso, especificamente de Axum) era o de completar ligaduras políticas e econômicas na composição de um (ou vários) Sistema-Mundo do qual também fazia parte o Império Romano, o Império Persa, monarquias árabes, reinados indianos, cidades-estados centro-asiáticas e o Império Chinês – que, até a unificação Suí-Táng no final do século VI, era controlado por dinastias rivais em um eixo norte-sul (Skaff, 2012: 31–32). Ou seja, reinos e impérios africanos não eram personagens periféricos em uma realidade unipolar (romana) ou bipolar (romano-persa), mas eram partícipes de uma Antiguidade Tardia multipolar.

Os Seis Soberanos da Terra: por uma Antiguidade Tardia Multipolar

Enquadrar sociedades africanas, como Axum, em uma perspectiva de Antiguidade Tardia mais "global" implica em estabelecer abordagens sustentadas por paradigmas metodológicos firmes. Neste sentido, podemos recorrer à ideia de Sistema-Mundo para pensar diferentes níveis de multipolaridade. Sistema-Mundo, como definido por Immanuel Wallerstein, indica uma entidade supranacional com uma única divisão de trabalho e múltiplas culturas que se dividem entro centro, periferia e semiperiferia (Wallerstein, 1974: 390). Em outras palavras, o sociólogo estadunidense concebe o Sistema-Mundo como uma moldura explicativa para os efeitos do capitalismo no mundo após o século XVI: o capitalismo, enquanto entidade supranacional, forçaria uma divisão de trabalho global

(capitalista) que, por sua vez, criaria categorias de centro, periferia e semiperiferia para as culturas (isto é, para as unidades nacionais) participantes deste sistema a partir de sua capacidade de participação no capitalismo. Assim, os pesos e balanças do Sistema-Mundo capitalista seriam, por exemplo, o colonialismo e o imperialismo – garantidores da divisão global do trabalho. Obviamente, o Sistema-Mundo de Wallerstein não pode ser aplicado ao mundo pré-Moderno, mas suas bases explicativas foram adaptadas para esta realidade temporal por autores como Christopher Chase-Dunn, Thomas Hall e Janet Abu-Lughod (Abu-Lughod, 1991; Chase-Dunn; Hall, 1991). Abu-Lughod entende que, para melhor analisar o "Sistema-Mundo Moderno" de Wallerstein, é preciso pensar o embrião de uma economia mundializada antes da hegemonia europeia pós-seculo XVI – e, para tanto, o século XIII apresentaria um candidato ideal para investigação (Abu-Lughod, 1991: 3–4). A partir desta proposição, Aline Dias da Silveira nota, por exemplo, como o modelo "lughodiano" de Sistema-Mundo pode ser aplicado à uma proposta de "Idade Média Global" (Silveira, 2019: 210–236). Contudo, aqui se mantém um problema: se, para Abu Lughod, o século XIII é o ponto culminante de um Sistema-Mundo pré-Moderno, como pensar a Antiguidade Tardia neste molde epistemológico? Aqui, podemos tomar os argumentos de Chase-Dunn e Hall, que definem um Sistema-Mundo pré-Capitalista como "redes intersociais em que a interação (trocas, guerra, casamentos, etc.) é uma condição importante para a reprodução de estruturas internas de unidades sociais componentes, e importantemente afetam mudanças que ocorrem nessas estruturas locais" (Chase-Dunn; Hall, 1991: 7). Ou seja, as redes de interação da Antiguidade Tardia, na medida em que operam mudanças estruturais nas sociedades partícipes, podem ser entendidas como um Sistema-Mundo.

Isso significa que, para compreender certas alterações internas do Império Romano, seria necessário identificar suas formas de interação com o Império Persa. Por sua vez, para bem apreciar transformações do Império Persa, é preciso analisar as maneiras com que ele interage com os reinos árabes, e assim por diante. Contudo, é fundamental notar que estas interações não se dão em planos isolados ou bilaterais, mas podem ser enquadradas em um *jogo de escalas multipolar*, ou seja, há um número de centros na Antiguidade Tardia que estabelecem essa estrutura Afro-Eurasiática de interações, e os contatos individuais podem ser compreendidos, se necessário, dentro deste jogo expansivo de redes.

Parece-me que o jogo de escalas multipolar do Sistema-Mundo tardo-antigo é a forma mais profícua de pensar este período caso nosso objetivo seja a aproximação com modelos de História Global. A contextualização da

embaixada de 496, feita anteriormente, segue por esta linha. Ela pode ser vista dentro do balanço e da tensão entre diversos centros políticos e culturais, como Roma, Pérsia, Arábia, Subcontinente Indiano e China.

Contudo, para que a ideia de Sistema-Mundo (seja ele moderno, medieval ou tardo-antigo) tenha qualquer utilidade, ela necessita de uma profundidade conceitual que gere *coesão analítica* – isto é, Sistema-Mundo não pode ser apenas um termo genérico para "contatos", mas estes contatos precisam estar localizados em uma rede que faça sentido interno, que obedeça a "regras" e que inclua, de maneira consistente, todos seus participantes. No caso do Sistema-Mundo de Wallerstein, por exemplo, o capitalismo define as regras de contato, e a divisão do trabalho é o ponto de coesão para entendê-lo como estrutura supranacional (ou seja, como um *sistema*, efetivamente).

Assim, para que seja possível falar de um Sistema-Mundo tardo-antigo, precisamos encontrar um ponto de coesão que permita enquadrar variadas formas de contato sob uma mesma lógica de funcionamento histórico. Na falta de uma economia mundializada, talvez a divisão do trabalho, como no caso moderno, não seja uma opção viável – nem a efervescência comercial, como no caso do século XIII. Para a Antiguidade Tardia, então, um ponto de coesão satisfatório pode ser encontrado na *diplomacia*. A linguagem política e simbólica das embaixadas é um idioma "supranacional" que permite colocar, no mesmo palco de interação, uma série de diferentes unidades sociais e culturais. Isso é especialmente importante para a Antiguidade Tardia (entendida aqui, grosso modo, como o intervalo entre os séculos III e VIII), porque, neste período, temos um "balanço de impérios" que definem, em sua órbita, sociedades clientes. Isso permite que, por exemplo, Roma, Pérsia e Axum possam compartilhar uma mesma *linguagem diplomática* e operar em uma mesma sintonia política de reconhecimento mútuo.

Para melhor ilustrar e dar corpo para este postulado, olhemos uma famosa pintura parietal no palácio omíada de Quṣayr ʿAmra, localizado no deserto da Jordânia. Construído pelo califa al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik entre 711 e 715 (Fowden, 2018: 21), este castelo traz, em uma de suas paredes, a imagem de seis importantes soberanos do mundo, e quatro deles podem ser parcialmente identificados a partir de inscrições gregas e árabes: KAISAR, o "César" de Roma; RODORIKOS, ou Rodrigo, o rei dos visigodos de Toledo; KOSROĒS, ou Cosroes, o famoso xá sassânida da Pérsia; e Najāshī (para qual a única inscrição sobrevivente na pintura é a árabe, e não a grega), um *Nəgusä Nägäst* axumita do século VII.



Figura 4: Pintura parietal danificada em Quṣayr ʿAmra representando os "seis reis". Domínio Público. Disponível: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sixkings.jpg.

Estes nomes, contudo, não designavam necessariamente governantes específicos, mas sim títulos, em árabe, para os governantes de cada localidade: *Qayṣar* para o imperador romano, *Lūdhrīq* para o rei visigodo, *Kisrā* para o xá persa, e *Najāshī* para o *Nəgusä Nägäst* axumita (Fowden, 2018: 205). O reconhecimento do papel político destes líderes é interessante, porque confere importância e legitimidade para diferentes centros de poder afro-eurasiáticos. Marco di Branco, inclusive, defende que essa pintura faz alusão à uma passagem importante da vida do Profeta Muḥammad, quando ele envia emissários para os principais "soberanos do mundo", incluindo os romanos, os persas e os axumitas (Di Branco, 2007: 597–620; Ibn Isḥāq, 2004: 652–659). Ou seja, de acordo com estas tradições, o Profeta Muḥammad entendia que o mundo era dividido e ordenado por alguns soberanos específicos, e esta compreensão – que, como evidenciado pela pintura de Quṣayr ʿAmra, foi herdada pelos califados posteriores – permitia que ele modulasse sua linguagem diplomática obedecendo (ou, ao menos, reconhecendo) um certo balanço de poder. Esta "ordenação imperial" parece ser um ponto bastante fundamental da Antiguidade Tardia, e é por isso que a análise de um jogo de escalas multipolar pode

tomar, como eixo de coesão, a linguagem diplomática de reconhecimento político.

Desta forma, é importante lembrar que este "mundo dividido" da Antiguidade Tardia não se baseia apenas na ordem bipolar romano-persa, nem se divide somente por linhas religiosas: ele é muito mais amplo e inclui, também, a África. Por certo, fontes escritas (especialmente greco-latinas) podem não trazer este reconhecimento de forma explícita, mas quando levamos em consideração as embaixadas, por exemplo, como uma forma de contato *inserido em um Sistema-Mundo multipolar*, temos uma evidência importante para pensar uma espécie de globalidade tardo-antiga.

Notas de Conclusão: a África e a Antiguidade Tardia

O campo de estudos da política externa e da diplomacia na Antiguidade Tardia é vasto (Zétola, 2010), e o mesmo pode ser dito acerca das pesquisas que lidam com História Global (Santos Júnior; Sochaczewski, 2017; Silva, 2020). É justamente a partir do bom estabelecimento destas searas que este ensaio delimitou seu objetivo geral: mobilizar a erudição destes campos para pensar um Sistema-Mundo tardo-antigo baseado na *linguagem diplomática* como ponto de coesão conceitual de multipolaridade. Este objetivo geral, contudo, manteve-se em segundo plano, subjacente ao ponto que efetivamente deu corpo à essa discussão: as girafas axumitas como um exemplo da possibilidade de se inserir, de forma consistente, a África neste sistema multipolar. A construção ideológica da historiografia dominante (Ocidental) sedimentou abordagens romanocêntricas /eurocêntricas que subalternizaram o protagonismo africano em toda sorte de tempos históricos (Keita, 2005: 1–30). Portanto, buscar formas de privilegiar temas africanos na Antiguidade Tardia não apenas abre espaço para um fortalecimento do campo como também atua de forma a corrigir, ainda que numa dimensão ínfima, o problema supremacista/eurocêntrico dos estudos acadêmicos históricos.

As girafas, os elefantes e as "embaixadas dos animais" atuaram, aqui, como fio condutor para se pensar política, espaço, contatos – ou seja, para se pensar uma *linguagem diplomática multipolar*. Isso nos levou até os domínios de Axum e sua inserção no teatro global da Antiguidade Tardia. Axum, contudo, não é a única sociedade africana (ao sul do Saara) que pode ser estudada: os reinos núbios da Macúria, Nobácia e Alódia; Wàgádù e os Soniquê do Sahel Ocidental; ou mesmo os mercadores somalis e "proto-Swahili" são sociedades, espaços e temas que merecem atenção e destaque. Se pensarmos, portanto, uma Antiguidade Tardia Multipolar, temos que

pensar também a África – isso, é claro, impõe desafios documentais, porque os relatos escritos greco-latinos nem sempre dão conta de nos conceder acesso à essa almejada globalidade. É necessário, então, abrir o escopo de fontes, e é nessa abertura que podemos seguir as trilhas da savana e entender os "animais-diplomatas" como parte de uma linguagem política plenamente inserida no contexto de uma Antiguidade Tardia Multipolar e Global.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

AGATHARCHIDES. *On the Erythraean Sea*. Tradução S. M. Burstein. Londres: Hakluyt Society, 1989.

AL-MUBARAKPURI, S. S.-R. *Tafsir ibn Kathir, Volume 10*: Surat at-Tagabun to the End of the Qur'an. Riyadh: Darussalam Publishers, 2000.

COLUMELLA, L. J. M. *On Agriculture*. Tradução E. S. Forster; E. H. Heffner. Cambridge: Harvard University Press, 1954. v. II.

COSMAS INDICOPLEUSTES. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*. Tradução J. W. McCrindle. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CROKE, B. (Trad.). *The Chronicle of Marcellinus*. Sidney: Australian Association for Byzantine Studies, 1995.

DIO, L. C. *Roman History*. Tradução E. Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1956. v. IV.

EUSEBIUS. *Life of Constantine*. Tradução A. Cameron; S. G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999.

HAUPT, M. Excerpta ex Timothei Gazaei Libris de Animalibus. *Hermes*, v. 3, 1869, p. 1–30.

HELIODORO. *Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*. Tradução E. C. Güemes. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

HERODIANUS. *Regnvm post Marcvm*. Leipzig: K. G. Saur, 2005.

HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. Tradução H. R. Fairclough. 6. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

IBN AL-KALBI, H. *Book of Idols*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

IBN ISḤĀQ. *The Life of Muhammad*: a Translation of Isḥaq's Sīrat Rasūl Allāh. Tradução A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LIVY. *Books XXI-XXII*. Tradução B. O. Foster. 5. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1969. v. V.

MALALAS, I. *Ioannis Malalae Chronographia*. Bonn: E. Weber, 1831.

MALALAS, J. *The Chronicle of John Malalas*. Tradução E. Jeffreys; M. Jeffreys; R. Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.

PAUSANIAS PERIEGETA. *Pausaniae Graeciae Descriptio*. Leipzig: B. G. Teubner, 1989. v. III.

PHILOSTORGIUS. *Church History*. Tradução P. R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

PLINY. *Natural History*. Tradução H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967. v. III.

PROCOPIUS. *History of the Wars*. Tradução H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1914. v. I.

THA'LABĪ, A. IBN M. *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā, or*: Lives of the prophets. Tradução W. M. Brinner. Leiden: Brill, 2002.

Bibliografia Consultada

ABU-LUGHOD, J. L. *Before European Hegemony*: The World System A.D. 1250-1350. Nova Iorque: Oxford University Press, 1991.

ANTHONY, F. B. *Foreigners in Ancient Egypt*: Theban Tomb Paintings from the Early Eighteenth Dynasty. Londres: Bloomsbury, 2017.

BOWERSOCK, G. W. *The Crucible of Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

BOWERSOCK, G. W. *Throne of Adulis*: Red Sea Wars on the Eve of Islam. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

BROWN, P. "Charismatic Goods": Commerce, Diplomacy, and Cultural Contacts along the Silk Road in Late Antiquity. In: DI COSMO, N.; MAAS, M. (orgs.). *Empires and Exchange in Eurasian Late Antiquity*: Rome, China,

Iran, and the Steppe, ca. 250-750. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 96–107.

BURSTEIN, S. M. An Elephant for Anastasius – A Note on P. Mich. inv. 4290. *The Ancient History Bulletin*, v. 6, n. 2, 1992, p. 55–57.

CAMPBELL, J. R. Who Are the Luo? Oral Tradition and Disciplinary Practices in Anthropology and History. *Journal of African Cultural Studies*, v. 18, n. 1, 2006, p. 73–87.

CHARLES, M. The Elephants of Aksum: In Search of the Bush Elephant in Late Antiquity. *Journal of Late Antiquity*, v. 11, n. 1, 2018, p. 166–192.

CHASE-DUNN, C.; HALL, T. (Org.). *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds.* Boulder: Westview Press, 1991.

CONRAD, L. O. Abraha and Muhammad: Some Observations apropos of Chronology and Literary topoi in the Early Arabic Historical Tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 50, n. 2, 1987, p. 225–240.

CONRAD, S.; ECKERT, A.; FREITAG, U. (Org.). *Globalgeschichte*: Theorien, Ansätze, Themen. Frankfurt/New York: Campus Verlag, [S.d.].

DI BRANCO, M. I Sei Principi di Qusayr ʿAmrah fra Tardoantico, Ellenismo e Islam. *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, v. 18, n. 4, 2007, p. 597–620.

FOWDEN, G. *Qusayr 'Amra*: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria. Berkeley: University of California Press, 2018.

GATIER, P.-L. Des Girafes pour l'Empereur. *Topoi*, v. 6, n. 2, 1996, p. 903–941.

HASSANIN, A. *et al.* Mitochondrial DNA Variability in Giraffa Camelopardalis: Consequences for Taxonomy, Phylogeography and Conservation of Giraffes in West and Central Africa. *Comptes Rendus Biologies*, v. 330, n. 3, 2007, p. 265–274.

KEITA, M. Africans and Asians: Historiography and the Long View of Global Interaction. *Journal of World History*, v. 16, n. 1, 2005, p. 1–30.

KOZLOFF, A. P. Guessing the Unseen from the Seen. *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, v. 66, n. 9, 1979, p. 334–346.

MITCHELL, P. *The Archaeology of Southern Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MORTA, K. Did Agatarchides mention an African Name of the Giraffe? *Živa Antika*, v. 64, 2014, p. 73–92.

MUDIMBE, V. Y. *A Invenção da África*: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2019. (África e os Africanos).

MUNRO-HAY, S. C. *Aksum*: An African Civilisation of Late Antiquity. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1991.

OVADIAH, A. Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza (Preliminary Report). *Israel Exploration Journal*, v. 19, n. 4, 1969, p. 193–198.

PHILLIPSON, D. W. *Foundations of an African Civilization*: Aksum & the Northern Horn, 1000 Bc- Ad 1300. Rochester: James Currey, 2012.

PINHEIRO, M. P. F. Heliodorus, the Ethiopian Story. In: CUEVA, E. P.; BYRNE, S. N. *A Companion to the Ancient Novel*. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 76–94.

SANTOS JÚNIOR, J. J. G.; SOCHACZEWSKI, M. História Global: Um Empreendimento Intelectual em Curso. *Tempo*, v. 23, n. 3, 2017, p. 483–502.

SCHNEIDER, P. The So-called Confusion between India and Ethiopia: The Eastern and Southern Edges of the Inhabited World from the Greco-Roman Perspective. In: BIANCHETTI, S.; CATAUDELLA, M. R.; GEHRKE, H.-J. (Org.). *Brill's Companion to Ancient Geography*: the Inhabited World in Greek and Roman Tradition. Brill's companions in classical studies. Leiden: Brill, 2016. p. 184–202.

SHAHÎD, I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995. v. 1.

SILVA, M. C. DA. Uma História Global antes da Globalização? Circulação Espaços Conectados na Idade Média. *Revista de História*, n. 179, 2020, p. 1–19.

SILVEIRA, A. D. História Global da Idade Média: Estudos e Propostas Epistemológicas. *Roda da Fortuna*: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 8, n. 2, 2019, p. 210–236.

SKAFF, J. K. *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors*: Culture, Power and Connections, 580-800. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TERPSTRA, T. *Trade in the Ancient Mediterranean*: Private Order and Public Institutions. Princeton: Princeton University Press, 2019.

WALLERSTEIN, I. M. The Rise and Future Demise of the World-Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, v. 16, n. 4, 1974, p. 387–415.

WERNER, A. *The Language-Families of Africa*. Londres: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.

WHITCOMB, D. The Town and Name of ʼAqaba: An Inquiry into the Settlement History From An Archaeo-Logical Perspective. *Studies in the history and archaeology of Jordan*, v. VI, 1997, p. 359–363.

WILLIAMS, E. *Giraffe*. London: Reaktion Books, 2011.

ZÉTOLA, B. M. *Política Externa e Relações Diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora UFPR, 2010.

ZIVOTOFSKY, D.; ZIVOTOFSKY, A. Z.; AMAR, Z. Giraffe: A Halakhically Oriented Dissection. *The Torah U-Madda Journal*, v. 11, 2002, p. 203–221.

Received: November 16, 2021 | Accepted: February 27, 2022

A DIPLOMACY OF BEASTS: AFRICA SOUTH OF THE SAHARA, THE EMPIRE OF AKSUM, AND THE PATHS TOWARDS A MULTIPOLAR LATE ANTIQUITY

Otávio Luiz Vieira Pinto[1]

Abstract

The aim of this essay is to argue in favour of a "Multipolar Late Antiquity" based on the postulates of Global History and World-Systems. For this purpose, a specific case study was selected – the 496 CE embassy, probably coming from Axum to Constantinople accompanied by two giraffes and an elephant – as a path of investigation. Based on this case, it is claimed that diplomacy can be understood as an element of structural cohesion for a late-antique World-System, and that diplomatic language allows us to think about politics of multipolar recognition. In this sense, it is necessary to include Africa (especially in its portions South of the Sahara) in this broad scenario, and one way to do so stems from the understanding that specific animals, such as giraffes and elephants, operate symbolic forms of diplomatic language and, therefore, allow us to glimpse African protagonisms in a more global scope.

Keywords

Late Antiquity; Africa; diplomacy; Aksum.

[1] Assistant Professor – Federal University of Paraná, Curitiba, Brazil. E-mail: rocha.pombo@hotmail.com.
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 175-197**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13931

Resumo

Este ensaio tem por objetivo pensar uma "Antiguidade Tardia Multipolar" a partir de postulados da História Global e dos Sistema-Mundo. Para tanto, selecionou-se um estudo de caso específico – a embaixada de 496 EC vinda provavelmente de Axum até Constantinopla acompanhada de duas girafas e um elefante – como caminho de investigação. A partir dele, argumenta-se que a diplomacia pode ser entendida um elemento de coesão estruturante para um Sistema-Mundo tardo-antigo, e que a linguagem diplomática nos permite pensar políticas de reconhecimento multipolar. Neste sentido, é preciso incluir a África (especialmente em suas porções ao sul do Saara) neste cenário amplo, e uma forma de fazê-lo é a partir da compreensão de que animais específicos, como girafas e elefantes, operam formas simbólicas de linguagem diplomática e, portanto, nos permitem vislumbrar protagonismos africanos em um âmbito mais global.

Palavras-Chave

Antiguidade Tardia; África; diplomacia; Axum.

A Giraffe for the Emperor: the "Embassies of Beasts"

Constantinople had an unusual summer in 496 CE. In that year, a diplomatic mission from distant lands arrived in the Roman metropolis accompanied by three exotic animals: an elephant and two giraffes (Brown, 2018: 96). These beasts were gifts that would be delivered to Emperor Anastasius I and then taken to the *vivarium*, the "garden of beasts" that, according to Columella, would serve for controlled hunting games or simply for the aristocratic delight of getting in contact with wild nature (Columella, 1954: 420–421).

The arrival of these animals was so expressive that it secured a place in the chronicle of Count Marcellinus, who wrote:

> India Anastasio principi elephantum, quem Plautus poet noster lucabum nomine dicit, duasque camelopardalas pro munere misit.
>
> India sent, as a gift to Emperor Anastasius, an elephant – which our poet Plautus calls the Lucanian Ox [Lūca bōs] – and two giraffes (Croke, 1995: 31).

On the way from "India" to Constantinople, diplomats and their impressive creatures also caused awe. Timothy of Gaza, for example, recalled that a man passed through his city accompanied by an elephant and two giraffes (Haupt, 1869: 15) – and given that little more than a decade later giraffes were decorating mosaics of a synagogue in that same city, it is possible to affirm that Timothy was not the only inhabitant of the region to take note of the animals (Ovadiah, 1969: 195).

All this amazement was understandable. Even though they were relatively familiar to the Romans, elephants were still massive creatures that evoked the memory of Hannibal, whose threat was immortalized by the words of Livy: *inhumana crudelitas, perfidia plus quam Punica*, "inhuman cruelty, perfidy more than Punic" (Livy, 1969: 10-11). Giraffes, however, were much rarer. Pliny the Elder tells us that the Romans saw them for the first time in the circus games that Caesar organized in commemoration of his military triumphs (Pliny, 1967: 52–53) – information corroborated by Cassius Dio (Dio, 1956: 252–253). Pliny goes on to say that, from that moment onwards, giraffes were occasionally brought to Rome: one of them captivated the audience watching the triumph of Augustus in 29 BCE, as Horace also reminds us (Horace, 1942: 412–413); Pausanias saw them in Rome, probably at the time of the triumph of Lucius Verus in 165 CE (Pausanias, 1989: 45–46); Herodian mentions that, in 192 CE, Commodus played games with animals from all over the world, "from India to Ethiopia," and it would not be strange to imagine that giraffes were included (Herodianus, 2005: 23–24).

However, Pierre-Louis Gatier reminds us that from 248 CE onwards, giraffes are no longer seen in Rome (or, at least, are not recorded in any testimony that has come down to us). After the 4th century, Constantinople becomes the new stage for these animals, and when they do appear, the context is no longer of games or triumph, but diplomacy (Gatier, 1996: 918–919). In other words, between the 3rd and 4th centuries, exotic beasts ceased to fuel the politics of *panem et circenses*, "Bread and Circus", and became a living language of political agreements, demonstrations of power and arguments of authority. It is in this sense that Eusebius, for example, perceives the animals brought by Indian ambassadors to Constantine in 336 CE (Eusebius, 1999: 172), or that Philostorgius mentions that Constantius II received, from the "king of India", a stuffed baboon known as *Pan* (Philostorgius, 2007: 48).

Despite the inherent pragmatism of diplomacy between kings and emperors, the most eloquent example of "animal embassies" is a work of fiction: Heliodorus of Emesa's *Aithiopiká*, which was written in the 4th century CE but whose narrative takes place in the 4th century BCE (Pinheiro, 2014: 76–87). In this work, Heliodorus narrates the love story between Theagenes, a Greek from Thessaly, and Chariclea, the daughter of King Hydaspes and Queen Persinna of Ethiopia. Chariclea, the daughter of black parents, was born with skin the colour of marble because her mother admired a statue during her pregnancy. Fearing the wrath of Hydaspes at her daughter's unexpected complexion, Persinna sends Chariclea to Egypt, and from there she goes to Delphi, where she grows up to become a priestess of Artemis. The tale of Theagenes and Chariclea ends in the Nubian (or "Ethiopian") lands of Meroë, when Hydaspes was about to inadvertently sacrifice his own daughter in commemoration of his victory over the Persians in Egypt. Fortunately, for Chariclea and Theagenes, everything ends well, but what really interests us in the outcome of this novel is to note the grandiose procession of tributary nations that went to Meroe to salute the victory of Hydaspes: first, the *seres*, the Chinese, who brought cloths of resplendent purple and white silk; then the Arabs, who offered aromatic plants, cassia, cinnamon, and other fragrant spices; then came the Troglodytes, Africans from the Red Sea, bringing gold; after these came the Blemmyae, from Lower Nubia, with bows and arrows made of serpent bone; and, finally, came the delegation of the Aksumites. This was the most important delegation, because it did not come from a tributary nation, but from a sovereign land – and it was precisely the Aksumite delegation that brought the most impressive gift: an animal of a haunting nature, taller than a camel, but with the fur of a leopard and a large neck that resembled that of a swan. The astonished

crowd immediately gave this animal a name, calling it a "leopard camel" (Heliodoro, 1979: 456–459). It was, of course, a giraffe.

Heliodorus' *Aithiopiká* creates a fictional setting in which the "Ethiopian" king – that is, a Nubian monarch of Meroë – is the man who sits on the throne in the centre of the world. His power guarantees him the obedience of Chinese, Arabs, Troglodytes and Blemmyae, but also guarantees him the diplomatic respect (or recognition) of a non-subject ruler: the king of Aksum, whose historical title is that of *Nəgusä Nägäst*, "King of the Kings" (Phillipson, 2012: 79). This respect is demonstrated by a giraffe, an exotic gift that is rare enough to live up to the sovereignty of both leaders. But why a giraffe and not, say, an elephant, a hippopotamus, or a rhinoceros? After all, weren't these animals equally rare and exotic?

In this essay, we will draft an answer to this question – and to do so, we must carry out an inversion: it is not our interest, from here, to look at where the embassies arrive, but rather to think about from where they leave. After all, for the last thousands of years, the only natural habitat of the giraffe are the savannas and forests of Africa South of the Sahara, which, at first, would make us imagine that diplomatic missions accompanied by this animal must be African. From this observation, other questions that can be explored in this text arise: 1) what is the role of societies from Africa South of the Sahara in the "global" diplomatic games of Late Antiquity? And 2) from this questioning, can we reframe our conception of Late Antiquity – thinking especially about Diplomatic History and Global History?

Savannah Diplomacy: Africa South of the Sahara in Late Antiquity

Giraffa camelopardalis, the only species of giraffe recognized by the International Union for Conservation of Nature, is divided into nine subspecies distributed through the centre, east and south of the African continent, with the highest concentration being in Kenya, Tanzania, Zimbabwe, in the Botswana, South Africa, Namibia, and Mozambique (Williams, 2011: 45). In considerably smaller numbers, giraffes are also found in South Sudan, Ethiopia, Somalia, Uganda and in regions of the Chad and Niger basins. Despite the more restricted distribution to the east and south, it is possible that giraffes were endemic to the entire Sahel – reaching Senegal – until a few thousand years ago (Hassanin et al., 2007: 266–267). There is, for example, evidence that giraffes inhabited parts of North Africa and the entire length of the Nile Valley until the passage from the fourth to the third millennium BCE (Zivotofsky; Zivotofsky; Amar,

2002: 204). Despite this, everything indicates that even in earlier historical times, populations of giraffes were largely restricted to the same regions they are today (though probably in greater numbers). This means that the presence of these animals in Egypt and nearby regions, since Antiquity, was the result of contacts with more southern or eastern regions: representations of giraffes in Egyptian art, for example, were not necessarily common and seem to be constantly accompanied by Nubians – or at least indicate contacts with Nubia (Kozloff, 1979: 334).

The Graeco-Latin documentation, although not very precise, also seems to indicate that giraffes came from the south/southeast of the known territories of Africa. Agatharchides of Cnidus, perhaps the first Greek author to describe a giraffe, said that they originated in the "land of the Troglodytes" (Agatharchides, 1989: 120–121), while Pliny pointed to "Ethiopia" (Pliny, 1967: 50– 51). Here, it is important to emphasise that neither *Trōglodytikē* nor *Aethiopia* indicate an exact region, but only imagined exotic scenarios or more or less defined cardinal points – some other authors even believed that giraffes came from "India", as Count Marcellinus himself, who was mentioned above (Schneider, 2016: 184–188). Therefore, if we are guided only by Graeco-Latin accounts and Nilotic artistic representations, the giraffes that figured in the Ancient World came from southern Nubia – but if we extrapolate and take into account our (partial) knowledge of the historical distribution of giraffes, we could suppose that they also came from Chad or even Uganda or Kenya.

In any case, the habitat of ancient giraffes was far from urban centres and, to a large extent, embedded in territories not mapped by available documentation. However, even if they were rare animals, there is evidence that taming techniques were known: for example, the Theban tomb TT100, of the Egyptian vizier Rekhmire (c. 1400 BCE), has among its adornments the image of two Nubians guiding a giraffe through ropes tied to its forepaws – and its docile character is reiterated with the curious addition of a baboon climbing its neck (Anthony, 2017: 20–23).



Figure 01: Nubians with a Giraffe and a Monkey. Reproduction of a painting in the Theban Tomb TT100, of the Egyptian Vizier Rekhmire. The image is in the public domain. Available at: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544613.

Similarly, a wall painting at the temple of Beit al-Wālī (c. 1250 BCE) features a Nubian procession in honour of Ramesses II filled with exotic animals, including a baboon similar to that of the tomb TT100, and a giraffe guided by a rope, but this time tied to its muzzle (Mitchell, 2002: 1).



Figure 02: Nubian procession with animals, including a giraffe and a monkey. Reproduction of a wall painting at the temple of Beit al-Wālī. Image rights: Lankaart. Available at: http://www.lankaart. org/article-36313782.html.

It's not just Egyptian art that indicates the possibility of controlling a giraffe, but their presence in embassies, missions, processions, and trips in the thousand-year span that separates Vizier Rekhmire from Emperor Anastasius proves that they were tamed enough not to offer danger in public situations (here, we could make a comparison with strategies of capturing and taming elephants, which ended up playing a role similar to that of giraffes). Now, who captured and tamed these animals? Nubians, perhaps. But if giraffes came from territories further south or east (like Uganda or Kenya), we would certainly have a process involving mediating societies or herders and hunters operating direct and indirect contacts. Could the giraffe be, then, a way of thinking about medium and long-distance connection in Africa South of the Sahara?

It is evident that, so far, when we extrapolate our written or artistic documentation, we are working completely in the field of conjecture. Still, it seems unlikely to me that broader contacts (and not attested by more traditional sources) would not happen. After all, why would Agatharchides or Pliny have knowledge of local exchanges between Nubians and, say, southern Nilotic societies, such as the Luo, who historically inhabited – and still inhabit – regions of South Sudan, Ethiopia, Uganda, Congo, Kenya and Tanzania (Campbell, 2006: 73–85)? So, based on these hypotheses (which, I repeat, are not attested by the usual documentation we have available), let us make a brief epistemological parenthesis before proceeding to Late Antiquity: lack of evidence is not proof in itself. When dealing with the past, the silences are as eloquent as the voices immortalized on the walls, in papyri, and in manuscripts. Thus, if we take into account how much we are dependent on written texts – and how these written texts are, for the most part, Graeco-Latin –, we can admit that we have very little access to a tiny window into the past. This is especially important when dealing with pre-Modern Africa, as almost all social, political and cultural movements, contacts, and organizations that have escaped Greek and Latin eyes (but also Egyptian, Nubian or Ethiopian eyes) rest in complete documentary silence. However, it is obvious that there were, yes, social, political and cultural movements, contacts, and organizations beyond the narrow horizons of our historical knowledge. This gap in our historical apprehension must never imply that there was no dynamism in those spaces unknown to our sources. Therefore, however exaggerated they may be, arguments such as Alice Werner's (that Herodotus was referring to Khoisan societies when he spoke of the *Trōglodytai*) or Krzysztof Morta (that the "African" name of giraffes recorded by Agatharchides, *nabous*, can also have a Khoisan origin) are, to a greater or lesser extent, possible (Morta, 2014: 82; Werner, 1925: 118): because we simply do not know the intricacies of the History of the African

interior in Antiquity, and the belief, reinforced by this lack of knowledge, that direct or indirect contacts between societies more or less distant would not occur, rests on an Africanist primitivism – to use the concept of Valetin Mudimbe – that borders on racialism and, therefore, has no space in a critical contemporary historiography (Mudimbe, 2019). Our epistemological dependence on a specific type of documentation (writing) that is, sometimes, not part of the cultural core of certain societies, and our consequent apprehension that the lack of such documentation indicates a lack of historical development, is a relic of a Eurocentric and supremacist Philosophy of History, and, therefore, must be intensely questioned – especially when the object of study concerns the African continent.

Perhaps the implications of this epistemological *excursus* will become more evident if we leap into Late Antiquity. So, let us remember Anastasius' giraffes. When Count Marcellinus reports the arrival of the animals in Constantinople, he informs us that the embassy was "Indian" – which, in this context, is a dubious term and may indicate Africa, Arabia or parts of Asia. Although elephants are native to both Equatorial Africa and South and Southeast Asia (so it would make sense for an Indian delegation to arrive with Asian pachyderms), we have seen that giraffes are uniquely African. This leaves us with three possible interpretations: the embassy was, in fact, Arab and imported the animals from Asia and/or Africa; the embassy was Indian and imported the giraffes from Africa; or the embassy was African and was accompanied by an African elephant. Any of these options also implies the following consideration: which path did the embassy take? We know from Timothy of Gaza that it passed through Gaza after leaving al-ʿAqaba, known at the time as Ayla (Haupt, 1869: 15; Whitcomb, 1997: 359). As al-ʿAqaba is an important port city, there is a good chance that the embassy came across the Red Sea. Despite this, Irfan Shahīd argued that the diplomatic mission came from southern Arabia, more specifically from Ḥimyar, and took an overland route – according to him, if the mission had come from Africa, it would have passed through Clysma, in the Gulf of Suez (Shahîd, 1995: 28–29). Given the high shipping traffic on the Red Sea, it seems unlikely that a royal delegation accompanied by rare animals would decide to take a long and dangerous route overland. Taco Terpstra, on the other hand, treats the embassy as an effectively Indian commercial caravan, and claims that it may have caught some giraffes "in a port on the African coast" (Terpstra, 2019: 180). This scenario is even more dubious, especially because, after discussing the rarity and possible geographic difficulty of catching giraffes, we can imagine that they would not be easily available as luxury goods in port cities. However, there is one additional piece of information ignored by Terpstra and discarded by Shahīd: the papyrus fragment *P. Mich. inv. 4290*.

According to Stanley Burstein, this document contains parts of a letter sent by a Roman official to a colleague in the late 5th or early 6th century, and there is a draft, on the back of the fragment, of an elephant which, although rudimentary, presents features that could identify it as an African elephant: sloping forehead, wide ears, and concave back (Bursteins, 1992: 55–57). Furthermore, as Burstein points out, the inclusion of a trainer using a stick on the trunk area indicates that the author of the letter witnessed a trained elephant in person (Burstein, 1992: 55). From the dating of the papyrus and the fact that, as we have seen, animals of this size could not be seen in games after the 3rd century, but only in diplomatic missions, there are great chances that this draft represents precisely the elephant that accompanied the two giraffes at the embassy to Anastasius I.



Figure 03: fragment of papyrus *P. Mich. inv. 4290* with the illustration of an elephant, a trainer and a masculine bust. Image in public domain. Available at: https://quod.lib.umich.edu/a/apis/x-2181/4290V.TIF-2.

Putting the information together, we then have two African giraffes, a possibly African elephant, and a sea route across the Red Sea to the Gulf of al-ʿAqaba. There are reasons, therefore, to believe that the delegation came from Africa – probably from the Empire of Aksum, as Burstein conjectures (Burstein, 1992: 56). At the turn of the 5th to the 6th century, Aksum was an empire of great authority in northeast Africa: in addition to controlling the important port of Adulis, since the 4th century, under the rule of *Nəgusä Nägäst* 'Ezana, Aksum had extended its domains and influences over Meroë, the Nubian capital of the Kingdom of Kush (Munro-Hay, 1991: 75–

85). Therefore, from its Aksumite throne, the *Nəgusä Nägäst* controlled present-day Eritrea, Ethiopia, northern Somalia, and parts of Sudan. This means that both the internal trade and the external trade of the African continent, carried out through the "Eritrean Sea" (the Red Sea and the Indian Ocean), eventually passed through Aksum's control. This centrality is attested through archaeological and numismatic evidence: for example, Aksum was the only African political organisation to mint its own coins in Late Antiquity – a practice that extended from the 3rd to the 7th century (Munro-Hay, 1991: 180). Furthermore, external reports, such as the *Khristianikē Topographía*, Christian Topography, by the Egyptian monk Cosmas "Indicopleustes", can, with a certain degree of precision, describe the level of Aksumite influence and hegemony in northeast Africa. Cosmas claims that, at the request of the *Nəgusä Nägäst* Kālēb (also known as Elesbaan), he made a copy of a Greek inscription, located on the throne of the port city of Adulis, to be sent to Aksum, the capital (Cosmas Indicopleustes, 2010: 57–59). This inscription, now referred to as *Monumentum Adulitanum* II, was probably made in the 3rd century and describes Aksumite military conquests in northeastern Ethiopia and eastern Arabia along the coast of the Red Sea (Cosmas Indicopleustes, 2010: 59–66).

From the economic and military expansion of the 3rd and 4th centuries, Aksum reached its peak in the first half of the 6th century, during the government of Kālēb – precisely the period in which Cosmas visited the region. Around 525, the *Nəgusä Nägäst* led a successful campaign against the kingdom of Ḥimyar in the *Arabia Felix* region (present-day Yemen), thus expanding the Aksumite power to Asia as well. The dominance of the two coasts of the Red Sea made this African empire a key player in the global political scenario of Late Antiquity, so that even the Eastern Roman Empire sought to establish friendly relations – with the intention, as noted by Procopius of Caesarea (Procopius, 1914: 178–179) and John Malalas (Malalas, 1986: 268–269), of gaining an important ally in the war against the Persians.

However, for our story, the military success of Kālēb is of less interest than a specific (and curious) development of his campaigns: the "Year of the Elephant". Alluded to in the *sūrah* 105 of the al-Qurʾān (*al-fīl*, "the Elephant"), the *ʿām al-fīl*, "Year of the Elephant", is the name given to the year 570/571, the traditional date of birth of Prophet Muḥammad. The designation *ʿām al-fīl* comes from an alleged attempt to invade Mecca by a Yemeni army that was accompanied by war elephants. The leader of this expedition was Abrehā, an Aksumite general who had taken the crown of *Arabia Felix* for himself: when Kālēb defeated King Yūsuf Dhū Nuwās of

Ḥimyar in 525, he installed a puppet ruler, Sumūyafaʿ Ashwaʿ, to represent the African throne. This arrangement was short-lived, and perhaps even in 525, Abrehā, who had led the expeditions against Dhū Nuwās, deposes the puppet king with the support of Aksumite soldiers who planned not to return to Africa and settle in Arabia (Bowersock, 2017: 19-20). Despite Kālēb's military attempts to displace Abrehā, both ended up sealing fragile deals, but for all intents and purposes, the general comes to reign independently. However, in addition to being ambitious, Abrehā was also an ardent Christian, and he appears to have erected a large church, called *al-Qalīs*, in the Yemeni city of Ṣanʿāʾ, certainly aiming for it to become a major centre of pilgrimage in Arabia (Ibn al -Kalbi, 1950: 40). As Mecca already played the role of the religious centre of Central Arabia, Abrehā decided that it should be destroyed and, according to Arab and Islamic tradition, marched against the city accompanied by an army of elephants (Thaʿlabī, 2002: 733–744). The campaign was a failure, and Abrehā did not even manage to enter the city, having died soon after.

This narrative appears to be, to some extent, more allegorical than factual, as there are serious dating problems – if Abrehā took power around 525, it would be unlikely that he was leading an expedition in 570, so either Prophet Muḥammad was not born in the "Year of the Elephant", or the "Year of the Elephant" occurred long before 570, altering the age of the Prophet of Islam considerably (Conrad, 1987: 237–238). Anyway, some elements of Abrehā's narrative in Mecca are striking. Ibn Kathīr, in his Quranic exegesis (*tafsīr*), states that the Aksumite general tried to march against Mecca with 8 or 12 pachyderms, led by a gigantic elephant known as Maḥmūd (Al-mubarakpuri, 2000: 580). Ibn Kathīr wrote in the 14th century, but earlier sources seem to agree that Abrehā had at least one elephant notable for being much larger than the others (Charles, 2018: 170). Regardless of the historicity of the "Year of the Elephant" or even Abrehā's Arab campaign, Michael Charles reminds us that elephants, according to Arab tradition from the 7th century onwards, were closely linked to Ethiopian power in Africa and Asia – indeed, elephants were, possibly, a regal symbol of the Aksumites (Charles, 2018: 172–186). Thus, it would make sense (both symbolically and historically) for Abrehā to employ a "regal elephant" to lead his military entourage: the animal would represent not only strength but also regality. In this line of argument, Michael Charles claims that Maḥmūd was an African bush elephant (*Loxodonta Africana Africana*), the largest known land animal (Charles, 2018: 166–192).

These informations, when placed next to the papyrus *P. Mich. inv. 4290* mentioned earlier, reinforce the idea that the "Indian" mission that reached

Anastasius in 496 was, in fact, an Aksumite embassy, probably sent by Kālēb or his predecessors, Tezana/Ousas or Nezana/Nezool (Munro-Hay, 1991: 67–68). Let us see the reasons to believe this: the designation "Indian", used by Count Marcellinus, follows a Graeco-Latin pattern of referring generally to the regions of Ethiopia and Arabia as "India" – John Malalas himself calls Kālēb, interchangeably, *Basileỳs tōn Ayxoymitōn*, "Emperor of the Ashumites", and *Basileỳs tōn Indōn*, "Emperor of the Indians", besides mentioning that this ruler received a Roman embassy from Justinian with great pomp, seated on a throne-chariot carried by four elephants (Malalas, 1831: 457–458); the year 496, also indicated by Count Marcellinus, encompasses a period of great Aksumite strength, which had been amassing more and more control since the 4th century and had reached its political peak in the first half of the 6th century – that is, the last years of the 5th century were the antechamber of Kālēb's conquests, which certainly placed Aksum on a level to enact forms of imperial diplomacy; the elephant and the two giraffe that accompanied the embassy were African animals (*Giraffa camelopardalis* and probably *Loxodonta Africana*) – which does not automatically make the entourage African, but makes it much more difficult for it not to be; and, finally, elephants were animals linked to the Aksumite monarchical symbology in Late Antiquity, which would give a great sense of authority to the 496 embassy, that is, it would have not only been a trip to pay tribute to the emperor of the Romans, but an effective offer of friendship between equals – a friendship that certainly flourished in the following years during the governments of Justin I and Justinian (Bowersock, 2013: 142).

This argument can be more firmly established if we return, once again, to giraffes. As we saw earlier, these animals are exclusively African, which implies that any embassy carrying giraffes would need to have had contact (direct or indirect) with Africa. Not only that, but the *Giraffa Camelopardalis* inhabits very specific savannah regions of the continent, so it would not be through a quick foray into more familiar and accessible territories, such as North Africa, that these beasts would have been obtained. Thus, the difficulty in obtaining them, combined with the amazement caused by their inherent exoticism, made giraffes remarkable animals since Antiquity: artistic records show that giraffes were constant exchange currencies between Nubia and Egypt; they were also symbols of Rome's reach of authority when used in triumphs and games before the 3rd century; and, in Late Antiquity, they became important ambassadors. That said, let us also remember the narrative of Heliodorus of Emesa, who designed the authority of Aksum before the great King Hydaspes through, exclusively, a giraffe. In other words: for this 4th century novel, the regal symbol of the Aksumites was not the elephant, but the giraffe.

An argument similar to that of Heliodorus can be mirrored in the 6th century work of Cosmas "Indicopleustes". According to him, giraffes – animals found exclusively in Ethiopia – were captured and tamed as calves to be taken to the palace, where the *Nəgusä Nägäst* would delight in the sight of these animals (Cosmas Indicopleustes, 2010: 359). Hence, the *Giraffa Camelopardalis* could be a palatial animal, directly linked to the ruler's entertainment (and, due to the difficulty in capturing and taming, also an exclusively regal animal). In other words, it seems to me that the giraffe would function as an Aksumite "business card": when tamed, the animal inhabited the palaces and, therefore, when present in embassies, it represented a symbol or a gift straight out of the royal rooms of Aksum. Thus, in Late Antiquity, it would be rare for another ruler in Europe or Asia to have access to giraffes without the agency of the *Nəgusä Nägäst*. It is possible to argue that it is precisely this exclusivity that made an embassy accompanied by giraffes so important and, above all, so representative of Aksumite power.

As a result, it might be possible to say that the giraffe and the elephant represented two forms of Aksumite political-diplomatic language: the elephant showed strength and the giraffe, regality; one established dominance and the other, cordiality. Both were exotic and difficult to tame, which made them, when alive and present in political contexts, extremely eloquent in their role to make a lasting impression.

Now, we can go back to the embassy of 496 and come up with a reinterpretation: the arrival of an entourage with giraffes and an elephant would not be just another exotic passage in the daily life of the Roman Empire, as it can be inferred from the quick mention of Count Marcellinus. It would, in fact, be part of a broad network of political-diplomatic contacts that had been forming over time and would reach its peak in the 6th century, when the military conflict between the Romans and the Persians would carry along the Aksumites, Ḥimyarites, and several other societies to the stage of war. In other words: the embassy of animals can open the curtain to a wider world, with more extensive networks, with more complex contacts, and with more diverse protagonisms than those shown by written Graeco-Latin sources - in fact, our dependence on this type of documentation seems to create a confirmation bias that reinforces a simplistic idea that the Roman Empire, during Late Antiquity, was the only effective centre of the world. Giraffes and elephants thus offer an investigative path that problematises our documentary approach and allows us to see – in this case – the consistent role of an African empire in our historical narrative.

Even though the evidence for this African "savannah diplomacy" is fragile – resting on small inferences from a variety of written sources and on the presence of large African animals throughout historical narratives – the above argument touches on the first question asked at the opening of this essay: what was role of sub-Saharan African societies in the "global" diplomatic games of Late Antiquity? Considering, then, the multipolarity of Afro-Eurasia to the detriment of a classical and traditional Romanocentric approach, we could say that the role of these societies (in our case, specifically Aksum) was that of forging political and economic ligatures within one (or several) World-System, which also included the Roman Empire, the Persian Empire, Arab monarchies, Indian kingdoms, Central Asian city-states and the Chinese Empire – which, until the Suí-Táng unification at the end of the 6th century, was controlled by rival dynasties on a north-south axis (Skaff, 2012: 31–32). In other words, African kingdoms and empires were not peripheral characters in a unipolar (Roman) or bipolar (Roman-Persian) reality, but were participants in a multipolar Late Antiquity.

The Six Sovereigns of Earth: towards a Multipolar Late Antiquity

Framing African societies, such as Aksum, in a more "global" late antique perspective implies establishing approaches supported by firm methodological paradigms. In this sense, we can resort to the World-System idea to think about different levels of multipolarity. World-System, as defined by Immanuel Wallerstein, indicates a supranational entity with a single division of labour and multiple cultures that are divided into centre, periphery and semi-periphery (Wallerstein, 1974: 390). In other words, the American sociologist conceives the World-System as an explanatory framework for the effects of capitalism in the world after the 16th century: capitalism, as a supranational entity, would force a global (capitalist) division of labour which, in turn, would create categories of centre, periphery and semi-periphery for the cultures (that is, for the national units) participating in this system, based on their capacity to participate in capitalism. Thus, the weights and scales of the capitalist World-System would be, for example, colonialism and imperialism – guarantors of the global division of labour. Obviously, Wallerstein's World-System cannot be applied to the pre-Modern world, but its explanatory bases were adapted to this period by authors such as Christopher Chase-Dunn, Thomas Hall and Janet Abu-Lughod (Abu-Lughod, 1991; Chase-Dunn; Hall, 1991). Abu-Lughod understands that, to better analyse Wallerstein's "Modern World-System", it is necessary to

think about the embryo of a world economy before the European hegemony that was established after the 16th century – and, for that, the 13th century would present an ideal candidate for investigation (Abu-Lughod, 1991: 3–4). Based on this proposition, Aline Dias da Silveira notes, for example, how the "Lughodian" model of the World-System can be applied to a proposal of a "Global Middle Ages" (Silveira, 2019: 210–236). However, here a problem remains: if, for Abu Lughod, the 13th century is the culmination of a pre-Modern World-System, how do we think about Late Antiquity in this epistemological model? Here, we can take the arguments of Chase-Dunn and Hall, who defined a pre-capitalist World-System as "intersocietal networks in which the interaction (trade warfare intermarriage, etc.) is an important condition of the reproduction of the internal structures of the composite units and importantly affects changes which occur in these local structures" (Chase-Dunn; Hall, 1991: 7). In other words, the networks of interaction of Late Antiquity, insofar as they operate structural changes in participating societies, can be understood as a World-System.

This means that, in order to understand certain internal changes in the Roman Empire, it would be necessary to identify its forms of interaction with the Persian Empire. In turn, in order to fully appreciate the transformations of the Persian Empire, it is necessary to analyse the ways in which it interacts with the Arab kingdoms, and so on. However, it is essential to note that these interactions do not take place in isolated or bilateral levels but can be framed in a *game of multipolar scales*, that is, there are a number of centres in Late Antiquity that establish this Afro-Eurasian structure of interactions, and individual contacts can be understood, if necessary, within this expansive game of networks.

It seems to me that the game of multipolar scales of the late antique World-System is the most fruitful way of thinking about this period if our objective is to deploy Global History models. The contextualisation of the embassy of 496 made earlier follows this line. This mission can be read within the balances and tensions between different political and cultural centres, such as Rome, Persia, Arabia, the Indian Subcontinent and China.

However, for the idea of World-System (whether modern, medieval or late antique) to be of any use, it needs a conceptual depth that generates *analytical cohesion* – that is, World-System cannot be just a generic term for "contacts", but these contacts need to be located within a network that makes internal sense, that follows "rules", and that consistently includes all of its participants. In the case of Wallerstein's World-System, for example, capitalism defines the rules of contact, and the division of labour

is the point of cohesion for understanding it as a supranational structure (that is, effectively as a system).

Thus, in order to speak of a late antique World-System, we need to find a point of cohesion that allows us to frame the various forms of contact under the same logic of historical functioning. In the absence of a globalised economy, perhaps the division of labour, as in the modern case, is not a viable option – nor commercial effervescence, as in the case of the 13th century. For Late Antiquity, then, a satisfactory point of cohesion can be found in *diplomacy*. The political and symbolic language of embassies is a "supranational" language that allows us to place, on the same stage of interaction, a series of different societal and cultural units. This is especially important for Late Antiquity (understood here, roughly, as the interval between the 3rd and 8th centuries) because in this period we have a "balance of empires" that end up defining client societies in their orbits. This allows, for example, Rome, Persia, and Aksum to share the same *diplomatic language* and operate in the same political tuning of mutual recognition.

To better illustrate and embody this postulate, let us look at a famous wall painting in the Umayyad palace of Quṣayr ʿAmra, located in the Jordan desert. Built by caliph al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik between 711 and 715 (Fowden, 2018: 21), this castle bears, on one of its walls, the image of six important sovereigns of the world, and four of them can be partially identified from Greek and Arabic inscriptions: KAISAR, the "Caesar" of Rome; RODORIKOS, or Roderic, King of the Visigoths of Toledo; KOSROĒS, or Khosraw, the famous Sasanian shah of Persia; and Najāshī (for which the only surviving inscription is the Arabic, not the Greek), a 7th century *Nəgusä Nägäst* of the Aksumites.



Figure 4: Badly damaged wall painting at Quṣayr ʿAmra depicting the "six kings". Public Domains. Available at: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sixkings.jpg.

These names, however, did not necessarily designate specific rulers, but rather titles, in Arabic, for the rulers of each locality: *Qayṣar* for the Roman emperor, *Lūdhrīq* for the Visigothic king, *Kisrā* for the Persian shah, and *Najāshī* for the Aksumite *Nəgusä Nägäst* (Fowden, 2018: 205). Recognition of the political role of these leaders is interesting because it gives importance and legitimacy to different Afro-Eurasian power centres. Marco di Branco even argues that this painting alludes to an important passage in the life of Prophet Muḥammad, when he sends envoys to the main "sovereigns of the world", including the Romans, Persians and Aksumites (Di Branco, 2007: 597–620; Ibn Isḥāq, 2004: 652–659). That is, according to these traditions, Prophet Muḥammad understood that the world was divided and ordered by some specific sovereigns, and this understanding – which, as evidenced by Quṣayr ʿAmra's painting, was inherited by the later caliphates – allowed him to modulate his diplomatic language obeying (or at least recognizing) a certain balance of power. This "imperial ordering" seems to be a very fundamental pillar of Late Antiquity, and that is why that, when analysing the game of multipolar scales, we can conceive the diplomatic language of political recognition as a cohesion axis.

Thus, it is important to remember that this "divided world" of Late Antiquity is not only based on the Roman-Persian bipolar order, nor is it divided only along religious lines: it is much broader, and also includes Africa. Of course, written sources (especially Graeco-Latin) may not explicitly bring this recognition, but when we consider embassies, for example, as a form of contact *inserted in a multipolar World-System*, we end up with important evidence to think about a kind of late antique globality.

Concluding Notes: Africa and Late Antiquity

The field of foreign policy and diplomacy in Late Antiquity is vast (Zétola, 2010), and the same can be said about research dealing with Global History (Santos Júnior; Sochaczewski, 2017; Silva, 2020). It is precisely from the successful establishment of these fields that this essay delimited its general objective: to mobilise the erudition of these fields in order to think of a late antique World-System based on diplomatic language as a point of conceptual cohesion of multipolarity. This general objective, however, remained in the background, underlying the point that effectively gave substance to this discussion: the Aksumite giraffes as an example of the possibility of consistently approach Africa as a constituent of this multipolar system. The ideological construction of the dominant (Western) historiography sedimented Romanocentric/Eurocentric approaches that

subordinated African protagonism in all sorts of historical times (Keita, 2005: 1–30). Therefore, finding ways to privilege African themes in Late Antiquity not only makes room for a strengthening of the field but also moves us toward correcting, albeit in a very tiny way, the supremacist/Eurocentric problem of historical academic studies.

Giraffes, elephants, and "embassies of beasts" were taken, in this essay, as a common thread to think about politics, space, contacts – that is, to think about a *multipolar diplomatic language*. This took us to the domains of Aksum and its insertion into the global theatre of Late Antiquity. Aksum, however, is not the only African society (South of the Sahara) that can be studied: the Nubian kingdoms of Makuria, Nobatia and Alodia; Wàgádù and the Sonike people of the Western Sahel; or even Somali merchants and "proto-Swahili", are societies, spaces and themes that deserve attention and prominence. If we think, therefore, of a Multipolar Late Antiquity, we must also think of Africa – this, of course, poses documental challenges, because written Graeco-Latin accounts do not always manage to grant us access to this desired globality. It is necessary, then, to open up the scope of sources, and it is in this opening that we can follow the trails of the savanna and understand the "animal diplomats" as part of a political language fully inserted in the context of a Multipolar and Global Late Antiquity.

Bibliography

Primary Sources

AGATHARCHIDES. *On the Erythraean Sea*. Tradução S. M. Burstein. Londres: Hakluyt Society, 1989.

AL-MUBARAKPURI, S. S.-R. *Tafsir ibn Kathir, Volume 10*: Surat at-Tagabun to the End of the Qur'an. Riyadh: Darussalam Publishers, 2000.

COLUMELLA, L. J. M. *On Agriculture*. Tradução E. S. Forster; E. H. Heffner. Cambridge: Harvard University Press, 1954. v. II.

COSMAS INDICOPLEUSTES. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*. Tradução J. W. McCrindle. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CROKE, B. (Trad.). *The Chronicle of Marcellinus*. Sidney: Australian Association for Byzantine Studies, 1995.

DIO, L. C. *Roman History*. Tradução E. Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1956. v. IV.

EUSEBIUS. *Life of Constantine*. Tradução A. Cameron; S. G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999.

HAUPT, M. Excerpta ex Timothei Gazaei Libris de Animalibus. *Hermes*, v. 3, 1869, p. 1–30.

HELIODORO. *Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*. Tradução E. C. Güemes. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

HERODIANUS. *Regnvm post Marcvm*. Leipzig: K. G. Saur, 2005.

HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. Tradução H. R. Fairclough. 6. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

IBN AL-KALBI, H. *Book of Idols*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

IBN ISḤĀQ. *The Life of Muhammad*: a Translation of Isḥaq's Sīrat Rasūl Allāh. Tradução A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LIVY. *Books XXI-XXII*. Tradução B. O. Foster. 5. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1969. v. V.

MALALAS, I. *Ioannis Malalae Chronographia*. Bonn: E. Weber, 1831.

MALALAS, J. *The Chronicle of John Malalas*. Tradução E. Jeffreys; M. Jeffreys; R. Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.

PAUSANIAS PERIEGETA. *Pausaniae Graeciae Descriptio*. Leipzig: B. G. Teubner, 1989. v. III.

PHILOSTORGIUS. *Church History*. Tradução P. R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

PLINY. *Natural History*. Tradução H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967. v. III.

PROCOPIUS. *History of the Wars*. Tradução H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1914. v. I.

THA'LABĪ, A. IBN M. *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā, or*: Lives of the prophets. Tradução W. M. Brinner. Leiden: Brill, 2002.

Works cited

ABU-LUGHOD, J. L. *Before European Hegemony:* The World System A.D. 1250-1350. Nova Iorque: Oxford University Press, 1991.

ANTHONY, F. B. *Foreigners in Ancient Egypt*: Theban Tomb Paintings from the Early Eighteenth Dynasty. Londres: Bloomsbury, 2017.

BOWERSOCK, G. W. *The Crucible of Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

BOWERSOCK, G. W. *Throne of Adulis*: Red Sea Wars on the Eve of Islam. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

BROWN, P. "Charismatic Goods": Commerce, Diplomacy, and Cultural Contacts along the Silk Road in Late Antiquity. In: DI COSMO, N.; MAAS, M. (orgs.). *Empires and Exchange in Eurasian Late Antiquity*: Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 96–107.

BURSTEIN, S. M. An Elephant for Anastasius – A Note on P. Mich. inv. 4290. *The Ancient History Bulletin*, v. 6, n. 2, 1992, p. 55–57.

CAMPBELL, J. R. Who Are the Luo? Oral Tradition and Disciplinary Practices in Anthropology and History. *Journal of African Cultural Studies*, v. 18, n. 1, 2006, p. 73–87.

CHARLES, M. The Elephants of Aksum: In Search of the Bush Elephant in Late Antiquity. *Journal of Late Antiquity*, v. 11, n. 1, 2018, p. 166–192.

CHASE-DUNN, C.; HALL, T. (Org.). *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds.* Boulder: Westview Press, 1991.

CONRAD, L. O. Abraha and Muhammad: Some Observations apropos of Chronology and Literary topoi in the Early Arabic Historical Tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 50, n. 2, 1987, p. 225–240.

CONRAD, S.; ECKERT, A.; FREITAG, U. (Org.). *Globalgeschichte*: Theorien, Ansätze, Themen. Frankfurt/New York: Campus Verlag, [S.d.].

DI BRANCO, M. I Sei Principi di Qusayr ʿAmrah fra Tardoantico, Ellenismo e Islam. *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, v. 18, n. 4, 2007, p. 597–620.

FOWDEN, G. *Qusayr 'Amra*: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria. Berkeley: University of California Press, 2018.

GATIER, P.-L. Des Girafes pour l'Empereur. *Topoi*, v. 6, n. 2, 1996, p. 903–941.

HASSANIN, A. *et al.* Mitochondrial DNA Variability in Giraffa Camelopardalis: Consequences for Taxonomy, Phylogeography and Conservation of Giraffes in West and Central Africa. *Comptes Rendus Biologies*, v. 330, n. 3, 2007, p. 265–274.

KEITA, M. Africans and Asians: Historiography and the Long View of Global Interaction. *Journal of World History*, v. 16, n. 1, 2005, p. 1–30.

KOZLOFF, A. P. Guessing the Unseen from the Seen. *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, v. 66, n. 9, 1979, p. 334–346.

MITCHELL, P. *The Archaeology of Southern Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MORTA, K. Did Agatarchides mention an African Name of the Giraffe? *Živa Antika*, v. 64, 2014, p. 73–92.

MUDIMBE, V. Y. *A Invenção da África*: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2019. (África e os Africanos).

MUNRO-HAY, S. C. *Aksum*: An African Civilisation of Late Antiquity. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1991.

OVADIAH, A. Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza (Preliminary Report). *Israel Exploration Journal*, v. 19, n. 4, 1969, p. 193–198.

PHILLIPSON, D. W. *Foundations of an African Civilization*: Aksum & the Northern Horn, 1000 Bc- Ad 1300. Rochester: James Currey, 2012.

PINHEIRO, M. P. F. Heliodorus, the Ethiopian Story. In: CUEVA, E. P.; BYRNE, S. N. *A Companion to the Ancient Novel*. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 76–94.

SANTOS JÚNIOR, J. J. G.; SOCHACZEWSKI, M. História Global: Um Empreendimento Intelectual em Curso. *Tempo*, v. 23, n. 3, 2017, p. 483–502.

SCHNEIDER, P. The So-called Confusion between India and Ethiopia: The Eastern and Southern Edges of the Inhabited World from the Greco-Roman Perspective. In: BIANCHETTI, S.; CATAUDELLA, M. R.; GEHRKE, H.-J. (Org.). *Brill's Companion to Ancient Geography*: the Inhabited World in Greek

and Roman Tradition. Brill's companions in classical studies. Leiden: Brill, 2016. p. 184–202.

SHAHÎD, I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995. v. 1.

SILVA, M. C. DA. Uma História Global antes da Globalização? Circulação Espaços Conectados na Idade Média. *Revista de História*, n. 179, 2020, p. 1–19.

SILVEIRA, A. D. História Global da Idade Média: Estudos e Propostas Epistemológicas. *Roda da Fortuna*: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 8, n. 2, 2019, p. 210–236.

SKAFF, J. K. *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors*: Culture, Power and Connections, 580-800. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TERPSTRA, T. *Trade in the Ancient Mediterranean*: Private Order and Public Institutions. Princeton: Princeton University Press, 2019.

WALLERSTEIN, I. M. The Rise and Future Demise of the World-Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, v. 16, n. 4, 1974, p. 387–415.

WERNER, A. *The Language-Families of Africa*. Londres: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.

WHITCOMB, D. The Town and Name of 'Aqaba: An Inquiry into the Settlement History From An Archaeo-Logical Perspective. *Studies in the history and archaeology of Jordan*, v. VI, 1997, p. 359–363.

WILLIAMS, E. *Giraffe*. London: Reaktion Books, 2011.

ZÉTOLA, B. M. *Política Externa e Relações Diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora UFPR, 2010.

ZIVOTOFSKY, D.; ZIVOTOFSKY, A. Z.; AMAR, Z. Giraffe: A Halakhically Oriented Dissection. *The Torah U-Madda Journal*, v. 11, 2002, p. 203–221.

Recebido: 02 de fevereiro de 2022 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

AS CONDIÇÕES DE COMUNICAÇÃO DOS CLÉRIGOS EXILADOS NA ÁFRICA VÂNDALA NAS OBRAS DE VICTOR DE VITA E FULGÊNCIO DE RUSPE

Giovan do Nascimento[1]

Julio Cesar Magalhães de Oliveira[2]

Resumo

O presente artigo é um estudo sobre as condições de comunicação dos clérigos exilados na África Vândala (439-533). Parte da identificação de certa desconsideração na historiografia sobre o tema pelas condições concretas que o exílio estruturou para a comunicação de clérigos diversos ao analisar o conteúdo martirial de seus escritos e a expansão de suas redes de interlocutores em si mesmos. A partir da análise das obras de Victor de Vita e de Fulgêncio de Ruspe, os autores investigam as condições de comunicação dos clérigos exilados nos reinados de Hunerico (482-484) e de Trasamundo (508-523) para compreender as variações de comunicação que estruturaram oportunidades desiguais para a afirmação religiosa de diversos clérigos exilados no período. Essas variações consistem nos territórios onde eles foram exilados, as formas de controle estabelecidas pelos vândalos sobre a comunicação deles e os recursos sociais e materiais que clérigos distintos possuíam para se afirmarem no exílio.

Palavras chave

Exílio Clerical; Antiguidade Tardia; África Vândala; Victor de Vita; Fulgêncio de Ruspe; Condições de Comunicação.

[1] Doutorando – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: n.giovan@gmail.com

[2] Professor Doutor – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: jcmagalhaesoliveira@gmail.com

Abstract

The present paper is a study on the conditions of communication of exiled clerics in Vandal Africa (439-533). The historiography on the subject focuses on the martyrdom content of the writings of the exiled clerics and on the expansion of their network of interlocutors. This article starts from the identification of a certain disregard in this historiography to the concrete conditions of communication that exile structured to different clerics. Through the analysis of the works of Victor of Vita and Fulgentius of Ruspe, the authors investigate the conditions of communication of exiled clerics in the reigns of Huneric (482-484) and Thrasamund (508-523). Their aim is to understand the variations in the conditions of communication and the opportunities for the religious affirmation of exiled clerics in the period. These variations depend on the territories where the clerics were exiled, the forms of control established by the Vandals over their communication, and the social and material resources that distinct clerics possessed to assert themselves in exile.

Keywords

Clerical Exile; Late Antiquity; Vandal Africa; Victor of Vita; Fulgentius of Ruspe; Communication Conditions.

1. Introdução

O exílio se relaciona de maneira intrínseca com a comunicação clerical na Antiguidade Tardia, um período marcado pela intensificação das controvérsias sobre a ortodoxia doutrinal entre comunidades cristãs divididas (Lim, 1999: 196-219). Desde o início do século IV, inúmeras lideranças eclesiásticas foram exiladas por autoridades seculares (imperadores romanos e, depois, reis bárbaros) com a finalidade de acomodar os cristãos de seus territórios às suas visões da ortodoxia, afastando-os de clérigos que promoviam visões distintas (Washburn, 2013: 41-65). Para os clérigos exilados, o deslocamento forçado resultava na privação de seus edifícios de culto e de todos os meios corriqueiros de comunicação com a sociedade mais ampla (Magalhães de Oliveira, 2020: 205-229).

O recente interesse dos estudiosos da Antiguidade Tardia pelo exílio clerical (Hillner, 2016: 11-47) decorre, por um lado, da experiência recente de migrações forçadas, como a crise dos refugiados, o que levou os investigadores a se questionarem como ocorreram migrações forçadas no passado (Frighetto, 2017: 255). Por outro lado, esse interesse está ligado à crescente preocupação dos historiadores das sociedades antigas e medievais pela abordagem da História "global" ou "conectada" que coloca em perspectiva a circulação de pessoas, objetos, ideias e suas implicações históricas (Cândido da Silva, 2020).

Nos estudos sobre o exílio clerical na Antiguidade Tardia, as investigações oscilam entre uma abordagem normativa, que analisa as funções do exílio do ponto de vista daqueles que o aplicaram, ou seja, as autoridades imperiais e bárbaras, e uma abordagem experiencial, que explora as perspectivas e as experiências daqueles que foram banidos, relegados ou deportados, ou seja, dos próprios clérigos exilados. Um exemplo da primeira abordagem pode ser visto nos trabalhos de Renan Frighetto (2019). Quanto à segunda, podem-se citar os trabalhos de Daniel Washburn (2013: 126-144), Éric Fournier (2018) e Jennifer Barry (2019), que têm demonstrado como clérigos banidos e fugitivos nas controvérsias religiosas do Ocidente e do Oriente produziram narrativas para associar suas imagens à dos mártires e, desse modo, reivindicarem sua legitimidade cristã. Outros estudiosos colocaram em perspectiva os círculos sociais e eclesiásticos aos quais esses clérigos se integraram durante o exílio. Esse foi o objetivo do projeto pioneiro, internacional e interdisciplinar, "The Migration of Faith: Clerical Exile in Late Antiquity", coordenado por Julia

Hillner, que resultou na produção de um amplo banco de dados prosopográficos sobre as relações construídas pelos clérigos no exílio[3].

Estudos mais recentes sobre a relação entre o exílio e a comunicação clerical têm enfatizado os efeitos "positivos" do banimento para aumentar a influência religiosa dos exilados. Assim, esses estudos investigam as intenções martiriais dos escritos desses clérigos no exílio e a expansão de suas redes de interlocutores. No entanto, a ênfase dada a esses efeitos nos parece desconsiderar que não existem relações mecânicas de causa e consequência entre o exílio e o eventual êxito dos exilados. Podemos observar isso em outros contextos históricos. Laurent Jeanpierre (2004: 13-44) e Miguel Soares Palmeira (2017: 1-31), investigando os intelectuais exilados na Idade Contemporânea, sublinharam que, apesar de o exílio ser relacionado, frequentemente, com a construção de uma "marginalidade criativa" que seria benéfica à ascensão acadêmica desses intelectuais, o exílio nunca exerceu esse impacto de maneira automática. Pelo contrário, a renovação acadêmica de intelectuais exilados dependeu da confluência de fatores complexos que, de nosso ponto de vista, podem ser sintetizados em um balanço entre as condições estruturadas pelo exílio e as estratégias mobilizadas por exilados particulares a partir dessas condições.

Partindo dessas observações, precisamos considerar que as possibilidades de comunicação de exilados em períodos históricos distintos dependeram da confluência de múltiplos fatores estruturados pela própria condição de exílio. O exílio, nesse sentido, implicava, antes de tudo, uma ruptura forçada com as formas como os exilados se comunicavam, forçando-os a se adaptarem e a se reconstruírem a partir das novas condições em que se encontravam. Os clérigos exilados na Antiguidade Tardia, em particular, viveram em um tempo no qual a comunicação habitual dependia da proximidade física entre as pessoas, enquanto a comunicação a longa distância era bastante lenta, custosa e, por isso, menos acessível a pessoas de camadas distintas da sociedade. Para superarem as dificuldades impostas pela distância forçada e recuperarem ou reforçarem sua influência religiosa no exílio, os clérigos dependiam, portanto, da possibilidade de escreverem e de difundirem suas cartas, tratados e livros, bem como de interagirem com as pessoas de suas localidades de exílio e de outras regiões do Mediterrâneo, o que variava entre exilados particulares.

No presente artigo, exploramos essa hipótese a partir da comparação entre as condições de comunicação de clérigos exilados em dois contextos do reinado vândalo na África: as repressões religiosas ordenadas pelos reis vândalos Hunerico, entre os anos de 482 e 484, e Trasamundo, entre os anos

[3] (disponível em: https://blog.clericalexile.org/).

de 508 e 523. A partir desses contextos, rastrearemos as diferenças nas condições concretas dos exilados, indagando suas implicações para a comunicação deles a partir de três fatores estruturados pelo exílio: a conectividade de suas localidades de exílio com outras regiões do Mediterrâneo, facilitando ou dificultando, por exemplo, a circulação de seus portadores de cartas; o acesso, monitoramento e controle dos vândalos sobre os exilados, assegurando-lhes maior ou menor liberdade de comunicação; e os recursos sociais e materiais que poderiam facilitar mais a alguns (e menos a outros) essa interlocução exílica, construindo redes de solidariedade e difundindo seus escritos.

2. O exílio clerical na África Vândala

As antigas províncias romanas da Numídia, Bizacena e África Proconsular permaneceram sob o controle dos vândalos por quase cem anos entre a tomada de Cartago pelo chefe vândalo Genserico, em 439, e a reconquista bizantina da África, em 533. Durante esse período, a promoção da Igreja ariana pelos novos governantes vândalos resultou no exílio de numerosos clérigos da Igreja nicena, o que é um caso único entre os reinos sucessores do Império Romano do Ocidente. É certo que outros reinos, a exemplo do Ostrogótico na Itália, foram governados por soberanos que confessavam a doutrina ariana. Entretanto, os soberanos vândalos foram os únicos a promoverem essa doutrina por meios coercitivos.

Duas interpretações complementares foram aventadas pelos estudiosos para explicar essa idiossincrasia. Por um lado, a influência dos clérigos nicenos nas cidades implicava uma dificuldade para os vândalos de imporem sua dominação às estruturas municipais africanas (Modéran, 1993: 180-184). Por outro lado, sua recusa em reconhecer outra soberania que não fosse a do Império Romano criava dificuldades para o reino vândalo na instável diplomacia do Mediterrâneo dos séculos V e VI (Conant, 2012: 130-196). Nesse contexto, a conversão à doutrina ariana teria se tornado um verdadeiro "teste de lealdade" à soberania vândala imposto pelos novos governantes às elites da África, das quais eles dependiam para administrar os territórios conquistados.

Como quer que seja, nem todos os reis vândalos reprimiram a Igreja nicena e a própria repressão se concentrou, em particular, sobre as lideranças eclesiásticas. No reinado de Genserico (439–477), conquistador da África, a política-religiosa do Reino não ficou marcada por repressões incisivas contra a Igreja nicena. Estabelecido o Reino a partir de Cartago, capital da antiga província romana da Proconsular, foram instituídas apenas

proibições a reuniões nicenas na cidade, o confisco de algumas propriedades eclesiásticas, bem como o exílio de clérigos particulares (Vict. Vit. I, 14; I, 29; I, 39, II, 1)[4]. Após o reinado repressor de Hunerico (477-489), Guntamundo (484–496) promoveu certa pacificação dos conflitos religiosos, convocando o retorno à África de Eugênio, bispo de Cartago exilado por Hunerico (Lat. Reg. Vand. Aug. 9). Medidas como essa, no entanto, não foram aplicadas em toda a África Vândala, com alguns clérigos permanecendo no exílio (Vita Fulg. Rusp. 3, 1) e outros sendo exilados durante este reinado (Vita Fulg. Rusp. 5, 2; 9, 1)[5]. Após novo reinado repressivo, sob Trasamundo (495-523), Hilderico (523–530) concede a liberdade de culto aos nicenos (Lat. Reg. Aug. 16), o que possibilitou o retorno dos exilados às suas sedes episcopais (Vita Fulg. Rusp. 25, 1). Hilderico foi deposto por Gelimero (530–534), cujo reinado turbulento criou o pretexto para a "reconquista" bizantina da África entre os anos de 533 e 534 (Lat. Reg. Vand. Hisp. 16; 19; Proc. B.V. III, 9-24; IV, 1-9).

Nesse contexto, os únicos reinados marcados pelo exílio em massa de lideranças nicenas foram os de Hunerico e de Trasamundo. No primeiro caso, depois do estabelecimento de uma política-religiosa conciliatória entre os anos de 477 e de 482, permitindo aos nicenos se reunirem em localidades outrora proibidas por Genserico (Vict. Vit. II, 1), bem como a ordenação de Eugênio como bispo de Cartago, depois dessa sede permanecer vaga por 24 anos com o exílio de Quodvultdeus (Vict. Vit. II, 2-3), Hunerico ordenou o banimento em massa dos clérigos nicenos de seu reino entre os anos de 482 e 484. Esse banimento ocorreu em um contexto no qual Hunerico coagia inimigos reais e potenciais à sua soberania que incluíam membros da própria Corte e da família real, bem como seus colaboradores (Vict. Vit. II, 10, 13-15, 23, 26). No ano de 484, Hunerico realizou um segundo banimento em massa de clérigos nicenos depois de organizar uma conferência entre eles e os arianos em Cartago. Essa

[4] As abreviações das fontes latinas são as do Thesaurus Linguae Latinae (TLL): <https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>. Para abreviações de fontes não incluídas no TLL, adotei: Lat. Reg. Vand. (Laterculus Regnum Vandalorum et Analorum), Aug. (Augiesis), Hisp. (Hispani). Proc. (Procopius), B. V. (Bellum Vandalicum), Ad. Pint. (Adversus Pintam). Para Prosopography of Later Roman Empire: PLRE. As sentenças e os termos incluídos no artigo são traduções próprias a partir das línguas originais.

[5] Para uma discussão sobre os exílios ordenados por Guntamundo a partir de uma reinterpretação da cronologia da vida de Fulgêncio de Ruspe: Móderan, 1993: 168-169. O historiador bizantino Procópio de Cesareia, de igual modo, descreve a política-religiosa de Guntamundo para com a Igreja nicena como repressiva: Proc. B.V. III, I, 8. O próprio Victor de Vita, como mencionamos abaixo, pode ter sido exilado durante o reinado de Guntamundo.

conferência possibilitou a ele aplicar contra os nicenos as leis anti-heresia previstas no Código Teodosiano (Fournier, 2013: 395-409), engendrando um ano de grande endurecimento da repressão religiosa por toda a África Vândala. No reinado de Trasamundo, por sua vez, a relativa pacificação religiosa instituída por Guntamundo, sucessor de Hunerico, continuou perdurando entre os anos de 496 e 508. Entre 507 e 508, no entanto, Trasamundo proibiu que os nicenos ordenassem novos bispos na antiga província romana da Bizacena (Vita Fulg. Rusp. 13, 1). As lideranças da Igreja nicena, após se reunirem, optaram por resistir (Vita Fulg. Rusp. 13, 2). Em retaliação, Trasamundo exilou todos os bispos recentemente ordenados (Vita Fulg. Rusp. 17, 1), os quais permaneceram no exílio até a ascensão de Hilderico ao poder em 523.

Este artigo se concentra nos exílios clericais em massa instituídos nos reinados de Hunerico e de Trasamundo. Embora a repressão religiosa tenha surtido efeitos concretos no enfraquecimento do episcopado niceno na África, a justificativa é que neles podemos observar a condução de um verdadeiro projeto de "perseguição religiosa" no qual o exílio se tornou um instrumento central das autoridades seculares. Além disso, os documentos de que dispomos para analisar as condições de comunicação dos exilados nesses contextos nos permitem distinguir variações mais nítidas entre eles. Para o reinado de Hunerico, utilizaremos a *História da Perseguição Vândala na África*, de Victor de Vita, testemunha ocular do endurecimento da repressão no ano de 484 e que manteve contatos com alguns clérigos exilados (Moorhead, 1992: XV-XVII; Lancel, 2002: 3-14). Para o reinado de Trasamundo, vamos nos concentrar no *corpus* de cartas e tratados escritos por um dos clérigos exilados, Fulgêncio de Ruspe, bem como na biografia sobre ele escrita por um de seus discípulos no ano de 533 (Vita Fulg. Rusp. Prol. 3; Lapeyre, 1929: LIV-LXIII; Isola, 1987: 7-14).

Temos poucas informações sobre a vida de Victor de Vita (Lancel 2002: 3-9). Sabe-se que nasceu entre 440 e 445 na cidade de Vita, provavelmente localizada na Bizacena. Ascendeu ao clero de Cartago por volta de 480, no mesmo ano em que o edito de Hunerico permitiu a ordenação de Eugênio como novo bispo niceno da capital vândala. Testemunhou a violência secular contra pessoas que frequentavam as igrejas nicenas usando trajes vândalos. Esteve na primeira reunião da conferência de Cartago de 484, entre outros indícios que demonstram sua presença em diversas repressões religiosas orquestradas por Hunerico. Entretanto, o próprio Victor de Vita não parece ter sofrido o exílio nesse período. É possível que ele tenha redigido sua *História da Perseguição* em um exílio posterior, no ano de 486, no reinado de Guntamundo, na antiga província romana da Tripolitânia,

mas as informações sobre os anos derradeiros de sua vida são bastante lacunares.

A respeito de Fulgêncio de Ruspe, a documentação disponível possibilita rastrearmos as etapas de sua vida de maneira mais detalhada[6]. Fulgêncio nasceu em 468 na cidade de Thelepte, na antiga Bizacena, de uma família de *status* senatorial (Vita Fulg. Rusp. 1, 1). Em sua juventude, destacou-se pela boa administração dos negócios da família, tornando-se "estimado pelos altíssimos poderes" da África (*sublimioribus potestatibus carissimus fieret*: Vita Fulg. Rusp. I, 5), conquistando o cargo de *procurator* na administração vândala. Abandonou o cargo por volta de 493, quando se converteu à vocação monástica, tornando-se abade e missionário niceno. Por volta dos anos de 507 e 508, Fulgêncio foi ordenado bispo na cidade de Ruspe, Bizacena, contrariando a proibição de novas ordenações estabelecida por Trasamundo, o que resultou em seu exílio no final de 508. No exílio, permaneceu na cidade de Cagliari, capital da antiga província romana da Sardenha, até o ano de 513, quando foi convocado por Trasamundo para retornar à África, estabelecendo-se em Cartago até por volta de 515, quando foi exilado mais uma vez em Cagliari. Ali permaneceu até 523, quando pôde retornar à África e reassumir sua sede episcopal em Ruspe após a ascensão de Hilderico ao poder. Morreu em 533.

3. As condições de comunicação dos clérigos exilados no reinado de Hunerico (482–484)

Embora o relato de Victor de Vita seja a fonte mais detalhada sobre o exílio de clérigos no reinado de Hunerico, ele é marcado por uma retórica dramática que constrói a imagem de "perseguição vândala" na África (Lancel, 2002: 29-49). Essa imagem associa o exílio a um martírio sofrido pelos "confessores da fé" (Shanzer, 2004: 271-290), difundindo uma visão sombria das condições dos exilados. No entanto, como Robin Whelan observa (2019: 143-145), alguns episódios nuançam essa imagem na própria narrativa. Habetdeum, por exemplo, bispo niceno na cidade de Tamalluna, na antiga Tripolitânia, que permanecia sob custódia de Antônio, clérigo ariano de grande destaque no monitoramento e repressão dos exilados em 484, retornou à Proconsular e apresentou suas queixas a Hunerico (Vict. Vit. III, 45-46).

[6] A respeito da cronologia da vida de Fulgêncio de Ruspe, adoto as abordagens mais usuais e aproximadas a partir, no entanto, das importantes observações de: Móderan, 1993: 135-188.

A despeito de possibilidades como essa, podemos afirmar que alguns dos clérigos exilados por Hunerico enfrentaram condições bastante restritivas de comunicação. Em relação aos territórios aos quais foram exilados no primeiro banimento, Victor de Vita os descreve como "desertos" (*ad exsilium eremi destinavit*: Vict. Vit. Lib. II, VIII, 17): territórios afastados dos litorais africanos e da província da Proconsular, os interiores das Mauritânias, o sudoeste da Bizacena e a Tripolitânia, em parte sob o controle dos mouros (Móderan, 2003: cap. 11; Vict. Vit. II, 28). No segundo banimento, essas localidades foram, mais uma vez, destinos de exílio, com menos indícios a respeito de seu controle, mouro ou vândalo (provavelmente, ambos: Vict. Vit. III, 8; III, 42-46; III, 68). Nesse segundo banimento, outros foram exilados para a Córsega (Vict. Vit. III, 20), controlada pelos vândalos no período.

Grande parte dos exilados por Hunerico no primeiro banimento atuava, previamente, na Proconsular (Courtois, 1954: 40-51). A distância entre suas localidades de exílio e os litorais africanos implicaria em dificuldade de acesso aos portos e, por consequência, à conectividade marítima que ligava essas regiões à Proconsular e a outras regiões do Mediterrâneo. Isso tornaria aos exilados necessário o deslocamento por terra para, somente então, prosseguir por mar. Victor de Vita, por exemplo, menciona que os clérigos de Cartago foram deslocados até as cidades de Sicca Venerea (atual El Kef, Tunísia) e de Lares (atual Henchir Lorbeus, Tunísia). Ali foram recebidos por guardas mouros que os escoltaram até o exílio (Vic. Vict. Vit. II, 28), seguindo por "estradas" e "caminhos" (*testantur viae vel semitae:* Vict. Vit. Lib. II, XI, 18) durante as noites (para evitar o sol), no decorrer de vários dias (Vict. Vit. II, 30). No caminho, esses clérigos exilados foram visitados por pessoas diversas, dentre as quais, além do próprio Victor de Vita (Vict. Vit. II, 32), é mencionado Cipriano, bispo de Unizibir, na Bizacena (Vict. Vit. II, 33).

O sistema de estradas que interligava a África do Norte na Antiguidade Tardia é menos conhecido por nós pelo seu efetivo traçado do que pela informação epigráfica fornecida pelos marcos miliários (Mattingly; Hitchner, 1995: 179). Entretanto, a menção às *viae* indica localidades conectadas a esse sistema enquanto as visitas que os exilados receberam no caminho indicam que eles transitaram nas proximidades de povoamentos (urbanos e/ou rurais), sugerindo, portanto, que não sofreram um isolamento completo no "deserto" durante a jornada. Por outro lado, a longa duração da caminhada sugere, pelo menos, um grande distanciamento territorial de Cartago. A partir de Sicca, o deslocamento até a capital vândala duraria mais do que 5 dias de viagem por terra em uma

distância de 166 km[7]. A estadia nessa cidade, a exemplo de Lares, marcou apenas o início da jornada dos exilados que, mais tarde, foram visitados por um bispo da Bizacena, para além dos limites da Proconsular.

Nesse primeiro banimento, como Harold Eric Mawdsley observou (2018: 242), precisamos considerar que um deslocamento de pessoas em massa e, em particular, de clérigos (portadores dificuldades físicas oriundas, por exemplo, da idade avançada), em longas jornadas por terra poderia resultar em um verdadeiro "pesadelo logístico". A circulação dessas histórias poderia ser esperada por Hunerico para encorajar apostasia na sociedade africana (Mawdsley, 2018: 243), levando-nos a nos indagar se o uso de rotas marítimas ou intercaladas entre mar e terra seria possível, reduzindo um tempo, eventualmente, aumentado como punição exemplar.

A respeito do segundo banimento, Victor de Vita informa que, depois da conferência de Cartago de 484, Hunerico confiscou as propriedades e relegou os clérigos que participaram para fora dos muros da cidade (Vict. Vit. III, 15). Mais tarde, negociou se aceitariam que Hilderico, seu filho, o sucedesse no trono vândalo (Vict. Vit. III, 17). Aqueles que aceitaram, no entanto, foram considerados traidores das Escrituras e exilados dentro da África e aqueles que não aceitaram foram considerados opositores da sucessão desejada e exilados em Córsega (Vict. Vit. III, 20). Os guardas que escoltaram os exilados nos interiores da África mencionados na fonte não foram os mouros, mas os clérigos arianos, que continuaram monitorando alguns deles no exílio (Vict. Vit. III, 8; III, 42-46). Isso sugere territórios fora da Proconsular que permaneciam, entretanto, sob o controle dos vândalos, embora alguns deles permanecessem, também, como mencionado, em territórios mouros (Vict. Vit. III, 68). Os casos de Eugênio e de Habetdeum, bispos de Cartago e de Tamalluna, indicam localizações precisas: a própria cidade de Tamalluna, na Tripolitânia (Vict. Vit. III, 43; III, 45; Not. episc. proc. Afr., 1), distante da Proconsular por terra, mas que poderia ser acessada por mar a partir de cidades portuárias como Lépcis Magna (atual Homs, Líbia).

A respeito dos exilados em Córsega, além de não termos informações sobre as localidades exatas onde foram relegados, as evidências sobre a conectividade da ilha na antiguidade são escassas. Na administração romana, a Córsega integrava uma mesma província junto à Sardenha. As

[7] As medidas de espaço e tempo de viagens na antiguidade romana mencionadas neste artigo foram todas calculadas a partir da ferramenta construída e disponibilizada pelo projeto *Orbis – The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World*, acessível em: < https://orbis.stanford.edu/>

fontes latinas se referem à produção e exportação de madeiras favorecidas pelos seus bosques densos (Vicente Ramírez, 2015: 335) que foram utilizadas, por exemplo, para a construção naval dos vândalos (Vict. Vit. III, 20). O projeto "Orbis – The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World" descreve duas rotas marítimas que conectavam a ilha ao Mediterrâneo no período romano: a primeira, de Aleria a Massilia (atual Marselha, França) em uma rota de 483 quilômetros pelo mar ou cerca de 6 dias de viagem, e a segunda de *Gallicum Fretum*, no extremo-sul da ilha, aos mares baleárico a leste e tirreno a oeste. Os dados arqueológicos indicam uma continuidade nas trocas comerciais entre a Córsega e a África até, pelo menos, o século VII (Spanu, 2002: 171-172). Em todo caso, as condições de comunicação dos exilados com regiões diversas poderiam ser restringidas ou facilitadas pelas suas localidades exatas de estabelecimento, nos litorais ou nos interiores da ilha, facilitando ou dificultando seu acesso aos portos.

Para além das localidades, podemos considerar que o fator estrutural mais restritivo à comunicação dos exilados por Hunerico foi seu monitoramento e controle no exílio. No primeiro banimento, observamos os mouros escoltando os nicenos até o exílio, os quais garantiram, também, a manutenção deles em confinamentos temporários durante a jornada (Vict. Vit. II, 31) e, talvez, continuaram a lhes monitorar em seus territórios. No banimento de 484, os mouros podem ter atuado como vigias dos exilados (Vict. Vit. III, 68). Nesse período, entretanto, os clérigos arianos conquistaram grande protagonismo no exercício dessa função, percorrendo as cidades e os vilarejos da África em conjunto a pessoas armadas em busca de nicenos diversos para forçá-los ao rebatismo (Vict. Vit. III, 42; III, 48).

A mudança nos encarregados pelo monitoramento dos exilados pode se relacionar a dois fatores. Em primeiro lugar, mouros e vândalos estabeleceram relações colaborativas até o final do reinado de Hunerico. A partir de 484, grupos mouros iniciaram insurgências graduais contra os domínios vândalos na África (Móderan, 2003: cap. 11). A presença anterior dos mouros no controle dos exilados e sua relativa ausência em 484 pode se relacionar com essas mudanças diplomáticas, embora conflitos dessa natureza tenham aparecido nas fontes somente a partir desse ano, com alguns exilados ainda permanecendo em territórios mouros (Vict. Vit. III, 68). Em segundo lugar, é possível que a mobilização das leis anti-heresia contra os nicenos tenha modificado os instrumentos da repressão religiosa em 484 de maneira mais profunda, favorecendo a emergência de outros atores coercitivos. Em seu decreto, Hunerico estabelecia a conversão de toda a população africana sob sua soberania à confissão ariana (Vict. Vit.

II, 12) e responsabilizava membros de todas as camadas da sociedade pela vigilância dos nicenos, ameaçando-os com multas e banimentos em caso de desobediência (Vict. Vit. II, 10-12). Esse decreto, portanto, não apenas possibilitava aos clérigos arianos reprimirem os nicenos com justificativa legal como, também, poderia estimular micro relações de vigilância entre pessoas diversas na sociedade africana.

O banimento clerical em 484 foi acompanhado, além disso, pela submissão dos exilados a trabalhos braçais forçados nos campos da África como colonos, no corte de madeiras em Córsega para a construção naval dos vândalos (Vict. Vit. III, 20) e na mineração em localidades não mencionadas (Vict. Vit. III, 68) – esta última atividade, em particular, era um trabalho bastante cansativo e perigoso (Mawdsley, 2018: 227), geralmente, exercido por escravos (Millar, 1984: 140; Hillner, 2015: 243-244). Na condição de colonos ou "escravos", podemos imaginar que os exilados seriam submetidos a supervisores como arrendatários de terras, oficiais vândalos, senhores locais, etc. Por consequência, alguns clérigos foram privados não apenas do acesso a suas igrejas, mas, também, de outros meios materiais de estabelecimento de sua influência religiosa no exílio, submetidos a trabalhos forçados sob o controle de colaboradores do rei.

Essas condições não resultaram, porém, em um isolamento religioso completo de todos os exilados. No primeiro banimento, observamos pessoas os acessando em seus confinamentos por meio, por exemplo, do suborno dos guardas mouros (Vict. Vit. II, 32). No segundo banimento, pessoas armadas a serviço de Hunerico circularam pelas estradas africanas para capturar viajantes que se deslocavam sob comando dos clérigos nicenos (Vict. Vit. III, 47), sugerindo que os exilados estavam mobilizando mensageiros, informantes, portadores de cartas, etc. Nesse período, como comentado, Habetdeum, bispo em Tamalluna, cidade onde os exilados permaneciam sob a custódia de um clérigo ariano destacado na repressão religiosa, deslocou-se até capital do Reino por sua própria iniciativa e sem sofrer qualquer represália por isso (Vict. Vit. III, 45-46). Em seu decreto, Hunerico mesmo previa que muitas pessoas poderiam desobedecer à função de vigilância que ele lhes atribuía, proibindo, em particular, que proprietários de terra e governantes citadinos acobertassem os nicenos, bem como juízes os favorecessem nas cortes civis (Vict. Vit. III, 11). O soberano se preocupou, também, em reforçar sua proibição aos exilados de construírem igrejas (Vict. Vit. III, 8), pregarem, cantarem os salmos, lerem as Escrituras, ordenarem, batizarem e converterem os fiéis à doutrina nicena (Vict. Vit. III, 20). No entanto, como observado por Mawdsley, dificilmente os clérigos exilados nas propriedades rurais dispersas pela

África teriam suas interações sociais completamente controladas (Mawdsley, 2018: 246).

Essas observações nos conduzem aos recursos sociais e materiais que clérigos particulares poderiam mobilizar em função de sua comunicação nos banimentos ordenados por Hunerico. Precisamos considerar, em primeiro lugar, que as comunidades arianas poderiam permanecer minoritárias na antigaProconsular nas primeiras décadas do reinado vândalo. No ano de 455, por exemplo, uma comunidade nicena de Cartago pôde reocupar uma igreja fechada por Genserico em uma região nomeada *Regia* para a celebração da Páscoa. Essa reocupação resultou em um massacre da comunidade nicena por um grupo armado liderado por um clérigo ariano, Anduit (Vict. Vit. I, 41). A despeito do desfecho dramático, como observado por Móderan, esse episódio sugere que os arianos permaneciam incapazes de ocuparem todas as igrejas confiscadas por Genserico em Cartago, escolhendo igrejas mais célebres para seus encontros (Móderan, 2003: 38-39). É provável que essa situação se mantivesse no reinado de Hunerico, embora medidas repressivas como as dele tenham enfraquecido a Igreja nicena no longo prazo.

A continuada resistência dos nicenos na África indica que seus clérigos usufruíam de alguma influência social que poderia ser mobilizada para sua proteção. Essa proteção poderia variar entre exilados particulares de acordo com a posição que ocupavam na Igreja e na sociedade mais ampla. Isso porque, no reinado de Hunerico, os clérigos exilados pertenciam às mais altas posições eclesiásticas, os bispos, mas, também, às posições auxiliares e mais baixas, seus padres, diáconos e outros membros da Igreja (Vict. Vit. II, 26). Entre as lideranças episcopais e seus subordinados é provável que existissem assimetrias nos recursos sociais e materiais que desfrutavam para estabelecerem sua influência religiosa no exílio. Ferrando, por exemplo, um diácono de Cartago que se correspondia com Fulgêncio de Ruspe, lamentou não poder trocar cartas com ele com mais frequência por conta de sua dificuldade em contratar portadores para viagens em longas distâncias (Fulg. Rusp. epist. 13, 1). Fulgêncio, por outro lado, nunca mencionou dificuldades desse tipo para o envio de suas cartas no exílio, atribuindo os atrasos a causas como doenças ou o inverno (Fulg. Rusp. epist. 1, 1). Enquanto Fulgêncio era um bispo, Ferrando era um diácono, como muitos portadores das cartas de Fulgêncio.

O caso de Ferrando ilustra a capacidade de comunicação em longas distâncias de um diácono, mas, também, algumas dificuldades que os clérigos de posições mais baixas poderiam enfrentar para isso. Em geral, no reinado de Hunerico, precisamos considerar que a aplicação das leis anti-heresia, como comentado, tenha desencadeado uma perseguição

generalizada e excepcional. Mesmo que tenha durado menos de um ano, não deve ser aleatório que date dela a escrita da *História da Perseguição Vândala na África*, obra que sugere o endurecimento da repressão religiosa não apenas na retórica de seu autor (Fournier, 2008: 164-211; *Id.* 2019: 137-162), mas, também, nas realidades que ele observava (Mawdsley, 2018: 240-241).

Essas realidades, em certo sentido, poderiam ser bastante semelhantes à atuação mais coercitiva do Império Romano na supressão do cisma donatista após a conferência de Cartago de 411 (Fournier, 2013). No entanto, a atuação de Hunerico, bem como a de outros reis vândalos, poderia surtir efeitos coercitivos mais profundos que a atuação imperial nas controvérsias religiosas da África Romana. Isso porque as autoridades vândalas estavam estabelecidas com seus guerreiros dentro do próprio território africano: fisicamente próximas aos clérigos e, portanto, capazes de reprimi-los de maneira mais rápida e violenta (Magalhães de Oliveira, 2020: 229-241). Nesse contexto, o exílio em localidades interioranas, a submissão dos exilados a trabalhos braçais forçados, o monitoramento e as possíveis relações de micro vigilância poderiam dificultar a comunicação de exilados de posições eclesiásticas mais altas e, ainda mais, provavelmente, daqueles pertencentes às posições mais baixas.

4. As condições de comunicação dos clérigos exilados no reinado de Trasamundo (508–525)

No reinado de Trasamundo, os números de exilados atestados em nossas fontes variam entre 60 (Vita Fulg. Rusp. 18, 1) e 200 bispos (Vict. Tunn. Chron. [M.G.H., a.a., 11, p. 1990 apud Móderan, 1993: 170, nota 151]). Dentre eles, conhecemos quinze nomes mencionados nos documentos de Fulgêncio (Fulg. Rusp. epist. 16; 17; 15; Vita Fulg. Rusp. 19, 1), a respeito dos quais não temos outras informações. Fulgêncio, com efeito, posicionou-se como "porta-voz" dos exilados nesses documentos (Vita Fulg. Rusp. 18, 1; Fulg. Rusp. epist. 17; 15), tornando a investigação sobre suas condições dependentes de seu caso particular, a partir do qual podemos realizar generalizações sobre os demais.

A evolução da comunicação de Fulgêncio no exílio pode ser sintetizada em linhas gerais. Entre 508 e 513, ele e outros exilados construíram um mosteiro nas proximidades de Cagliari, na Sardenha, comunicando-se com as populações locais (Vita Fulg. Rusp. 19, 1) e enviando cartas a bispos de localidades não mencionadas que versavam sobre questões doutrinais, problemas em suas congregações e outros assuntos (Vita Fulg. Rusp. 18, 1-

2). Por volta de 513, Fulgêncio foi convocado por Trasamundo para retornar à África e debater com ele as questões que dividiam nicenos e arianos (Vita Fulg. Rusp. 20, 1-2). Nesse período, hospedou-se em Cartago, escreveu dois tratados contra o rei (ad. Tras.; trin.), um tratado contra um clérigo ariano (Ad. Pint., mencionado em: Vita Fulg. Rusp. 21, 2), outros textos doutrinais e pregou aos cristãos cartagineses nos portos da cidade (Vita Fulg. Rusp. 21, 3-4).

De 515 até 523, Fulgêncio foi exilado em Cagliari novamente, onde construiu outro mosteiro (Vita Fulg. Rusp. 24, 1). Nesse período, trocou cartas com clérigos e aristocratas de Cartago, senadores da cidade de Roma, um abade das proximidades de Nápoles, monges do Oriente, fiéis de localidades diversas e escreveu tratados (Fulg. Rusp. Ad. Monim.; Fulg. Rusp. ad. Eugipp.; incarn.; Fulg. Rusp. epist. 1; 2; 3; 4; 6; 7; 8; 16; 17). Em 523, com a ascensão de Hilderico, Fulgêncio reassumiu sua sede episcopal em Ruspe (Vita. Fulg. Rusp. 27, 1), presidiu a construção de mosteiros na África, participou de concílios religiosos na Bizacena (Vita. Fulg. Rusp. 27, 1, 2) e escreveu novas cartas e tratados (Vita. Fulg. Rusp. 27, 4; rem. pecc.; Fulg. Rusp. c. Fastid.; Fulg. Rusp. praedest.; Fulg. Rusp. fid.; Fulg. Rusp. epist. 15; 11-14; 18) até sua morte em 533.

A comunicação exílica de Fulgêncio apresenta aspectos que podemos considerar "positivos" para sua influência religiosa. Em primeiro lugar, antes do exílio, atuando como missionário niceno na Proconsular, ele foi espancado por um padre ariano que rivalizava a conversão de fiéis nos arredores da cidade de Sicca (Vita. Fulg. Rusp. 6-7). Nesse sentido, sua estadia em Cartago e, no segundo exílio, a troca de cartas com clérigos e aristocratas da capital do reino vândalo podem ser consideradas uma superação de suas fronteiras territoriais de comunicação pré-exílicas. Em segundo lugar, ele pôde construir e reforçar redes de solidariedade mediterrâneas, mantendo uma troca regular de cartas com pessoas influentes de dentro e de fora da África. Em terceiro lugar, Fulgêncio conquistou novos seguidores, a exemplo de seu biógrafo, convertido à vocação monástica por intermédio dele (Vita Fulg. Rusp. prol. 3).

Essa evolução dependeu do balanço entre as condições concretas de comunicação que observamos no reinado de Hunerico. Em sentido territorial, Fulgêncio e os demais exilados foram relegados a Cagliari, capital da Sardenha, ilha que possuía estruturas de comunicação marítimas com outras regiões do Mediterrâneo na longa duração: a ilha recebeu colonizações sucessivas na antiguidade, desenvolvendo-se, sob o domínio romano, em um centro de produção de cereais e de extração de minerais para exportação, o que também tornava suas cidades dependentes da importação de outros diversos produtos (Mastino, 1985: 51-54; Vicente

Ramírez, 2015: 333). Sob a administração vândala, ainda que a exploração dos solos para extração de minerais tenha diminuído, a circulação de navios que os transportavam continuou (Mastino, 2005: 184). O fluxo dos portadores das cartas dos exilados pela África e Itália indica, também, continuidade no uso das rotas marítimas que conectavam a Sardenha a essas regiões no período vândalo.

Por outro lado, esse fluxo sugere que a comunicação entre Fulgêncio e seus interlocutores de Cartago e de Roma não era completamente arbitrária, mas uma facilidade territorial. Isso porque as trocas entre a Sardenha e outras regiões do Mediterrâneo haviam há muito sido orientadas para com a África e a Itália (Mastino, 1985: 27-91). O porto de Cagliari estava localizado a 306 quilômetros do porto de Cartago, com a circulação entre as cidades durando cerca de 2 dias de viagem. Para comparar, Thelepte, cidade natal de Fulgêncio na Bizacena, estava localizada a 335 quilômetros de distância do mesmo porto, mas, por se localizar no interior, implicava um deslocamento de 11 dias de viagem por terra até Cartago. O porto de Cagliari estava conectado, também, ao porto de Óstia a 432 quilômetros de distância, a partir da qual seria possível percorrer 23 quilômetros por terra até Roma.

Fulgêncio trocou cartas, também, com monges do Oriente. Entretanto, essa troca foi estabelecida durante uma estadia dos monges em Roma, onde buscavam o reconhecimento de interlocutores ocidentais às suas posições em controvérsias religiosas que suscitaram no Oriente (Fairbaim, 2013: 3-25). Entre Cagliari e Constantinopla, as distâncias eram de 2833 quilômetros por mar, prevendo escalas em diferentes regiões, como ocorria em deslocamentos marítimos no período (Arnaud, 2005: 56), e cujo tempo poderia durar mais de 20 dias, isolando-o de atrasos decorrentes de riscos naturais, políticos, tecnológicos, bem como da habilidade dos marinheiros (Arnaud, 2005: 14-59).

A facilidade de circulação entre Sardenha e África auxiliava, portanto, o fluxo dos portadores de cartas dos exilados. No entanto, com a conquista da ilha pelos vândalos em 455, essa proximidade também facilitaria a circulação de oficiais vândalos que poderiam vigiar os exilados. No período vândalo, era cobrado um tributo anual às populações da Sardenha. Sabemos, por exemplo, que essa era a função que, segundo Procópio de Cesareia, Gelimero atribuiu a Golfas (Proc., B. V. I, 10, 25-34; Courtois, 1955: 187-190). Essa circulação regular de funcionários vândalos no território da Sardenha pode, aliás, ter sido uma das fontes de informação dos reis vândalos sobre as ações dos exilados. É provável, por exemplo, que os informantes que levaram notícias sobre Fulgêncio ao conhecimento

do rei Trasamundo (Vita Fulg. Rusp. 20, 1) eram funcionários reais encarregados dessas tarefas.

A despeito dessa rede de informantes, porém, não há menções em nossas fontes à submissão dos exilados a outras restrições além do próprio exílio, sugerindo que eles usufruíram de grande liberdade de comunicação religiosa a partir de Cagliari. Trasamundo, aliás, estabeleceu condições mais brandas de exílio do que as determinadas por seu antecessor Hunerico, talvez, para evitar a emergência de novos mártires nicenos.

Nessas condições, os exilados despenderam recursos sociais e materiais para estabelecerem sua comunicação local e em longas distâncias em posição religiosa (a despeito de serem banidos de suas sedes episcopais). A expressão desses recursos pode ser observada nos mosteiros que Fulgêncio e os demais construíram em Cagliari, a partir dos quais interagiam com as populações locais, bem como no envio de cartas e tratados, as quais versavam sobre questões religiosas, morais, etc., apresentando os exilados como conselheiros espirituais e lideranças religiosas em círculos diversos de cristãos.

A construção desses mosteiros e a circulação desses escritos poderiam ser facilitadas tanto pela posição social quanto religiosa dos exilados, conectados a redes de solidariedade de aristocratas e clérigos influentes capazes de lhes auxiliarem em suas atividades[8]. Com efeito, os exilados africanos usufruíram, por exemplo, da solidariedade do Papa Símaco, nascido na Sardenha, que lhes enviava dinheiro e roupas todos os anos (Lib. pontif. 53, 11; Symm. Pater. epist. XII *et* Cyprianus, epist. 77 *apud* Vicent Ramírez, 2015: 342, n. 86; Ibba, 2010: 419). Essa rede eclesial poderia ter sido construída previamente. No caso particular de Fulgêncio, sabemos que ele estava conectado a redes de pessoas influentes que poderiam protegê-lo mesmo antes do exílio: depois de ser espancado nas proximidades de Sicca, um bispo ariano lhe prestou apoio e tornou a ele possível punir o pregador que o espancara, membro de sua diocese, por conta das boas relações que o bispo mantinha com a família de Fulgêncio (Vita Fulg. Rusp. 7, 1). Essa família, como observamos, possuía negócios que possibilitaram a Fulgêncio ascender ao cargo de *procurator*. Nesse sentido, a solidariedade do bispo ariano colocava suas lealdades aristocráticas acima de suas divergências religiosas. Fulgêncio pôde, também, construir mosteiros na África antes do exílio por intermédio de pessoas proeminentes como Silvestre, descrito como "o homem mais

[8] Sobre o círculo social de Fulgêncio de Ruspe: Stevens, 1982: 327-341

distinto da Bizacena" (*provinciae Byzacenae primario*: Vita. Fulg. Rusp. XIV, 38), que lhe doou um terreno nas proximidades da cidade de Junca.

No exílio, essa posição continuava beneficiando Fulgêncio com laços de solidariedade e compadrio favoráveis aos seus empreendimentos religiosos. O segundo mosteiro construído em Cagliari se localizava nas proximidades de uma basílica funerária dedicada a um santo local importante, São Saturnino (Martorelli, 2009: 21-22), e sua edificação ocorreu com a permissão do bispo da capital sarda, Primásio (Vita Fulg. Rusp. 24, 1). É possível que a edificação desse mosteiro não se beneficiou, somente, da posição secular de Fulgêncio e de outros exilados, correspondendo a redes de solidariedade prévias entre nicenos da África e da Sardenha. Na conferência de Cartago de 484, por exemplo, participaram cinco bispos das principais cidades da Sardenha (Not. episc. Sard.). A Sardenha e a Sicília, além disso, foram destinos de banimento de funcionários da administração vândala que não aceitaram o rebatismo na Igreja ariana imposto por Hunerico (Vict. Vit. II, 23). É possível que essas elites seculares permanecessem nessas localidades no período de exílio de Fulgêncio, possibilitando a ele e aos demais se relacionarem pessoalmente com elas.

Entretanto, para além da pertença religiosa e suas possibilidades associativas, os recursos sociais de exilados como Fulgêncio facilitariam a manutenção dessas conexões, bem como sua expansão. A mãe de Fulgêncio, com efeito, assegurou que ele aprendesse o latim e o grego desde cedo para que pudesse se destacar na sociedade africana (Vita Fulg. Rusp. 1, 2-3). No exílio, essa educação lhe possibilitou o estabelecimento de novas relações. Isso pode ser observado, dentre outros, na correspondência entre Fulgêncio e Galla (Greg. M. dial. IV, 14; "Galla 5", PLRE II. 491), rica viúva de um dos senadores da cidade de Roma. Na carta enviada a ela, Fulgêncio se apresentava como um conselheiro espiritual e lhe oferecia consolo pela morte de seu marido, mas, também, buscava persuadi-la a doar as propriedades que herdara aos seus pares monásticos, mencionando uma interlocutora em comum como exemplar: Proba ("Proba 1", PLRE II. 907), aristocrata de Roma que se tornara uma virgem consagrada sob a influência dos pares de Fulgêncio (Fulg. Rusp. epist. 2, 31).

A realização dessa comunicação por meio de cartas, no entanto, dependia da circulação dos portadores dessas cartas. E, como observamos no tópico anterior, nem todas as pessoas tinham recursos para contratar esses portadores. No entanto, existe uma diferença fundamental entre os exilados por Trasamundo e os exilados por Hunerico: no primeiro caso, todos eles eram, previamente, bispos. Essa posição os colocava à frente de

clérigos que poderiam ser mobilizados para o desempenho de funções auxiliares. Nesse sentido, quando exilado, Fulgêncio foi acompanhado por monges e clérigos (Vita Fulg. Rusp. 17, 1). Os portadores das cartas de Fulgêncio mencionados nominalmente em suas cartas, por sua vez, eram diáconos (Fulg. Rusp. epist. 2, 1; 17, 1 [1]). Além disso, é possível que esses mosteiros fossem dotados de um *scriptorium*, possibilitando que suas obras fossem copiadas de maneira exaustiva, como sugerido pela carta enviada por Fulgêncio a Eugippio, abade em *Lucullanum*, próximo a Nápoles, junto à qual ele lhe enviava livros que havia escrito a outro interlocutor, Mônimo (Fulg. Rusp. epist. 6, 12).

Em síntese, podemos afirmar que os clérigos exilados por Trasamundo perderam o acesso a suas sedes episcopais e, portanto, a capacidade de se comunicarem com seus fiéis locais no cotidiano. No entanto, a partir de Cagliari, eles acessaram tanto pessoas de sua localidade de exílio quanto de regiões próximas por meio da posição estratégica da cidade nas trocas mediterrâneas, por um baixo controle vândalo sobre suas atividades e pelos recursos que dispunham para fundarem seus mosteiros e difundirem suas cartas.

5. Considerações finais

A hipótese de que as condições de comunicação dos clérigos exilados poderiam variar, estruturando oportunidades desiguais para a afirmação religiosa de uns em detrimentos de outros a partir das obras aqui investigadas parece se sustentar. No reinado de Hunerico, o exílio dos clérigos em regiões distantes dos portos, o monitoramento estabelecido sobre eles e as diferenças sociais, religiosas e materiais entre os exilados não resultaram em um isolamento religioso total de todos eles. No entanto, o balanço entre essas condições, aparentemente, construiu margens de comunicação muito mais restritivas aos exilados por Hunerico que aos exilados por Trasamundo. No segundo caso, eles usufruíram de uma posição territorial estratégica nas trocas do Mediterrâneo, de um baixo controle sobre suas atividades religiosas no exílio, além de pertencerem, em geral, a altas camadas da hierarquia eclesiástica e social, beneficiando-lhes com redes de proteção e acesso a pessoas influentes.

No livro *Perdas e Ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000*, Peter Burke chamou atenção para o fato de que, apesar de seu estudo colocar em perspectiva o "lado bom das coisas", discorrendo sobre as inovações intelectuais produzidas por exilados, o exílio significou uma experiência traumática para muitos deles,

suscitando sentimentos de negação, crises identitárias, problemas materiais e sociais que, no extremo, conduziram alguns ao suicídio (Burke 2017: 17-22). Essa constatação sublinha que, a despeito das oportunidades abertas e exploradas por exilados particulares, o exílio significa, em primeiro lugar, uma *ruptura forçada* em suas vidas. Parece-nos que é somente a partir das lógicas dessa ruptura que podemos compreender as formas como exilados distintos puderam ou não se reconstruir no exílio.

Esperamos que o presente estudo tenha demonstrado alguns benefícios de considerarmos as diferentes situações enfrentadas pelos clérigos exilados para compreendermos as formas de sua comunicação no exílio a partir de suas possibilidades estruturais. Esta investigação partiu de um problema na historiografia mais recente e conhecida sobre o exílio clerical na Antiguidade Tardia: certa desconsideração pelas condições que possibilitaram mais a alguns exilados e menos a outros a difusão de suas narrativas e a construção de suas redes de solidariedade. Esperamos ter demonstrado que colocando essas e outras condições exílicas em perspectiva produzimos uma visão mais nuançada e dinâmica sobre as formas e as estratégias não apenas adotadas, mas disponíveis aos exilados. Dessa maneira, podemos incluir na história do exílio clerical, com a mesma importância para a compreensão desse fenômeno na Antiguidade Tardia, clérigos que foram mencionados somente como números na documentação, permanecendo anônimos para a posteridade, mas cujas histórias oferecem uma visão menos mecânica dos efeitos do exílio.

Fontes

DAVIS, R. (trad.). *The Book of Pontiffs* (Liber Pontificalis): the ancient biographies of first ninety roman bishops. Translated Texts for Historians, v. 6. Liverpool: Liverpool University, 1989.

ENO, Robert. B. (trad.) *Fulgentius:* Selected Works. The Fathers of the Church, v. 95. Washington, D.C: Catholic University of America, 1997.

FLORES RUBIO, J. A. (trad.). *Procopio di Cesarea. Historia de las Guerras*. Libros III-IV: Guerra Vándala. Biblioteca Clásica Gredos, 282, Madrid: Editorial Gredos. 2000.

FRAIPONT, J. (éd.). *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera*. Corpus Christianorum Series Latina, 91, 91A. Turnholt: Brepols, 1968.

ISOLA, A. (trad.). *Vita di San Fulgenzio*. Rome: Città Nuova, 1987.

LANCEL, S. (trad.). *Histoire de la persécution vandale en Afrique*: suivie de La passion des sept martyrs, Registre des provinces et cités d´Afrique. Collection des universités de France, Série Latine, v. 368. Paris: Belles Lettres, 2002.

MCGREGOR, R. R.; FAIRBAIRN, D. (trad.) *Fulgentius of Ruspe and the Scythian Monks*: Correspondence of Christology and Grace. The Fathers of the Church, v. 126. Washington, D.C.: The Catholic University of America. 2013.

MOORHEAD, J. (trad.) *Victor of Vita:* History of Vandal Persecution. Translated Texts for Historians, v. 10. Liverpool: Liverpool University, 1997.

ZIMERMAN, O. J. (trad.). *Saint Gregory The Great:* Dialogues. The Fathers of The Church, v. 39, Washington, D.C.: The Catholic University of America. 1959.

ROSOLEN JUNIOR, G. (trad.). Cronistas do Reino Vândalo: uma tradução sugestiva para o *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*. *Revista de Fontes*, v. 07, n. 12. p. 456-469. 2020.

VITTORE VITENSIS. *Historia Persecutionis Vandalorum Africae Provinciae*. Patrologiae cursus completus, series Latina, ed. J.-P. Migne, t. LXV. Paris, 1847.

Referências bibliográficas

ARNAUD, Pascal. *Les routes de la navigation antique*: itineráires en Mediterranée. Paris : Editions Errance, 2005.

BARRY, Jennifer. *Bishops in Flight*: Exile and Displacement in Late Antiquity. Oakland: University of California, 2019.

BURKE, Peter. *Perdas e Ganhos*: Exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000. São Paulo: Editora Unesp. 2017.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista História*. n. 179. p. 01-19. 2020.

CONANT, Jonathan. *Staying Roman*: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700. Cambridge: Cambridge University, 2012.

COURTOIS, Christian. *Les Vandales et L´Afrique*. Paris : Ars et Métiers Graphiques, 1955.

_____. *Victor de Vita et son ouvrage*. Alger, 1954.

FOURNIER, Éric. Conquis par l´Afrique : l´importance des Donatistes pour comprendre l´Afrique vandale. *Karthago*, 30, p. 169-195. 2016-2017.

_____. *Victor of Vita and the Vandal "Persecution"*: Interpreting Exile in Late Antiquity. 2008. Tese (PhD Dissertation in Philosophy) – Department of History. University of California. Santa Barbara.

_____. "To Collect Gold from Hidden Caves": Victor of Vita and the Vandal "Persecution" of Heretical Barbarians in Late Antique North Africa. In: Fournier, É; Mayer, W (éds.). *Heirs of Roman Persecution*: Studies on a Christian and para-Christian Discourse in Late Antiquity. London/New York: Routledge, 2019. p. 137-163.

FRIGHETTO, Renan. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos. n. 9. p. 254-272. 2017.

_____. *Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo*: de Roma ao Reino Godo de Tolosa. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

HILLNER, Julia; OLRICH, Jörge, J; ENGBERG, Jakob. *Clerical Exile in Late Antiquity*. New York: Peter Lang, 2016.

HILLNER, Julia. *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University, 2015.

IBBA, Antonio. I vandali in Sardegna. In: PIRAS, Antonio. (éd.) *Lingua et ingenium*. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto. Cagliari: Nuove Grafiche Puddu, 2010. p. 385-425.

JEANPIERRE, Laurent. Une opposition structurante pour l´anthropologie structurale : Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis. *Révue d´histoire des sciences humaines*, v. 2, n. 11. p. 13-44. 2004.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. *Sociedade e Cultura na África Romana: oito ensaios e duas traduções*. São Paulo: Intermeios. 2020.

MARTIN JONES, Arnold Hugh; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, Jones. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. II. Cambridge: Cambridge University, 1980.

MASTINO, Attilio. Corsica e Sardegna in età antica. In: *La transmission de l'idéologie impériale dans l'Occident romain*: actes du 128 Colloque CTHS, 14-21 avril 2003, Bastia, France. BordeauxParis : Ausonius-Comité des travaux historiques et scientifiques. 2006. p. 309-326.

_____. Le Relazioni tra Africa e Sardegna in età romana: inventario preliminare. In: *L'Africa romana:* atti del 2. Convegno di studio, 14-16 dicembre 1984, Sassari (Italia). Sassari: Edizioni Gallizzi. 1985. p. 27-91.

MARTORELLI, Rossana. Archeologia urbana a Cagliari. Un bilancio di trent´anni di ricerche sull´età tardoantica e altomedievale. In: *Studi Sardi*, XXXIV, pp. 213-237. 2009.

MAWDSLEY, Harold Eric. *Exile in the Post-Roman Successor States*, 439 – c.650. 2018. Tese (PhD thesis in Philosophy) – Department of History. University of Sheffield.

MILLAR, Fergus. Condemnation to hard labour in the Roman Empire from the Julio-Claudians to Constantine. *Papers of the British School in Rome*, 52, p. 124-147, 1984.

MÓDERAN, Yves. La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l´histoire de l´Afrique vandale. *Mélanges de l´École française de Rome*. Antiquité, tome 105. p. 138-188. 1993.

_____. Les Maures et l´Afrique romaine (IV-VII siècles). *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Rome: École Française de Rome. 2003.

_____. L´établissement territorial des Vandales en Afrique. *AnTard,* V. 10. p. 87-122. 2003.

_____. Une guerre de religion: les deux églises de Afrique à l´époque vandale. *AnTard*, 10, p. 87-122. 2003.

VISMARA, Cinzia. I rapporti commerciali tra l'Africa e la Corsica nel VI secolo d.C.: i materiali di Castellu. *L'Africa romana*: atti del 1. Convegno di studio, 16-17 dicembre 1983, Sassari, 1984, p. 179-183.

SOARES-PALMEIRA, Miguel. Dos efeitos do exílio: Moses Finley na Inglaterra. *Revista de História*. n. 176. São Paulo. p. 1-31. 2017.

STEVENS, Susan. T. The Circle of Bishop Fulgentius. *Traditio*, 38. p. 327–41. 1982.

SHANZER, Danuta. Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis. In:

MERRILLS, Andrew. *Vandals, Romans and Berbers*: New Perspectives on Late Antique Africa. Ashgate. 2004: 271-290.

SPANU, Pier Giorgio Ignazio. La Sardegna vandalica e bizantina. In: BRIGAGLIA, Manlio. (ed.). *Storia della Sardegna 1*: Dalla Preistoria all'età bizantina, 2002, Roma/Bari. 2002. p. 93-109.

VICENT RAMÍREZ, Noelia. Deportatio ad Insulam: Córcega y Cerdena Contextos de Exilio. In: Vicent Ramírez, N.; Miguel López, J. (eds.). Roma y el Mundo Mediterráneo. *Obras Colectivas Humanidades*, 43, p. 325-355. 2015.

WASHBURN, Daniel. A. *Banishment in the Later Roman Empire*, 284-476 CE. New York: Routledge, 2013.

WHELAN, Robin. *Being Christian in Vandal Africa*: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West. Oakland: University of California. 2018.

Received: February 02, 2022 | Accepted: February 27, 2022

THE CONDITIONS OF COMMUNICATION OF EXILED CLERICS IN VANDAL AFRICA IN THE WORKS OF VICTOR OF VITA AND FULGENTIUS OF RUSPE

Giovan do Nascimento[1]

Julio Cesar Magalhães de Oliveira[2]

Abstract

The present paper is a study on the conditions of communication of exiled clerics in Vandal Africa (439-533). The historiography on the subject focuses on the martyrdom content of the writings of the exiled clerics and on the expansion of their network of interlocutors. This article starts from the identification of a certain disregard in this historiography to the concrete conditions of communication that exile structured to different clerics. Through the analysis of the works of Victor of Vita and Fulgentius of Ruspe, the authors investigate the conditions of communication of exiled clerics in the reigns of Huneric (482-484) and Thrasamund (508-523). Their aim is to understand the variations in the conditions of communication and the opportunities for the religious affirmation of exiled clerics in the period. These variations depend on the territories where the clerics were exiled, the forms of control established by the Vandals over their communication, and the social and material resources that distinct clerics possessed to assert themselves in exile.

Keywords

Clerical Exile; Late Antiquity; Vandal Africa; Victor of Vita; Fulgentius of Ruspe; Communication Conditions

[1] Phd Student – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brazil. E-mail: n.giovan@gmail.com

[2] Professor Doutor – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: jcmagalhaesoliveira@gmail.com

Resumo

O presente artigo é um estudo sobre as condições de comunicação dos clérigos exilados na África Vândala (439-533). Parte da identificação de certa desconsideração na historiografia sobre o tema pelas condições concretas que o exílio estruturou para a comunicação de clérigos diversos ao analisar o conteúdo martirial de seus escritos e a expansão de suas redes de interlocutores em si mesmos. A partir da análise das obras de Victor de Vita e de Fulgêncio de Ruspe, os autores investigam as condições de comunicação dos clérigos exilados nos reinados de Hunerico (482-484) e de Trasamundo (508-523) para compreender as variações de comunicação que estruturaram oportunidades desiguais para a afirmação religiosa de diversos clérigos exilados no período. Essas variações consistem nos territórios onde eles foram exilados, as formas de controle estabelecidas pelos vândalos sobre a comunicação deles e os recursos sociais e materiais que clérigos distintos possuíam para se afirmarem no exílio.

Palavras chave

Exílio Clerical; Antiguidade Tardia; África Vândala; Victor de Vita; Fulgêncio de Ruspe; Condições de Comunicação.

1. Introduction

The exile of clerics in Late Antiquity is intrinsically related to the importance of the communications that clerics established with their peers and their faithful. This is especially due to the intensification of the doctrinal controversies that divided Christian communities from the time of Constantine onward (Lim 1999: 196-219). Since the beginning of the 4th century, numerous ecclesiastical leaders were exiled by secular authorities (Roman emperors and later the barbarian kings) in order to accommodate the Christians of their territories to their views of orthodoxy, keeping them away from clerics who promoted different views (Washburn, 2013: 41-65). For exiled clerics, forced displacement resulted in the deprivation of their cult buildings and of all ordinary means of communication with the wider society (Magalhães de Oliveira, 2020: 205-229).

The recent interest of scholars in the study of clerical exile in Late Antiquity (Hillner, 2016: 11-47) stems, on the one hand, from the recent experience of forced migration (such as the refugee crisis) which led researchers to question how forced migrations occurred in the past (Frighetto, 2017: 255). On the other hand, it is also linked to the growing concern of historians of ancient and medieval societies with the approach to "global" or "connected" History that puts into perspective the circulation of people, objects, ideas and their historical implications (Cândido da Silva, 2020).

In studies on clerical exile in Late Antiquity, investigations oscillate between a normative approach, which analyzes the functions of exile from the point of view of those who applied them, i.e. the imperial and barbarian authorities, and an experiential approach, which explores the perspectives and experiences of those who were banished, deported or relegated, i.e. the exiled clerics themselves. An example of the first approach can be seen in the works of Renan Frighetto (2019). As for the second, we can cite the works of Daniel Washburn (2013: 126-144), Éric Fournier (2018) and Jennifer Barry (2019), who have demonstrated how banished and fugitive clerics in the religious controversies of West and East produced narratives to associate their images with that of the martyrs and thereby claim their Christian legitimacy. Other scholars have put into perspective the social and ecclesiastical circles in which these clerics were integrated during their exile. This was the objective of the pioneering, international and interdisciplinary project, *The Migration of Faith: Clerical Exile in Late Antiquity*, coordinated by Julia Hillner, which resulted in the production of an extensive prosopographical database on the relationships built by clerics in exile[3].

[3] Available at: https://blog.clericalexile.org/

The most recent studies on the relationship between exile and clerical communication emphasize the "positive" effects of banishment to increase the religious influence of exiles. Thus, these studies investigate the martyrdom intentions of the writings of these clerics in exile and the expansion of their networks of interlocutors. However, the emphasis on these effects seems to us to disregard that there are no mechanical cause and consequence relations between exile and the eventual success of the exiles. We can observe this in other historical contexts. Laurent Jeanpierre (2004: 13-44) and Miguel Soares Palmeira (2017: 1-31), investigating exiled intellectuals in the twentieth century, have underlined that although exile is often related to the construction of a "creative marginality" that would be beneficial to the academic rise of these intellectuals, exile never exerted this impact automatically. On the contrary, the academic renewal of exiled intellectuals depended on the confluence of complex factors that, in our view, can be synthesized in a balance between the conditions structured by exile and the strategies mobilized by particular exiles based on these conditions.

Starting from these observations, we need to consider that the communication possibilities of exiles in different historical periods depended on the confluence of multiple factors structured by the condition of exile itself. Exile, in this sense, implied, first and foremost, a forced rupture with how exiles communicated, forcing them to adapt and reconstruct themselves in the new conditions in which they found themselves. The exiled clerics in Late Antiquity, in particular, lived in a time in which the usual communication depended on physical proximity between people, while long-distance communication was rather slow, costly, and therefore less accessible to people from distinct layers of society. To overcome the difficulties imposed by the forced distance and recover or strengthen their religious influence in exile, clerics would therefore depend on being able to write and disseminate their letters, treatises, and books, as well as interact with people in their localities of exile and other regions of the Mediterranean, which varied between particular exiles.

In this paper, we explore this hypothesis by comparing the conditions of communication of exiled clerics in two contexts of the Vandal reign in Africa: the religious repressions ordered by the Vandal kings Huneric, between the years 482 and 484, and Thrasamund, between the years 508 and 523. From these contexts, we will trace the differences in the concrete conditions of the exiles, inquiring into their implications for their communication from three factors structured by exile: the connectivity of their exile localities with other regions of the Mediterranean, facilitating or hindering, for example, the circulation of their letter carriers; the access, monitoring, and control of the Vandals over the exiles, ensuring them greater or lesser freedom of communication; and the social and material resources that could facilitate more for some and less for

others this exilic interlocution, building networks of solidarity and disseminating their writings.

2. Clerical exile in Vandal Africa

The ancient Roman provinces of Numidia, Byzacena and Africa Proconsularis remained under Vandal control for nearly a hundred years between the taking of Carthage by Vandal chief Genseric in 439 and the Byzantine reconquest of Africa in 533. During this period, the promotion of the Arian Church by the new Vandal rulers resulted in the exile of numerous clerics from the Nicene Church, which is a unique case among the successor kingdoms of the Western Roman Empire. It is certain that other kingdoms, such as the Ostrogothic in Italy, were ruled by sovereigns who confessed the Arian doctrine. However, the Vandal rulers were the only ones to promote this doctrine by coercive means.

Scholars have suggested two complementary interpretations to explain this idiosyncrasy. On the one hand, the influence of the Nicene clerics in the cities implied a difficulty for the Vandals to impose their domination on African municipal structures (Modéran, 1993: 180-184). On the other hand, their refusal to recognize any sovereignty other than that of the Roman Empire created difficulties for the Vandal kingdom in the unstable Mediterranean diplomacy of the 5th and 6th centuries (Conant, 2012: 130-196). In this context, the conversion to the Aryan doctrine would have become a true "test of loyalty" to the Vandal sovereignty imposed by the new rulers on the elites of Africa, on which they depended to administer the conquered territories.

However, not all Vandal kings repressed the Nicene Church and the repression itself focused, in particular, on ecclesiastical leadership. During the reign of Genseric (439–477), conqueror of Africa, the religious policy of the Kingdom was not marked by incisive repressions against the Nicene Church. Once the Kingdom was established from Carthage, capital of the ancient Africa Proconsularis, only prohibitions against Nicene meetings in the city were instituted, the confiscation of some ecclesiastical properties, as well as the exile of particular clerics (Vict. Vit. I, 14; I , 29; I, 39, II, 1)[4]. After the repressive reign of Huneric (477-489), Gunthamund (484-496) promoted a certain pacification of

[4] The abbreviations for the Latin sources are those of the Thesaurus Linguae Latinae (TLL): <https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>. For abbreviations of sources not included in the TLL, I adopted: Lat. Reg. Vand. (Laterculus Regnum Vandalorum et Analorum), Aug. (Augesis), Hisp. (Hispani). Proc. (Procopius), B.V. (Bellum Vandalicum), Ad. Pint. (Adversus Paint). For Prosopography of Later Roman Empire: PLRE. The sentences and terms included in the article are translations from the original languages.

religious conflicts, calling for the return to Africa of Eugenius, bishop of Carthage exiled by Huneric (Lat. Reg. Vand. Aug. 9). Measures like this, however, were not applied throughout Vandal Africa, with some clerics remaining in exile (Vita Fulg. Rusp. 3, 1) and others being exiled during this reign (Vita Fulg. Rusp. 5, 2; 9 , 1)[5]. After a new repressive reign, under Thrasamund (495-523), Hilderic (523-530) granted freedom of worship to the Nicenes (Lat. Reg. Aug. 16), which made it possible for the exiles to return to their episcopal sees (Vita Fulg Rusp. 25, 1). Hilderic was deposed by Gelimer (530–534), whose turbulent reign created the pretext for the Byzantine "reconquest" of Africa between the years 533 and 534 (Lat. Reg. Vand. Hisp. 16; 19; Proc. BV III, 9-24; IV, 1-9).

In this context, the only reigns marked by the mass exile of Nicene leaders were those of Huneric and Thrasamund. In the first case, the repressive measures came after six years of a conciliatory religious policy (between 477 and 482) that allowed the Nicenes to meet in places formerly forbidden by Genseric (Vict. Vit. II, 1). It was during this period Eugenius was ordinated as bishop of Carthage, after this see had remained vacant for 24 years since the exile of Quodvultdeus (Vict. Vit. II, 2-3). However, in 482, Huneric carried out a mass banishment of Nicene clerics in the context of a more general purge of all actual or potential enemies of the new ruler, including members of his own court and royal family as well as their collaborators (Vict. Vit. II, 10, 13-15, 23, 26). In the year 484, Huneric carried out a second mass banishment of Nicene clerics after organizing a conference between them and the Arians in Carthage. This conference enabled him to apply against the Nicenes the anti-heresy laws provided in the Theodosian Code (Fournier, 2013: 395-409), engendering a year of great hardening of religious repression throughout Vandal Africa.

In the reign of Thrasamund, the second period of repressive measures, the relative religious pacification instituted by Gunthamund, Huneric's successor, continued to endure between 496 and 507 or 508. It was only after 507 and 508 that Thrasamund forbade the Nicenes to ordain new bishops in the ancient Roman province of Byzacena (Vita Fulg. Rusp. 13, 1). The leaders of the Nicene Church, after meeting together, chose to resist (Vita Fulg. Rusp. 13, 2). In retaliation, Thrasamund exiled all the newly ordained bishops (Vita Fulg. Rusp. 17, 1), who remained in exile until Hilderic's rise to power in 523.

[5] For a discussion of the exiles ordered by Gunthamund from a reinterpretation of the chronology of the life of Fulgentius of Ruspe: Móderan, 1993: 168-169. The Byzantine historian Procopius of Caesarea similarly describes Gunthamund's religious policy towards the Nicene Church as repressive: Proc. B.V. III, I, 8. Victor of Vita himself, as mentioned below, may have been exiled during Gunthamund's reign.

This paper focuses on the mass clerical exiles instituted during the reigns of Huneric and Thrasamund. Although religious repression had concrete effects in weakening the Nicene episcopate in Africa, the justification is that, in them, we can observe the conduct of a real project of "religious persecution" in which exile became a central instrument of the secular authorities. Moreover, the documents we have for analyzing the conditions of communication of the exiles in these contexts allow us to distinguish sharper variations between them. For the reign of Huneric, we will use the *History of the Vandal Persecution in Africa*, by Victor de Vita, an eyewitness of the hardening of repression in the year 484 and who maintained contact with some exiled clerics (Moorhead, 1992: XV-XVII; Lancel, 2002: 3-14). For the reign of Thrasamund, we will focus on the corpus of letters and treatises written by one of the exiled clerics, Fulgentius of Ruspe, as well as on the biography about him written by one of his disciples in the year 533 (Vita Fulg. Rusp. Prol. 3; Lapeyre, 1929: LIV-LXIII; Isola, 1987: 7-14).

We have little information about the life of Victor de Vita (Lancel 2002: 3-9). It is known that he was born between 440 and 445 in the city of Vita, probably located in Byzacena. He ascended to the clergy of Carthage around 480, the same year that Huneric's edict permitted Eugenius's ordination as the new Nicene bishop of the Vandal capital. He witnessed the secular violence against people who attended Nicene churches wearing Vandal costumes. He was at the first meeting of the Carthage conference of 484, among other evidence that shows his presence in various religious repressions ordered by Huneric. However, Victor of Vita himself does not seem to have suffered exile in this period. It is possible that he wrote his *History of the Persecution* in a later exile, in the year 486, during the reign of Gunthamund, in the ancient Roman province of Tripolitania, but the final years of his life are rather incomplete.

Regarding Fulgentius of Ruspe, the available sources allow us to trace the stages of his life in more detail[6]. He was born in 468 in the city of Thelepte, in ancient Byzacena, from a family of senatorial status (Vita Fulg. Rusp. 1, 1). In his youth he distinguished himself by the good management of his family's affairs, becoming "esteemed by the highest powers" of Africa (*sublimioribus potestatibus carissimus fieret*: Vita Fulg. Rusp. I, 5). He assumed the office of *procurator* in the Vandal administration, but renounced to it around 493, when he converted to the monastic vocation and became a Nicene abbot and missionary. Around the years 507 and 508, when Thrasamund forbade new ordinations, Fulgentius was ordained bishop in the city of Ruspe, Byzacena, which resulted in his exile at the end of 508. In exile, he remained in the city of

[6] Regarding the chronology of Fulgentius of Ruspe's life, I adopt the most usual and approximate approaches starting, however, from the important observations of: Móderan, Y. 1993: 135-188.

Cagliari, capital of the ancient Roman province of Sardinia, until 513, when he returned to Africa and settled in Carthage. In 515, however, Fulgentius was exiled again to Cagliari, where he remained until 523. After Hilderic's rise to power, he returned to Africa and resumed his episcopal see at Ruspe until his death in 533.

3. The conditions of communication of exiled clerics under Huneric (482–484)

Although Victor of Vita's account is the most detailed source on exile during Huneric's reign, it is marked by a dramatic rhetoric that constructs an image of "Vandal persecution" in Africa (Lancel, 2002: 29-49). This image associates exile with a martyrdom suffered by the "confessors of the faith" (Shanzer, 2004: 271-290), spreading a bleak view of the exiles' conditions. However, as Robin Whelan pointed out (2019: 143-145), some episodes nuance this image in the narrative itself. Habetdeum, for example, a Nicene bishop in the city of Tamalluna in ancient Tripolitania, who remained in the custody of Antonius, an Arian cleric prominent in monitoring and repressing exiles in 484, returned to Proconsular and presented his complaints to Huneric (Vict. Vit. III, 45-46).

Despite possibilities like this, we can state that some clerics exiled by Huneric faced rather restrictive conditions of communication. Regarding the territories to which they were exiled in the first banishment, Victor of Vita describes them as "deserts" (*ad exsilium eremi destinavit*: Vict. Vit. Lib. II, VIII, 17). These places were territories away from the African coasts and the Proconsular province, the Mauritanian hinterlands, southwestern Byzacena and Tripolitania, partly under Moorish control (Móderan, 2003: ch. 11; Vict. Vit. II, 28). In the second banishment, these localities were again destinations of exile, with less evidence regarding their control, Moorish or Vandal (probably both: Vict. Vit. III, 8; III, 42-46; III, 68). In this second banishment, others were exiled to Corsica (Vict. Vit. III, 20), controlled by the Vandals in the period.

Many of those exiled by Huneric in the first banishment had previously acted in the Proconsular (Courtois, 1954: 40-51). The distance between their places of exile and the African coasts implied difficulties of access to ports and, consequently, to the maritime connectivity that linked these regions to Proconsular and other Mediterranean regions. This would make it necessary for the exiles to travel by land and only then to proceed by sea. In this sense, Victor of Vita mentions that the clerics of Carthage were moved to the cities of Sicca Venerea (present-day El Kef, Tunisia) and Lares (present-day Henchir Lorbeus, Tunisia). In those cities, they were received by Moorish guards who escorted them into exile (Vic. Vict. Vit. II, 28). Until they arrive to their final

destination, they followed "roads" and "paths" (*testantur viae vel semitae*: Vict. Vit. Lib. II, XI, 18) during the nights (to avoid the sun), in the course of several days (Vict. Vit. II, 30). On the way, these exiled clerics were visited by various persons, among whom were Victor of Vita himself (Vict. Vit. II, 32) and Cyprian, bishop of Unizibir, in Byzacena (Vict. Vit. II, 33).

The road system that connected North Africa in Late Antiquity is less known to us for its actual layout than for the epigraphic information provided by the milestones. (Mattingly; Hitchner, 1995: 179). However, the mention of *viae* indicates localities connected to this system while the visits that the exiles received along the way indicate that they transited in the vicinity of settlements (urban and/or rural), thus suggesting that they did not suffer complete isolation in the 'desert' during their journey. On the other hand, the long duration of the trek suggests, at least, a great territorial distance from Carthage. From Sicca, the journey to the Vandal capital would take more than five days of overland travel over a distance of 166 km[7]. The stay in this city, like that of Lares, marked only the beginning of the journey of the exiles who were later visited by a bishop of Byzacena, beyond the Proconsularis limits.

In this first banishment, as Harold Eric Mawdsley (2018: 242) noted, we need to consider that a mass displacement of people and, in particular, clerics (suffering from physical difficulties arising, for example, from advanced age), on long journeys by land could result in a real 'logistical nightmare'. The circulation of such stories could be expected by Huneric to encourage apostasy in African society (Mawdsley 2018: 243), leading us to inquire whether the use of sea routes or a combination of sea and land routes would be possible, reducing a time eventually increased as an exemplary punishment.

Regarding the second banishment, Victor of Vita reports that after the Conference of Carthage of 484, Huneric confiscated the properties and relegated the clerics who participated outside the city walls (Vict. Vit. III, 15). Later, he negotiated whether they would accept that Hilderic, his son, would succeed him on the Vandal throne (Vict. Vit. III, 17). Those who accepted, however, were considered traitors to the Scriptures and exiled within Africa, and those who did not accept were considered opponents of the desired succession and exiled to Corsica (Vict. Vit. III, 20). The guards who escorted the exiles in the interiors of Africa mentioned in the source were not Moorish, but Arian clerics, who kept monitoring some of them in exile (Vict. Vit. III, 8; III, 42-46). This suggests territories outside the Proconsular which remained, however, under the control of the Vandals, although some of them remained, as

[7] The space and time measures of voyages in Roman Antiquity mentioned in this paper were all calculated from the tool built and made available by the project Orbis - The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World, accessible at: < https://orbis.stanford.edu/>

mentioned, also in Moorish territories (Vict. Vit. III, 68). The cases of Eugenius and Habetdeum, bishops of Carthage and Tamalluna, indicate precise locations: the city of Tamalluna itself, in Tripolitania (Vict. Vit. III, 43; III, 45; Not. episc. proc. Afr., 1), distant from the Proconsularis by land, but which could be reached by sea from port cities like Lepcis Magna (present-day Homs, Libya).

As for the exiles in Corsica, apart from the fact that we have no information about the exact localities where they were relegated, the evidence about the connectivity of the island in Antiquity is scarce. During the Roman administration, Corsica was part of the same province as Sardinia. The Latin sources refers to the production and export of timber favored by its dense woods (Vicente Ramírez, 2015: 335) which were used, for example, for shipbuilding by the Vandals (Vict. Vit. III, 20). The project *Orbis - The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World* describes two sea routes that connected the island to the Mediterranean in the Roman period: the first, from Aleria to Massilia (Marseille, France) on a route of 483 kilometers by sea or about 6 days' journey, and the second from *Gallicum Fretum*, at the southern end of the island, to the Balearic seas to the east and Tyrrhenian to the west. Archaeological data indicate a continuity in trade between Corsica and Africa until at least the seventh century (Pergola, 1984: 178-183; Spanu, 2002: 171-172). In any case, the conditions of communication of the exiles with diverse regions could be restricted or facilitated by their exact locations of establishment, on the coasts or in the interior of the island, facilitating or hindering their access to ports.

Beyond the localities, we can consider that the most restrictive structural factor to the communication of the exiles by Huneric was based on their geopolitical conditions, subjected to diverse forms of monitoring and control in exile. In the first banishment, we observe the Moors escorting the Nicenes into exile, who also ensured their maintenance in temporary confinements during the journey (Vict. Vit. II, 31) and, perhaps, continued to monitor them in their territories. In the banishment of 484, the Moors may have acted as monitors of the exiles (Vict. Vit. III, 68). In this period, however, Arian clerics took a leading role in the exercise of this function, going around the cities and villages of Africa together with armed people in search of various Nicenes in order to force them into rebaptism (Vict. Vit. III, 42; III, 48).

The change in those in charge of monitoring the exiles can be related to two factors. Firstly, Moors and Vandals established collaborative relations until the end of Huneric's reign. From 484 onwards, Moorish groups began gradual insurgencies against Vandal domains in Africa (Móderan, 2003: ch. 11). The earlier presence of the Moors in control of the exiles and their relative absence

in 484 may relate to these diplomatic changes, although conflicts of this nature appeared in the sources only from that year onwards, with some exiles still remaining in Moorish territories (Vict. Vit. III, 68). Second, it is possible that the mobilization of the anti-heresy laws against the Nicenes modified the instruments of religious repression in 484 in a more profound way, favoring the emergence of other coercive actors. In his decree, Huneric established the conversion of the entire African population under his sovereignty to the Arian confession (Vict. Vit. II, 12) and made members of all layers of society responsible for the surveillance of the Nicenes, threatening them with fines and banishment in case of disobedience (Vict. Vit. II, 10-12). This decree, therefore, not only made it possible for Arian clerics to repress Nicenes with legal justification, but it could also stimulate micro relations of surveillance among diverse people in African society.

The clerical banishment in 484 was accompanied, moreover, by the submission of the exiles to forced manual labor in the fields of Africa as *coloni*, in logging in Corsica for the Vandals' shipbuilding (Vict. Vit. III, 20) and in mining in unnamed localities (Vict. Vit. III, 68): mining, in particular, was a strenuous and dangerous work (Mawdsley, 2018: 227), usually performed by slaves (Millar, 1984: 140; Hillner, 2015: 243-244). As *coloni* or 'slaves', we can imagine that the exiles would be subjected to overseers such as land tenants, Vandal officials, local lords, etc. Consequently, some clerics were deprived not only of access to their churches, but also of other material means of establishing their religious influence in exile, subjected to forced labor under the control of the king's collaborators.

These conditions did not, however, result in complete religious isolation of all the exiles. In the first banishment, we observe people accessing them in their confinements by, for example, bribing the Moorish guards (Vict. Vit. II, 32). In the second banishment, armed persons in Huneric's service circled the African roads to capture travelers who were moving at the command of the Nicene clerics (Vict. Vit. III, 47), suggesting that the exiles were mobilizing messengers, informers, letter carriers, etc. As we have seen, Habetdeum, bishop of Tamalluna, a city where the exiles remained under the custody of an Arian cleric prominent in religious repression, went to the capital of the Kingdom on his own initiative and without suffering any reprisal for it (Vict. Vit. III, 45-46). In his decree, Huneric himself foresaw that many people might disobey the monitoring function he assigned to them, forbidding, in particular, landowners and city rulers to shelter Nicenes, as well as judges to favor them in civil courts (Vict. Vit. III, 11). The sovereign was also concerned to reinforce his prohibition on exiles building churches (Vict. Vit. III, 8), preaching, singing psalms, reading the Scriptures, ordaining, baptizing, and converting the faithful to Nicene doctrine (Vict. Vit. III, 20). However, as noted by Mawdsley, clerics in exile on

farms scattered across Africa were unlikely to have their social interactions completely controlled (Mawdsley, 2018: 246).

These observations lead us to the social and material resources that particular clerics could mobilize as a function of their communication in the banishments ordered by Huneric. We need to consider, first, that Arian communities could remain a minority in the ancient Proconsularis in the first decades of the Vandal reign. In 455, for example, a Nicene community from Carthage was able to reoccupy a church closed by Genseric in a locality named *Regia* for the celebration of Easter. This reoccupation resulted in a massacre of the community led by an Arian cleric, Anduit, with the aid of an armed group (Vict. Vit. I, 41). Despite the dramatic outcome, as observed by Yves Móderan, this episode suggests that the Arians remained unable to occupy all the churches confiscated by Genseric in Carthage, choosing more celebrated churches for their meetings (Móderan, 2003: 38-39). It is likely that this situation continued into Huneric's reign, although repressive measures like his weakened the Nicene Church in the long term.

The continued resistance of the Nicenes in Africa indicates that their clerics enjoyed some social influence that could be mobilized for their protection. This protection could vary among particular exiles according to the position they occupied in the Church and wider society. This is because, in Huneric's reign, exiled clerics belonged to the highest ecclesiastical positions, the bishops, but also to auxiliary and lower positions, their priests, deacons and other members of the Church (Vict. Vit. II, 26). Between the episcopal leadership and their subordinates, it is likely that asymmetries existed in the social and material resources they possessed to establish their religious influence in exile. Ferrandus, for example, a deacon of Carthage who corresponded with Fulgentius of Ruspe, lamented that he could not exchange letters with him more often because of his difficulty in hiring bearers for long-distance travel (Fulg. Rusp. epist. 13, 1). Fulgentius, on the other hand, never mentioned any such difficulties in sending his letters in exile, attributing the delays to causes such as illness or winter (Fulg. Rusp. epist. 1, 1). While Fulgentius was a bishop, Ferrandus was a deacon, like many bearers of Fulgentius' letters.

Ferrandus case illustrates a deacon's ability to communicate over long distances, but also some difficulties that lower-ranking clerics might face in doing so. As we have noted above, the application of the anti-heresy laws during the reign of Huneric unleashed a generalized and exceptional persecution. Even if it lasted less than a year, it should not be random that the writing of the *History of Vandal Persecution in Africa* dates from it, a work that suggests the hardening of religious repression not only in its author's rhetoric

(Fournier, 2008: 164-211; Id. 2019: 137-162), but, also, in the realities he observed (Mawdsley, 2018: 240-241).

These realities, in a sense, could be quite similar to the more coercive action of the Roman Empire in suppressing the Donatist schism after the Conference of Carthage of 411 (Fournier, 2013). However, Huneric's actions, as well as those of other Vandal kings, could have more profound coercive effects than the imperial actions in the religious controversies of Roman Africa. This is because the Vandal authorities were established with their warriors within the African territory itself: physically close to the clerics and, therefore, able to repress them more quickly and violently (Magalhães de Oliveira, 2020: 229-241). In this context, the exile in inland locations, the submission of the exiles to forced labor, the monitoring and the possible relations of micro-surveillance could make difficult the communication of exiles both from lower and higher ecclesiastical positions.

4. The conditions of communication of exiled clerics in the reign of Thrasamund (508–525)

During the reign of Thrasamund, the numbers of exiles attested to in our sources vary from 60 (Vita Fulg. Rusp. 18, 1) to 200 bishops (Vict. Tunn. Chron. [M.G.H., a.a., 11, p. 1990 apud Móderan, 1993: 170, note 151]). Among them, we know fifteen names mentioned in Fulgentius' sources (Fulg. Rusp. epist. 16; 17; 15; Vita Fulg. Rusp. 19, 1), about which we have no other information. Fulgentius, in effect, positioned himself as a "spokesman" for the exiles in these documents (Vita Fulg. Rusp. 18, 1; Fulg. Rusp. epist. 17; 15), making the investigation into their conditions dependent on his particular case, from which we can make generalizations about the others.

The evolution of Fulgentius' communication in exile can be summarized as follows. Between 508 and 513, he and other exiles built a monastery near Cagliari in Sardinia, communicating with local people (Vita Fulg. Rusp. 19, 1) and sending letters to bishops in unnamed locations that dealt with doctrinal questions, problems in their congregations, and other matters (Vita Fulg. Rusp. 18, 1-2). Around 513, Fulgentius was summoned by Thrasamund to return to Africa to discuss with him the issues that divided Nicenes and Arians (Vita Fulg. Rusp. 20, 1-2). During this period, he stayed in Carthage, wrote two treatises against the king (ad. Tras.; trin.), a treatise against an Arian cleric (Ad. Pint., mentioned in: Vita Fulg. Rusp. 21, 2), other doctrinal texts, and preached to Carthaginian Christians in the city's ports (Vita Fulg. Rusp. 21, 3-4).

From 515 until 523, Fulgentius was exiled to Cagliari again, where he built another monastery (Vita Fulg. Rusp. 24, 1). During this period he exchanged letters with clerics and aristocrats of Carthage, senators of the city of Rome, an abbot from nearby Naples, monks from the East, faithful from various localities, and wrote treatises (Fulg. Rusp. Ad. Monim.; Fulg. Rusp. ad. Eugipp.; incarn.; Fulg. Rusp. epist. 1; 2; 3; 4; 6; 7; 8; 16; 17). In 523, with the accession of Hilderic, Fulgentius resumed his episcopal see at Ruspe (Vita. Fulg. Rusp. 27, 1), presided over the building of monasteries in Africa, attended religious councils in Byzacena (Vita. Fulg. Rusp. 27, 1, 2), wrote new letters and treatises (Vita. Fulg. Rusp. 27, 4; rem. pecc.; Fulg. Rusp. c. fastid.; Fulg. Rusp. praedest.; Fulg. Rusp. fid.; Fulg. Rusp. epist. 15; 11-14; 18) until his death in 533.

Fulgentius' exilic communication has aspects that we can consider "positive" for his religious influence. First, before his exile, acting as a Nicene missionary in Proconsular, he was beaten by an Arian priest who rivaled the conversion of the faithful around the city of Sicca (Vita. Fulg. Rusp. 6-7). In this sense, his stay in Carthage and, in the second exile, exchange of letters with clerics and aristocrats of Vandal reign can be considered a surpassing of his pre-exilic territorial boundaries of communication. Secondly, he was able to build and strengthen Mediterranean solidarity networks by maintaining a regular exchange of letters with influential people from inside and outside Africa (Fulg. Rusp. epist. 16, 1). Thirdly, Fulgentius gained new followers, as did his biographer, who converted to the monastic vocation through him (Vita Fulg. Rusp. prol. 3).

This evolution depended on the balance between the concrete conditions of communication that we observe in Huneric's reign. Fulgentius and the others were exiled to Cagliari, capital of Sardinia, an island that had for centuries maintained maritime contacts with other regions of the Mediterranean: the island hosted successive waves of colonists in Antiquity, developing, under Roman rule, a production of cereals and extraction of minerals for export that made its cities dependent on the import of various products (Mastino, 1985: 51-54; Vicente Ramírez, 2015: 333). Under the Vandal rule, even though the exploitation of mines decreased, the circulation of ships carrying minerals continued (Mastino, 2005: 184). The flow of bearers of exiles' letters through Africa and Italy also indicates continuity in the use of the sea routes that connected Sardinia to these regions in the Vandal period.

On the other hand, this flow suggests that the communication between Fulgentius and his interlocutors from Carthage and Rome was not completely arbitrary. This is because exchanges between Sardinia and other regions of the Mediterranean had been for centuries oriented towards Africa and Italy (Mastino, 1985: 27-91). The port of Cagliari was located 306 kilometers from the

port of Carthage, with movement between the cities taking about 2 days of travel. For comparison, Thelepte, Fulgentius' hometown in Byzacena, was located 335 kilometers away from Carthage, only 29 kilometers more than Cagliari and Carthage, but because Thelepte was located inland, it would occasion an 11-day overland journey. The port of Cagliari was also connected to the port of Ostia, 432 kilometers away, from which it would be possible to travel 23 kilometers by land to Rome.

Fulgentius exchanged letters, too, with monks from the East. However, this exchange was established during a stay of the monks in Rome, where they sought recognition from Western interlocutors for their positions in religious controversies that arose in the East (Fairbaim, 2013: 3-25). Between Cagliari and Constantinople, the distances were 2833 kilometers by sea, providing for stopovers in different regions, as occurred in maritime journeys in the period (Arnaud, 2005: 56), and whose time could last more than 20 days, insulating it from delays arising from natural, political, and technological risks, as well as the skill of the sailors (Ibid.: 14-59).

The ease of circulation between Sardinia and Africa therefore helped the flow of exiled letter carriers. However, with the conquest of the island by the Vandals in 455, this proximity would also facilitate the circulation of Vandal officers who could watch over the exiles. In the Vandal period, an annual tribute was levied on the populations of Sardinia. We know, for example, that this was the function that, according to Procopius of Caesarea, Gelimer attributed to Golfas (Proc., B. V. I, 10, 25-34; Courtois, 1955: 187-190). This regular circulation of Vandal officials in the territory of Sardinia may, in fact, have been one of the sources of information for the Vandal kings about the actions of the exiles. It is likely, for example, that the informants who brought news about Fulgentius to King Thrasamund (Vita Fulg. Rusp. 20, 1) were royal officials charged with these tasks.

Despite this network of informants, however, there are no mentions in our sources of the exiles being subjected to restrictions other than exile itself, suggesting that they enjoyed great freedom of religious communication from Cagliari. Thrasamund, incidentally, established milder conditions of exile than those determined by his Huneric predecessor, perhaps to prevent the emergence of new Nicene martyrs.

From these conditions, the exiles spent social and material resources to establish their communication locally and over long distances in a religious position (despite being banished from their episcopal see). The expression of these resources can be seen in the monasteries that Fulgentius and the others built in Cagliari, from which they interacted with the local populations, as well as in the sending of letters and treatises, which dealt with religious, moral, etc. issues,

presenting the exiles as spiritual advisors and religious leaders in diverse Christian circles.

The construction of these monasteries and the circulation of these writings could be facilitated both by the social and religious position of the exiles, connected to solidarity networks of influential aristocrats and clerics able to assist them in their activities[8]. Indeed, the African exiles enjoyed, for example, the solidarity of the Sardinian-born Pope Symmachus, who sent them money and clothes every year (Lib. pontif. 53, 11; Symm. Pater. epist. XII et Cyprianus, epist. 77 apud Vicent Ramírez, 2015: 342, n. 86; Ibba, 2010: 419). This ecclesial network could have been built beforehand. In the particular case of Fulgentius, we know that he was connected to networks of influential people who could protect him even before the exile: after being beaten near Sicca, an Arian bishop provided him with support and made it possible for him to punish the preacher who had beaten him, a member of his diocese, because of the good relations the bishop had with Fulgentius' family (Vita Fulg. Rusp. 7, 1). His family, as we have seen, had economic affairs that enabled Fulgentius to rise to the office of *procurator*, and the Arian bishop's solidarity placed his aristocratic loyalties above his religious differences. Fulgentius was also able to build monasteries in Africa before his exile through prominent people like Sylvester, described as "the most distinguished man in Byzacena" (*provinciae Byzacenae primario*: Vita. Fulg. Rusp. XIV, 38), who donated him a plot of land near the city of Junca.

In exile, this position continued to benefit Fulgentius with bonds of solidarity and patronage favorable to his religious ventures. The second monastery built in Cagliari was located near a funerary basilica dedicated to an important local saint, Saint Saturninus (Martorelli, 2009: 21-22), and its construction took place under permission of the bishop of the Sardinian capital, Primasius (Vita Fulg. Rusp. 24, 1). It is possible that the building of this monastery did not only benefit from the secular position of Fulgentius and other exiles, corresponding to previous solidarity networks among Nicenes in Africa and Sardinia. At the Carthage conference of 484, for instance, five bishops from the main cities of Sardinia participated (Not. episc. Sard.). Sardinia and Sicily, moreover, were destinations of banishment for officials of the Vandal administration who did not accept the rebaptism into the Arian Church imposed by Huneric (Vict. Vit. II, 23). It is possible that these secular elites remained in these localities during the period of Fulgentius' exile, enabling him and others to relate personally to them.

However, beyond religious belonging and its associative possibilities, the social resources of exiles like Fulgentius facilitated the maintenance of these connections, as well as their expansion. Fulgentius' mother, in fact, ensured that

[8] On the social circle of Fulgentius de Ruspe: Stevens, 1982: 327-341.

he learned Latin and Greek from an early age so that he could excel in African society (Vita Fulg. Rusp. 1, 2-3). In exile, this education even enabled him to establish new relationships. This can be seen, among others, in the correspondence between Fulgentius and Galla (Greg. M. dial. IV, 14; "Galla 5", PLRE II. 491), rich widow of one of the senators of the city of Rome. In the letter sent to her, Fulgentius presented himself as a spiritual counselor and offered her consolation for her husband's death, but also tried to persuade her to donate the properties she had inherited to her monastic peers, mentioning a common interlocutor as an example: Proba ("Proba 1", PLRE II. 907), an aristocrat from Rome who had become a consecrated virgin under the influence of Fulgentius' peers (Fulg. Rusp. epist. 2, 31).

The realization of this communication through letters, however, depended on the circulation of the letter carriers. And, as we noted in the previous topic, not all people had the resources to hire these carriers. However, there is a fundamental difference between those exiled by Thrasamund and those exiled by Huneric: in the former case, they were all previously bishops. This position put them in front of clerics who could be mobilized for the performance of auxiliary functions. In this sense, when exiled, Fulgentius was accompanied by monks and clerics (Vita Fulg. Rusp. 17, 1). The letter carriers of Fulgentius mentioned nominally in his letters, in turn, were deacons (Fulg. Rusp. epist. 2, 1; 17, 1 [1]). Moreover, it is possible that these monasteries were endowed with a *scriptorium*, enabling their works to be copied exhaustively, as suggested by the letter sent by Fulgentius to Eugippius, abbot at *Lucullanum*, near Naples, with which he sent him books he had written to another interlocutor, Monimus (Fulg. Rusp. epist. 6, 12).

In sum, we can state that the clerics exiled by Thrasamund lost access to their episcopal sees and therefore the ability to communicate with their local faithful on a daily basis. However, from Cagliari, they accessed both people from their place of exile and from nearby regions through the city's strategic position in Mediterranean exchanges, by a low Vandal control over their activities, and by the resources available to them to found their monasteries and spread their letters.

5. Conclusions

The works analysed in this article seem to support the hypothesis that the conditions of the exiled clerics' communications were not always the same and that these variations offered unequal opportunities for the religious affirmation of some clerics to the detriment of others. During Huneric's reign, the exile of clerics to regions far from the ports, the monitoring established over them and

the social, religious and material differences between the exiles did not result in a total religious isolation of them all. However, the balance between these conditions apparently constructed much more restrictive margins of communication for those exiled by Huneric than for those exiled by Thrasamund. In the second case, they enjoyed a strategic territorial position in the Mediterranean exchanges and a low control over their religious activities in exile. In addition, the fact that the exiled clerics generally came from upper-class families benefited them with networks of protection and access to influential people.

In the book *Exiles and Expatriates in the History of Knowledge, 1500–2000*, Peter Burke discussed the intellectual innovations produced by exiles. He could therefore put into perspective the "silver lining of the dark cloud". Yet even so, he also drew attention to the fact that any exile always meant a traumatic experience, giving rise to feelings of denial, identity crises, material and social problems that, in extreme cases, could even led some individuals to suicide (Burke 2017: 4-8). This point underlines the fact that, despite the opportunities that were opened and that were sometimes exploited by particular exiles, the exile means, first and foremost, a *forced rupture* in their lives. It seems to us that it is only if we start from the logic of this rupture that we can understand the ways in which different exiles could or could not rebuild themselves in exile.

We hope that this paper has demonstrated some of the benefits we can gain by considering the concrete variations faced by exiled clerics. This research started from our perception of a recurrent problem in recent historiography on clerical exile in Late Antiquity: a certain disregard for the conditions that made the diffusion of narratives and the construction of solidarity networks possible for some exiles, but not for others. We hope to have shown that by putting these and other exilic conditions in perspective we produce a more nuanced and dynamic view on the forms and strategies not only adopted, but already available to the exiles. In this way, we can include in the history of clerical exile clerics who were mentioned only as numbers in the sources, remaining anonymous to posterity, but whose stories offer a less mechanical view of the effects of exile.

Sources

DAVIS, R. (trad.). *The Book of Pontiffs* (Liber Pontificalis): the ancient biographies of first ninety roman bishops. Translated Texts for Historians, v. 6. Liverpool: Liverpool University, 1989.

ENO, Robert. B. (trad.) *Fulgentius:* Selected Works. The Fathers of the Church, v. 95. Washington, D.C: Catholic University of America, 1997.

FLORES RUBIO, J. A. (trad.). *Procopio di Cesarea. Historia de las Guerras*. Libros III-IV: Guerra Vándala. Biblioteca Clásica Gredos, 282, Madrid: Editorial Gredos. 2000.

FRAIPONT, J. (éd.). *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera*. Corpus Christianorum Series Latina, 91, 91A. Turnholt: Brepols, 1968.

ISOLA, A. (trad.).*Vita di San Fulgenzio*. Rome: Città Nuova, 1987.

LANCEL, S. (trad.). *Histoire de la persécution vandale en Afrique*: suivie de La passion des sept martyrs, Registre des provinces et cités d´Afrique. Collection des universités de France, Série Latine, v. 368. Paris: Belles Lettres, 2002.

MCGREGOR, R. R.; FAIRBAIRN, D. (trad.) *Fulgentius of Ruspe and the Scythian Monks*: Correspondence of Christology and Grace. The Fathers of the Church, v. 126. Washington, D.C.: The Catholic University of America. 2013.

MOORHEAD, J. (trad.) *Victor of Vita:* History of Vandal Persecution. Translated Texts for Historians, v. 10. Liverpool: Liverpool University, 1997.

ZIMERMAN, O. J. (trad.). *Saint Gregory The Great:* Dialogues. The Fathers of The Church, v. 39, Washington, D.C.: The Catholic University of America. 1959.

ROSOLEN JUNIOR, G. (trad.). Cronistas do Reino Vândalo: uma tradução sugestiva para o *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*. *Revista de Fontes*, v. 07, n. 12. p. 456-469. 2020.

VITTORE VITENSIS. *Historia Persecutionis Vandalorum Africae Provinciae*. Patrologiae cursus completus, series Latina, ed. J.-P. Migne, t. LXV. Paris, 1847.

References

ARNAUD, Pascal. *Les routes de la navigation antique*: itineráires en Mediterranée. Paris : Editions Errance, 2005.

BARRY, Jennifer. *Bishops in Flight*: Exile and Displacement in Late Antiquity. Oakland: University of California, 2019.

BURKE, Peter. *Exiles and Expatriates in the History of Knowledge*, 1500-2000. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press. 2017.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista História*. n. 179. p. 01-19. 2020.

CONANT, Jonathan. *Staying Roman*: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700. Cambridge: Cambridge University, 2012.

COURTOIS, Christian. *Les Vandales et L´Afrique*. Paris : Ars et Métiers Graphiques, 1955.

_____. *Victor de Vita et son ouvrage*. Alger, 1954.

FOURNIER, Éric. Conquis par l´Afrique : l´importance des Donatistes pour comprendre l´Afrique vandale. *Karthago*, 30, p. 169-195. 2016-2017.

_____. *Victor of Vita and the Vandal "Persecution"*: Interpreting Exile in Late Antiquity. 2008. Tese (PhD Dissertation in Philosophy) – Department of History. University of California. Santa Barbara.

_____. "To Collect Gold from Hidden Caves": Victor of Vita and the Vandal "Persecution" of Heretical Barbarians in Late Antique North Africa. In: Fournier, É; Mayer, W (éds.). *Heirs of Roman Persecution*: Studies on a Christian and para-Christian Discourse in Late Antiquity. London/New York: Routledge, 2019. p. 137-163.

FRIGHETTO, Renan. De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos. n. 9. p. 254-272. 2017.

_____. *Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo*: de Roma ao Reino Godo de Tolosa. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

HILLNER, Julia; OLRICH, Jörge, J; ENGBERG, Jakob. *Clerical Exile in Late Antiquity*. New York: Peter Lang, 2016.

HILLNER, Julia. *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University, 2015.

IBBA, Antonio. I vandali in Sardegna. In: PIRAS, Antonio. (éd.) *Lingua et ingenium*. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto. Cagliari: Nuove Grafiche Puddu, 2010. p. 385-425.

JEANPIERRE, Laurent. Une opposition structurante pour l´anthropologie structurale : Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis. *Révue d´histoire des sciences humaines*, v. 2, n. 11. p. 13-44. 2004.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. *Sociedade e Cultura na África Romana*: oito ensaios e duas traduções. São Paulo: Intermeios. 2020.

MARTIN JONES, Arnold Hugh; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, Jones. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. II. Cambridge: Cambridge University, 1980.

MASTINO, Attilio. Corsica e Sardegna in età antica. In: *La transmission de l'idéologie impériale dans l'Occident romain*: actes du 128 Colloque CTHS, 14-21 avril 2003, Bastia, France. BordeauxParis : Ausonius-Comité des travaux historiques et scientifiques. 2006. p. 309-326.

_____. Le Relazioni tra Africa e Sardegna in età romana: inventario preliminare. In: *L'Africa romana*: atti del 2. Convegno di studio, 14-16 dicembre 1984, Sassari (Italia). Sassari: Edizioni Gallizzi. 1985. p. 27-91.

MARTORELLI, Rossana. Archeologia urbana a Cagliari. Un bilancio di trent´anni di ricerche sull´età tardoantica e altomedievale. In: *Studi Sardi*, XXXIV, pp. 213-237. 2009.

MAWDSLEY, Harold Eric. *Exile in the Post-Roman Successor States*, 439 – c.650. 2018. Tese (PhD thesis in Philosophy) – Department of History. University of Sheffield.

MILLAR, Fergus. Condemnation to hard labour in the Roman Empire from the Julio-Claudians to Constantine. *Papers of the British School in Rome*, 52, p. 124-147, 1984.

MÓDERAN, Yves. La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l´histoire de l´Afrique vandale. *Mélanges de l´École française de Rome*. Antiquité, tome 105. p. 138-188. 1993.

_____. Les Maures et l´Afrique romaine (IV-VII siècles). *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Rome: École Française de Rome. 2003.

_____. L´établissement territorial des Vandales en Afrique. *AnTard,* V. 10. p. 87-122. 2003.

_____. Une guerre de religion: les deux églises de Afrique à l´époque vandale. *AnTard*, 10, p. 87-122. 2003.

VISMARA, Cinzia. I rapporti commerciali tra l'Africa e la Corsica nel VI secolo d.C.: i materiali di Castellu. *L'Africa romana*: atti del 1. Convegno di studio, 16-17 dicembre 1983, Sassari, 1984, p. 179-183.

SOARES-PALMEIRA, Miguel. Dos efeitos do exílio: Moses Finley na Inglaterra. *Revista de História*. n. 176. São Paulo. p. 1-31. 2017.

STEVENS, Susan. T. The Circle of Bishop Fulgentius. *Traditio*, 38. p. 327–41. 1982.

SHANZER, Danuta. Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis. In: MERRILLS, Andrew. *Vandals, Romans and Berbers*: New Perspectives on Late Antique Africa. Ashgate. 2004: 271-290.

SPANU, Pier Giorgio Ignazio. La Sardegna vandalica e bizantina. In: BRIGAGLIA, Manlio. (ed.). *Storia della Sardegna 1*: Dalla Preistoria all'età bizantina, 2002, Roma/Bari. 2002. p. 93-109.

VICENT RAMÍREZ, Noelia. Deportatio ad Insulam: Córcega y Cerdena Contextos de Exilio. In: Vicent Ramírez, N.; Miguel López, J. (eds.). Roma y el Mundo Mediterráneo. *Obras Colectivas Humanidades*, 43, p. 325-355. 2015.

WASHBURN, Daniel. A. *Banishment in the Later Roman Empire*, 284-476 CE. New York: Routledge, 2013.

WHELAN, Robin. *Being Christian in Vandal Africa*: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West. Oakland: University of California. 2018.

Recebido: 01 de novembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

ELITES LOCAIS VERSUS MONARQUIA? O EXEMPLO DA GALICIA TARDO-ANTIGA

Pablo C. Díaz[1]

Luis R. Menédez-Bueyes[2]

Resumo

O fim do Império romano no Noroeste da Península Ibérica foi um processo abrupto. A irrupção bárbara praticamente isolou a província de Galicia dos centros de poder imperial, em especial da corte de Ravena. Os mecanismos de resistência diante dos suevos, evidenciados na crônica de Hidácio, não responderam a um padrão uniforme. Evidenciaram, por baixo do sistema uniformizador romano, uma sociedade complexa com interesses heterogêneos, uns decididamente locais, outros de base urbana, alguns diretamente herdados da presença administrativa romana. Perante a um poder suevo que só lentamente foi capaz de impor sua soberania sobre território provincial, essas realidades locais criaram estruturas de poder atomizadas e geraram elites de poder que estão na base da atomização extrema do período alto medieval. A conquista visigoda provavelmente foi resultado de um processo negociador a muitos grupos, onde incluíam-se as elites suevas, que não fizeram senão reforçar os padrões de evolução. Incluindo esses elementos godos, chegando como parte da administração provincial e militar, se converteriam em um fator a mais nesse panorama desagregado.

Palavras-chave

Galicia; Reino Suevo; aristocracia local; visigodos; soberania política.

[1] Professor Doutor – Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha. E-mail: pcdiaz@usal.es.

[2] Profesor Doctor – Universidad de Salamanca, Salamanca, España. E-mail: mbueyes@usal.es.

Resumen

El fin del Imperio romano en el noroeste de la península ibérica fue un proceso abrupto. La irrupción bárbara prácticamente aisló a la provincia Gallaecia de los centros de poder imperial, en especial de la corte de Ravena. Los mecanismos de resistencia ante los suevos, evidentes en la crónica de Hidacio, no respondieron a un patrón uniforme. Evidenciaron, por debajo del esquema uniformador romano, una sociedad compleja con intereses heterogéneos, unos decididamente locales, otros de base urbana, algunos directamente heredados de la presencia administrativa romana. Frente a un poder suevo que solo lentamente fue capaz de imponer su soberanía sobre el territorio provincial, esas realidades locales crearon estructuras de poder atomizadas y generaron élites de poder que están en la base de la atomización extrema del periodo altomedieval. La conquista visigoda probablemente fue el resultado de un proceso negociador a muchas bandas, donde se incluirían las élites suevas, que no hizo sino reforzar estos patrones de evolución. Incluso, esos elementos godos, llegados como parte de la administración provincial y militar, se convertirían en un factor más de ese panorama disgregado.

Palabras clave

Gallaecia; Reino Suevo; Aristocracia local; Visigodos; Soberanía política.

Introdução

Gallaecia e Galicia são termos habitualmente utilizados pela historiografia de maneira intercambiável. Por certo que o segundo procede do primeiro como uma mera evolução fonética perfeitamente compreensível tanto no galego como em espanhol, no entanto, a construção da Galicia que vai definindo suas fronteiras no medieval cristão, com uns limites que podem ser similares aos atuais, com a inclusão ocasional da atual comarca de Bierzo, e algumas variações fronteiriças menores, não é uma consequência nem automática nem inevitável da *Gallaecia* construída por Roma a partir de realidades indígenas com certas doses de homogeneidade. A Galicia cristã medieval foi o resultado de um longo processo onde a invasão sueva iria desempenhar sem dúvida um papel harmonizador. Foi a monarquia sueva, especialmente o que alguns têm chamado de segundo reino, o território católico do século VI, com clara colaboração com a Igreja, a que deu ao território uma entidade unitária que logo seria assumida pelo reino visigodo, quando a incorporou como província dependente da corte de Toledo. Esse processo, frequentemente velado pela opacidade das fontes, a fazer compreensível a mesma história do reino suevo e a entender os longos acontecimentos que vão da província romana criada por Diocleciano, que havia incorporado os territórios da Planície norte da Península Ibérica, à construção dos reinos medievais (Díaz, 2011; Díaz; Menéndez Bueyes, 2015; Kulikowski, 2015; López Sánchez, 2015; López Quiroga, 2018; Fernández Calo, 2018; Le Roux, 2019).

Afetou todo este processo na qualidade de vida destas populações? No atual estado dos nossos conhecimentos é complicado poder estabelecer algum tipo de certeza a respeito. Mas existem indícios sobre o feito que produziu uma certa queda de qualidade de vida na transição entre o mundo romano e a criação de uma entidade sueva, com uma alimentação baseada em recursos locais, destacando a presença do milhete na cadeia alimentar, se bem que a qualidade de vida nunca foi boa em nenhum dos períodos (López Costas; Müldner, 2016). Outras evidências também apontam a existência, do início do período suevo, de populações que necessitam maximizar o proveito obtido dos recursos disponíveis até o momento, talvez como consequência das pressões arrecadatórias dos novos senhores do território. Estas práticas longe de engajarem-se na melhoria das raças de gado ou na introdução de variantes que poderiam apresentar dificuldades de adaptação (como havia feito durante o período romano), parecem focar em práticas de pecuária extensiva em zonas montanhosas com áreas de mato. Se trataria de um aproveitamento de caprinos e ovinos e, sobretudo, de bovino, destinado à obtenção de leite e para a ajuda no trabalho agrícola. Práticas que permitiriam dedicar menos

tempo ao cuidado do efetivo pecuário, e assim compartilhar a criação com outras atividades (Pérez-Rama et al., 2015). Coerentemente com esses dados, as necrópoles rurais, tanto romano tardias como alto medievais nos faz pensar, à luz das evidências arqueológicas e antropológicas, na existência de hierarquias sociais pouco marcadas nestas populações, grupos pequenos, pouco hierarquizados, caracterizados por uma estrutura de povoamento dispersos em pequenas comunidades, que, depois do período cálido romano , sofreram com condições úmidas com quedas de temperatura, tal e como destacam a maioria dos registros do norte peninsular destes períodos (López-Costas; Sánchez-Pardo, 2016; López Días, 2013: 32; López Quiroga, 2018: 164-165).

Pelo contrário, também se vai caracterizando pouco a pouco a existência de algumas elites neste território durante Antiguidade Tardia. Elites locais, e supralocais, e efetivamente, elites eclesiásticas, que manterão estruturas econômicas complexas, baseadas na terra, mas também no comércio e no controle de diversos recursos, como os de caráter mineiro. (Fernández, 2014 y 2018; Sánchez Pardo, 2014; Díaz; Menéndez Bueyes, 2015). Elites visíveis através dos privilégios internos, diferentes nas necrópoles rurais, detectados desde o final do século IV, mas sobretudo durante o V, que apresentam caros sarcófagos de mármore que, juntamente a outros elementos, poderiam formar parte de mausoléus e de pequenos oratórios que, posteriormente, depois do desaparecimento do sistema produtivo e representacional romano nas vilas, passarão a converter-se em igrejas, e em especial de tipo monástico entre os séculos VII-X (Sánchez Pardo, 2013b: 24-27; Suárez Otero, 2012; López Quiroga, 2018: 167-168).

Nossos conhecimentos atuais nos permitem traçar um panorama mais complexo para a *Gallaecia* pós-romana do que primeiramente podíamos pensar. Porém, Pere de Palol (1977), há mais de quarenta anos, defendeu que no século IV se produziu um auge do norte peninsular, especialmente na *Gallaecia*. Auge muito visível no amplo comércio exterior que entre os séculos IV-VI caracterizou à zona atlântica e cantábrica, e que se materializou a um apego de numerosos aglomerados secundários pelo noroeste, significativamente o caso galego, sendo também possível que resultou em uma certa reativação da mineração da região, embora sempre em uma escala menor que a desenvolvida no período de alto império (Fernández Ochoa; Morillo, 1994; Pérez Losada, 2002; Díaz; Menéndez Bueyes, 2005; Fernández Calo, 2018). Consequentemente, nos encontramos diante de um território onde se pode vislumbrar a existência de uma aristocracia cujo poder supera as bases econômicas meramente agrárias, e onde desempenha um importante papel no comércio de longa distância com base no porto de Vigo, entre os séculos IV e VII (Fernández, 2014 y

2018). Nos encontramos com uma ampla evidência arqueológica que nos remete à existência de intercâmbios com o mundo mediterrâneo, mas também com o Atlântico, no que Vigo realizaria a função de conexão entre ambos. Assim, desde o âmbito mediterrâneo (norte da África, sul da península ibérica, mediterrâneo oriental abaixo do controle bizantino) se comerciaria até o Atlântico (Ilhas britânicas, ocidente da Galia) produtos como o alumínio, o vinho, os cereais, charcutaria, azeite, tais como produtos de cerâmica e de luxo. Definitivamente, uma área de relações com o mundo bizantino, que evita sustentar a ideia de que nos encontramos diante de uma zona periférica, no sentido de isolada, como, em ocasiões, apresentaram de maneira um tanto retórica algumas fontes. E isso até o extremo que este comércio conseguirá durar ao final do mesmo com outras áreas atlânticas e cantábricas durante a segunda metade do século VI, em consequência do final do comércio entre o mundo bizantino e o sudoeste britânico (Fernández Fernández et al., 2019; Sánchez Pardo, 2020). A existência destes contatos com o mundo oriental vem constatada ainda com a presença de personagens mencionados nas fontes e inscrições em grego, presentes incluso em contextos do noroeste, como ocorre no Castro de Viladonga (De Hoz, 2008).

1. Gallaecia: uma entidade administrativa romana no extremo do Império

O território da antiga *Gallaecia* ou *Callaecia* constituiu-se a partir do processo de reconhecimento e equiparação de realidades e populações, políticas e culturais que apresentam semelhanças, mas não igualdades, envoltas pelo poder romano, realidades que, desde uma ótica arqueológica, os especialistas denominam *cultura castreña del noroeste* (Pereira, 1992; Peña Santos, 2003: 142-144; González Ruibal, 2006-2007; Dopico Caínzos; Santos Yanguas, 2017; Fernández Calo, 2018). Nesta cultura, desde um ponto de vista estritamente arqueológico, integrariam graças à tipologia de objetos encontrados nas jazidas deste tipo, toda a Galicia atual, as comarcas leonesas de *El Bierzo* e as Montanhas Leonesas, as *peneplanícies zamoranas* de *Sanabria-Carballeda* e *Aliste*, a região portuguesa de *Tras-os-Montes* e a parte ocidental de Astúrias (Valle del Navia) que em seu momento pertenceu ao *conventus Lucensis* (Fanjul Peraza, 2019).

Posto isto, estas realidades arqueológicas possuem diferenças entre si, em algumas ocasiões de organização, que vem a corroborar a existência de povos distintos. Desta maneira, os galaicos habitariam as terras do noroeste da Península Ibérica a partir do rio Duero, em contato com os

lusitanos mediante uma região de transição que vem documentada mediante diferenças evidentes tanto na cultura material como linguística, assim por fazer parte do que posteriormente será a *Gallaecia Bracarense,* que incluía região de Miño, ao norte de onde se estendia a *Gallaecia Lucense*. Abaixo do nome dos galaicos, portanto, se abrangendo por parte de Roma um grande número de povos diversos cuja denominação nos permite unicamente uma origem aproximada, extremamente complexo, porque este nome genérico faz referência exclusivamente a um componente minoritário e tardio da origem celta mas não de acordo com a maior parte de seus componentes culturais e étnicos, como evidencia de que foram incluídos na *Lusitania* durante as primeiras divisões administrativas após a conquista (Almagro-Gorbea, 2015: 48-52).

Para P. Le Roux, a extensão em todo território ao norte do Duero dos galaicos, se deve ao que foi este povo, o primeiro a entrar em contato com os romanos na expedição de D. Bruto em 138-137 a.C., no entanto, não seguindo um critério de todo arbitrário, pois existiriam certar concomitância com estes povos que justificariam o uso de um nome genérico e, desta maneira, conseguiria uma assimilação cômoda e necessária. Este processo histórico é posto em relação com o ocorrido na Germânia, onde Tácito (Tac. *Ger. 2*) relata que o vocábulo "germano" derivava de um povo determinado, cujos membros atribuíam-se esse nome por terem sido os primeiros a cruzar o Reno e vencer os gauleses; desta maneira, a intenção de Roma seria inscrever uns etnônimos existentes nos marcos próprios dos sistemas de nomenclatura utilizados tradicionalmente por Roma para que também pudessem refletir a diversidade e as divisões indígenas (Le Roux, 2006: 68-69). Existem dados arqueológicos que parecem apoiar a hipótese de que desde esta expedição à região sul do território galaico, fundamentalmente o espaço costeiro entre o Duero e o Miño, encontra-se sob o controle romano, pois pode-se observar a crescente incidência dos produtos do comércio romano nos meios indígenas a partir destas datas (Peña Santos, 2003: 150-151).

Após os complexos, e ainda não compreendidos em sua totalidade, processos de ordenamento administrativo realizados por Augusto no noroeste peninsular em torno da mudança de época, se define na *Gallaecia* um espaço composto pelo *conuentus* de *Lucus Augusti* e *Bracara Augusta* que contou com a presença de *procuratores* até a criação, no marco das reformas de Diocleciano, de uma província nas quais se incluíam amplas regiões do noroeste hispano organizadas dentro dos originais *conventus Asturum, Bracarumn Lucensis e Clunienses* (Tranoy, 1981; Santos Yanguas; Dopico Caínzos, 2016; Dopico Caínzos; Santos Yanguas, 2017; Fernández Calo, 2018), segundo as notícias oferecidas pela *Notitia Dignitatum Occidentalis*

(NDOcc. XLII, 30), assim como por Orósio (Oros. Hist. V, 7, 2; VI, 21, 2). Nestes espaços haveriam que restar-lhes uma porção do NE., que dependia da *Tarraconense,* e cuja capital foi *Bracara Augusta* (Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005: 265-277). Surge então uma província extrema dentro de uma *finis terrae* que temos de entender no conjunto peninsular com respeito ao centro do mundo romano, não como algo inerente unicamente às regiões do noroeste, incorporando a princípio um enquadramento geográfico que encontraria delimitado pelo Atlântico e o Cantábrico em seus limites costeiros e pelo rio Duero ao sul e seu afluente o Cea ao oriente da planície, estendendo-se até a costa aproximadamente pelo curso do Sella; contudo, a este território deve-se adicionar em seus limites orientais aqueles que são definidos pelas respectivas áreas de influência de suevos e visigodos pactuadas em 452 e 454 entre o Rechiario e Teodorico (Hydat. 147 y 153), e que segundo Jordanes (*Get*. XLIV, 230), teria sua fronteia oriental na *Autrigonia.* O próprio Hidácio amplia esta informação ao incluir dentro deste limite oriental as terras dos cântaros e vândalos que os hérulos atacaram depois de serem expulsos das costas do Lugo (Hydat. 164) (Lanz, 2020: 203). Da mesma maneira, os limites meridionais ultrapassaram as fronteiras do Duero (Hydat. 2), sendo muito possível que o rio Eresma marcou o limite da província dom a *Lusitania* até a *Sierra de Ávila,* e com a *Carthaginense* por *Somosierra* e *Guadarrama.* Em todo caso, estes territórios orientais não teriam um futuro duradouro no que será a *Gallaecia* tardo-antiga, pois o reino suevo fixará sua fronteira nos limites do antigo *conventus Asturum,* deixando os territórios de boa parte do *Cluniense* como um território de propriedade irregular que, passando pela mão do usurpador Constantino III, chegará até os visigodos, que finalmente incluirão desde o ponto de vista administrativo em sua província *Carthaginense,* sendo controlado diretamente por Toledo (Díaz, 2006: 202; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005: 266-271 y 276).

A não anexação do território de *Clunia* nas estruturas da *Gallaecia* sueva do século VI, depois de haver sido reconhecido em meados do séculos V, provavelmente tem relação com o assentamento visigodo do final deste século, que elegeu essa região como zona de preferência de acomodação (Ripoll, 1998). Em todo caso foi uma região especialmente desestruturada já desde o século IV, parece ter sido uma zona com uma densidade demográfica muito baixa e a capital do *Conventus, Clunia,* parece ter sido abandonada relativamente rápido (Cepas, 2006). Na prática, desde as usurpações do começo do século V, esta região foi moeda de troca para a satisfação de cada recém-chegado.

Tratou-se, portanto, de um processo de organização de entidades étnicas distintas, mas com similaridades culturais, que se iniciou com Augusto,

mas com notável aceleração sob as ordens de Tibério, sendo já decisiva no período de Flávio, e que teve como consequência *inventio* de uma região histórica com sua própria identidade e a potenciação de suas características internas no marco organizativo dos *conventus,* ainda que uma importante transmutação da natureza dessas comunidades (Pereira, 1988: 252-258; Suárez Piñeiro, 2007; Fernández Calo, 2018). Em consequência, atendendo a todos estes parâmetros, temos que descartar os velhos prejuízos que até poucos anos existiam sobre a romanização dos espaços setentrionais da Península Ibérica, mais ainda quando a arqueologia nos veio mostrando uma presença muito mais acentuada de Roma do que as fontes permitiram pressupor (Fernández Ochoa; Morillo Cerdán, 2015). Assim recebe importância especial a tomar consciência de que para conseguir a consolidação deste processo desde seu início, Roma chegou à uma solução de compromisso com as comunidades indígenas mediante a qual estas seguiriam assumindo as questões de caráter privado, enquanto que a organização comunitária da nova *ciuitas* iria gerir assuntos como o censo, o pagamento de impostos, recrutamento militar, etc., pelo o que existiria contradição com a permanência de formas de organização indígenas como as citadas (Pereira, 1988: 249-252; Suárez Piñeiro, 2009: 85-111).[3]

2.- *Gallaecia* no século v. entre o referencial geográfico de Hidácio e os poderes locais emergentes

Nosso conhecimento da *Gallaecia* do século V, e ainda de outras questões mais gerais depois do colapso que significou o desaparecimento da presença unificadora do Império, deveu-se durante muito tempo ao aporte oferecido por Hidácio.

Gallaecia se apresenta em sua crônica como uma mera referência geográfica, ainda que nem todos a considerem assim, chegando a considerar que o uso que o bispo de *Aquae Flaviae* faz do termo, é um ato consciente de uma reivindicação de uma identidade coletiva, quase um precursor do nacionalismo galego contemporâneo (López Pereira, 1981; Gil González, 2020: 15-20). No entanto, sua visão do mundo imediato e da realidade envolvente não deve ser avaliada com parâmetros atuais. Em Hidácio, há uma clara consciência da diversidade da sua conjuntura, das realidades múltiplas e dos interesses variados e muitas vezes contraditórios dos personagens que povoam sua crônica. É, portanto, uma

[3] Colocando sentido na afirmação de K. Hopkins (1996) de que a romanização deve entender-se como parte de um processo global de adaptação mútua entre conquistadores e conquistados, e na inclusão destes últimos, sequer de forma imprecisa, em uma economia única, na escola imperial.

referência geográfica que deve ser entendida a partir de níveis interpretativos diversos, desde realidades antigas, às vezes meras relações de uma administração já desaparecida[4], a qual ocasionalmente parece olhar com nostalgia, até as realidades novas que ele pontualmente anota com um distanciamento que nos faz duvidar de seu nível de compromisso ou objetividade. Realidades aparentemente novas, recuperações ou reinterpretações das formas de governo local, às vezes com antecedentes pré-romanos, que desempenharão um papel fundamental na futura articulação do reino suevo, constituindo um vínculo necessário para fazer compreensível na atomizada realidade local no período alto medieval.

Hidácio é um eclesiástico com um notável nível cultural, pelo que em sua obra se encontra de maneira consubstancial um permanente repúdio diante dos bárbaros, arquétipo para elite cultural romana de todo aquele oposto às suas tradições, pois são culpados do desaparecimento de um universo sociocultural que o bispo considera organizado (Burgess, 1993; Bernárdez Vilar, 2004; Kötter; Scardino, 2019; Fiorot, 2021). Desta maneira, Hidácio se mostrará como um baluarte da fidelidade às grandes instituições que representam a ordem do universo: A Igreja e o Império (Díaz, 2011; Núñez García, 2012: 61-73). Os bárbaros se apresentam como inimigo de ambas pois, se por um lado entraram na península contra a vontade romana, por outro serão inimigos da igreja por entrada dupla, inicialmente como gentios e, posteriormente ao adotar o arianismo como credo, por sua condição de hereges (García Moreno, 2017: 97-103).

Um aspecto de especial interesse na obra do bispo de *Aqvae Flaviae* é o progressivo conhecimento de uma certa capacidade de resistência dos emergentes, diante do poder militar suevo, que se organiza no entorno das cidades, incluindo *castella* e que, ainda poderiam ter a capacidade de unirem-se a grupos semelhantes a fim de realizar pressão junto às negociações diplomáticas. No ano de 430, quando o rei suevo Hermerico se encontra em plena pilhagem do qual o cronista denomina *medias partes Gallaeciae,* possivelmente o *conuentus de Asturica,* surge a oposição de *plebem quae castella titiora retinebat* (Hydat. 81). O que se pode interpretar como a aparição de um novo fator no protagonismo crescente das instâncias locais ou regionais. Nesta mesma ideia para aprofundar outra referência na que menciona que em 438, os suevos ratificam a paz *cum parte plebis Callaciae* com os que haviam tido um conflito (Hydat. 105). Neste caso, parece que

[4] Um território da *Gallaecia* que, embora considerado periférico por parte de Roma, não foi abandonado completamente por ela – em uma prática política um tanto ambígua, que se debatia entre a passividade e a tentativa de castigar demasiadamente as populações suscetíveis a fornecer produtos ao Império -, intervindo nos conflitos entre os diversos povos bárbaros assentados na região em 419-420 (Roberto, 2020: 43-46).

estamos diante uma assimilação genérica dos habitantes da província por oposição aos suevos invasores – em uma linha na qual poderíamos interpretar também Hydat. 181 e 199 (Díaz, 2006: 205; Bernárdez Vilar, 2004: 81-84) -, onde *plebs* poderia ter o significado de comunidade ou povo cristão e não o sentido de multidão ou massa popular. De fato, o termo é utilizado também em relação aos aunonenses, opositores dos suevos anos depois (Hydat. 229) (Díaz, 2011:175-176), podemo-nos encontrar, desta maneira, diante de uma verdadeira expressão político-religiosa do corpo civil constituinte de comunidade local, como evidencia *Conc. Brac.* II (Fernández Calo, 2019: 69-71).

Existem mais provas sobre a identidade desses resistentes? A arqueologia desempenhou durante os últimos anos um papel decisivo na hora de compreender a intensidade do esforço romanizador sobre os territórios do noroeste hispano, sendo hoje evidente sua realidade e, de maneira manifestante, no aspecto relacionado com a existência de umas elites de caráter autóctone integradas dentro do modelo romano de poder, com tudo o que isto implica, e cuja importância na substituição de autoridade durante a Antiguidade Tardia cada dia é mais evidente, igualmente ao que ocorre em outros lugares do império durante seu processo de desintegração (Díaz, 1987; Díaz, 1993; Díaz, 1997; Arce, 2005: 160-161, 184, 198; Halsall, 2007: 479-481). A concretização física dessas elites romanizadas serão os estabelecimentos rurais do tipo *Villae,* especialmente a partir do Baixo Império e, mais concretamente desde o século IV, no qual assistimos na *Gallaeciae* um processo expansivo do modelo que leva tanto à remodelação das já existentes como a implantação de numerosos assentamentos de nova criação, podendo contabilizar umas cem jazidas deste tipo em Galicia e o norte de Portugal (Chavarría Arnau, 2007) [5].

De especial relevância é o fato de que, enquanto alguns destes estabelecimentos são abandonados pacificamente durante a primeira metade do século V, igualmente ao que ocorre em numerosos lugares da Hispânia e do restante do Império, em outros nos encontramos com a continuidade, não isenta de importantes reformas, até o século VI em alguns casos - como em Noville e Toralla -, e até a época suevo-visigótica em outros, embora que frequentemente com umas grandes transformações de uso, como nos paradigmáticos exemplos de Noville, Lovelle, Auguas Santas em Barcelos, Paco Vello de Facha, Ponte de Lima e Paco de Vila

[5] Certamente, e diante das escassas jazidas que contam com escavações, muitas catalogadas como vilas devem responder a outro tipo de realidades populacionais, do estilo das aldeias e granjas, como destacam diversos autores, como Rodríguez Resino (2005: 172-173) ou Tejerizo Garcia (2020: 173-180).

Cova, o Veranes e Beloño na zona asturiana.[6] E mais, algumas evidencias apontam ao fato de que, ao menos no convento bracarense, podíamos encontrar uma nova fase – muito mais reduzida – para os estabelecimentos do tipo *villae* durante os séculos VI e VII, que não entraram em declínio até o aparecimento no oitavo século de um padrão de assentamento mais relacionado com as realidades medievais (Rodríguez Resino, 2005: 172-181; Chavarría Arnau, 2007: 285-289; Sánchez Pardo, 2010; López Quiroga, 2004; 2018: 163-168; Tejerizo García, 2020).

Basicamente, as transformações das vilas do baixo império que podemos deduzir na *Gallaecia* no período antigo tardio, passam pelas reutilizações como necrópoles das instalações da *pars urbana* e/ou como lugares de culto que, incluso, puderam chegar a ser monastérios, reaproveitando as instâncias. Em alguns casos, este processo conduz ao final do século VII a que estes estabelecimentos rurais percam completamente seu caráter anterior, transformando-se em habitats rurais abertos ao redor de um edifício de culto, prenunciando desta maneira o que será a *villa* medieval. Este processo vem bem representado por jazidas como Adro Vello, Bares ou Bretoña (Rodríguez Resino, 2005:175178; Sánches Pardo, 2010: 303). As possíveis explicações que conduzem à estas transformações não devem ser procuradas tanto nos ciclos de invasão, como na cristianização das elites e o processo de criação de igrejas próprias em suas propriedades (Díaz, 1986; Sánchez Pardo, 2013b: 29-31), assim como em um processo comum em lado ocidental do Império, de transformação das antigas vilas produtivas nas aldeias medievais (Rodríguez Resino, 2005: 177-178; Vigil Escalera; Quirós Castillo, 2012: 87; Martín Viso, 2016). Este processo de aparição de assentamentos abertos também poderiam estar na base do desaparecimento do tradicional assentamento castrense, cuja existência diante das *villae* não estaria representando dois modelos econômicos e sociais paralelos de, por outra parte, muito difícil demonstração, mas que poderíamos nos encontrar perante uma relação castro-*villae,* que vinha

[6] Um fenômeno de conservação de atividade que poderia alcançar o século VIII que hoje parece ser colocada para vilas como as leonesas de Los Villares e El Piélago ou Vallisoletana de Almenara de Adaja (Regueras Grande; Rodríguez Casanova, 2017: 16-17). A transformação das vilas romanas durante os séculos V-VI não significa necessariamente que muitos latifundiários não sigam sendo os donos de sus propriedades podendo ser os novos ocupantes alguns dos antigos camponeses trabalhadores agrícolas da propriedade (Diarte-Blasco, 2018: 152). D. Fernández (Fernández, 2017: 194-195 y 225-227) considerou recentemente que as aristocracias latifundiárias hispanas tiveram uma grande capacidade de adaptação às variáveis circunstâncias econômicas e políticas da antiguidade tardia, em especial ao impacto variável do sistema tributário e a mudança para as redes de intercâmbio mais regionais e incluindo locais. Sobre o escorregadio tema da antiguidade tardia deve ser visto agora Marcone 2020.

marcada por ser esta a residência de um *possessor* desde a que iria gerir tanto sus posses diretas como as competências fiscais sobre os habitantes de *fundus* a um assentamento aberto, enquanto a *villae* perdura (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 484; Rodríguez Resino, 2005: 193). Para alguns autores, a semente deste processo de articulação territorial se encontra no reino suevo, pois entre o século V e VI, alguns castros significativos continuavam habitados, ao mesmo tempo que se desenvolvia o ambiente disperso de aldeias abertas sem conotações defensivas na base de castros que mostram em sua toponímia a presença de *possessores* germânicos, o que pode ter acontecido pela perenidade do modelo de exploração agrícola e do padrão cultural indígena (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 497; Rodríguez Sánchez, 2012; Sánchez Pardo, 2010b).

Contudo, enquanto ao modelo tradicional de povoamento do noroeste hispano, os castros, sua continuidade, estabelecida como algo cotidiano com base em diversas referencias contidas na obra de Hidácio, assim como na documentação visigoda e alto medieval (Novo Guisán, 2000)[7], se mostra problemática desde a época arqueológica, posto que os dados apontam até um certo renascimento de sua ocupação durante o século IV, mas não mais à frente do V, salvo como reocupações pontuais de escassa autoridade e de interpretação variável (Arias Vilas, 1993: 201-208; Arias Vilas, 1996: 181-188; Rodríguez Resino, 2005: 163-164; Tejerizo García, 2020: 165-167; Menéndez Bueyes et al., 2019: 103-111).

Reocupações que podem ter posto relação, em numerosas ocasiões, mais com uma mudança desde o ponto de vista econômico[8], podendo se detectar uma maior importância da pecuária (Gutiérrez González, 2002; Díaz; Menéndez Bueyes, 2005: 291-294), que desde muitos anos de ocupação ou centros de defesa gerais[9]. Estas perdurações castras nos

[7] Em todo caso, este fenômeno não tem nada a ver com a romanização mal estabelecida nem com renascer do indígena (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 491; Gutiérrez González, 2002: 311).

[8] Por exemplo, em conexão com fatores estratégicos a partir do século III, como se postula para castros pontevedreses da antiguidade de Santa Trega, A Peneda do Viso e Lanzada; coruñeses como Castro Lupario e A Graña; ou lusos como Catreliño de Montemaior Barán, Penadominga e Os Castros de A Devesa; assim como os orensanos de Santomé, Castromao e Outeiro de Balta (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007:484).

[9] Foi postulado a reocupação militar de alguns castros do norte de Portugal como assentamentos dos *burgarii* citados nas fontes, como em A Fiães (séculos V-VI), Curalha (que perdura até os séculos VI-VII), Monte Mozinho o Sanfins (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 484). Também recentemente se postulou uma revitalização militar da época constantiniana no casto asturiano de Monte Castrelo de Pelou, pois ao que parece nesta época pertenceria certas fortificações ainda por especificar (Montes López et al., 2010). Em geral, a revitalização castreña, como fenômeno militar ou como modo de proteção

séculos IV e V d.C se documentam tanto nas zonas de interior, mais periféricas – caso dos castros de A Graña, Barán ou Vitela - como nas áreas litorâneas, com castros que mostram a existência de contatos comerciais que podem ser incluídos nas rotas do Atlântico e do Mediterrâneo, como A Lanzada, O Castro Grande de Neixón ou Torres do Oeste. Igualmente podemos encontrar castros que se encontram em relação direta com os meios de comunicação como a A Peneda do Viso na depressão Meridiana ou o castro de Laias na bacia media do Miño e próximo ao município de Lais citado por Hidácio (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 490).

O problema – para o noroeste peninsular e Asturias – é que, desde uma perspectiva arqueológica, a sobrevivência destes modelos de hábitat – como tais – não parece perdurar além dos séculos IV-V d.C., salvo casos pontuais, sem que sua ocupação se mantenha ao longo de toda antiguidade tardia e a Alta Idade Média, como defendem alguns autores, baseando fundamentalmente nas fontes, e sem que possamos estabelecer claramente se seu declínio se relaciona ou não com a criação das vilas ou outro tipo de povoamento da época romana (Rodríguez Resino, 2005; Sánchez Pardo, 2010 y 2012). Dito isto, a aparição e a criação de aldeias, com tipologia variada, é uma realidade contrastada em toda Europa desde a segunda metade do século V nos âmbitos rurais, nos que estes tipos de jazidas vão tomando protagonismo (Hamerow, 2007; Martín Viso, 2016; Vigil-Escalera; Quirós Castillo, 2012: 86-87). Aldeias que, incluso os complexos territórios do norte peninsular, já começamos a conhecer superficialmente com alguns casos na Galicia, País Vasco, León, e, incluso, Asturias (Rodríguez Resino, 2005; Ballesteros-Arias; Blanco-Rotea, 2009; Pérez Rodríguez-Aragón; González Fernández, 2009; Requejo Pagés; Gutiérrez González, 2009; Fernández Mier; Quirós Castillo, 2015; Fernández Mier et al., 2019; Tejerizo García, 2020).

Certamente, existem discrepâncias na hora de identificar o termo *castella* utilizado por Hidácio como um antigo povoado fortificado, assim, por exemplo, alguns autores interpretam como estabelecimentos rurais fortificados (Arce, 2005: 65-66 y 234-238.)[10] enquanto que para outros, poderíamos encontrarmos diante da suposição de um novo tipo de habitat, a uma velha e já obsoleta, estrutura castra, tal e como poderia ocorrer em

das atividades econômicas se baseia em um bom número destas jazidas (López Quiroga, 2018: 164-166).

[10] Por outro lado, em alguns dos quadros da época visigoda da região de Salamanca, aparece a menção *castros* (ou castra), que na realidade pode estar fazendo referência a algum tipo de aldeia ou lugar mais ou menos pequeno, sem que existam razões para pensar que deve tratar necessariamente de um cenário militar (Velázquez Soriano, 2004: 91, 184-185 y 511, nº. 20 del Catálogo).

algumas ocasiões nos territórios marginais do norte como alguns dos espaços mencionados na *Regula communis* (López Quiroga, 2004: 155-156, 181-183 y 259-263; López Quiroga, 2018: 165; Díaz, 2017; 2017b e 2018). Para os escassos casos de grandes castros que perduram, como A Lanzada ou Viladonga, talvez poderíamos propor um papel de vínculo entre o rural e as cidades, cumprindo funções tributárias como líder de *ciuitas* (Rodríguez Resino, 2005: 192-196). Um fenômeno que também se defende sobre os castros leoneses com ocupação tardia que se inserem na *Gallaecia* (Gutiérrez González, 2002).

Diante deste panorama tão complexo, poderíamos nos encontrar com a possibilidade de que alguns castros tardios exercessem a chefia de *ciuitates menores* que, por sua vez – dependendo das regiões – ou possivelmente pertenceriam a uma circunscrição mais ampla, teria seu capital em um aglomerado de tipo secundário, ou talvez assumiriam – em zonas mais atrasadas, como a costa norte do Lugo – diretamente as funções político *administrass* e fiscais, prestando a esse tipo de assentamento uma base agrícola e pecuarista. Este poderia ser também o caso de Castro Ventosa (Cacabelos, León), nas imediações da *ciuitas* de *Bergidum Flavium,* rendida com a ocupação dos séculos IV e V. Onde se propôs que a partir desta época, o centro de articulação deste território se desloque da *ciuitas,* convertendo o novo centro do território nas mãos de poderes locais, desempenhando funções de articulação do território *berciano* ao longo da romanidade tardia e a Alta Idade Média (Rodríguez Resino, 2005; Fernández Mier, 2009; Tejerizo García, 2020).

Outra realidade que põem em manifesto a existência de certas elites que parecem liderar a resistência diante da ocupação germânica é as dos centros urbano, como Astorga, Lugo, Lisboa ou *Conimbra,* etc., cujas funções aglutinantes, incluindo organizadoras do arredor, parecem se manter durante estes turbulentos tempos (Díaz, 1987: 243-248; Rodríguez Resino, 2005: 146-157). Por outro lado, a vinculação das elites e os povoados fortificados sempre é uma opção a valorizar (Vigil-Escalera; Quirós Castillo, 2012: 87; Tejerizo García, 2020). Em Astorga, até onde podemos intuir, as autoridades civis representam para Hidácio um papel secundário a respeito da figura episcopal. No entanto, a figura do *rector* de Lugo (Hydat 194), até o qual os suevos dirigiram sua agressividade no ano de 460, ou a nobre família de Cantaber, agredida em 465, com o sequestro da mulher e dos filhos (Hydat, 225), ou a presença de um cidadão de Lisboa que parece haver permitido a entrada dos suevos na cidade enquanto ocupava um posto ilustre na mesma (Hydat, 240), são indícios de uma estrutura urbana atuante e provavelmente controlada pela velha aristocracia provinciana (Díaz, 2011). Embora sequer possamos esquecer

que, em uma província em que as cidades não eram muito numerosas, os aglomerados secundários realizariam também um papel relevante das comarcas, competências entre as quais estariam as de tipo tributário (Pérez Losada, 2002: 345-348; Rodríguez Resino, 2005: 192-193; Quirós Castillo; Santos Salazar, 2014). Este seria o papel que poderia desempenhar entre os séculos IV-VI/VII o antigo campo de A Cidadela, nos termos das últimas investigações (Sánchez-Pardo et al., 2020).

Hidácio menciona uma última realidade que se opõem aos invasores e que é individualizada mediante designações de caráter étnico (Hydat. 192, 229 y 243)[11]. Trata-se dos auregenses e os aunonenses, que parecem estar situados ou sul da atual Galicia, capazes de manter uma guerra prolongada, de pactuar em condições de igualdade, assim como de estabelecer relações diplomáticas mesmo com o visigodo Teodorico. Realidades que o nosso autor recorda com referências de tipo aparentemente gentílico. Provavelmente dentro de uma nova nomenclatura de identidades que se sobrepuseram circunstancialmente às antigas, mas que se fossilizaram posteriormente como topônimos, indicando localidades e regiões. Feito inquestionável já no século VI no caso dos aunonenses que podemos identificar com a referência do *Parrochiale Sueuum*¸ que coleta um *pagus Aunone* entre as igrejas da diocese de *Tude*. Enquanto que Isidoro recorda indistintamente aos auregenses e a comarca de Aregia (Isid., Hist. 49: (larga) "Aregiam iste cepit"; (breve) "Subegit Aregenses".), provavelmente como uma realidade que era contemporânea para ele. Em todo caso se trataria de uma conjunção defensiva pouco articulada e de escassa capacidade, eventualmente para poder manter um certo êxito na resistência e, que em seu conjunto, são identificados por Hidácio em função de critérios geográficos, antropológicos, culturais, ou genericamente "étnicos", sob a denominação de *galegos,* assumindo assim, a partir dos anos 40 do século V, que seu futuro já não seguirá unido ao do Império e que, desde este momento, dependeriam de sua própria capacidade de resistência (Díaz, 2006: 204-206; Fernández Calo, 2019: 52-58)[12].

[11] Se nos foge o significado real destes etnônimos, embora seja frequente nos autores tardios do Império o uso de tais nomes (por exemplo, Temistio, *Orationes,* XVII, 211c-d), sem que isso signifique o que nos encontramos diante de povos escassamente aculturados (Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005: 290-291).

[12] De fato, é possível que, como ocorreu em outros lugares, finalmente existisse uma colaboração das elites com os suevos, pois a manutenção de seu status teria prioridade para eles (Bernárdez Vilar, 2004: 84). Assim interpreta J. Arce (2005: 65-66, 100-106) as referências de Orósio (*Hist.* VII, 41, 7) e Hidácio (Hydat. 41). A ideia de que o poder local foi um substrato de toda a organização política-administrativa de *Gallaecia* desde a época

Para o partido contrário, o dos suevos, tampouco se apresenta como uma realidade excessivamente institucionalizada durante o séc. V, praticando uma certa itinerância desde sua base do sul da província, situando sua corte em Braga (Díaz, 2000). Como pode-se comprovar nas diversas referências de Hidácio (Hydat. 106, 129, 168 y 180), o reino suevo é durante o século V uma mera entidade patrimonial, não um conceito territorial, pois qualquer atuação é personalizada na figura de reis ou de ocasionais chefias guerreiras, negando assim expressamente um reconhecimento da existência de autoridade sobre *Gallaecia* por parte dos suevos (Díaz, 2011; Gazzotti, 2020). Uma autoridade que de fato, sempre esteve por um fio durante esta primeira fase da monarquia militar sueva. Efetivamente, depois de sua derrota nas mãos do exército godo de Agiulfo, sob o controle de Teodorico II, e a tentativa falha daquele de reconstruir sob seu governo uma nova monarquia na região (Hydat 173 e 180), o restante da nobreza sueva conseguira se refazer. Se tratava de uma nobreza que recebia seu apoio dos séquitos nobiliárquicos que haviam ido embora, criando depois a monarquia militar sueva, assim como em *landnhme* ao noroeste peninsular, converteram-se em senhores de territórios hereditários, o que propiciaria que um nobre, Maldras, se colocasse à frente de uma nova monarquia militar sueva, apoiando-se por sua vez em grupos militares suevos que se encontrariam na zona do Duero. E, simultaneamente, mais ao norte, aparecerá um novo aspirante ao trono, Framtan, em um processo similar. Estas circunstâncias, como destaca L.A. Moreno, chegaria finalmente a um bom final graças às oligarquias tardo romanas do Noroeste que começaram a se inclinar mais aos suevos do que aos godos, depois de incursões depredatórias destes (García Moreno, 2017: 117-118), que puderam responder às práticas de pilhagem vinculadas com as necessidades da coroa com respeito à nobreza junto com a concepção de certa alteridade aos suevos, práticas definitivamente características deste mundo tardo-antigo (Poveda Arias, 2020: 83).

Podemos comprovar como o antigo sistema romano vai se configurando, ao menos parcialmente, ao longo de um período que A. Rodríguez Resino estabelece em diferentes fases cronológicas (Rodríguez Resino, 2005). Entre os séculos V-VI, que agora nos ocupamos, se comprova quando se produz o abandono da maior parte dos assentamentos característicos do período romano tardio. As antigas *ciuitas* não foram abandonadas, mas apresentam uma restruturação importante que fala do sistema organizado que representaram e ao passo de um novo grupo de poder representado pelos bispos e pelas famílias das aristocracias urbanas (Sánches Pardo, 2012 e

romana até a visigoda, em uma espécie de fusão contínua, desenvolve Fernández Calo, 2018: 335-338.

2014). A manutenção das antigas cidades capitais, junto do despovoamento dos aglomerados secundários – com exceção daqueles que, como alternativa promovem ao status de cidade ao converterem-se em bispados (*Tude, Iria, Auriense),* ou centros do comércio atlântico (Vigo), parece ir nesta linha[13]. Na verdade, assistimos uma fragmentação estrutural do poder das entidades locais durante todo período com respeito às entidades rurais de época romana; um processo; mais estendido nas áreas mais dinâmicas no período romano (as ocidentais) do que nos interiores (Díaz, 1997: 263; Fernández Calo, 2020: 551-552). Outra das importantes manifestações deste período o do abandono ou transformação generalizada das *villae,* embora exista em alguns casos ocupação até o século VI ou além disso, que faz pensar na possibilidade de produção de uma polarização social (Sánchez Pardo, 2010). Neste contexto, as fortificações galegas do século V poderiam ser uma evidência mais – junto com o aparecimento de monumentos funerários nos séculos V-VI como Goiáns, Temes, Quiroga, Bande, etc., ou a criação dos primeiros oratórios rurais, como Ouvigo – da capacidade de hierarquização social e territorial que as elites supralocais estavam adquirindo, apesar de que ainda com relação de alguma forma com o poder do estado (Sánchez Pardo, 2013: 152-154; 2014; López Quiroga, 2018: 167). Sendo igualmente muito significativo o que a partir de agora começamos a encontrar assentamentos rurais abertos, como o de As Pereiras (finais do século VII) ou os de A Pousada (com duas fases tardo-antigas), um do século VI-VII e outra do VII- VIII) (Rodríguez Resino, 2005; Sánchez Pardo, 2010; García Tejerizo, 2020).

3. A territorialização do Reino Suevo: a criação do *Galliciense Regnum*

Esta é a situação que nos coloca para *Gallaecia* até o término da obra de Hidácio; No entanto, quando voltamos a ter informação no século VI, comprovamos como durante os 80 anos que transcorreram desde a morte do cronista até 550, o território sofre uma evolução importante da mão do reino suevo que mediante recurso de adotar realidades anteriores gerou um tecido organizativo próprio que, muito provavelmente, foi capaz de atuar de maneira eficaz. Na verdade, autores como Gregório de Tours falam de um *Galliciense regnum (Hist. Franc.* VI, 43; De virt. S. Martín I, 11), diante do *Regnum Sueuorum* do que nos informava Hidácio. Para poder

[13] Embora a continuidade durante toda a antiguidade tardia de centros como A Cidadela (Sánchez-Pardo et al., 2020) podem ser indicativos de que este processo não é tão óbvio como vinha colocado. E neste sentido se propôs a ideia de que a transição até a Idade Média no Norte peninsular desempenhou um papel muito relevante os territórios sem cidades como reflexo da complexidade social existente (Quirós Castillo; Santos Salazar, 2014).

chegar a esta identificação territorial foi imprescindível uma organização administrativa paralela ao processo de estruturação, e hierarquização e organização territorial das estruturas da igreja galega, e muito especialmente desde a conversão sueva ao catolicismo, tal e como podemos deduzir do estudo do *Parochiale Sueuum,* uma lista de treze sedes episcopais as quais acompanham uma série de *ecclesiae* e *pagi* (David, 1947; Díaz, 1993; Sánchez Pardo, 2013b: 22-24).

Este precioso documento parece ter sido escrito entre 572 e 582 por motivo de uma reunião episcopal e teria por objetivo fazer uma recopilação do estado de implantação da Igreja diocesana no âmbito do reino suevo. Do estudo deste documento pode deduzir-se uma série de características sobre a cristianização do território. A escassez de menções a respeito de algumas dioceses – especialmente as meridionais – poderia interpretar, por exemplo, como um indicio da existência de uma frágil implantação de igrejas diretamente controladas por bispos, que incluso, em áreas específicas, poderia implicar um baixo nível de cristianização. No entanto, devemos levar em conta que deveria existir um número muito grande de igrejas dependentes dos grandes proprietários, responsáveis pela cristianização e de práticas concretas nos âmbitos rurais, tal como prevê tanto a legislação romana como a visigoda. Grandes proprietários que estariam escassamente controlados pela disciplina eclesiástica, como se coloca no manifesto do II Concilio de Braga ou podemos rastrear na obra de Valerio del Bierzo ainda no final do século seguinte. Outro fator importante no processo de cristianização ocorreu por meio de fundações de caráter monástico que apresentavam peculiaridades próprias neste processo (Díaz, 1986; 1997; 2017; 2017b; 2018 y 2019).

As igrejas recolhidas no *Parochiale* estariam implantadas em entidades de caráter público, que no noroeste peninsular seriam fundamentalmente *pagi, uici* o *castra.* Para chegar a esta implantação pública foi necessária uma confluência de interesses de caráter político entra a monarquia sueva e a igreja galega, confluência que se produziria a partir da conversão sueva ao catolicismo depois do ano 550 (Thompson, 1980; Ferreiro, 1981; Beltrán, 1989; Díaz, 2006; Díaz, 2011: 207-219; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2015; Sánchez Pardo, 2014b; Ubric, 2015). Se trata de um feito que devemos conectar diretamente ao fortalecimento do poder visigodo, especialmente depois do processo de expansão e unificação peninsular que implicou a chegada ao poder de Leovigildo, que por sua vez, incide diretamente em acontecimentos como na *Gallaecia* do monge Martin, em seu trabalho missionário muito provavelmente propiciada pelos interesses bizantinos (Ferreiro, 1980; Ubric, 2015: 232-234; Díaz, 2011: 230-252; Díaz, 2017).

A conversão conseguia desta maneira dois objetivos, por um lado a monarquia sueva obtinha o apoio da Igreja e por outro, sobretudo, reforçava sua diferença com os visigodos. A associação monarquia sueva - Igreja católica, supunha vantagens para ambos: A ampliação das bases de poder da monarquia, assim como minimização do problema do arianismo e do priscilianismo residual. A partir deste momento são definidas as sedes episcopais que passam de 8 no concilio de Braga de 561 às 13 recolhidas na qual se celebrou onze anos depois na mesma sede, adequando sua localização ao esquema administrativo do reino. Especialmente significativo o feito de que mais da metade das igrejas recolhidas no *Parochiale* se localizam em uma área entre o Miño e o Duero (sedes de Bracara, Porto e Tude). Ou seja, a zona onde é de supor que a corte de Braga exercia um controle mais direto da administração, sendo a mais dinâmica desde o ponto de vista econômico. Neste sentido, assume especial interesse a constatação de que é precisamente aqui, junto com o prolongamento até *Coimbra/ Idanha,* onde se localizam a maior parte dos achados de moeda sueva, assim como uma parte importante de suas casas da moeda (Barral i Altet, 1976: 53 y 144-147)[14]. Este processo de territorialização se intensifica quando comprovamos que são nestas três dioceses onde se faz menção a existência da *pagi,* que podemos identificar com *distritos* que deveriam ser utilizados como parte de uma estrutura administrativa sueva e que seriam conservados durante algum tempo depois da conquista visigoda. Neste aspecto onde se evidencia mais claramente a existência simultaneamente de uma organização civil e eclesiástica. De fato, quanto mais nos afastamos de área do centro, quando atendemos as zonas onde a articulação político administrativa se exercitou em menor medida, desaparecem as menções à *pagi.*

Não é por a caso que sejam nestas três dioceses onde se especifique que ali listado são igrejas, para acrescentar uma série de topônimos debaixo da indicação do *item pagi.* O termo parece fazer referência a territórios ou regiões, em caso algum se incluem aqui um étnico, distritos cuja origem é incerta, mas puderam ser utilizados como parte de uma máquina administrativa sueva, pois, como veremos, alguns são lembrados como casas da moeda visigodas. É especialmente nestas referências de *Pagi* onde a interpretação de *Parochiale* como documento de administração e simultaneamente eclesiástica e civil parece mais evidente; não está claro em sua redação que a cada *pagus* se corresponde a uma igreja, e cabe a responsabilidade que nesses distritos houvesse mais de uma. A Igreja se limitava aqui a respeitar entidades civis preexistentes. A assimilação entre

[14] Em geral, sobre a territorialização da Hispânia tardo-antiga e visigoda Le Roux, 2019 e Díaz, 2019.

este *Pagi* e entidades administrativas poderia confirmar que não apareçam no resto do reino, especialmente nas áreas marginais em relação ao centro político, menos estruturadas e onde a administração, política e religiosa se concentraria nas entidades maiores, exercitando um controle muito menor sobre seus territórios, que em alguns casos seriam praticamente independentes.

A continuidade do comércio de Vigo, depois do desaparecimento do mesmo na segunda metade do séc. VI de outras cidades atlânticas e cantábricas, poderia estar falando da existência na *Gallaecia,* nessa época, de uma organização e centralização comercial que é, em boa parte, consequência dessa estruturação interna desenvolvida que permitiria oferecer a Bizâncio os mesmos produtos que as Ilhas Britânicas, e mais próximos (Sánchez Pardo, 2014: 986-987). Uma relação comercial que também integraria a uma boa parte da Lusitânia (Martín-Esquivel; Blázquez-Cerrato, 2018). Consequentemente, se trata de uma atividade econômica na qual, por um lado, se encontrariam comerciantes de origem oriental – bem documentados na Hispânia tardo-antiga – enquanto que pelo âmbito local nos encontraríamos com elites galaicas que encarregariam de dirigir tanto a produção quanto a distribuição das mercadorias que vinham do noroeste peninsular (De Hoz, 2008; Fernández, 2014; Fernández Fernández et al., 2019; Sánchez Pardo, 2020).

Contudo, esses produtos procedentes do noroeste peninsular, resultavam tão essenciais para o mundo bizantino para justificar o comércio a uma distância tão grande e com tanta durabilidade? O que haviam nestas regiões que foi de tanto interesse estratégico? As respostas destas perguntas foram abordadas no contexto da conquista visigoda do território do antigo solo suevo.

4. A Gallaecia Visigoda: continuidade ou ruptura?

Um aspecto que, desde há muito tempo tem ficado em evidência, é o elevado número de "*cecas*" - casas da moeda - visigodas dentro dos territórios que pertenciam ao reino suevo (39 sobre um total de 79). As causas desta concentração tiveram diversas tentativas de explicação de forma pouco satisfatória no contexto do noroeste peninsular (Díaz, 2004; Pliego Vázquez, 2012). Assim, uma das mais recorrentes é a explicação que considerava que estas *cecas* eram o resultado da atividade bélica da conquista, mas isso nos coloca diante de uma contradição, pois as fontes escritas, essencialmente a crônica de Juan de Biclaro, deixa claro que a conquista do reino suevo foi um ato que praticamente ocorreu sem

violência, na qual apenas se fez evidente uma resistência episódica, enquanto que as acusações se prolongaram durante mais de cinquenta anos (Díaz, 1997).

No entanto, se entendemos estas "*cecas*", não como uma consequência da conquista visigoda, senão como uma herança de caráter institucional que está concretizando a organização do antigo reino suevo, isto faz todo sentido. Devemos levar em conta que a conquista de *Gallaecia* por parte dos visigodos se realizou de forma pouco traumática para a província, sendo integrada com suas estruturas organizativas até que, em meados do século VII, com Chindasvinto e Recesvinto, se aborde uma reforma administrativa profunda (Thompson, 1969: 241-248; Osaba, 2013: 172-184), na qual convergirá ao desaparecimento das *cecas* não situadas em núcleos principais, substituindo assim os antigos centros com *cecas* que, muito provavelmente desempenharam as mesmas funções desde o ponto de vista fiscal e da administração de justiça (Díaz, 2004; Díaz, 2006: 210-212). Assim a série monetária *Latina munita* viria a apoiar a noção de continuidade durante o século VI das estruturas municipais em algumas comunidades da *Gallaecia* sueva, especialmente na fronteira com Astúria, mas também na zona centro-ocidental (Fernández Calo, 2019: 58-64).

Desta maneira nos encontramos com a evidência da existência de uma organização administrativa da época sueva, continuada em parte pelo período visigodo, e em relação com a própria organização eclesiástica, que converteria em um modelo de organização do campo, como o esquema paroquial fará a partir do século X, senão que assume o modelo preexistente[15].

Ou seja, não se tratava de uma rede programada e estruturada de templos que organizavam a vida religiosa, indiretamente a social e moral, das comunidades aldeães de onde se erguiam. Um sistema que era ao mesmo tempo um modelo de convivência e que constrói estruturas homogêneas, daí a confusa terminologia do texto do *Parochiale,* a sobreposição de categorias diversas que se corresponde com um mundo de articulações que a Igreja e a administração real estão tentando submeter aos seus próprios critérios de controle (Díaz, 2011: 191-206).

Portanto, nos momentos prévios à conquista visigoda do reino suevo, este possuía fronteiras bem definidas, estabelecidas entorno aos três *conventus*

[15] Esta organização, certamente complexa, poderia juntar-se com outra menos desenvolvida naquelas zonas mais marginais do território; assim poderiam se entender os étnicos, especialmente se os interpretamos dentro do âmbito das *comunidades de valle* ou *tierra* que alguns medievalistas identificam a partir do séc. X em certas áreas do norte hispano (Díez Herrera, 1990).

que haviam composto originalmente a *Gallaecia,* ao que teriam que somar o do *Scallabis,* o mais setentrional da *Lusitania.* Como vimos, as fontes mostram que, depois da conquista, a organização territorial sueva será mantida até o século VII[16]. Não será até as reformas administrativas de Chindasvinto e Recesvinto quando se recuperam os limites da época da conquista romana, aqueles que haviam chegado a identificar uma *Gallaecia* por cima das particularidades locais, incluindo uma proximidade com seus vizinhos astures. Limites que provavelmente se baseavam em algumas semelhanças culturais anteriores à conquista e que seriam ignoradas na reforma administrativa de Diocleciano, quem incorporou os territórios de Clunia provavelmente por razões de estratégia e equilíbrio territorial. É possível que o período de domínio suevo, longe de alterar esse esquema de fortalecimento, adota uma estrutura unitária autônoma o que até então eram categorias externas ao serviço de Roma. É significativo neste sentido o uso que Hidácio faz do termo *conventus,* interpretado tradicionalmente como uma continuidade de estruturas antigas, quando provavelmente seja um uso para explicar comportamentos pontuais dos anos centrais do século V, e que desaparecem absolutamente nos textos do século VI (Días, 1997)[17]. A partir da conquista de Leovigildo em 585, sua condição de província visigoda deveu implicar uma administração específica, com base nas figuras dos governadores provinciais e nos *comitês* das cidades, assim como nos *duces provinciae* (García Moreno, 1974: 12-21; cfr. con Martín, 2003: 165-175 y Poveda Arias, 2019). A existência de *dux* na região se deduziu a partir de várias notícias oferecidas pela vida de San Fructuoso (*Vita Fruct.* 1;3; 17), que, ao que parece deve ter sua base na cidade de Lugo[18]. A eleição de *Lucus* se deu por uma conjunção de fatores, entre os quais teriam peso específico uma espécie de compensação pela perda da sede metropolitana na época visigoda e seu passado romano – que manteria infraestruturas políticas e materiais, como sua muralha – mas não tanto com a monarquia sueva (Barroso Cabrera et al., 2015: 77-78 y 80).

[16] De fato, o papa Gregório Magano, em sua carta a Recaredo (E. IX, 229), se dirige a ele como *regi Gothorum atque Sueuorumm,* o que evidencia ainda a consciência de sua entidade.

[17] Se bem que alguns autores creem que esta estrutura poder continuar durante o período visigodo, como uma confluência cultural romano-germânica que levaria ao passar dos anos à conformação do *concilium* alto medieval galego (Fernández Calo, 2019: 64-69).

[18] Entre o VIII Concilio de Toledo (a. 653), haviam criado outros dois ducados a partir da antiga província de *Gallaecia:* O de *Asturia,* cuja capital se estabeleceu em Astorga, e o de *Cantabria,* com sede em Amaya. Esta divisão explica desde de a busca de uma diminuição do âmbito jurisdicional do *dux* lucense e, por sua vez, de da limitação do poder militar dos duques (García Moreno, 1974; Cabrera Barroso et al., 2015: 79). Até o final do mundo visigodo, esta capacidade do Lugo talvez se perdeu em favor de *Tude* (Díaz, 2000: 419).

As fontes nos permitem ver uma integração não traumática que deu continuidade em vários aspectos da etapa anterior. O que houve com os suevos? As fontes nos oferecem dados a respeito, mas muito provavelmente sua aristocracia realizou um processo de assimilação a respeito dos interesses das elites visigodas e hispano romanas. Dar-se a sensação que o processo de conquista de Leovigildo implicou um acordo com parte da aristocracia sueva. A relação que o rei visigodo estabelece com o suevo Miro, depois da presença ambígua deste, no cerco de Sevilla contra Hermenegildo, parece implicar uma submissão, quase a aceitação de um protetorado, até o ponto que quando Leovigildo depõe Audeca, parece fazer isso para vingar a deposição do filho de Miro, Eborico, que reinava sob sua tutela direta e proteção (García Moreno, 2008: 168-173).

Certamente se tratou de um longo processo, no qual os suevos haviam conseguido definir, o cenário político e eclesiástico, um território anteriormente muito segmentado, perdurando essa definição depois da conquista visigoda. Esta peculiar personalidade do território será lembrada ainda em 589 por Juan Biclaro, em relação com o concilio III de Toledo, ao notar que *Sancta synodus episcoporum totius Hispaniae Galliae, et Gallaeciae in urbe Toletana... (Chron. a. 590, 1),* assim como parte do âmbito jurídico, posto que a lei militar de Wamba realiza a seguinte menção quando se refere àqueles que não se mobilizam diante a uma ameaça ao reino: *...quilibet infra fines Spanie, Gallie, Gallecie vel in cunctiis provinciis…* (LV IX, 2, 8.). Divisão tripartida do reino que igualmente buscaria a legislação eclesiástica no Concilio III de Toledo e também no Concilio XIII de Toledo em 683 (Díaz, 2006: 214). O que ocorreu depois é difícil precisar, seria necessário rastrear a informação do reino de Asturias ou da corte de Leon, para então os elementos de ruptura e continuidade submetidos ao prolongado entrave da falta de testemunho, à construção dos mitos entorno do despovoamento causado pela invasão muçulmana e os contextos políticos e sociais que, indubitavelmente, evoluíram durante esse longo período (Martín Viso, 2016b). E se pudermos aceitar que em relação às estruturas de povoamento e os esquemas sociais a nível local e concreto pode ocorrer um processo de continuidade (Portela; Pallares, 1997), é muito mais difícil valorizar se de alguma maneira o sentimento de identidade coletiva funda suas raízes no período suevo-godo. A notícia procedente das crônicas asturianas as quais Vitiza havia recebido de seu pai o reino dos suevos enquanto ele preservava o dos godos (Adef. Tert. Chron. 4), apenas serve mais que para pontuar que no final do reino visigodo, ou na época em que o texto foi escrito, no século IX, ainda existia uma consciência de identificação entre *Gallaecia* e o reino suevo, mas é um indicio tão sutil que não nos permite extrapolar conclusões sobre a possível

existência de uma consciência própria de continuidade entra as realidades medievais e o passado reino suevo (Díaz, 1997).

Diante destas evidências, não parece muito provável que a rebelião do *dux Argimundus* durante o reinado de Recaredo está relacionada com um contexto de rebelião da *Gallaecia* para tentar restaurar o antigo reino suevo, posto que os argumentos expostos para apontar esta suposição são escassamente provatórios. Esta perspectiva vincula-se, por sua vez, à ideia de uma forte militarização da região por parte dos visigodos depois de sua ocupação, a consequência do que acreditam que foi uma conquista mais problemática do que as fontes evidenciam por si mesmas. Fruto dessa militarização surgiria uma poderosa aristocracia suevo-gótica que chegaria incluso a ter tanta influência no futuro como para se fazer com o poder na própria capital do reino, Toledo, ao criar uma importante facção dentro da nobreza ao final do reino[19].

E é nesse contexto de continuísmo no administrativo, de vitalidade das elites galaicas, onde cobra especial predominância outro aspecto continuísta como é o do comércio de Vigo que supera a crise atlântica do século VI. É hora de responder à pergunta que nos fazíamos sobre a principal motivação bizantina para o mantimento destas relações e, ao mesmo tempo, das possíveis vinculações com essa notável presença de *cecas* – casas da moeda – visigodas no Noroeste.

Apesar das evidencias arqueológicas nas grandes explorações auríferas do noroeste da época romana apontam ao cessar das explorações a partir do século III d.C., existem outros indícios que poderiam pontuar esta declaração e que poderiam atestar a existência de mineração, sempre em menor escala, durante o século IV (Domergue, 2008: 214-215; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005). Assim, ao menos em algumas zonas Astúrias, os estudos paleontológicos de contaminação, parecem indicar que os trabalhos relacionados com a metalurgia se seguiram realizados com certa intensidade até meados do século V d.C., ainda que a partir deste momento não deixam evidência contaminadora (López-Merino et al., 2014: 215-216).

Por outro lado, o desenvolvimento da sociedade sueva e visigoda, implica em um comércio tão complexo como o descrito, requeria importantes quantidades de metais, tanto preciosos como de outro tipo, tais como

[19] Seguindo esta argumentação, os autores desta proposta consideram que a notícia oferecia pela *Crónica de Afonso III,* anteriormente mencionada, deve ser interpretada com um certo sentimento de singularidade na *Gallaecia* goda que havia se mantido vivo até a entrada da Idade Média (Barroso Cabrera et al., 2015: 115-116). Uma aristocracia galaica que mostra sua continuidade e importância na oposição à integração ao reino de astur (Isla Frez, 2019: 111-117).

estanho e o ouro, ambos presentes no noroeste peninsular. Metais suscetíveis de serem extraídos mediante uma mineração de pequena escala, que deixaria rastros pouco perceptíveis por sua escassa natureza (Edmonson, 1989: 98). As provas de sua existência são de natureza indireta (indícios arqueológicos), tais como a abundância de achados de tesouros baixo-romanos, as *cecas* suevas e visigodas no Noroeste, a existência de certas reocupações dos castros próximos às antigas áreas mineiras ao longo do século V, ou a importante ourivesaria visigoda. Mas também de caráter mais direto, como a legislação mineira do Código de Alarico e, sobretudo, os indicadores de paleopopuluição (Sánchez Pardo, 2014: 989). Estes últimos evidenciam a existência de uma importante contaminação por chumbo na atmosfera no noroeste peninsular entre os séculos VI e VII, que seria consequência de atividade de natureza mineiro-metalúrgica, sempre com menor intensidade que no período alto imperial romano. Uma menor intensidade destas atividades que havia iniciado nos séculos IV-V, tal e como alguns indicadores da zona asturiana corroboram (López-Merino et al., 2014: 215-216; López-Costas et al., 2020). O que, como destaca Sánchez Pardo, coincide claramente com o apogeu do comércio de Vigo, sendo que estes níveis de contaminação desceram bruscamente a partir da segunda metade do século VII. Desta maneira, confirmaria um papel externo e de caráter comercial na ativação destes trabalhos mineiro-metalúrgico (Sánchez Pardo, 2014: 991). Os níveis de contaminação detectados, similares aos gerados por explorações romanas durante seu suposto momento final no século III, apontam até trabalhos que superariam o meramente marginal ou residual.

A existência de numerosas coincidências geográficas entre estruturas eclesiásticas tardo-antigas e áreas mineiras não remeteria à existência de centros de atividades econômicas em seu entorno durante os séculos VI e VII, como um reflexo de seu dinamismo, e de nível econômico de seus dirigentes, tratando-se, em alguns casos, de centros religiosos vinculados a pequenos complexos aristocráticos (proprietários individuais ou grandes proprietários episcopais) que se encarregariam – substituindo a produção de comércio tardo romano – de abastecer as novas demandas do comércio mediterrâneo consistente em produtos significativamente atlânticos, como o ouro, o estanho, a madeira ou as peles, em função das característica de cada propriedade e canalizando-os até os porto de Vigo (Fernández, 2014; Sánchez Pardo, 2014: 999-1002, Sánchez Pardo, 2020: 94-107). Poderíamos encontrar assim a explicação ao abandono das áreas produtivas das antigas vilas romanas que, na realidade, não sofreriam o abandono senão a transformação e adaptação às novas necessidades produtivas de suas instalações a serviço de um poder econômico que se mantém no seu entorno, tal e como evidencia a construção de igrejas. Por

sua vez, essas rotas comerciais terrestres, necessitariam delimitar pontos estratégicos de controle, o que poderia explicar parte das reocupações dos castros (Sánchez Pardo, 2013: 149-154).

Se trataria de um sistema complexo, no qual participavam tanto elites locais como hierarquias eclesiásticas (jazidas privadas), mas no que também participaria de alguma forma a própria monarquia – tanto a sueva como a visigoda – através de explorações que receberia em seu momento de fiscalização imperial, e que poderia apresentar a forma de uma delegação de seus rendimentos nessas elites locais – os grandes proprietários e os bispos, únicos capazes de reunir os meio requeridos para a manutenção destas infra estruturas e de chegar a se resolver com a monarquia – mediante um pacto fiscal que, em algumas ocasiões, poderia substanciar-se na cunhagem de moedas (Edmonson, 1989: 98-99; Sánchez Pardo, 2014: 1003-1004 y 1009-1010; Castellanos; Martín Viso, 2005: 10 y 16). A coincidência cronológica destas atividades com a conformação de uma complexa realidade administrativa durante o reinado suevo anteriormente exposta, seria, na opinião de Sánchez Pardo, um argumento concluinte a favor de algum tipo de participação da instituição monárquica nas mesmas[20]. Nesta evolução social, política, mas também econômica, se pode vincular coerentemente com a criação de importantes vínculos de parentesco entre as nobrezas sueva e visigoda, mas também das elites locais, que levariam a consolidar ainda mais a personalidade do território e dotá-lo de um certo conteúdo político que eclodirá em plena Idade Média (Barroso Cabrera et al., 2015: 117). E isso, sem necessidade de recorrer à uma situação de violência e desobediência no território (Díaz, 1997). Tudo isso explicaria a importância que o ducado de *Gallaecia* e a Lusitania setentrional parecem adquirir no último terço do século VIII, havendo proposto que, em grande parte, esta importância chegaria dada pela posse desses territórios por influentes membros da nobreza que haviam se vinculado com a aristocracia da Septímana e, incluso, com a realeza visigoda, continuando estas vinculações até o fundador da monarquia asturiana Pelayo (Barroso Cabrera et al., 2015: 87-113).

Frutos destas mudanças, no político e no econômico, é outro momento transcendente na evolução das transformações habitacionais de *Gallaecia,* que se situaria entre o final do século VII e o VIII, onde as únicas cidades que se mantém são aquelas com funções episcopais ou administrativas dentro do sistema visigodo (Rodríguez Resino, 2005). Nesta fase, os assentamentos rurais abertos sobre colinas, com necrópoles escavadas em

[20] A existência de trabalhos de mineração canalizadas através de monarquias é uma realidade constatada no Oeste da Grã-Bretanha e Irlanda (Campbell, 2007: 140-141; Sánchez Pardo, 2014: 1004).

rocha, agrupados entorno de igrejas pré-romanas, fundadas a partir de ou sobre vilas romanas, como Ouvigo, Adro Vello, Bares ou Bretoña, são o tipo de assentamento mais característico. Estas mudanças são consequências da tentativa de manter o sistema tributário por parte dos visigodos, através de um acordo com aristocracia local, embora seja uma continuidade não isenta de novidades, como a atribuição de assuntos civis por parte dos bispos e a transformação do antigo marco municipal em circunscrições menores (*pagi),* controladas por condes. Este processo culmina na definitiva desvinculação das aristocracias a respeito do Estado, do tributo como sua fonte principal de entrada para basear seu poder na terra, pré-configurando as relações feudais, colocando desta maneira um ponto final no sistema urbano, que focalizava todo o processo (Rodríguez Resino, 2005; López Quiroga, 2004: 292-294; Sánchez Pardo, 2010: 273-275 y 303). Desta maneira, e seguindo as opiniões de Ch. Wickham (2009), se explica agora a aparição de assentamentos rurais abertos, expressão material de um povoamento e um modo de produção livres da carga tributária. Neste momento quando assistimos uma reestruturação das estratégias econômicas camponesas, que já havia realizado anteriormente, ao menos em partes, no século V, sendo agora no século VII, realizada essa nova reestruturação mediante a criação de novos espaços agrários em forma de terraços, documentadas na Galicia, Asturias e na Llanada alavesa, igualmente ao que ocorre em outras zonas da Europa Norte Ocidental, onde se produz um avançado cultivo de cereais, o que implica que não nos encontramos diante de economias baseadas unicamente na pecuária (Martín Viso, 2016: 50-51). Também agora parecem aumentar as diferenças e hierarquias, como evidenciaram os sepultamentos em sarcófagos monumentais de estola e doble estola. Processos que parecem caminhar definitivamente até uma transição social que anuncia o fim do mundo tardo-antigo, caracterizado ainda por certo dinamismo político-econômico, e o nascimento do alto medieval, baseado em comunidades aldeães e poderes locais (Sánchez Pardo, 2013b: 32), tal e como se comprova de forma generalizada por toda Europa do Antigo Império Romano ocidental (Wickham, 2009)[21]. Em relação direta com estes processos se produz o fenômeno, bastante generalizado por toda Europa Ocidental, da criação de pequenas comunidades, monásticas que em *Gallaecia* começam as generalizar-se desde meados do século VII, como um mecanismo de

[21] Uma tendência à fragmentação sócio-política, mas sem que implique necessariamente empobrecimento e enfraquecimento, simplesmente nos moveremos a partir destes momentos em níveis de escalas locais, que propiciarão o acesso de futuras elites de proprietários no início do século IX e a aparição, durante o século VIII, de uma nova estrutura sobre local que, agora, ocorre em um contexto geográfico e sócio-político diferente como é o Reino de Asturias (Sánchez Pardo, 2013b: 33; Castellanos; Martín Viso, 2005: 13; Díaz; Menéndez Bueyes, 2016).

preservação, de defesa, em uma sociedade violenta por parte de pequenos grupos familiares, como ocorre na *Regula Comunis,* ou de outras realidades menos tangíveis, como a representada pela *Regla consensoria* (Díaz, 2018: 53-55). Realidades monásticas que, além disso, poderiam relacionar-se também com o poder patrimonial das aristocracias emergentes do século IX, o que explicaria o interesse que nestes centros locais mostrou a monarquia expansionista asturiana, legitimando-os frequentemente com restaurações e tomando-os como base na integração dos espaços ocupados por esta entidade política (Sánchez Pardo, 2013b: 40).

5. Conclusão

O território da *Gallaecia* tardo-antiga se configura como um espaço rico e heterogêneo que, longe de apresentar-se como um âmbito marginal e isolado ao longo destes séculos, se apresenta como uma espécie de laboratório do que significa o termo "antiguidade tardia" conferindo-lhe pleno sentido. De fato, na *Gallaecia* se mesclam os elementos romanos, suevos e visigodos, gerando processos originais junto com significativas perdurações que nos levam à criação de um espaço de importantes transformações mais que de rupturas bruscas, rupturas que não se consumarão até a invasão muçulmana de 711, por pouca incidência que nestas terras tiveram sua chegada (Martín Viso, 2016b), por mais que a cada dia sejam mais evidentes as amostras da presença muçulmana em todo o Norte. (Gutiérrez González, 2019).

Alguns dos aspectos mais significativos destes processos são as peculiares e complexas organizações do reino suevo que herdaria em boa medida a *Gallaecia* visigoda depois de sua incorporação ao reino de Toledo (Díaz, 2006; Díaz, 2011; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2015). Mas também a caracterização de umas elites transformadas ainda que provenientes do mundo romano; diante de algumas argumentações que apostam no desaparecimentos das elites no final do mundo romano, o podemos ver, com certa clareza o noroeste hispano, é uma evolução das mesmas, evolução que se materializa de forma especialmente visível na maneira de entender suas formas de representação de poder e de seu conceito de organização do poder diferente ao da época romana (Chavarría Arnau, 2007: 158-159; Lewit, 2005)[22], com um crescente peso da Igreja católica.

[22] Adaptação de umas aristocracias que, desde o século VII, mas sem ruptura com os momentos anteriores, vinham fazendo em conjunto com a Península Ibérica como em

Poderes locais e hierarquias eclesiásticas, mas também com um importante papel da monarquia, primeiro sueva e depois visigoda, tal e como se pode comprovar nas referências de Valerio del Bierzo aos personagens locais relacionados com os monarcas toledanos e as altas vinculações aristocráticas de Fructuoso (Martín Viso, 2016b: 341).

Elites necessárias para a conformação, e manutenção e capacidade adaptativa de um comércio de longa duração com o mundo bizantino. Um heterogêneo grupo social cuja capacidade econômica vem conformada tanto pelas importações de materiais exóticos provenientes do âmbito mediterrâneo, a criação de estruturas eclesiásticas ou as estolas (Sánchez Pardo, 2014: 1003). Sua presença se contrasta, pelo contrário, com a existência de uma população humilde, com uma precária qualidade de vida que se dedicava a trabalhos agrários na pecuária extensiva caracterizando uma forma de vida muito afastada da das elites (López-Costas; Müldner, 2016).

Definitivamente, um território muito vital, que soube se adaptar às mudanças de cada momento. Uma adaptabilidade que supôs um menor impacto das transformações que provocou o colapso do século VIII, embora ainda perdurem inúmeras dúvidas para resolver neste complexo problema da transição (Sánchez Pardo, 2013; Martín Viso, 2016b: 346; Suárez Otero, 2012).

Referências bibliográficas

1-) Fontes antigas

Adef. Tert. Chron. Adefonsi Tertii Chronica, ed. Gil, Juan, Moralejo, José L. y Ruíz de la Peña, Juan I., Cronicas asturianas. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p. 113-149.

Chron. alb. Chronica albendensia, ed. Gil, Juan, Moralejo, José L. y Ruíz de la Peña, Juan I., Cronicas asturianas. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p. 151-188.

Chron. Caes. Maximus episcopus Caesaraugustanus, Consularia Caesaraugustana, ed. Cardelle de Hartmann, Carmen, Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis

outros lugares da Europa. Assim, no caso hispano, o vínculo com o passado romano para as aristocracias do Valle do Ebro e de *Emerita* durante o séc. VI é notável (Diarte-Blasco, 2018: 156).

et Iohannis Biclarensis Chronicon, Corpus Christianorum, Serie Latina CLXXIII A. Turnhout: Brepols, 2001, p. 1-55.

Conc. II Brac. Concilium II Bracarense secundum, a. 572, ed. Barlow, C.W., Martini episcopi Bracarensis. Opera omnia. New Haven: Yale University Press, 1950, p. 116-123.

Conc. III Tolet. Concilium Toletanum III, a. 589, ed. Martínez Díez, G.; Rodríguez, F. La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte. Madrid: CSIC, 1992, p. 49-159.

Conc. VIII Tolet. Concilium Toletanum VIII, a. 653, ed. Martínez Díez, G.; Rodríguez, F. La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte. Madrid: CSIC, 1992, p. 365-485.

Conc. XIII Tolet. Concilium Toletanum XIII, a. 683, ed. Martínez Díez, G.; Rodríguez, F. La colección canónica Hispana. VI. Concilios hispanos: tercera parte. Madrid: CSIC, 2002, p. 217-274.

GREG MAG., Ep. IX, 229. Gregorius I Papa, Registrum epistularum, ed. Norbert, D. Corpus Christianorum. Series Latina 140-140A. Turnhout: Brepols, 1982, p. 805-811.

GREG. TUR., Hist. Gregorius Turonensis, Historia Francorum (Historiarum libri X), ed. Krusch, B.; Levison, H. Monumenta Germaniae Historica, SS rer. Merov. 1, 1 [1885]. Hannover: Hahn, 1937.

GREG. TUR., Virt. s. Mart. De virtutibus sancti Martini episcopi, ed. Krusch, B. Monumenta Germaniae Historica, SS rer. Merov. 1, 2. Hannover: Hahn, 1885, p. 584-661.

HYDAT. Hydatius episcopus Aquae Flaviae. Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad. a 468, ed. Burgess, Richard W. The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana Two. Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 70-123; Kötter, Jan-Markus y Scardino, Carlo, Chronik des Hydatius: Fortführung der spanischen Epitome. Paderborn: Schoeningh Ferdinand GmbH, 2019.

ISID., Hist. Isidorus Hispalensis, De origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum, ed. Rodríguez Alonso, C. Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición, crítica y traducción. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1975.

IOH. BICL., Iohannes Biclarensis Abbas, Chronicon, ed. Cardelle de Hartmann, C. Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon. Corpus Christianorum Series Latina CLXXIII A, Turnhout: Brepols, 2001, p. 57-83.

IORD. Get. Getica. Iordanes, Getica. Edizione, traduzione e commento a cura di A. Grillone. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

LV. Leges Visigothorum, ed. Zeumer, K. Monumenta Germaniae Historica, Leges I [1894]. Hannover: Hahn, 1902.

NDOcc. Notitia Dignitatum, ed. Neira Faleiro, C. La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico. Madrid: CSIC, 2005.

OROS. Orosius, Historiarum adversum paganos libri VII, ed. Arnaud-Lindet, Orose. Histoires (Contre les Paiens). 3 Vols. París: Les Belles Lettres, 1990-1991.

Par. Suev. Parochiale Suevum [seu Divisio Theodemiri, seu Concilium Lucense anno 569], ed. David, Pierre. Études historiqIOues sur la Galice et le Portugal du Vie a XIIe siècles. Lisboa-Paris: Livraria Portugália Editora, 1947, p. 30-44.

TAC. Ger., La Germanie. Texte établi et traduitit par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

THEMISTIUS. Orationes. Themistii Orationes quae supersunt, ed. SCHENKL, H.; DOWNEY, G. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1965-1974.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Las pizarras visigodas. (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII). Salamanca: Instituto Castellano-Leonés de la Lengua, 2004.

Vit. Fruct. Vita Fructuosi, ed. Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. La vida de San Fructuoso de Braga: Estudio y edición crítica. Braga, 1974.

2-) Publicações Bibliográficas

ALMAGRO-GORBEA, Martín. Guerra y sociedad en los pueblos celtas del Norte de Hispania. In: CAMINO MAYOR, J,; PERALTA LABRADOR, E.; TORRES MARTÍNEZ, J.F. (Coords.). Las Guerras Astur-Cántabras. Gijón: KRK, 2015, p. 45-67.

ARCE, Javier. Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A.D.). Madrid: Marcial Pons, 2005.

ARIAS VILAS, Felipe. Apuntes sobre a ocupación do territorio na Galicia Baixorromana: castros e vilas. In: Galicia: Da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1993, p. 201-208.

ARIAS VILAS, Felipe. Poblamiento rural: La fase tardía de la Cultura Castreña. In: FERNÁNDEZ OCHOA, C. (Coord.). Los Finisterres Atlánticos en la Antigüedad. Madrid: Electa, 1996, p. 181-188.

ARIZAGA CASTRO, Álvaro; AYÁN VILA, Xurso M. Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros. In: GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. (Ed). Los Pueblos de la Galicia Céltica. Madrid: Akal, 2007, p. 445-531.

BALLESTEROS-ARIAS, Paula; BLANCO-ROTEA, Rebeca. Aldeas y espacios agrarios altomedievales en Galicia. In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (ed.). The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe, Ducumentos de Arqueología e Historia. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 115-135.

BARRAL I ALTET, Xavier. La circulation des monnaies suèves et visigothiques: Contribution à l'histoire économique du royaume visigot. München, 1976.

BARROSO CABRERA, Rafael; MORÍN DE PABLOS, Jorge; SÁNCHEZ RAMOS, Isabel Mª. Gallaecia Gothica: De la conspiración de Dux Argimundus (589/590 d.C.) a la integración en el Reino visigodo de Toledo. Madrid: EUDEMA, 2015.

BELTRÁN-TORREIRA, Federico Mario. La conversión de los suevos y el III Concilio de Toledo. Mayurqa, 22, 1989, p. 69-83.

BERNÁRDEZ VILAR, Xoán. El inicio de nuestra Edad Media. La Gallaecia que se emancipó de Roma. Noia: Toxosoutos, 2004.

CAMPBELL, Ewan. Continental and Mediterranean imports to Atlantic Britain and Ireland, AD 400-800. York: Council for British Archaeology, 2007.

CASTELLANOS, Santiago; MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula, 500-1000. Early Medieval Europe, 13, 2005, p. 1-42.

CEPAS, Adela. The Ending of the Roman City: The Case of Clunia in the Northern Plateau of Spain. In: DAVIES, W.; HALSALL, G; REYNOLDS, A.

(Ed.). People and Space in the Middle Ages. Turnhout: Brepolls, 2006, p. 187-207.

CHAVARRÍA ARNAU, Alexandra. El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII D.C.). Turnhout: Brepolls, 2007.

DE HOZ, Mari Paz. Las inscripciones griegas del castro de Viladonga en el contexto del corpus epigráfico de la península ibérica. Boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga, 18, 2008, p. 20-27.

DIARTE-BLASCO, Pilar. Late Antique and Early Medieval Hispania. Landscapes Whithout Strategy?. Oxford-Philadelphia: Oxbow, 2018.

DÍAZ, Pablo C. Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo. In: Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana. Astorga: Ayuntamiento de Astorga, 1986, p. 297-303.

DÍAZ, Pablo C. Estructuras de gobierno local en la Antigüedad Tardía. Un estudio regional: el NO. de la Península Ibérica en el siglo V. Studia Zamorensia Histórica, 1987, p. 233-250.

DÍAZ, Pablo C. El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización. In: Galicia: Da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1993, p. 209-226.

DÍAZ, Pablo C. La ocupación germánica del valle del Duero: un ensayo interpretativo. Hispania Antiqva, XVIII, 1994, p. 457-476.

DÍAZ, Pablo C. Gallaecia: De Reino Suevo a Provincia Visigoda. In: PEREIRA MENAUT, G. (Coord.). Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. I. Historia. Volume 1. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1997, p. 253-278.

DÍAZ, Pablo C. El Parrochiale Suevum: Organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoantigua. In: ALVAR, J. (Ed.). Homenaje a José Mª. Blázquez, Vol. VI. Madrid: Sociedad de Estudios Clásicos, 1998, p. 35-47.

DÍAZ, Pablo C. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. In: RIPOLL, G.; GURT, J.M. (Eds.). Sedes Regiae (ann. 400-800). Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, p. 404-423.

DÍAZ, Pablo C. Acuñación monetaria y organización administrativa en la Gallaecia Tardoantigua. Zephyrus, LVII, 2004, p. 367-375.

DÍAZ, Pablo C. Extremis Mundi Partibus. Gallaecia Tardoantigua: Periferia geográfica e integración política. In: Espinosa, U.; Castellanos, S. (Eds.). Comunidades Locales y Dinámicas de Poder en el Norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía. Logroño: Universidad de La Rioja, 2006, p. 201-215.

DÍAZ, Pablo C. El Reino Suevo (411-585). Madrid: Akal, 2011.

DÍAZ, Pablo C. Las fundaciones monásticas en la península ibérica (siglos VI-VIII). In: Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo, Spoleto, 31 marzo-6 aprile 2016. Settimane di Studio della Fonzazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo LXIV. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2017, p. 463-493.

DÍAZ, Pablo C. La cristianización del Valle del Duero. Monasterios visigodos y mozárabes. Nova et Vetera, 83, 2017, p. 53-67.

DÍAZ, Pablo C. La familia como monasterio: los monasterios dúplices y los familiares en la Hispania de los siglos VI a IX. In: El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2018, p. 35-57.

DÍAZ, Pablo C. El esquema provincial en el contexto administrativo de la monarquía visigoda de Toledo. In: BRASSOUS, L.; PANZRAM, S. (coord.). El espacio provincial en la península ibérica (Antigüedad tardía-Alta Edad Media). Dossier des Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série, 49, vol. 2, 2019, p. 77-108.

DÍAZ, Pablo C.; MENÉNDEZ BUEYES, Luis R. The Cantabrian Basin in the fourth and fifth centuries: from imperial province to periphery. In: BOWES, K.; KULIKOWSKI, M. (Eds.). Hispania in the Late Antique. Current Perspectives. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2005, p. 265-297.

DÍAZ, Pablo C.; MENÉNDEZ BUEYES, Luis R. Gallaecia in Late Antiquity. The Suevic Kingdom and the Rise of Local Powers. In: D'EMILIO, J. (Ed.). Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 146-175.

DÍAZ, Pablo C.; MENÉNDEZ BUEYES, Luis R. Romanos, visigodos e indígenas: las comunidades del norte de Hispania en los inicios de la Edad Media (cuarenta años después). In: FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA PÉREZ,

J.A. (coord.). Estudios sobre la Edad Media en el norte de la península ibérica. Nailos: Estudios Interdisciplinares de Arqueología. Anejo 3, Oviedo, 2016, p. 159-187.

DÍEZ HERRERA, Carmen. La Formación de la Sociedad Feudal en Cantabria. La Organización del territorio en los siglos IX al XIV. Santander: Universidad de Santander, 1990.

DOMERGUE, Claude. Les Mines Antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine. Paris: Picard, 2008.

DOPICO CAÍNZOS, María Dolores; SANTOS YANGUAS, Juan. Augusto y el Noroeste de Hispania: la acción del emperador y las comunidades indígenas. Gerión, 35, 2017, p. 707-721.

EDMONSON, J.C. Mining in the later Roman Empire and beyond: continuity or disruption?. Journal of Roman Studies, 79, 1989, p. 84-102.

FANJUL PERAZA, Alfonso. Los astures. Un pueblo céltico del Noroeste peninsular. Ponferrada: Instituto de Estudios Bercianos, 2019.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. Estado, poder e estructuras políticas na Gallaecia. S. II A.C.-VIII D.C. Santiago de Compostela-Pontecesures: Blukk Ediçoes, 2018.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. Comunidade e representación popular na Gallaecia sueva e visigoda. Cuadernos de Estudios Gallegos, 66, nº. 132, 2019, p. 45-76.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. Xenealoxía do Poder Local Galaico na Antigüidade. Tese de Doutoramiento. Departamento de Historia Antigua. Universidade de Santiago de Compostela, 2020. http://hdl.handle.net/10347/24109. (Última entrada 20/7/2021).

FERNÁNDEZ, Adolfo. El comercio tardoantiguo (ss. IV-VII) en el Noroeste peninsular a través del registro cerámico de la Ría de Vigo. Oxford: Archaepress, 2014.

FERNÁNDEZ, Adolfo. Un análisis del comercio tardoantiguo en el noroeste atlántico desde los productos transportados por vía marítima. In: J.M. Tejado Sebastián (coord.). Vislumbrando la Tardoantigüedad. Una mirada desde la arqueología. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018, p. 137-168.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Adolfo; ABRAIRA, Roberto Bartolomé; FOLGUEIRA CASTRO, Adrián; ALCORTA IRASTORZA, Enrique. Horizontes cerámicos tardoantiguos en Punta Atalia (Cervo-Lugo). Una revisión del comercio cantábrico entre los siglos IV y VI. In: GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A.; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C.; RÍOS GONZÁLEZ, S. (eds.). 1300 Aniversario del origen del Reino de Asturias. Anejos de Nailos, 5. Oviedo, 2019, p. 551-602.

FERNÁNDEZ, Damián. Aristocrats and Statehood in Western Iberia, 300-600 C.E. Philadelphia: University of Pensylvania Press, 2017.

FERNÁNDEZ MIER, Margarita. La génesis de la aldea en las provincias de Asturias y León. In: Quirós Castillo, J.A. (ed.). The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe. Ducumentos de Arqueología e Historia. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 149-165.

FERNÁNDEZ MIER, Margarita; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Jesús; LÓPEZ GÓMEZ, Pablo; MARTÍNEZ GALLARDO, César; RODRÍGUEZ PÉREZ, Santiago. Arqueología de las aldeas habitadas en Asturias: Los casos de Vigaña Arcéu y Villanueva de Santu Adrianu. In: GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A.; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C.; RÍOS GONZÁLEZ, C. (eds.). 1300 Aniversario del origen del Reino de Asturias. Anejos de Nailos, 5. Oviedo, 2019, p. 99-119.

FERNÁNDEZ MIER, Margarita; QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. El aprovechamiento de los espacios comunales en el noroeste de la Península Ibérica entre el período romano y el medieval. Journal of The Section of Cultural Heritage, 12, 2015, p. 689-717.

FERNÁNDEZ OCHOA, Carmen; MORILLO CERDÁN, Ángel. De Brigantium a Oiasso. Una aproximación al estudio de los enclaves marítimos cantábricos en época romana. Madrid: Foro, 1994.

FERNÁNDEZ OCHOA, Carmen; MORILLO CERDÁN, Ángel. La Romanización Atlántica: Modelo o Modelos de Implantación Romana en el Noroeste Peninsular. Portugalia, 36, 2015, p. 183-197.

FERREIRO, Alberto. The Westward Journey of St. Martin of Braga. Studia Monastica, 22, 1980, p. 243-251.

FERREIRO, Alberto. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th. Century Galicia. Studia Monastica, 23, 1981, p. 1-26.

FIOROT, Juliana Bardella. A utopia monárquica sueva: a construçâo de um reino ideal (séculos V e VI). Tese de Doutorado. Área de Conhecimento:

História e Sociedade. Facultade de Ciências e Letras. Assis: Universidade Estadual Paulista, 2021. https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/213879/fiorot_jb_dr_assis.pdf?sequence=3 (Última entrada 14/08/2021).

GARCÍA MORENO, Luis A. Estudios sobre la organización administrativa del Reino Visigodo de Toledo. Anuario de Historia del Derecho Español, 44, 1974, p. 5-155.

GARCÍA MORENO, Luis A. Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008.

GARCÍA MORENO, Luis A. España, siglo V. La Monarquía goda Balta y la Diócesis de las Españas. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2017.

GAZZOTTI, Danilo Medeiros. Expansâo e sobrevivencia: as movilidades da monarquia sueva durante o século V. Revista Diálogos Mediterrânicos, vol. 19, 2020, p. 22-41.

GIL GONZÁLEZ, Fernando. Los suevos: ¿Paganos o cristianos? Una monarquía desconocida en el Noroeste peninsular (Siglos V-VI). A Coruña: Colex, 2020.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.). 2 Vols. Brigantium, Vol. 18. A Coruña: Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña, 2006-2007.

GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino. Del Castrum al Castellum. Los castros entre la Antigüedad y la Edad Media. In: BLAS CORTINA, M.A. de; VILLA VALDÉS, A. (eds.). Los Poblados Fortificados del Noroeste de la Península Ibérica: Formación y Desarrollo de la Cultura Castreña. Navia: Ayuntamiento de Navia, 2002, p. 301-316.

GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino. Sobre la conquista islámica del Noroeste peninsular: Recientes aportaciones. In: FERNÁNDEZ IBÁÑEZ, C. (ed.). AL-KITAB Juan Zazoya Stabel-Hansen. Madrid: Asociación Española de Arqueología Medieval, 2019, p. 261-267.

HALSALL, Guy. Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568. Cambridge University Press: Cambridge, 2007.

HAMEROW, Helena. Early Medieval Settlements. The Archaeology of Rural Communities in North-West Europe 400-900. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HOPKINS, Keith. La Romanización: asimilación, cambio y resistencia. In: BLÁZQUEZ, J.M.; ALVAR, A. (Eds.). La Romanización en Occidente. Madrid: Actas, 1996, p. 15-43.

ISLA FREZ, Amancio. La Crónica de Alfonso III y el reino astur. Gijón: Trea, 2019.

KULIKOWSKI, Michael. The Suevi in Gallaecia. An Introduction. In: D'EMILIO, J. (Ed.). Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 131-145.

LANZ, Jokin. ¿Piratas vándalos en el cantábrico? Acerca de una supuesta incursión marítima de unos wandali en la Novempopulania (primera mitad del siglo V). Veleia, 37, 2020, p. 197-210.

LE ROUX, Patrick. Romanos de España. Ciudades y política en las provincias (siglo II a.C.-siglo III d.C.). Barcelona: Bellaterra, 2006.

LE ROUX, Patrick. Les Hispaniae (IVe-Ve siècle): redéfinitions administratives des espaces provinciaux entre Dioclétien et l'installation des Wisigoths (508). In: BRASSOUS, L.; Panzram, S. (coord.). El espacio provincial en la península ibérica (Antigüedad tardía - Alta Edad Media). Madrid: Dossier des Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série, 49, vol. 2. 2019, p. 19-40.

LEWIT, Tamara. Bones in the bathhouse: Re-evaluating the notion of 'squatter occupation' in 5th-7th century villas. In: BROGIOLO, G.P.; CHAVARRÍA ARNAU, A.; VALENTI, M. (Eds.). Dopo la fine delle ville: Le campagne dal VI al IX secolo. Documenti di Archeologia, 40. Mantova, Società Archeologica, 2005, p. 251-262.

LÓPEZ-COSTAS, Olalla; MÜLDNER, Gundula. Fringes of the empire: Diet and cultural change at the Roman to post-roman transition in NW Iberia. American Journal of Physical Anthropology, 161, vol. 1, 2016, p. 141-154.

LÓPEZ-COSTAS, Olalla; SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Antropología física, arqueología y desigualdad social en las necrópolis medievales de Galicia. Hacia una revisión de conjunto. In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (Dir.). Demografía, Paleopatologías y Desigualdad Social en el Noroeste Peninsular en Época Medieval. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2016, p. 42-61.

LÓPEZ-COSTAS, Olalla; KYLANDER, Malin; MATTIELLI, Nadine; ÁLVAREZ-FERNÁNDEZ, Noemi; PÉREZ-RODRÍGUEZ, Marta;

MIGHALL, Tim; BINDLER, Richard; MARTÍNEZ CORTIZAS, Antonio. Human bones tell the story of atmospheric mercury and lead exposure at the edge of Roman World. Science of the Total Environment, 710, 2020 (https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2019.136319) (Última entrada el 14/08/2021).

LÓPEZ DÍAS, Veneranda. Geoquímica orgánica y evolución ambiental de turberas de las rasas costeras asturianas. Tesis doctoral. Oviedo, Universidad de Oviedo/CESIC, 2013. digital.csic.es/bitstream/10261/115651/.../Tesis_%20Veneranda%20López%20Días.pdf. (Última entrada 14/08/2021).

LÓPEZ-MERINO, Lourdes; MARTÍNEZ CORTIZAS, Antonio; REHER, Guillermo S.; LÓPEZ-SÁEZ, José A.; MIGHALL, Tim M.; BRINDLER, Richard. Reconstructing the impact of human activities in a NW Iberian Roman mining lanscape for the last 2500 years. Journal of Archaeological Science, 50, 2014, p. 208-218.

LÓPEZ PEREIRA, J. Eduardo. Gallaecia, algo más que un nombre geográfico para Hidacio. Primera Reunión Gallega de Estudios Clásico: (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979): ponencias y comunicaciones. Santiago de Compostela: Estudios Clásicos, 1981, p. 243-251.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge. El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X). A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Mata, 2004.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge. Hábitat, poblamiento y territorio en la Gallaecia de época sueva. In: LÓPEZ QUIROGA, J. (coord.). In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente. Ourense: Diputación Provincial de Ourense, 2018, p. 163-178.

LÓPEZ SÁNCHEZ, Fernando. The Suevic Kingdom. Why Gallaecia?. In: D'EMILIO, J. (Ed.). Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 176-209.

MARCONE, Arnaldo. Tarda Antichità. Profile storico e prospettive storiografiche. Roma: Carocci, 2020.

MARTIN, Celine. La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique. Paris: Septentrion Presses Universitaires, 2003.

MARTÍN-ESQUIVEL, ALBERTO Y BLÁZQUEZ-CERRATO, CRUCES, "Hallazgos monetarios en el área lusitana situada entre el Duero y el Tajo (siglos IV-VIII)", Conimbriga, 57 (Coímbra, 2018): 139-168.

MARTÍN VISO, Iñaki. Asentamientos y paisajes rurales en el occidente medieval. Madrid: Síntesis, 2016.

MARTÍN VISO, Iñaki. Colapso político y sociedades locales: el Noroeste de la península ibérica (siglos VIII-IX). Reti Medievali Rivista, 17, vol. 2, 2016b, p. 335-369.

MENÉNDEZ BUEYES, Luis R.; FANJUL PERAZA, Alfonso; ARGÜELLES ÁLVAREZ, Patricia; VEGA ALMAZÁN, Diana. ¿Castros o fortalezas? Una revisión cronológica y funcional del Castiello de Fozana (Siero, Asturias) a través de sus materiales cerámicos. Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología, 12, 2019, p. 97-116.

MONTES LÓPEZ, Ramón; HEVIA GONZÁLEZ, Susana; VILLA VALDÉS, Ángel. Monte Castrelo de Pelóu: Un astiamientu prehistóricu de llarga perduración en Grandas de Salime. L'ocasu del paradigma castreñu d'aniciu romanu n'Asturies. Asturies: Memoria encesa d'un país, 30, 2010, p. 5-27.

NOVO GÜISÁN, José Miguel. De Hidacio a Sampiro. Los castros durante la época visigoda y la primera reconquista. Lugo: Diputación Provincial de Lugo, 2000.

NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Un novo deus para os galaicos. A cristianización de Gallaecia. Santiago de Compostela: Lóstrego, 2012.

OSABA, Esperanza. Exordium allocutionis meae incohans. Monarchs and exordia in the Book III of the Lex Visigothorum. In: OSABA, E. (Ed.). Derecho, Cultura y Sociedad en la Antigüedad Tardía. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2013, p. 167-188.

PALOL, Pedro. Problemas ciudad-campo en el bajo Imperio en relación a la ciudad de Lugo. In: Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo. Lugo: Patronato del Bimilenario de Lugo, 1977, p. 157-174.

PEÑA SANTOS, Antonio de la. Galicia. Prehistoria, castrexo e primeira romanización. Vigo: A Nosa Terra, 2003.

PEREIRA MANUT, Gerardo. Cambios estructurales versus romanización convencional. La transformación del paisaje político en el Norte de

Hispania. In: GONZÁLEZ, J.; ARCE, J. (Eds.). Estudios sobre la Tabvla Siarensis. Madrid: CSIC, 1988, p. 245-259.

PEREIRA MENAUT, Gerardo. Aproximación crítica al estudio de etnogénesis: la experiencia de Callaecia. Complutum, 2-3, 1992, p. 35-44.

PEREIRA MENAUT, Gerardo. Callaecia. Dialoghi di Archeologia, 1-2, 1992, p. 319-325.

PÉREZ LOSADA, Fermín. Entre a Cidade e a Aldea. Estudio arqueohistórico dos "aglomerados secundarios" romanos en Galicia. A Coruña: Museo Arqueológico, 2002.

PÉREZ RODRÍGUEZ-ARAGÓN, Fernando; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Mª. Luz. El asentamiento de época visigoda de "El Pelambre" (Villaornate, León). In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (ed.), The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe. Ducumentos de Arqueología e Historia. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 365-469.

PÉREZ-RAMA, Mónica; VAQUEIRO RODRÍGUEZ, Marcos; GRANDAL-D'ANGLADE, Aurora. Indicios de pastoreo extensivo en el noroeste peninsular durante el dominio suevo. Cuadernos del Laboratorio Xeolóxico de Laxe, 38, 2015, p. 107-134.

PLIEGO VÁZQUEZ, Ruth. Gallaecia en tiempos del Reino Visigodo de Toledo: sus emisiones monetarias. In: CABREIRO ARES, F. (Coord.). Introducción a la historia monetaria de Galicia (s. II a.C.-XVIII d.C.). A Coruña: Laberinto de Paixóns, 2012, p. 65-104.

PORTELA, Ermelindo; PALLARES, Mª. Carmen. Galicia, á marxe do Islam. Continuidade das estructuras organizativas no transito á Idade Media. In: PEREIRA MENAUT, G. (Coord.). Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. I. Historia. Volume 1. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1997, p. 435-458.

POVEDA ARIAS, Pablo. La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio. Hispania Sacra, LXXI, vol. 143, 2019, p. 9-24.

POVEDA ARIAS, Pablo. ¿Hacia la unidad de Hispania? Explicaciones sociales a las ofensivas militares visigodas en la Península Ibérica (siglos VI-VIII). Gladius, XL, 2020, p. 73-92.

QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio; SANTOS SALAZAR, Igor. Territorios sin ciudades y complejidad social. El Cantábrico Oriental en la Alta Edad

Media. In: SABATÉ, F.; BRUFAL, J. (Coord.). Arqueología medieval. La ciutat. Lleida: Pagès editors, 2014, p. 139-174.

REGUERAS GRANDE, Fernando; RODRÍGUEZ CASANOVA, Isabel. Triente de Sisebuto y dinar de indicción en dos villae romanas leonesas. Brigecio, 27, 2017, p. 11-24.

REQUEJO PAGÉS, Otilia; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino. El asentamiento altomedieval de la vega de Corao (Cangas de Onís, Asturias, España). In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (ed.). The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe. Ducumentos de Arqueología e Historia. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 167-179.

RIPOLL LÓPEZ, Gisella. The arrival of the Visigoths in Hispania: Population Problems and the Process of Acculturation. In: POHL, W.; REIMITZ, H. (ed.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998, p. 153-179.

ROBERTO, Umberto. Il secolo dei vandali. Storia di un'integrazione fallita. Palermo: 21 Editore, 2020.

RODRÍGUEZ RESINO, Álvaro. Do Imperio Romano á Alta Idade Media. Arqueoloxía da Tardoantigüidade en Galicia (séculos V-VIII). Noia: Toxosoutos, 2005.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Brais. O proceso de abandono dos castros. "Continuidades" e "Rupturas" entre a Idade do Ferro e a Alta Idade Media. Un estado da cuestión. Gallaecia, 31, 2012, p. 139-151.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Poblamiento rural tardorromano y altomedieval en Galicia (ss. V-X). Una revisión arqueológica. Archeologia Medievale, XXXVII, 2010, p. 285-306.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Castros y aldeas galaicorromanas: sobre la evolución y transformación del poblamiento indígena en la Galicia romana. Zephyrus, LXV, 2010, p. 129-148.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Castros, castillos y otras fortificaciones en el paisaje sociopolítico de Galicia (siglos IV-XI). In: QUIRÓS CASTILLO, J.A.; TEJADO SEBASTIÁN, J.M. (eds.). Los Castillos Altomedievales en el Noroeste de la Península Ibérica. Documentos de Arqueología Medieval, 4. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2012, p. 29-55.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Power and rural landscapes in early medieval Galicia (400-900 AD): towards a reincorporation of the

archaeology into the historical narrative. Early Medieval Europe, 21, vol. 2, 2013, p. 140-168.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII. Hispania, LXXIII, nº. 243, 2013, p. 11-50.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Sobre las bases económicas de las aristocracias en la Gallaecia suevo-visigoda (ca. 530-650 D.C.). Anuario de Estudios Medievales, 44, vol. 2, 2014, p. 983-1023.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Organización eclesiástica y social en la Galicia Tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del Parroquial Suevo. Hispania Sacra, LVXI, 134, 2014, p. 439-480.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Late Antique contacts: the case of Galicia. In: DUGGAN, M.; TURNER, S.; JACKSON, M. (ed.). Ceramics and Atlantic Connections: Late Roman and Early Medieval Imported Pottery on the Atlantic Seaboard. International Symposium Newcastle University, March 26th-27th 2014. Roman and Late Antique Mediterranean Pottery 15. Oxford: Archaeopress, 2020, p. 94-107.

SÁNCHEZ-PARDO, José Carlos; BLANCO-ROTE, Rebeca; COSTA-GARCÍA, José Manuel; SANJURJO-SÁNCHEZ, Jorge; BARRIENTOS-RODRÍGUEZ, Víctor; ALONSO-TOUCIDO, Francisco. Hacia una reinterpretación de la secuencia de ocupación del yacimiento de A Cidadela (A Coruña). Spal, 29, vol. 1, 2020, p. 157-188.

SANTOS YANGUAS, Juan; DOPICO CAÍNZOS, María Dolores. El impacto de Asturica Augusta como ciudad del poder en su ámbito. Revista de Historiografía, 25, 2016, p. 87-300.

SUÁREZ OTERO, José. Galicia, la crisis del siglo VIII y la transición al mundo medieval. Nuevas propuestas para viejos problemas. In: CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P.; GARCÍA DE CASTRO, C. (Eds.). Asturias entre visigodos y mozárabes (Visigodos y Omeyas, VI). Anejos de AEspA LXIII. Madrid, CSIC, 2012, p. 415-441.

SUÁREZ PIÑEIRO, Ana María. Así era la vida en la Galicia romana. Santiago de Compostela: Lóstrego, 2007.

SUÁREZ PIÑEIRO, Ana María. A romanización en Galicia. Noia: Toxosoutos, 2009.

TEJERIZO GARCÍA, Carlos. El poblamiento en el interior de la Gallaecia entre el final del Imperio Romano y la Alta Edad Media: Nuevos datos, nuevas propuestas. Studia Histórica. Historia Medieval, 38 (2), 2020, p. 155-187.

THOMPSON, Edward A. The Goths in Spain. Oxford: Oxford University Press, 1969.

THOMPSON, Edward A. The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. In: JAMES, E. (Ed.). Visigothic Spain: New Approaches. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 77-92.

TRANOY, Alain. La Galice romaine. Recherches sur le Nord-Ouest de la Península Ibérique dans l'Antiquité. Paris: De Brocard, 1981.

UBRIC, Purificación. The Church in the Suevic Kingdom (411-585 AD). In: D'EMILIO, J. (Ed.). Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 210-243.

VIGIL-ESCALERA GUIRADO, Alfonso; QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. Arqueología de los paisajes rurales altomedievales en el Noroeste peninsular. In: CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P.; CORDERO RUIZ, T. (eds.). Visigodos y Omeyas. El Territorio, Anejos de AEspA LXI. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC), 2012, p. 83-99.

WICKHAM, Chris. The inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000. London: Penguin, 2009.

Recibido: 02 de noviembre de 2021 | Aceito: 27 de febrero de 2022

¿ELITES LOCALES VS MONARQUÍA?: EL EJEMPLO DE LA GALLAECIA TARDOANTIGUA

Pablo C. Díaz [1]
Luis R. Menéndez-Bueyes [2]

Resumen

El fin del Imperio romano en el noroeste de la península ibérica fue un proceso abrupto. La irrupción bárbara prácticamente aisló a la provincia Gallaecia de los centros de poder imperial, en especial de la corte de Ravena. Los mecanismos de resistencia ante los suevos, evidentes en la crónica de Hidacio, no respondieron a un patrón uniforme. Evidenciaron, por debajo del esquema uniformador romano, una sociedad compleja con intereses heterogéneos, unos decididamente locales, otros de base urbana, algunos directamente heredados de la presencia administrativa romana. Frente a un poder suevo que solo lentamente fue capaz de imponer su soberanía sobre el territorio provincial, esas realidades locales crearon estructuras de poder atomizadas y generaron élites de poder que están en la base de la atomización extrema del periodo altomedieval. La conquista visigoda probablemente fue el resultado de un proceso negociador a muchas bandas, donde se incluirían las élites suevas, que no hizo sino reforzar estos patrones de evolución. Incluso, esos elementos godos, llegados como parte de la administración provincial y militar, se convertirían en un factor más de ese panorama disgregado.

Palabras clave

Gallaecia; Reino Suevo; aristocracia local; visigodos; soberanía política.

[1] Professor Doutor – Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha. E-mail: mbueyes@usal.es.
[2] Profesor Doctor – Universidad de Salamanca, Salamanca, España. E-mail: mbueyes@usal.es.
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.6, n.2 - 2021.2. p. 220-266.**
DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13933

Resumo

O fim do Império romano no Noroeste da Península Ibérica foi um processo abrupto. A irrupção bárbara praticamente isolou a província de Galicia dos centros de poder imperial, em especial da corte de Ravena. Os mecanismos de resistência diante dos suevos, evidenciados na crônica de Hidacio, não responderam a um padrão uniforme. Evidenciaram, por baixo do sistema uniformizador romano uma sociedade complexa com interesses heterogêneos, uns decididamente locais, outros de base urbana, alguns diretamente herdados da presença administrativa romana. Perante a um poder suevo que só lentamente foi capaz de impor sua soberania sobre território provincial, essas realidades locais criaram estruturas de poder atomizadas e geraram elites de poder que estão na base da atomização extrema do período alto medieval. A conquista visigoda provavelmente foi resultado de um processo negociador a muitos grupos, onde incluíam-se as elites suevas, que não fizeram senão reforçar os padrões de evolução. Incluindo esses elementos godos, chegando como parte da administração provincial e militar, se converteriam em um fator a mais nesse panorama desagregado.

Palavras-chave

Galicia; Reino Suevo; aristocracia local; aisigodos; soberania política.

Introducción

Gallaecia y Galicia son términos habitualmente utilizados por la historiografía de manera intercambiable. Es cierto que el segundo procede del primero como una mera evolución fonética perfectamente comprensible tanto en el gallego como en el español, sin embargo la construcción de la Galicia que va definiendo sus fronteras en el medievo cristiano, con unos límites que se pueden asimilar a los actuales, con la inclusión ocasional de la actual comarca del Bierzo, y algunas variaciones fronterizas menores, no es una consecuencia ni automática ni inevitable de la *Gallaecia* construida por Roma a partir de realidades indígenas con ciertas dosis de homogeneidad. La Galicia cristiana medieval fue el resultado de un largo proceso donde la irrupción sueva iba a desempeñar un indudable papel armonizador. Fue la monarquía sueva, especialmente lo que algunos han llamado el segundo reino, el periodo católico del siglo VI, en clara colaboración con la Iglesia, la que dio al territorio una entidad unitaria que luego sería asumida por el reino visigodo, cuando la incorporó como provincia dependiente de la corte de Toledo. Ese proceso, a menudo velado por la opacidad de las fuentes, ayuda a hacer comprensible la historia misma del reino suevo y a entender el largo acontecer que va de la provincia romana creada por Diocleciano, que había incorporado los territorios de la Meseta norte de la Península Ibérica, a la construcción de los reinos medievales (Díaz, 2011; Díaz; Menéndez Bueyes, 2015; Kulikowski, 2015; López Sánchez, 2015; López Quiroga, 2018; Fernández Calo, 2018; Le Roux, 2019).

¿Incidió todo este proceso en la calidad de vida de estas poblaciones? En el actual estado de nuestros conocimientos es complicado poder establecer algún tipo de certeza al respecto. Pero existen indicios sobre el hecho de que se produjo una cierta caída en la calidad de vida en la transición entre el mundo romano y la creación de una entidad sueva, con una alimentación basada en recursos locales, destacando la presencia del mijo en la cadena, si bien la calidad de vida nunca fue buena en ninguna de los dos períodos (López Costas; Müldner, 2016). Otras evidencias también apuntan hacia la existencia, en los inicios del período suevo, de poblaciones que necesitaron maximizar el provecho obtenido de los recursos disponibles hasta esos momentos, tal vez como consecuencia de las presiones recaudatorias de los nuevos amos del territorio. Estas prácticas, lejos de sustentarse en la mejora de las razas de ganado o en la introducción de variedades que podrían presentar dificultades de adaptación (como se había hecho durante el período romano), parecen centrarse en prácticas de ganadería extensiva en zonas de montaña con

áreas de matorral. Se trataría de un aprovechamiento de ovicaprinos y, sobre todo, de vacuno, destinado a la obtención de leche y para la ayuda en el trabajo agrícola. Unas prácticas que permitirían dedicar menos tiempo al cuidado de cabaña ganadera, y así compaginar la ganadería con otras actividades (Pérez-Rama *et al*., 2015). Coherentemente con estos datos, las necrópolis rurales, tanto tardorromanas como altomedievales, nos hacen pensar, a la luz de las evidencias arqueológicas y antropológicas, en la existencia de jerarquías sociales poco marcadas en estas poblaciones, con grupos pequeños, poco jerarquizados, característicos de una estructura de poblamiento disperso en pequeñas comunidades, que, tras el período cálido romano, sufrirían unas condiciones húmedas con bajadas de temperaturas, tal y como señalan la mayoría de los registros del norte peninsular para estos períodos (López-Costas; Sánchez-Pardo, 2016; López Días, 2013: 32; López Quiroga, 2018: 164-165).

Por el contrario, también se va caracterizando poco a poco la existencia de unas elites en este territorio durante la Tardoantigüedad. Elites locales, supralocales y, significativamente, elites eclesiásticas, que mantendrán relaciones económicas complejas, basadas en la tierra, pero también en el comercio y en el control de diversos recursos, como los de carácter minero (Fernández, 2014 y 2018; Sánchez Pardo, 2014; Díaz; Menéndez Bueyes, 2015). Elites visibles a través de los enterramientos privilegiados, distintos a las necrópolis rurales, detectables desde finales del siglo IV, pero sobre todo durante el V, que presentan costosos sarcófagos de mármol que, junto a otros elementos, podrían formar parte de mausoleos o de pequeños oratorios que, posteriormente, tras la desaparición del sistema productivo y representacional romano de las villas, pasarán a convertirse en iglesias, y en especial de tipo monástico entre los siglos VII-X (Sánchez Pardo, 2013b: 24-27; Suárez Otero, 2012; López Quiroga, 2018: 167-168).

Nuestros conocimientos actuales nos permiten plantear un panorama más complejo para la *Gallaecia* post-romana de lo que en un principio podríamos pensar. Ya Pere de Palol (1977), hace más de cuarenta años, planteó que en el siglo IV se produjo un auge del norte peninsular, especialmente en la *Gallaecia*. Auge muy visible en el amplio comercio exterior que entre los siglos IV-VI caracterizó a la zona atlántica y cantábrica, y que se materializó en un apogeo de numerosos aglomerados secundarios por el noroeste, significativamente en el caso gallego, siendo también posible que conllevara una cierta reactivación de la minería de la zona, si bien siempre a una escala menor que la desarrollada en el

periodo altoimperial (Fernández Ochoa; Morillo, 1994; Pérez Losada, 2002; Díaz; Menéndez Bueyes, 2005; Fernández Calo, 2018). Consecuentemente, nos encontramos ante un territorio en donde se puede vislumbrar la existencia de una aristocracia cuyo poder supera unas bases económicas meramente agrarias, y en donde desempeña un importante papel el comercio a larga distancia con base en el puerto de Vigo entre los siglos IV y VII (Fernández, 2014 y 2018). Nos encontramos con una amplia evidencia arqueológica que nos remite a la existencia de intercambios con el mundo mediterráneo, pero también con el atlántico, en los que Vigo realizaría la función de enlace entre ambos. Así, desde el ámbito mediterráneo (norte de África, sur de la península ibérica, mediterráneo oriental bajo control bizantino) se comercializarían hacia el Atlántico (Islas Británicas, occidente de la Galia) productos como el alumbre, el vino, los cereales, salazones, aceite, así como productos cerámicos y de lujo. En definitiva, un área de relaciones con el mundo bizantino, que impide sostener la idea de que nos encontremos ante una zona periférica, en el sentido, de aislada, como, en ocasiones, han planteado de manera un tanto retórica algunas fuentes. Y ello hasta el extremo de que este comercio conseguirá pervivir al final del mismo con otras áreas atlánticas y cantábricas durante la segunda mitad del siglo VI, a consecuencia del final del comercio entre el mundo bizantino y el suroeste británico (Fernández Fernández *et al*., 2019; Sánchez Pardo, 2020). La existencia de estos contactos con el mundo oriental vienen constatados también por la presencia de personajes mencionados en las fuentes e inscripciones en griego, presentes incluso en contextos del noroeste, como ocurre en el castro de Viladonga (De Hoz, 2008).

1.- *Gallaecia*: una entidad administrativa romana en el extremo del Imperio:

El territorio de la antigua *Gallaecia* o *Callaecia* se constituyó a partir del proceso de reconocimiento y equiparación de realidades poblacionales, políticas y culturales que presentan semejanzas, pero no igualdades, aglutinadas por el poder romano; realidades que, desde una óptica arqueológica, los especialistas denominan *cultura castreña del Noroeste* (Pereira, 1992; Peña Santos, 2003: 142-144; González Ruibal, 2006-2007; Dopico Caínzos; Santos Yanguas, 2017; Fernández Calo, 2018). En esta cultura, desde un punto de vista estrictamente arqueológico, se integrarían, gracias a la tipología de objetos encontrados en los yacimientos de este tipo, toda la Galicia actual, las comarcas leonesas de

El Bierzo y las Montañas Leonesas, las penillanuras zamoranas de Sanabria-Carballeda y Aliste, la región portuguesa de Tras-os-Montes y la parte occidental de Asturias (valle del Navia) que en su momento perteneció al *conuentus Lucensis* (Fanjul Peraza, 2019).

Ahora bien, estas realidades arqueológicas presentan diferencias entre sí, en algunas ocasiones de cierta entidad, que vienen a corroborar la existencia de pueblos distintos. De esta manera, los galaicos habitarían las tierras del noroeste de la península ibérica a partir del río Duero, en contacto con los lusitanos mediante una zona transicional que viene documentada mediante diferencias evidenciadas tanto en la cultura material como en lo lingüístico, así como por formar parte de lo que posteriormente será la *Gallaecia Bracarense*, que incluía la cuenca del Miño, al norte de la que se extendía la *Gallaecia Lucense*. Bajo el nombre de galaicos, por lo tanto, se englobará por parte de Roma un gran número de pueblos diversos cuya denominación nos permite únicamente una aproximación a su origen, sumamente complejo, pues este nombre genérico hace referencia en exclusiva a un componente minoritario y tardío de origen céltico pero no acorde con la mayor parte de sus componentes culturales y étnicos, como evidencia el hecho de que fueran incluidos en la *Lusitania* durante las primeras divisiones administrativas tras la conquista (Almagro-Gorbea, 2015: 48-52).

Para P. Le Roux, la extensión a todo el territorio al norte del Duero del término "galaicos" se debió a que fue este pueblo el primero en entrar en contacto con los romanos en la expedición de D. Bruto en 138-137 a.C., si bien no siguiendo un criterio del todo arbitrario, pues existirían ciertas concomitancias entre estos pueblos que justificarían el uso de un nombre genérico y de esta manera se lograría una asimilación cómoda y necesaria. Este proceso histórico es puesto en relación con lo sucedido en Germania, donde Tácito (Tac. *Ger.* 2) informa de que el vocablo "germano" derivaba de un pueblo concreto cuyos miembros se atribuían ese nombre por haber sido los primeros en cruzar el Rin y vencer a los galos; de esta manera, la intención de Roma sería "inscribir unos etnónimos existentes en los marcos propios de los sistemas de nomenclatura utilizados tradicionalmente por Roma para que también pudieran reflejar la diversidad y las divisiones indígenas" (Le Roux, 2006: 68-69). Existen datos arqueológicos que parecen avalar la hipótesis de que desde esta expedición la zona sur del territorio galaico, fundamentalmente el espacio costero entre el Duero y el Miño, se encontrase ya bajo control romano, pues puede observarse la creciente

incidencia de los productos del comercio romano en los medios indígenas a partir de estas fechas (Peña Santos, 2003: 150-151).

Tras los complejos, y aún no comprendidos del todo, procesos de ordenación administrativa realizados por Augusto en el noroeste peninsular en torno al cambio de era se define en la *Gallaecia* un espacio compuesto por los *conuentus* de *Lucus Augusti* y *Bracara Augusta* que contó con la presencia de *procuratores* hasta la creación, en el marco de las reformas dioclecianas, de una provincia en la que se incluían amplias regiones del noroeste hispano ordenadas dentro de los originales *conuentus Asturum*, *Bracarum*, *Lucensis* y *Clunienses* (Tranoy, 1981; Santos Yanguas; Dopico Caínzos, 2016; Dopico Caínzos; Santos Yanguas, 2017; Fernández Calo, 2018), según las noticias ofrecidas por la *Notitia Dignitatum Occidentalis* (NDOcc. XLII, 30), así como por Orosio (Oros. *Hist*. V, 7, 2; VI, 21, 2). A estos espacios habría que restarles una porción del NE. que dependía de la *Tarraconense*, y cuya capital fue *Bracara Augusta* (Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005: 265-277). Surge así una provincia extrema dentro de una *finis terrae* que hemos de entender en el conjunto peninsular con respecto al centro del mundo romano, no como algo consustancial únicamente a las regiones del noroeste, incorporando en principio un entorno geográfico que se encontraría delimitado por el Atlántico y el Cantábrico en sus límites costeros y por el río Duero al sur y su afluente el Cea en el oriente de la meseta, prolongándose hacia la costa aproximadamente por el curso del Sella; si bien a este espacio hay que sumarle en sus límites orientales aquellos que vienen definidos por las respectivas áreas de influencia de suevos y visigodos pactadas en 452 y 454 entre Rechiario y Teodorico (Hydat. 147 y 153), y que, según Jordanes (*Get*. XLIV, 230), tendría su frontera oriental en la *Autrigonia*. El propio Hidacio amplía esta información al incluir dentro de ese límite oriental las tierras de cántabros y várdulos que los hérulos atacan tras ser rechazados de las costas de Lugo (Hydat. 164) (Lanz, 2020: 203). De la misma manera, los límites meridionales rebasaron la frontera del Duero (Hydat. 2), siendo muy posible que el río Eresma marcara el límite de la provincia con la *Lusitania* hacia la Sierra de Ávila, y con la *Carthaginense* por Somosierra y Guadarrama. En cualquier caso, estos territorios orientales no tendrían una continuidad duradera en lo que será la *Gallaecia* tardoantigua, pues el reino suevo fijará su frontera en los límites del antiguo *couentus Asturum*, quedando los territorios de buena parte del *Cluniense* como un territorio de errática propiedad que, pasando por manos del usurpador Constantino III, llegará hasta la de los visigodos, quienes finalmente lo incluirán desde un punto de vista administrativo

en su provincia *Carthaginense*, siendo controlado directamente por Toledo (Díaz, 2006: 202; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005: 266-271 y 276).

La no incorporación del territorio de *Clunia* en las estructuras de la *Gallaecia* sueva del siglo VI, después de haberle sido reconocido a mediados del siglo V, es probable que tenga relación con el asentamiento visigodo de finales de esa centuria, que eligió esa región como zona preferente de habitación (Ripoll, 1998). En cualquier caso fue una zona especialmente desestructurada ya desde el siglo IV, parece haber sido una zona con una densidad demográfica muy baja y la capital del *conventus*, *Clunia*, parece haberse abandonado relativamente pronto (Cepas, 2006). En la práctica, desde las usurpaciones de comienzos del siglo V, esta región fue moneda de cambio para satisfacción de cada recién llegado.

Se trató, por lo tanto, de un proceso de reorganización de entidades étnicas distintas, pero con similitudes culturales, que se inició con Augusto pero con una notable aceleración bajo Tiberio, siendo ya decisiva en el período flavio, y que tuvo como consecuencia la *inventio* de una región histórica con su propia identidad y la potenciación de sus características internas en el marco organizativo de los *conuentus*, aunque con una importante transmutación de la naturaleza de esas comunidades (Pereira, 1988: 252-258; Suárez Piñeiro, 2007; Fernández Calo, 2018). En consecuencia, atendiendo a todos estos parámetros, hemos de desechar los viejos prejuicios que hasta hace pocos años existían sobre la romanización de los espacios septentrionales de la península ibérica, más aún cuando la arqueología nos ha venido mostrando una presencia mucho más acentuada de Roma de lo que las fuentes permitían presuponer (Fernández Ochoa; Morillo Cerdán, 2015). Así cobra especial importancia la toma de conciencia de que para lograr la consolidación de este proceso desde sus inicios, Roma llegó a una solución de compromiso con las comunidades indígenas mediante la cual éstas seguirían haciéndose cargo de las cuestiones de carácter privado, mientras que la organización comunitaria de la nueva *ciuitas* gestionaría asuntos como el censo, el pago de impuestos, reclutamientos militares, etc., por lo que no existiría contradicción con la pervivencia de formas de organización indígenas como las señaladas (Pereira, 1988: 249-252; Suárez Piñeiro, 2009: 85-111)[3].

[3] Cobrando así sentido la afirmación de K. Hopkins (1996) de que la romanización debe entenderse en tanto que parte de un proceso global de adaptación mutua entre conquistadores y conquistados, y en la inclusión de estos últimos, siquiera de forma imprecisa, en una economía única, a escala imperial.

2.- *Gallaecia* en el siglo V. Entre el referente geográfico de Hidacio y la emergencia de los poderes locales:

Nuestro conocimiento de la *Gallaecia* del siglo V, y aún de otras cuestiones más generales tras el colapso que significó la desaparición de la presencia unificadora del Imperio, se debe durante mucho tiempo al aportado por las informaciones ofrecidas por Hidacio. *Gallaecia* se presenta en su crónica como un mero referente geográfico, aunque no todos lo han considerado así, llegando a considerar que el uso que el obispo de *Aquae Flaviae* hace del término, es un acto consciente de reivindicación de una identidad colectiva, casi un precursor del nacionalismo gallego contemporáneo (López Pereira, 1981; Gil González, 2020: 15-20). Sin embargo, su visión del mundo inmediato y de la realidad circundante no debe ser valorada con parámetros actuales. En Hidacio hay una clara conciencia de la diversidad de su entorno, de las realidades múltiples y de los intereses variados y muchas veces contradictorios de los personajes que pueblan su crónica. Es por lo tanto una referencia geográfica que debe entenderse desde niveles interpretativos diversos, desde realidades antiguas, a veces meros referentes de una administración ya desparecida[4], a la que ocasionalmente parece mirar con nostalgia, hasta las realidades nuevas que el puntualmente va anotando con un distanciamiento que nos hace dudar de su nivel de compromiso u objetividad. Realidades aparentemente nuevas, probablemente recuperaciones o reinterpretaciones de formas de gobierno local, a veces con antecedentes prerromanos, que desempeñarán un papel fundamental en la futura articulación del reino suevo, constituyendo un eslabón necesario para hacer comprensible la atomizada realidad local en el periodo altomedieval.

Hidacio es un eclesiástico con un notable nivel cultural, por lo que en su obra se encuentra de manera consustancial un permanente rechazo ante los bárbaros, arquetipo para la elite cultural romana de todo aquello opuesto a sus propias tradiciones, pues son los culpables de la desaparición de un universo socio-cultural que el obispo consideraba ordenado (Burgess, 1993; Bernárdez Vilar, 2004; Kötter; Scardino, 2019; Fiorot, 2021). De esta manera, Hidacio se mostrará como un baluarte de

[4] Un territorio el de *Gallaecia* que, pese a ser considerado periférico por parte de Roma, no fue abandonado completamente por esta - en una práctica política un tanto ambigua, que se debatía entre la pasividad y el intento de no castigar demasiado a poblaciones susceptibles de aportar efectivos al Imperio -, interviniendo en los conflictos entre los diversos pueblos bárbaros asentados en la zona en 419-420 (Roberto, 2020: 43-46).

fidelidad hacia las dos grandes instituciones que representan el orden del universo: la Iglesia y el Imperio (Díaz, 2011; Núñez García, 2012: 61-73). Los bárbaros se presentan como los enemigos de ambas pues, si por un lado han entrado en la península en contra de la voluntad romana, por otro serán enemigos de la Iglesia por partida doble, inicialmente como gentiles y, posteriormente, al adoptar el arrianismo como credo, por su condición de herejes (García Moreno, 2017: 97-103).

Un aspecto de especial interés en la obra del obispo de *Aqvae Flaviae* es la progresiva conciencia que éste va tomando de la emergencia de una cierta capacidad de resistencia frente al poder militar suevo, que se organiza en torno a las ciudades y los *castella* y que, incluso, podrían tener la capacidad de unirse a grupos semejantes a la hora de realizar presión ante las negociaciones diplomáticas. En el año 430, cuando el rey suevo Hermerico se encuentra en pleno saqueo de lo que el cronista denomina *medias partes Gallaeciae*, posiblemente el *conuentus* de *Asturica*, surge la oposición de *plebem quae castella tutiora retinebat* (Hydat. 81), lo que se puede interpretar como la aparición de un nuevo factor en el protagonismo creciente de las instancias de tipo local o regional. En esa misma idea parece ahondar otra referencia en la que se hace mención a que en el 438 los suevos ratifican la paz *cum parte plebis Callaciae* con los que habían tenido un conflicto (Hydat. 105). En este caso, parece que pudiéramos estar ante una asimilación genérica a los habitantes de la provincia por oposición a los suevos invasores -en una línea en la que podríamos interpretar también Hydat. 181 y 199 (Díaz, 2006: 205; Bernárdez Vilar, 2004: 81-84)-, donde *plebs* podría tener el significado de comunidad o pueblo cristiano y no el sentido de muchedumbre o masa popular. De hecho, el término es utilizado también en relación a los aunonenses, opuestos a los suevos años después (Hydat. 229) (Díaz, 2011: 175-176), pudiéndonos encontrar, de esta manera, ante una verdadera expresión político-religiosa del cuerpo civil constituyente de cada comunidad local, como podría evidenciar el *Conc. Brac.* II (Fernández Calo, 2019: 69-71).

¿Existen más pruebas sobre la identidad de esos resistentes? La arqueología ha desempeñado durante los últimos años un papel decisivo a la hora de comprender la intensidad del esfuerzo romanizador sobre los territorios del noroeste hispano, siendo hoy evidente su realidad y, de forma manifiesta, en el aspecto relacionado con la existencia de unas elites de carácter autóctono integradas dentro del modelo romano de poder, con todo lo que este implica, y cuya importancia en el relevo de la autoridad durante la Antigüedad tardía cada día es más evidente, al igual

que ocurre en otros lugares del Imperio durante su proceso de disgregación (Díaz, 1987; Díaz, 1993; Díaz, 1997; Arce, 2005: 160-161, 184, 198; Halsall, 2007: 479-481). La concreción física de esas elites romanizadas serán los establecimientos rurales del tipo *villae*, especialmente a partir del Bajo Imperio y, más concretamente desde el siglo IV, en el que asistimos en la *Gallaecia* a un proceso expansivo del modelo que lleva tanto a la remodelación y ampliación de las ya existentes como a la implantación de numerosos asentamientos de nueva creación, pudiéndose contabilizar unos cien yacimientos de este tipo entre Galicia y el norte de Portugal (Chavarría Arnau, 2007)[5].

De especial relevancia es el hecho de que, mientras que algunos de estos establecimientos son abandonados pacíficamente durante la primera mitad del siglo V, al igual que ocurre en numerosos lugares de *Hispania* y del resto del Imperio, en otros nos encontramos con la continuidad, no exenta de importantes reformas, hasta el siglo VI en algunos casos –como en Noville y Toralla–, y hasta la época suevo-visigótica en otros, si bien frecuentemente con unas grandes transformaciones de uso, como en los paradigmáticos ejemplos de Noville, Lovelhe, Auguas Santas en Barcelos, Paço Vello de Facha, Ponte de Lima y Paço de Vila Cova, o Veranes y Beloño en la zona asturiana[6]. Es más, algunas evidencias apuntan hacia el hecho de que, al menos en el convento bracarense, podríamos encontrarnos una nueva fase –bastante más reducida– para los establecimientos del tipo *villae* durante los siglos VI y VII, que no entrarán en decadencia hasta la aparición en la octava centuria de un patrón de asentamiento más relacionado con las realidades medievales

[5] Ciertamente, y ante los escasos yacimientos que cuentan con excavaciones, muchos de los catalogados como villas deben de responder a otro tipo de realidades poblacionales, del estilo de las aldeas y granjas, como señalan diversos autores, como Rodríguez Resino (2005: 172-173) o Tejerizo García (2020: 173-180).

[6] Un fenómeno de mantenimiento de actividad que podría alcanzar el siglo VIII que hoy parece plantearse para villas como las leonesas de Los Villares y El Piélago o la vallisoletana de Almenara de Adaja (Regueras Grande; Rodríguez Casanova, 2017: 16-17). La transformación de las villas romanas a lo largo de los siglos V-VI no significa necesariamente que muchos terratenientes no sigan siendo los dueños de sus propiedades pudiendo ser los nuevos ocupantes algunos de los antiguos campesinos-trabajadores agrícolas de la propiedad (Diarte-Blasco, 2018: 152). D. Fernández (Fernández, 2017: 194-195 y 225-227) ha planteado recientemente que las aristocracias terratenientes hispanas tuvieron una gran capacidad de adaptación a las cambiantes circunstancias económicas y políticas de la tardoantigüedad, en especial al impacto variable del sistema tributario y el cambio hacia redes de intercambio más regionales e incluso locales. Sobre el escurridizo tema de la tardoantigüedad debe verse ahora Marcone, 2020.

(Rodríguez Resino, 2005: 172-181; Chavarría Arnau, 2007: 285-289; Sánchez Pardo, 2010; López Quiroga, 2004; 2018: 163-168; Tejerizo García, 2020).

Básicamente, las trasformaciones de las villas bajoimperiales que podemos intuir en la *Gallaecia* en el período tardoantiguo, pasa por las reutilizaciones como necrópolis de las instalaciones de la *pars urbana* y/o como lugares de culto que, incluso, pudieran llegar a ser monasterios, reaprovechando las estancias áulicas. En algunos casos, este proceso conduce a finales del siglo VII a que estos establecimientos rurales pierdan completamente su carácter anterior, transformándose en hábitats rurales abiertos alrededor de un edificio de culto, prefigurando de esta manera lo que será la *villa* medieval. Este proceso viene bien representado por yacimientos como Adro Vello, Bares o Bretoña (Rodríguez Resino, 2005: 175-178; Sánchez Pardo, 2010: 303). Las posibles explicaciones que conducen a estas transformaciones no deben de buscarse tanto en los ciclos de invasión como en la cristianización de las elites y el proceso de la creación de iglesias propias en sus posesiones (Díaz, 1986; Sánchez Pardo, 2013b: 29-31), así como en un proceso, común en la zona occidental del Imperio, de transformación de las antiguas villas productivas en las aldeas medievales (Rodríguez Resino, 2005: 177-178; Vigil Escalera; Quirós Castillo, 2012: 87; Martín Viso, 2016). Este proceso de aparición de asentamientos abiertos también podría estar en la base de la desaparición del tradicional emplazamiento castreño, cuya existencia frente a las *villae* no estaría representando dos modelos económicos y sociales paralelos de, por otra parte, muy difícil demostración, sino que podríamos encontrarnos ante una relación castro-*villae* que vendría marcada por ser esta la residencia de un *possessor* desde la que gestionaría tanto sus posesiones directas como las competencias fiscales sobre los habitantes de un *fundus*, el cual podría incluir un castro galaicorromano, que, en un momento determinado, desaparece al mutarse el *fundus* a un asentamiento en abierto, mientras la *villae* pervive (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 484; Rodríguez Resino, 2005: 193). Para algunos autores, el germen de este proceso de articulación territorial se encuentra en el reino suevo, pues entre el siglo V y VI, algunos castros significativos continuaban habitados, al mismo tiempo que se desarrolla el hábitat disperso de aldeas abiertas sin connotaciones defensivas al pie de castros que muestran en su toponimia la presencia de *possessores* germánicos, lo que podría venir dado por la pervivencia del modelo de explotación agrícola y del patrón cultural indígena (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 497; Rodríguez Sánchez, 2012; Sánchez Pardo, 2010b).

Ahora bien, en cuanto al modelo tradicional de poblamiento del noroeste hispano, los castros, su continuidad, establecida como algo cotidiano en base a diversas referencias contenidas en la obra de Hidacio, así como en la documentación visigoda y altomedieval (Novo Guisán, 2000)[7], se presenta problemática desde la óptica arqueológica, puesto que los datos apuntan hacia un cierto rebrote de su ocupación durante el siglo IV, pero no más allá del V, salvo como reocupaciones puntuales de escasa entidad y de muy variable interpretación (Arias Vilas, 1993: 201-208; Arias Vilas, 1996: 181-188; Rodríguez Resino, 2005: 163-164; Tejerizo García, 2020: 165-167; Menéndez Bueyes *et al*., 2019: 103-111). Reocupaciones que bien pudieran ponerse en relación, en numerosas ocasiones, más con un cambio desde el punto de vista económico[8], pudiendo detectarse ahora una mayor importancia de la ganadería (Gutiérrez González, 2002; Díaz; Menéndez Bueyes, 2005: 291-294), que desde el de perduraciones ocupacionales o centros de defensa generalizados[9]. Estas perduraciones castreñas en los siglos IV-V d.C. se documentan tanto en las zonas de interior, más periféricas –caso de los castros de A Graña, Barán o Vitela–, como en las áreas litorales, con castros que muestran la existencia de contactos comerciales que se pueden incluir en las rutas entre el Atlántico y el Mediterráneo, como A Lanzada, O Castro Grande do Neixón o Torres do Oeste. Igualmente podemos encontrar castros que se encuentran en relación directa con las vías de comunicación, como A Peneda do Viso en la depresión Meridiana o el castro de Laias en la cuenca media del Miño y relacionado con el municipio de *Lais* citado por Hidacio (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 490).

---

[7] En cualquier caso, este fenómeno no tiene nada que ver con una romanización mal asentada ni con un renacer de lo indígena (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 491; Gutiérrez González, 2002: 311).

[8] Por ejemplo, en conexión con factores estratégicos a partir del siglo III, como se postula para castros pontevedreses de la entidad de Santa Trega, A Peneda do Viso y A Lanzada; coruñeses como Castro Lupario y A Graña; o lucenses como Catreliño de Montemaior, Barán, Penadominga y Os Castros de A Devesa; así como los orensanos de Santomé, Castromao y Outeiro de Baltar (Arizaga Castro; Ayán vila, 2007: 484).

[9] Se ha postulado la reocupación militar de algunos castros del norte de Portugal como asentamientos de los *burgarii* citados en las fuentes, como en A Fiães (siglos V-VI), Curalha (que perdura hasta los siglos VI-VII), Monte Mozinho o Sanfins (Arizaga Castro; Ayán Vila, 2007: 484).También recientemente se ha postulado una revitalización militar de época constantiniana en el castro asturiano de Monte Castrelo de Pelou, pues según parece a esta época pertenecerían ciertas fortificaciones aún por especificar (Montes López *et al*., 2010). En general, la "revitalización" castreña, como fenómeno militar o como modo de protección de las actividades económicas, se plantea para un buen número de estos yacimientos (López Quiroga, 2018: 164-166).

El problema –para el noroeste peninsular y Asturias– es que, desde una perspectiva arqueológica, la pervivencia de estos modelos de hábitat –como tales– no parece perdurar más allá de los siglos IV-V d.C., salvo casos puntuales, sin que su ocupación se mantenga a lo largo de toda la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media, como quieren ver algunos autores, basándose fundamentalmente en las fuentes, y sin que podamos establecer claramente si su declive se relaciona o no con la generalización de las villas u otro tipo de poblamiento de época romana (Rodríguez Resino, 2005; Sánchez Pardo, 2010 y 2012). De hecho, la aparición y generalización de aldeas, con una tipología muy variada, es una realidad contrastada en toda Europa desde la segunda mitad del siglo V, siendo las transformaciones muy significativas en este sentido a partir del siglo VI en los ámbitos rurales, en los que este tipo de yacimientos irán tomando protagonismo (Hamerow, 2007; Martín Viso, 2016; Vigil-Escalera; Quirós Castillo, 2012: 86-87). Aldeas que, incluso en los complejos territorios del norte peninsular, ya comenzamos a conocer superficialmente con algunos casos de Galicia, País Vasco, León e, incluso, Asturias (Rodríguez Resino, 2005; Ballesteros-Arias; Blanco-Rotea, 2009; Pérez Rodríguez-Aragón; González Fernández, 2009; Requejo Pagés; Gutiérrez González, 2009; Fernández Mier; Quirós Castillo, 2015; Fernández Mier *et al*., 2019; Tejerizo García, 2020).

De hecho, existen discrepancias a la hora de identificar el término *castella* utilizado por Hidacio con un antiguo poblado fortificado, así, por ejemplo, algunos autores los interpretan como establecimientos rurales fortificados (Arce, 2005: 65-66 y 234-238.)[10], mientras que para otros, podríamos encontrarnos ante la superposición de un nuevo tipo de hábitat a una vieja, y ya obsoleta, estructura castreña, tal y como podría ocurrir en algunas ocasiones en territorios marginales del norte como algunos de los espacios mencionados en la *Regula communis* (López Quiroga, 2004: 155-156, 181-183 y 259-263; López Quiroga, 2018: 165; Díaz, 2017; 2017b y 2018). Para los escasos casos de grandes castros que perduran, como A Lanzada o Viladonga, tal vez podríamos propugnar un papel de enlace entre lo rural y las ciudades, cumpliendo funciones tributarias como cabeza de *ciuitas* (Rodríguez Resino, 2005: 192-196). Un fenómeno que también se propugna para los castros leoneses con

[10] Por otra parte, en alguna de las pizarras de época visigoda de la zona de Salamanca, aparece la mención *castros* (por el neutro *castra*), que en realidad puede estar haciendo referencia a algún tipo de aldea o lugar más o menos pequeño, sin que existan razones para pensar que se deba tratar necesariamente de un enclave militar (Velázquez Soriano, 2004: 91, 184-185 y 511, nº. 20 del Catálogo).

ocupación tardía que se incluyen en la *Gallaecia* (Gutiérrez González, 2002).

Ante este panorama tan complejo, podríamos encontrarnos con la posibilidad de que algunos castros tardíos ejerciesen como cabeza de *ciuitates menores* que, a su vez, –dependiendo de las zonas–, o bien pertenecerían a una circunscripción más amplia que tendría su capital en un aglomerado de tipo secundario, o bien asumirían –en zonas más atrasadas, como la costa norte de Lugo– directamente las funciones político-administrativas y fiscales, presentando este tipo de asentamientos una base agrícola y ganadera. Este podría ser también el caso de Castro Ventosa (Cacabelos, León), en las inmediaciones de la *ciuitas* de *Bergidum Flavium*, localizada a sus pies, con una ocupación entre los siglos IV y V. Donde se ha propuesto que a partir de esta época, el centro de articulación de este territorio se desplace desde la *ciuitas*, convirtiéndose en el nuevo centro del territorio en manos de poderes locales, desempeñando funciones de articulación del territorio berciano a lo largo de la tardorromanidad y la Alta Edad Media (Rodríguez Resino, 2005; Fernández Mier, 2009; Tejerizo García, 2020).

Otra realidad que pone de manifiesto la existencia de ciertas elites que parecen liderar la resistencia ante la ocupación germánica es la de los centros urbanos, como Astorga, Lugo, Lisboa o *Conimbriga*, etc., cuyas funciones aglutinadoras, incluso organizativas del entorno, parecen mantenerse durante estos turbulentos tiempos (Díaz, 1987: 243-248; Rodríguez Resino, 2005: 146-157). Por otra parte, la vinculación de las elites y los poblados fortificados siempre es una opción a valorar (Vigil-Escalera; Quirós Castillo, 2012: 87; Tejerizo García, 2020). En Astorga, hasta donde podemos intuir, las autoridades civiles representan para Hidacio un papel secundario respecto a la figura episcopal. Sin embargo la figura del *rector* de Lugo (Hydat. 194), hacia el cual los suevos dirigieron su agresividad en el año 460, o la noble familia de Cantaber, agredida en el 465, con el secuestro de la mujer y los hijos (Hydat. 225), o la presencia de un ciudadano de Lisboa que parece haber permitido la entrada de los suevos en la ciudad mientras ocupaba un puesto eminente en la misma (Hydat. 240), son indicios de una estructura urbana actuante y probablemente controlada por la vieja aristocracia provincial (Díaz, 2011). Aunque tampoco podemos olvidar que, en una provincia en la que las ciudades no eran demasiado numerosas, los aglomerados secundarios realizarían también un papel relevante como cabeceras de comarcas, competencias entre las que estarían las de tipo tributario (Pérez Losada, 2002: 345-348; Rodríguez Resino, 2005: 192-193; Quirós Castillo; Santos

Salazar, 2014). Este podría ser el papel que podría desempeñar entre los siglos IV-VI/VII el antiguo campamento de A Cidadela, a tenor de las últimas investigaciones (Sánchez-Pardo *et al*., 2020).

Hidacio hace mención de una última realidad que se opone a los invasores y que es individualizada mediante designaciones de carácter étnico (Hydat. 192, 229 y 243)[11]. Se trata de los auregenses y los aunonenses, que parecen situarse al sur de la actual Galicia, capaces de mantener una guerra prolongada, de pactar en condiciones de igualdad, así como de establecer relaciones diplomáticas incluso con el visigodo Teodorico. Realidades que nuestro autor recuerda con referentes de tipo aparentemente gentilicio, probablemente dentro de una nueva nomenclatura de identidades que se superpusieron circunstancialmente a las antiguas, pero que se fosilizaron posteriormente como topónimos, indicativos de localidades o regiones. Hecho indudable ya en el siglo VI en el caso de los aunonenses que debemos identificar con la referencia del *Parrochiale Sueuum*, que recoge un *pagus* Aunone entre las iglesias de la diócesis de *Tude*. Mientras que Isidoro recuerda indistintamente a los auregenses y la comarca de Aregia (Isid., *Hist*. 49: (larga) "Aregiam iste cepit"; (breve) "Subegit Aregenses".), probablemente como una realidad que le era contemporánea. En todos los casos se trataría de una conjunción defensiva poco articulada y de escasa capacidad a la larga para poder mantener cierto éxito en esa resistencia y, que en su conjunto, son identificados por Hidacio en función de criterios geográficos, antropológicos, culturales, o genéricamente 'étnicos', bajo la denominación de *gallegos*, asumiendo así, a partir de los años 40 del siglo V, que su futuro ya no seguirá unido al del Imperio y que, desde este momento, dependerán de su propia capacidad de resistencia (Díaz, 2006: 204-206; Fernández Calo, 2019: 52-58)[12].

Pero el bando contrario, el de los suevos, tampoco se presenta como una realidad demasiado institucionalizada durante el siglo V, practicando una

[11] Se nos escapa el significado real de estos etnónimos, si bien es frecuente en los autores tardíos del Imperio el uso de tales nombres (por ejemplo, Temistio, *Orationes*, XVI, 211c-d), sin que ello signifique el que nos encontremos ante pueblos escasamente aculturizados (Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005: 290-291).

[12] De hecho, es posible que, como ocurrió en otros muchos lugares, finalmente existiese una colaboración de las elites con los suevos, pues el mantenimiento de su *status* tendría prioridad para ellos (Bernárdez Vilar, 2004: 84). Así interpreta J. Arce (2005: 65-66, 100-106) las referencias de Orosio (*Hist*. VII, 41, 7) e Hidacio (Hydat. 41). La idea de que el poder local fue el sustrato de toda la organización política-administrativa de *Gallaecia* desde la época romana hasta la visigoda en una especie de "fusión continua" se desarrolla en Fernández Calo, 2018: 335-338.

cierta itinerancia desde sus bases del sur de la provincia, situando su corte en Braga (Díaz, 2000). Como puede comprobarse en las diversas referencias de Hidacio (Hydat. 106, 129, 168 y 180), el reino suevo es durante el siglo V una mera entidad patrimonial, no un concepto territorial, pues cualquier actuación es personalizada en la figura de reyes o de ocasionales jefaturas guerreras, negándose así expresamente un reconocimiento a la existencia de autoridad sobre *Gallaecia* por parte de los suevos (Díaz, 2011; Gazzotti, 2020). Una autoridad que, de facto, siempre pendió de un hilo durante esta primera fase de la monarquía militar sueva. En efecto, tras su derrota a manos del ejército godo de Agiulfo, bajo el control de Teoderico II, y el intento fallido por parte de aquél de reconstruir bajo su mando una nueva monarquía en la zona (Hydat. 173 y 180), los restos de la nobleza sueva consiguieron rehacerse. Se trataba de una nobleza que recibía su apoyo de los séquitos nobiliarios que se habían ido creando bajo la monarquía militar sueva, así como en su "*landnahme* en el noroeste peninsular, que los convirtieron en señoríos territorializados hereditarios", lo que propiciaría que un noble, Maldras, se pusiera al frente de una nueva monarquía militar sueva, apoyándose a su vez en grupos militares suevos que se encontrarían en la zona del Duero. Y, simultáneamente, más al norte, aparecerá un nuevo aspirante a la corona, Framtan, en un proceso similar. Estas circunstancias, como señala L.A. Moreno, llegarían finalmente a buen término gracias a que las oligarquías tardorromanas del noroeste comenzaron a bascular más hacia los suevos que hacia los godos, tras las incursiones depredatorias de éstos (García Moreno, 2017: 117-118), que pudieron responder a prácticas de pillaje vinculadas con las necesidades de la corona con respecto a la nobleza junto con una concepción de cierta alteridad hacia los suevos, prácticas en definitiva características de este mundo tardoantiguo (Poveda Arias, 2020: 83).

Podemos comprobar como el antiguo sistema romano se irá desconfigurando, al menos parcialmente, a lo largo de un período que A. Rodríguez Resino establece en diferentes fases cronológicas (Rodríguez Resino, 2005). Entre los siglos V-VI, la que ahora nos ocupa, se comprueba cómo se produce el abandono de la mayor parte de los asentamientos característicos del período tardorromano. Las antiguas *ciuitas* no se abandonan, pero sí presentan una reestructuración importante que nos habla del fin del sistema organizativo que representaron y del paso a un nuevo grupo de poder representado por los obispos y por las familias de las aristocracias urbanas (Sánchez Pardo, 2012 y 2014). El mantenimiento de las antiguas ciudades capitales, junto con el despoblamiento de los aglomerados secundarios –con la excepción

de aquellos que, o bien promocionan al *status* de ciudad al convertirse en obispados (*Tude*, *Iria*, *Auriense*), o bien son centros del comercio atlántico (Vigo)–, parece ir en esta línea[13]. De hecho, asistimos a una fragmentación estructural del poder de las entidades locales a lo largo de todo el período con respecto a las entidades rurales de época romana; un proceso más extendido en aquellas áreas más dinámicas en el período romano (las occidentales) que en las interiores (Díaz, 1997: 263; Fernández Calo, 2020: 551-552). Otra de las importantes manifestaciones de este período es el del abandono o transformación generalizada de las *villae*, si bien existe en algunos casos ocupación hasta el siglo VI o más allá, que hace pensar en la posibilidad de que se está produciendo una polarización social (Sánchez Pardo, 2010). En este contexto, las fortificaciones gallegas del siglo V podrían ser una evidencia más –junto con la aparición de ricos monumentos funerarios en los siglos V-VI como Goiáns, Temes, Quiroga, Bande, etc., o la creación de los primeros oratorios rurales, como Ouvigo– de la capacidad de jerarquización social y territorial que las elites supralocales estaban adquiriendo, si bien aún en relación de alguna manera con el poder del estado (Sánchez Pardo, 2013: 152-154; 2014; López Quiroga, 2018: 167). Siendo igualmente muy significativo el que a partir de ahora comenzamos a encontrar asentamientos rurales abiertos, como el de As Pereiras (finales del siglo VII) o los de A Pousada (con dos fases tardoantiguas, una del siglo VI-VII y otra del VII-VIII) (Rodríguez Resino, 2005; Sánchez Pardo, 2010; García Tejerizo, 2020).

3.- La territorialización del reino suevo: la creación del *Galliciense regnum*

Esta es la situación que se nos plantea para la *Gallaecia* hasta el término de la obra de Hidacio; sin embargo, cuando volvemos a tener información en el siglo VI, comprobamos como durante los 80 años que transcurren desde la muerte del cronista hasta el 550, el territorio sufre una evolución importante de la mano del reino suevo que mediante el recurso de adoptar realidades precedentes generó un tejido organizativo propio que, muy probablemente, fue capaz de actuar eficazmente. De hecho, autores

[13] Si bien la pervivencia a lo largo de toda la tardoantigüedad de centros como A Cidadela (Sánchez-Pardo *et al*., 2020) pueden ser indicativos de que este proceso no es tan obvio como se venía planteando. Y en este sentido se ha propuesto la idea de que en el tránsito hacia la Edad Media en el norte peninsular desempeñaron un papel muy relevante los territorios sin ciudades como reflejo de la complejidad social existente (Quirós Castillo; Santos Salazar, 2014).

como Gregorio de Tours hablan de un *Galliciense regnum* (*Hist. Franc*. VI, 43; *De virt. S. Martín* I, 11), frente al *Regnum Sueuorum* del que nos informaba Hidacio. Para poder llegar a esta identificación territorial fue imprescindible una organización administrativa paralela al proceso de estructuración, jerarquización y organización territorial de las estructuras de la Iglesia gallega, y muy especialmente desde la conversión sueva al catolicismo, tal y como podemos deducir del estudio del *Parochiale Sueuum*, una lista de trece sedes episcopales a las que acompañan una serie de *ecclesiae* y *pagi* (David, 1947; Díaz, 1993; Sánchez Pardo, 2013b: 22-24).

Este precioso documento parece haber sido redactado entre el 572 y el 582 con motivo de una reunión episcopal y tendría como objetivo hacer una recopilación del estado de implantación de la Iglesia diocesana en el ámbito del reino suevo. Del estudio de este documento pueden deducirse una serie de características sobre la cristianización del territorio. La escasez de menciones con respecto a algunas de las diócesis –especialmente en las meridionales– pudiera interpretarse, por ejemplo, como un indicio sobre la existencia de una débil implantación de iglesias directamente controladas por los obispos, que incluso, en áreas concretas, podría implicar un bajo nivel de cristianización. Sin embargo hemos de tener en cuenta que debió de existir un número muy importante de iglesias dependientes de los grandes propietarios, responsables de la cristianización y de las prácticas correctas en los ámbitos rurales, tal y como sanciona tanto la legislación romana como la visigoda. Grandes propietarios que estarían escasamente controlados por la disciplina eclesiástica, como se pone de manifiesto en el II Concilio de Braga o podemos rastrear en la obra de Valerio del Bierzo aún a finales del siglo siguiente. Otro factor importante en el proceso de cristianización se llevó a acabo por medio de fundaciones de carácter monástico que presentan peculiaridades propias en este proceso (Díaz, 1986; 1997; 2017; 2017b; 2018 y 2019).

Las iglesias recogidas en el *Parochiale* estarían implantadas en entidades de carácter público, que en el noroeste peninsular serían fundamentalmente *pagi*, *uici* o *castra*. Para llegar a esta implantación pública fue necesaria una confluencia de intereses de carácter político entre la monarquía sueva y la Iglesia gallega, confluencia que se produciría a partir de la conversión sueva al catolicismo después del año 550 (Thompson, 1980; Ferreiro, 1981; Beltrán, 1989; Díaz, 2006; Díaz, 2011: 207-219; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2015; Sánchez Pardo, 2014b; Ubric, 2015). Se trata de un hecho que debemos de conectar directamente con el

fortalecimiento del poder visigodo, especialmente tras el proceso de expansión y unificación peninsular que supuso la llegada al poder de Leovigildo, que, a su vez, incide directamente en acontecimientos como la predicación en *Gallaecia* del monje Martín, en una labor misionera muy probablemente propiciada por los intereses bizantinos (Ferreiro, 1980; Ubric, 2015: 232-234; Díaz, 2011: 230-252; Díaz, 2017).

La conversión conseguía de esta manera un doble objetivo, por un lado la monarquía sueva obtenía el apoyo de la Iglesia y por otro, sobre todo, reforzaba su diferencia con los visigodos. La asociación monarquía sueva-Iglesia católica suponía ventajas para ambos: la ampliación de las bases del poder de la monarquía, así como la minimización del problema del arrianismo y del priscilianismo residual. A partir de este momento se definen las sedes episcopales que pasan de 8 en el concilio de Braga del 561 a las 13 recogidas en el que se celebró once años después en la misma sede, adecuándose su ubicación al esquema administrativo del reino. Especialmente significativo es el hecho de que más de la mitad de las iglesias recogidas en el *Parochiale* se localizan en el área entre el Miño y el Duero (sedes de *Bracara*, *Porto* y *Tude*), es decir, la zona donde es de suponer que la corte de Braga ejercía un control más directo de la administración, siendo la más dinámica desde el punto de vista económico. En este sentido cobra especial interés la constatación de que es precisamente aquí, junto con una prolongación hacia *Coimbra*/Idanha, donde se localizan la mayor parte de hallazgos de moneda sueva, así como una parte importante de sus cecas (Barral i Altet, 1976: 53 y 144-147)[14]. Este proceso de territorialización se intensifica cuando comprobamos que es precisamente en estas tres diócesis en donde se hace mención a la existencia de *pagi*, que podemos identificar con *distritos* que debieron ser utilizados como parte de un entramado administrativo suevo y que serían conservados durante algún tiempo tras la conquista visigoda. Es en este aspecto donde se evidencia más claramente la existencia simultáneamente de una organización civil y eclesiástica. De hecho, cuanto más nos alejamos de esta área nuclear, cuando atendemos a las zonas donde la articulación político-administrativa se ejercitó en menor medida, desaparecen las menciones a *pagi*.

No es casual que sea en estas tres diócesis donde se especifique que lo allí listado son iglesias, para añadir una serie de topónimos bajo la indicación de *item pagi*. El término parece aludir a territorios o regiones, en ningún

[14] En general, sobre la territorialización de la Hispania tardoantigua y visigoda Le Roux, 2019 y Díaz, 2019.

caso se incluye aquí un "étnico", distritos cuyo origen y organización es incierto pero que pudieron ser utilizados como parte de una maquinaria administrativa sueva, y por un tiempo conservados igualmente por los visigodos en el siglo VII, pues, como veremos, algunos son recordados como cecas visigodas. Es especialmente en estas referencias de *pagi* donde la interpretación del *Parochiale* como un documento de administración a la vez eclesiástica y civil parece más evidente; no está claro en su redacción que a cada *pagus* se correspondiese una iglesia, y cabe la posibilidad de que en esos distritos hubiese más de una. La Iglesia se limitaba aquí a respetar entidades civiles preexistentes. La asimilación entre estos *pagi* y entidades administrativas podría confirmarlo el que no aparezcan en el resto del reino, especialmente en áreas marginales en relación al centro político, menos estructuradas y donde la administración, política y religiosa se concentraría en las entidades mayores, ejerciéndose un control mucho menor sobre sus territorios, que en algunos casos serían prácticamente independientes.

La pervivencia del comercio de Vigo, tras la desaparición del mismo en la segunda mitad del siglo VI de otras ciudades atlánticas y cantábricas, podría estar hablándonos de la existencia en *Gallaecia* para estas fechas de una organización y centralización comercial que es, en buena medida, consecuencia de esa desarrollada estructuración interna que permitiría "ofrecer a Bizancio los mismos productos que las Islas Británicas, y más cerca" (Sánchez Pardo, 2014: 986-987), Una relación comercial que también integraría a una buena parte de la Lusitania (Martín-Esquivel; Blázquez-Cerrato, 2018). En consecuencia, se trata de una actividad económica en la que, por un lado, se encontrarían comerciantes de origen oriental –bien documentados en la Hispania tardoantigua–, mientras que por el ámbito local nos encontraríamos con unas elites galaicas que se encargarían de dirigir tanto la producción como la distribución de las mercancías que procedían del noroeste peninsular (De Hoz, 2008; Fernández, 2014; Fernández Fernández *et al*., 2019; Sánchez Pardo, 2020).

Ahora bien, esos productos procedentes del noroeste peninsular ¿resultaban tan esenciales para el mundo bizantino como para justificar un comercio a tan larga distancia y con tanta perdurabilidad? ¿De qué se disponía en estas regiones que fuera de tanto interés estratégico? La respuesta a esta pregunta se ha de plantear en el contexto de la conquista visigoda del territorio del antiguo solar suevo.

4.- La Gallaecia visigoda: ¿Continuidad o ruptura?

Un aspecto que, desde hace tiempo se ha venido poniendo en evidencia, es el elevado número de cecas visigodas enclavadas en los territorios que habían conformado el reino suevo (39 sobre un total de 79). Las causas de esta concentración se han intentado explicar en diversas ocasiones de forma poco satisfactoria en el contexto del noroeste peninsular (Díaz, 2004; Pliego Vázquez, 2012). Así, una de las más recurrentes es la explicación que consideraba que estas cecas eran el resultado de la actividad bélica de la conquista, pero ello nos pondría ante una contradicción, pues las fuentes escritas, esencialmente la crónica de Juan de Biclaro, deja claro que la conquista del reino suevo fue un acto que prácticamente se llevó a cabo sin violencia, en el que apenas se hizo evidente una resistencia episódica, mientras que las acuñaciones se prolongaron durante cincuenta años más (Díaz, 1997).

Sin embargo, si entendemos estas cecas, no como una consecuencia de la conquista visigoda, sino más bien como una herencia de carácter institucional que está fosilizando la organización del antiguo reino suevo, éstas cobran todo su sentido. Hemos de tener en cuenta que la conquista de *Gallaecia* por parte de los visigodos se realizó de forma poco traumática para la provincia, siendo integrada con sus estructuras organizativas hasta que, a mediados del siglo VII, con Chindasvinto y Recesvinto, se aborde una reforma administrativa en profundidad (Thompson, 1969: 241-248; Osaba, 2013: 172-184), la cual conllevará la desaparición de las cecas no situadas en núcleos principales, sustituyendo así a las antiguos centros con cecas que, muy probablemente desempeñaron las mismas funciones desde el punto de vista fiscal y de la administración de justicia (Díaz, 2004; Díaz, 2006: 210-212). Así, la serie monetal *Latina munita* vendría a apoyar la noción de pervivencia durante el siglo VI de las estructuras municipales en algunas comunidades de la *Gallaecia* sueva, especialmente en la frontera asturicense, pero también en la zona centro-occidental (Fernández Calo, 2019: 58-64).

De esta manera nos encontramos con la evidencia de la existencia de una organización administrativa de época sueva, continuada en parte del período visigodo, y en relación con la propia organización eclesiástica, que no se convertiría en un modelo de organización del campo, como el esquema parroquial hará a partir del siglo X, sino que asume el modelo preexistente[15]. Esto es, no se trataba de una red programada y

[15] Esta organización, ciertamente compleja, podría conjugarse con otra menos desarrollada en aquellas zonas más marginales del territorio; así podrían entenderse los étnicos, especialmente si los interpretamos dentro del ámbito de las *comunidades de*

estructurada de templos que organizaban la vida religiosa, indirectamente social y moral, de las comunidades aldeanas donde se erigían. Un sistema que era a la vez modelo de convivencia y que construye estructuras homogéneas. Más bien a la inversa, se pretende integrar en un sistema unitario realidades absolutamente heterogéneas, de ahí la confusa terminología del texto del *Parochiale*, la superposición de categorías diversas que se corresponde con un mundo de articulaciones que la Iglesia y la administración real están intentando someter a sus propios criterios de control (Díaz, 2011: 191-206).

Por lo tanto, en los momentos previos a la conquista visigoda del reino suevo, éste poseía unas fronteras bastante bien definidas, establecidas en torno a los tres *conuentus* que habían conformado originalmente *Gallaecia*, a los que tendríamos que sumar el de *Scallabis*, el más septentrional de la *Lusitania*. Como hemos visto, las fuentes muestran que, tras la conquista, la organización territorial sueva será mantenida hasta el siglo VII[16]. No será hasta las reformas administrativas de Chindasvinto y Recesvinto cuando se recuperen los límites de la época de la conquista romana, aquellos que habrían llevado a identificar una *Gallaecia* por encima de las particularidades locales, incluso una proximidad con sus vecinos astures. Unos límites que probablemente se basaban en unas ciertas similitudes culturales previas a la conquista y que serían ignorados en la reforma administrativa de Diocleciano, quien incorporó los territorios de Clunia probablemente por razones de estrategia y equilibrio territorial. Es posible que el periodo de dominio suevo, lejos de alterar ese esquema lo fortaleciese, al dotar de una estructura unitaria autónoma lo que hasta entonces eran categorías externas al servicio de Roma. Es significativo en este sentido el uso que Hidacio hace del término *conventus*, interpretado tradicionalmente como una pervivencia de estructuras antiguas, cuando probablemente sea un uso "anticuario" para explicar comportamientos puntuales de los años centrales del siglo V, y que desaparece absolutamente en los textos del siglo VI (Díaz, 1997)[17].

---

valle o *tierra* que algunos medievalistas identifican a partir del siglo X en ciertas áreas del norte hispano (Díez Herrera, 1990).

[16] De hecho, el papa Gregorio Magno, en su carta a Recaredo (*Ep*. IX, 229), se dirige a él como *regi Gothorum atque Sueuorumm*, lo que evidencia aún la conciencia de su entidad.

[17] Si bien algunos autores creen que esta estructura pudo pervivir durante el período visigodo, como una "confluencia cultural romano-germánica" que llevaría con el paso del tiempo a la conformación del concilium alto-medieval gallego (Fernández Calo, 2019: 64-69).

A partir de la conquista por Leovigildo en el 585, su condición de provincia visigoda debió de implicar una administración específica, con base en las figuras de los gobernadores provinciales y en los *comites* de las ciudades, así como en los *duces provinciae* (García Moreno, 1974: 12-21; *cfr*. con Martín, 2003: 165-175 y Poveda Arias, 2019). La existencia de un *dux* en la zona se ha deducido a partir de varias noticias ofrecidas por la vida de San Fructuoso (*Vita Fruct*. 1; 3; 17), que, según parece, debió de tener su base en la ciudad de Lugo[18]. La elección de *Lucus* vendría dada por una conjunción de factores, entre los que podrían tener peso específico una especie de "compensación" por la pérdida de la sede metropolitana en época visigoda y su pasado romano –que la haría mantener infraestructuras políticas y materiales, como su muralla– pero no tanto con la monarquía sueva (Barroso Cabrera *et al*., 2015: 77-78 y 80).

Las fuentes nos permiten ver una integración no traumática que tuvo mucho de continuista con respecto a la etapa anterior. ¿Qué fue de los suevos?, las fuentes no ofrecen datos al respecto, pero muy probablemente su aristocracia realizase un proceso de asimilación con respecto a los intereses de las elites visigodas e hispanorromanas. Da la sensación que el proceso de conquista de Leovigildo implicó un acuerdo con parte de la aristocracia sueva. La relación que el rey visigodo establece con el suevo Miro, tras la presencia ambigua de éste en el cerco de Sevilla contra Hermenegildo, parece implicar una sumisión, casi la aceptación de un protectorado, hasta el punto que cuando Leovigildo depone a Audeca, parece hacerlo para vengar la deposición del hijo de Miro, Eborico, que reinaba bajo su directa tutela y protección (García Moreno, 2008: 168-173).

Desde luego se trató de un largo proceso, en el cual los suevos habrían conseguido definir, en lo político y eclesiástico, un territorio anteriormente muy segmentado, perdurando esa definición tras la conquista visigoda. Esta peculiar personalidad del territorio será recordada todavía en el 589 por Juan de Biclaro, en relación con el concilio III de Toledo, al hacer notar que *Sancta synodus episcoporum totius Hispaniae Galliae, et Gallaeciae in urbe Toletana...* (*Chron*. a. 590, 1), así como

[18] Entre el VIII Concilio de Toledo (a. 653) y el XIII (a. 683), se habrían creado otros dos ducados a partir de la antigua provincia *Gallaecia*: el de *Asturia*, cuya capital se estableció en Astorga, y el de *Cantabria*, con sede en Amaya. Esta división se ha venido explicando desde la búsqueda de una disminución del ámbito jurisdiccional del *dux* lucense y, a su vez, de la limitación del poder militar de los duques (García Moreno, 1974; Cabrera Barroso *et al*., 2015: 79). Hacia el final del mundo visigodo, esta capitalidad de Lugo tal vez se perdiera en favor de *Tude* (Díaz, 2000: 419).

por parte del ámbito jurídico, puesto que la ley militar de Wamba realiza la siguiente mención cuando alude a aquellos que no se movilizan ante una amenaza del reino: *...quilibet infra fines Spanie, Gallie, Gallecie vel in cunctiis provinciis*… (*LV* IX, 2, 8.). División tripartita del reino que igualmente recogerá la legislación eclesiástica en el Concilio III de Toledo y también en el Concilio XIII de Toledo en el 683 (Díaz, 2006: 214). Lo que ocurrió después es difícil de precisar, sería necesario rastrear la conformación de un reino de Galicia a través de la poco transparente información del reino de Asturias o de la corte de León, para entonces los elementos de ruptura y continuidad están sometidos a la prolongada traba de la falta de testimonios, a la construcción de los mitos en torno a la despoblación causada por la invasión musulmana y a los contextos políticos y sociales que, es indudable, evolucionaron durante ese largo periodo (Martín Viso, 2016b). Y si bien podemos aceptar que en lo relativo a las estructuras de poblamiento y los esquemas sociales a nivel local y concreto se pudo dar un proceso de continuidad (Portela; Pallares, 1997), es bastante más difícil valorar si de alguna manera el sentimiento de identidad colectiva hunde sus raíces en el periodo suevo-godo. La noticia procedente de las crónicas asturianas según la cual Vitiza habría recibido de su padre el reino de los suevos mientras él preservaba el de los godos (Adef. Tert. *Chron*. 4), apenas sirve más que para anotar que a finales del reino visigodo, o en la época en la cual el texto se escribe, ya en el siglo IX, aún existía una conciencia de identificación entre *Gallaecia* y el reino suevo, pero es un indicio tan sutil que no nos permite extrapolar conclusiones sobre la posible existencia de una conciencia propia de continuidad entre las realidades medievales y el pasado reino suevo (Díaz, 1997).

A la vista de estas evidencias, no parece muy probable el que la rebelión del *dux Argimundus* durante el reinado de Recaredo esté relacionada con un contexto de rebelión de la *Gallaecia* para intentar restaurar el antiguo reino suevo, puesto que los argumentos expuestos para apuntalar este supuesto son escasamente probatorios. Este planteamiento enlaza, a su vez, con la idea de una fuerte militarización de la zona por parte de los visigodos tras su ocupación, a consecuencia de lo que se cree que fue una conquista más problemática de lo que las fuentes evidencian por sí mismas. Fruto de esa militarización surgiría una poderosa aristocracia suevo-gótica que llegaría incluso a tener tanta influencia en el futuro como para hacerse con el poder en la propia capital del reino, Toledo, al

conformar una importante facción dentro de la nobleza visigoda al final del reino[19].

Y es en este contexto de continuismo en lo administrativo, de vitalidad de las elites galaicas, donde cobra especial incidencia otro aspecto continuista como es el del comercio de Vigo que supera la "crisis atlántica" del siglo VI. Es hora de intentar responder a la pregunta que nos hacíamos sobre la principal motivación bizantina para el mantenimiento de estas relaciones y, al mismo tiempo, de las posibles vinculaciones con esa notable presencia de cecas visigodas en el noroeste.

Pese a que las evidencias arqueológicas en las grandes explotaciones auríferas del noroeste de época romana apuntan al cese de las explotaciones a partir del siglo III d.C., existen otros indicios que podrían matizar esta aseveración y que podrían avalar la existencia de minería, siempre a menor escala, durante el siglo IV (Domergue, 2008: 214-215; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2005). Así, al menos en algunas zonas de Asturias, los estudios de paleocontaminación parecen indicar que las labores relacionadas con la metalurgia se siguieron realizando con cierta intensidad hasta mediados del siglo V d.C., aunque a partir de este momento no dejan evidencia contaminante (López-Merino *et al*., 2014: 215-216).

Por otra parte, el desarrollo de la sociedad sueva y visigoda, implicada en un comercio tan complejo como el descrito, requeriría de importantes cantidades de metales, tanto preciosos como de otro tipo, tales como el estaño y el oro, ambos presentes en el noroeste peninsular. Metales susceptibles de ser extraídos mediante una minería de pequeña escala, que dejaría rastros poco perceptibles por su escasa entidad (Edmonson, 1989: 98). Las pruebas de su existencia son de naturaleza indirecta (indicios arqueológicos), tales como la abundancia de hallazgos de tesorillos bajorromanos, las cecas suevas y visigodas en el noroeste, la existencia de ciertas reocupaciones castreñas próximas a antiguas áreas mineras a lo largo del siglo V, o la importante orfebrería visigoda. Pero también de carácter más directo, como la legislación minera del Código de Alarico y, sobre todo, los indicadores de paleopolución (Sánchez

[19] Siguiendo esta argumentación, los autores de esta propuesta consideran que la noticia ofrecida por la *Crónica de Alfonso III*, anteriormente mencionada, debe ser interpretada como "un cierto sentimiento de singularidad en la *Gallaecia* goda que se habría mantenido vivo hasta bien entrada la Edad Media" (Barroso Cabrera *et al*., 2015: 115-116). Una aristocracia galaica que muestra su pervivencia e importancia en la oposición a la integración en el reino astur (Isla Frez, 2019: 111-117).

Pardo, 2014: 989). Estos últimos evidencian la existencia de una importante contaminación por plomo en la atmósfera en el noroeste peninsular entre los siglos VI y VII, que sería consecuencia de actividades de naturaleza minero-metalúrgicas, siempre de menor intensidad que en el período altoimperial romano. Una menor intensidad de estas actividades que se habría iniciado en los siglos IV-V, tal y como algunos indicadores de la zona asturiana corroboran (López-Merino *et al*., 2014: 215-216; López-Costas *et al*., 2020). Lo que, como señala Sánchez Pardo, coincide claramente con el apogeo del comercio de Vigo, puesto que estos niveles de contaminación descenderán bruscamente a partir de la segunda mitad del siglo VII. De esta manera, se confirmaría un papel externo y de carácter comercial en la activación de estas labores minero-metalúrgicas (Sánchez Pardo, 2014: 991). Los niveles de contaminación detectados, similares a los generados por las explotaciones romanas durante su supuesto momento final en el siglo III, apuntan hacia unas labores que superarían lo meramente marginal o residual.

La existencia de numerosas coincidencias geográficas entre estructuras eclesiásticas tardoantiguas y áreas mineras nos remitiría a la existencia de centros de actividades económicas en su entorno durante los siglos VI y VII, como "un reflejo de su dinamismo, y del nivel económico de sus dirigentes", tratándose, en algunos casos, de centros religiosos vinculados a pequeños complejos aristocráticos (propietarios individuales o grandes propietarios episcopales) que se encargarían –sustituyendo la producción del comercio tardorromano– de abastecer las nuevas demandas del comercio mediterráneo consistente en productos netamente atlánticos, como el oro, el estaño, la madera o las pieles, en función de las características de cada propiedad y canalizándolos hacia el puerto de Vigo (Fernández, 2014; Sánchez Pardo, 2014: 999-1002, Sánchez Pardo, 2020: 94-107). Podríamos encontrar así la explicación al abandono de las áreas productivas de las antiguas villas romanas que, en realidad, no sufrirían el abandono sino la transformación y adaptación a unas nuevas necesidades productivas de sus instalaciones al servicio de un poder económico que se mantiene en su entorno, tal y como evidencia la construcción de iglesias. A su vez, esas rutas comerciales terrestres, necesitarían jalonarse de puntos estratégicos de control, lo que podría explicar parte de las reocupaciones castreñas (Sánchez Pardo, 2013: 149-154).

Se trataría de un sistema complejo, en el que participaban tanto esas elites locales como las jerarquías eclesiásticas (yacimientos privados), pero en el que también participaría de alguna manera la propia monarquía –tanto la

sueva como la visigoda– a través de explotaciones que recibiría en su momento del fisco imperial, y que podría presentar la forma de una delegación de sus rendimientos en esas elites locales –los grandes propietarios y los obispos, únicos capaces de reunir los medios requeridos para el mantenimiento de estas infraestructuras y de llegar a arreglos con la monarquía– mediante un pacto fiscal que, en algunas ocasiones, podría sustanciarse en la acuñación de moneda (Edmonson, 1989: 98-99; Sánchez Pardo, 2014: 1003-1004 y 1009-1010; Castellanos; Martín Viso, 2005: 10 y 16). La coincidencia cronológica de estas actividades con la conformación de una compleja realidad administrativa durante el reinado suevo anteriormente expuesta, sería, en opinión de Sánchez Pardo, un argumento concluyente a favor de algún tipo de participación de la institución monárquica en las mismas.[20] Esta evolución social, política, pero también económica, se puede vincular coherentemente con la creación de importantes vínculos de parentesco entre las noblezas sueva y visigoda, pero también de las elites locales, que llevarían a "afianzar aún más la personalidad del territorio y dotarlo de un cierto contenido político que eclosionará en plena Edad Media" (Barroso Cabrera *et al*., 2015: 117). Y ello, sin necesidad de recurrir a una situación de violencia y desobediencia en el territorio (Díaz, 1997). Todo ello explicaría la importancia que el ducado de *Gallaecia* y la Lusitania septentrional parecen adquirir en el último tercio del siglo VII, habiéndose propuesto que, en gran medida, esta importancia vendría dada por la pertenencia a estos territorios de influyentes miembros de la nobleza que habrían emparentado con la aristocracia de la Septimania e, incluso, con la realeza visigoda, continuando estas vinculaciones hasta el fundador de la monarquía asturiana, Pelayo (Barroso Cabrera *et al*., 2015: 87-113).

Fruto de estos cambios, en lo político y en lo económico, es otro momento transcendente en la evolución de las transformaciones habitacionales de *Gallaecia*, que se situaría entre el final del siglo VII y el siglo VIII, donde las únicas ciudades que se mantienen son aquellas con funciones episcopales o administrativas dentro del sistema visigodo (Rodríguez Resino, 2005). En esta fase, los asentamientos rurales abiertos sobre oteros, con necrópolis excavadas en roca, agrupados en torno a iglesias prerrománicas, fundadas a partir de o sobre villas romanas, como Ouvigo, Adro Vello, Bares o Bretoña, son el tipo de asentamiento más

[20] La existencia de labores mineras canalizadas a través de monarquías es una realidad constatada en el oeste de Gran Bretaña e Irlanda (Campbell, 2007: 140-141; Sánchez Pardo, 2014: 1004).

característico. Estos cambios son consecuencia del intento de mantenimiento del sistema tributario por parte de los visigodos a través de un acuerdo con la aristocracia local, si bien es una continuidad no exenta de novedades, como la atribución de asuntos civiles por parte de los obispos y la transformación del antiguo marco municipal en circunscripciones menores (*pagi*), controladas por condes. Este proceso culmina ya en el siglo VII cuando desaparece el propio sistema tributario visigodo, lo que lleva a la definitiva desvinculación de las aristocracias con respecto al Estado, "del tributo, como su fuente principal de ingresos para basar su poder en la tierra, prefigurando las relaciones feudales", poniéndose de esta manera punto final al sistema urbano, que focalizaba todo el proceso (Rodríguez Resino, 2005; López Quiroga, 2004: 292-294; Sánchez Pardo, 2010: 273-275 y 303). De esta manera, y siguiendo las opiniones de Ch. Wickham (2009), se explica ahora la aparición de asentamientos rurales abiertos, expresión material de un poblamiento y un modo de producción libres de la carga de tributación. Es en este momento cuando asistimos a una reestructuración de las estrategias económicas campesinas, que ya anteriormente se había realizado, al menos en parte, en el siglo V, siendo ahora, en el siglo VII, realizada esa nueva reestructuración mediante la creación de nuevos espacios agrarios en forma de terrazas, documentadas en Galicia, Asturias y en la Llanada alavesa, al igual que ocurre en otras zonas de la Europa noroccidental, donde se produce un avance del cultivo de cereales, lo que implica que no nos encontramos ante economías basadas únicamente en la ganadería (Martín Viso, 2016: 50-51). También ahora parecen aumentar las diferencias y jerarquías, como evidenciarían los enterramientos en sarcófagos monumentales de estola y doble estola. Procesos que parecen encaminar definitivamente hacia una transición social que anuncia el fin del mundo tardoantiguo, "caracterizado todavía por un cierto dinamismo político-económico supralocal, y el nacimiento del altomedieval, basado en comunidades aldeanas y poderes locales» (Sánchez Pardo, 2013b: 32), tal y como se comprueba de forma generalizada por toda la Europa del antiguo Imperio romano occidental (Wickham, 2009)[21]. En relación directa con estos procesos se produce el fenómeno, bastante generalizado por toda Europa occidental, de la creación de pequeñas comunidades

[21] Una tendencia a la fragmentación socio-política, pero sin que implique necesariamente empobrecimiento y debilitamiento, simplemente nos moveremos a partir de estos momentos en niveles de escalas locales que propiciarán el ascenso de futuras elites de propietarios en los inicios del siglo IX y la aparición, a lo largo del siglo VIII, de una nueva estructura supralocal que, ahora, se genera en un contexto geográfico y sociopolítico distinto como es el Reino de Asturias (Sánchez Pardo, 2013b: 33; Castellanos; Martín Viso, 2005: 13; Díaz; Menéndez Bueyes, 2016).

monásticas que en *Gallaecia* comienzan a generalizarse desde mediados del siglo VII como un mecanismo de preservación, de defensa, en una sociedad violenta por parte de pequeños grupos familiares, como ocurre en la *Regula communis*, o de otras realidades menos tangibles, como la representada por la *Regula consensoria* (Díaz, 2018: 53-55). Realidades monásticas que, además, podrían relacionarse también con el poder patrimonial de las emergentes aristocracias del siglo IX, lo que explicaría el interés que en estos centros locales mostró la expansionista monarquía asturiana, legitimándolos frecuentemente con restauraciones y tomándolos como bases en la integración de los espacios ocupados por esta entidad política (Sánchez Pardo, 2013b: 40).

5.– Conclusiones:

El territorio de la *Gallaecia* tardoantigua se configura como un espacio rico y heterogéneo que, lejos de presentarse como un ámbito marginal y aislado a lo largo de estos siglos, se perfila como una especie de laboratorio de lo que significa el término "tardoantigüedad" confiriéndole pleno sentido. En efecto, en la *Gallaecia* se mezclan los elementos romanos, suevos y visigodos generando procesos novedosos junto con significativas pervivencias que nos llevan a la generación de un espacio de importantes transformaciones más que de rupturas bruscas, rupturas que no se consumarán hasta la invasión musulmana de 711, por poca incidencia que en estas tierras tuviera su llegada (Martín Viso, 2016b), por más que cada día sean más evidentes las muestras de la presencia musulmana en todo el NO. (Gutiérrez González, 2019).

Algunos de los aspectos más significativos de estos procesos son la peculiar y compleja organización del reino suevo que heredará en buena medida la *Gallaecia* visigoda tras su incorporación al reino de Toledo (Díaz, 2006; Díaz, 2011; Díaz; Menéndez-Bueyes, 2015). Pero también la caracterización de unas elites transformadas aunque provenientes del mundo romano; y es que, frente a algunas argumentaciones que apuestan por la desaparición de las elites al final del mundo romano, lo que podemos ver, con cierta claridad en el noroeste hispano, es una evolución de las mismas, evolución que se materializa de forma especialmente visible en la manera de entender sus formas de representación del poder y de su concepto de plasmación del poder distinto al de la época romana

(Chavarría Arnau, 2007: 158-159; Lewit, 2005)[22], con un creciente peso de la Iglesia católica. Poderes locales y jerarquías eclesiásticas, pero también con un importante papel de la monarquía, primero suevo y luego visigoda, tal y como se puede comprobar en las referencias de Valerio del Bierzo a personajes locales relacionados con los monarcas toledanos o las altas vinculaciones aristocráticas de Fructuoso (Martín Viso, 2016b: 341). Elites necesarias para la conformación, mantenimiento y capacidad adaptativa de un comercio de larga duración con el mundo bizantino. Un heterogéneo grupo social cuya capacidad económica viene conformada tanto por las importaciones de materiales exóticos provenientes del ámbito mediterráneo, la creación de estructuras eclesiásticas o las laudas de estola (Sánchez Pardo, 2014: 1003). Su presencia se contrasta, por el contrario, con la existencia de una población humilde, con una precaria calidad de vida y que se dedicaba a labores agrarias en las que la ganadería extensiva caracteriza una forma de vida muy alejada de la de las elites (López-Costas; Müldner, 2016).

En definitiva, un territorio muy vital, que supo adaptarse a los cambios de cada momento. Una adaptabilidad que supuso un menor impacto de las transformaciones que provocó el colapso del siglo VIII, si bien aún perviven numeras dudas por resolver en este complejo problema de la transición (Sánchez Pardo, 2013; Martín Viso, 2016b: 346; Suárez Otero, 2012).

Referencias Bibliográficas

1-) Fuentes antiguas

Adef. Tert. Chron. *Adefonsi Tertii Chronica*, ed. Gil, Juan, Moralejo, José L. y Ruíz de la Peña, Juan I., *Cronicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p. 113-149.

Chron. alb. Chronica albendensia, ed. Gil, Juan, Moralejo, José L. y Ruíz de la Peña, Juan I., *Cronicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p. 151-188.

[22] Adaptación de unas aristocracias que, desde el siglo VII, pero sin ruptura con los momentos anteriores, venían haciéndolo en el conjunto de la península ibérica como en otros lugares de Europa. Así, en el caso hispano, el entronque con pasado romano para las aristocracias del Valle del Ebro y de *Emerita* durante el siglo VI es notable (Diarte-Blasco, 2018: 156).

Chron. Caes. Maximus episcopus Caesaraugustanus, *Consularia Caesaraugustana*, ed. Cardelle de Hartmann, Carmen, *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, *Corpus Christianorum*, Serie Latina CLXXIII A. Turnhout: Brepols, 2001, p. 1-55.

Conc. II Brac. *Concilium II Bracarense secundum, a. 572*, ed. Barlow, C.W., *Martini episcopi Bracarensis. Opera omnia*. New Haven: Yale University Press, 1950, p. 116-123.

Conc. III Tolet. *Concilium Toletanum III, a. 589*, ed. Martínez Díez, G.; Rodríguez, F. *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992, p. 49-159.

Conc. VIII Tolet. *Concilium Toletanum VIII, a. 653*, ed. Martínez Díez, G.; Rodríguez, F. *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992, p. 365-485.

Conc. XIII Tolet. *Concilium Toletanum XIII, a. 683*, ed. Martínez Díez, G.; Rodríguez, F. *La colección canónica Hispana. VI. Concilios hispanos: tercera parte*. Madrid: CSIC, 2002, p. 217-274.

GREG MAG., *Ep*. IX, 229. Gregorius I Papa, *Registrum epistularum*, ed. Norbert, D. *Corpus Christianorum. Series Latina* 140-140A. Turnhout: Brepols, 1982, p. 805-811.

GREG. TUR., *Hist. Gregorius Turonensis*, *Historia Francorum (Historiarum libri X)*, ed. Krusch, B.; Levison, H. *Monumenta Germaniae Historica, SS rer. Merov.* 1, 1 [1885]. Hannover: Hahn, 1937.

GREG. TUR., *Virt. s. Mart*. *De virtutibus sancti Martini episcopi*, ed. Krusch, B. *Monumenta Germaniae Historica, SS rer. Merov.* 1, 2. Hannover: Hahn, 1885, p. 584-661.

HYDAT. Hydatius episcopus Aquae Flaviae. *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad. a 468*, ed. Burgess, Richard W. *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana Two. Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 70-123; Kötter, Jan-Markus y Scardino, Carlo, *Chronik des Hydatius: Fortführung der spanischen Epitome*. Paderborn: Schoeningh Ferdinand GmbH, 2019.

ISID., *Hist*. Isidorus Hispalensis, *De origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum*, ed. Rodríguez Alonso, C. *Las historias de*

los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición, crítica y traducción. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1975.

IOH. BICL., Iohannes Biclarensis Abbas, *Chronicon*, ed. Cardelle de Hartmann, C. *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon. Corpus Christianorum Series Latina* CLXXIII A, Turnhout: Brepols, 2001, p. 57-83.

IORD. *Get. Getica. Iordanes, Getica*. Edizione, traduzione e commento a cura di A. Grillone. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

LV. Leges Visigothorum, ed. Zeumer, K. *Monumenta Germaniae Historica, Leges I* [1894]. Hannover: Hahn, 1902.

NDOcc. *Notitia Dignitatum*, ed. Neira Faleiro, C. *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*. Madrid: CSIC, 2005.

OROS. Orosius, *Historiarum adversum paganos libri VII*, ed. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires (Contre les Paiens)*. 3 Vols. París: Les Belles Lettres, 1990-1991.

Par. Suev. Parochiale Suevum [seu Divisio Theodemiri, seu Concilium Lucense anno 569], ed. David, Pierre. *Études historiqIOues sur la Galice et le Portugal du Vie a XIIe siècles*. Lisboa-Paris: Livraria Portugália Editora, 1947, p. 30-44.

TAC. *Ger., La Germanie*. Texte établi et traduitit par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

THEMISTIUS. *Orationes*. *Themistii Orationes quae supersunt*, ed. SCHENKL, H.; DOWNEY, G. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1965-1974.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Las pizarras visigodas. (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*. Salamanca: Instituto Castellano-Leonés de la Lengua, 2004.

Vit. Fruct. *Vita Fructuosi*, ed. Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. *La vida de San Fructuoso de Braga: Estudio y edición crítica*. Braga, 1974.

2-) Publicaciones Bibliográficas

ALMAGRO-GORBEA, Martín. Guerra y sociedad en los pueblos celtas del Norte de Hispania. In: CAMINO MAYOR, J,; PERALTA LABRADOR,

E.; TORRES MARTÍNEZ, J.F. (Coords.). *Las Guerras Astur-Cántabras*. Gijón: KRK, 2015, p. 45-67.

ARCE, Javier. *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A.D.)*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

ARIAS VILAS, Felipe. Apuntes sobre a ocupación do territorio na Galicia Baixorromana: castros e vilas. In: *Galicia: Da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1993, p. 201-208.

ARIAS VILAS, Felipe. Poblamiento rural: La fase tardía de la Cultura Castreña. In: FERNÁNDEZ OCHOA, C. (Coord.). Los *Finisterres Atlánticos en la Antigüedad*. Madrid: Electa, 1996, p. 181-188.

ARIZAGA CASTRO, Álvaro; AYÁN VILA, Xurso M. Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros. In: GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. (Ed). *Los Pueblos de la Galicia Céltica*. Madrid: Akal, 2007, p. 445-531.

BALLESTEROS-ARIAS, Paula; BLANCO-ROTEA, Rebeca. Aldeas y espacios agrarios altomedievales en Galicia. In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (ed.). *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*, *Ducumentos de Arqueología e Historia*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 115-135.

BARRAL I ALTET, Xavier. *La circulation des monnaies suèves et visigothiques: Contribution à l'histoire économique du royaume visigot*. München, 1976.

BARROSO CABRERA, Rafael; MORÍN DE PABLOS, Jorge; SÁNCHEZ RAMOS, Isabel Mª. *Gallaecia Gothica: De la conspiración de Dux Argimundus (589/590 d.C.) a la integración en el Reino visigodo de Toledo*. Madrid: EUDEMA, 2015.

BELTRÁN-TORREIRA, Federico Mario. La conversión de los suevos y el III Concilio de Toledo. *Mayurqa*, 22, 1989, p. 69-83.

BERNÁRDEZ VILAR, Xoán. *El inicio de nuestra Edad Media. La Gallaecia que se emancipó de Roma*. Noia: Toxosoutos, 2004.

CAMPBELL, Ewan. *Continental and Mediterranean imports to Atlantic Britain and Ireland, AD 400-800.* York: Council for British Archaeology, 2007.

CASTELLANOS, Santiago; MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula, 500-1000. *Early Medieval Europe*, 13, 2005, p. 1-42.

CEPAS, Adela. The Ending of the Roman City: The Case of Clunia in the Northern Plateau of Spain. In: DAVIES, W.; HALSALL, G; REYNOLDS, A. (Ed.). *People and Space in the Middle Ages*. Turnhout: Brepolls, 2006, p. 187-207.

CHAVARRÍA ARNAU, Alexandra. *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII D.C.)*. Turnhout: Brepolls, 2007.

DE HOZ, Mari Paz. Las inscripciones griegas del castro de Viladonga en el contexto del corpus epigráfico de la península ibérica. *Boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga*, 18, 2008, p. 20-27.

DIARTE-BLASCO, Pilar. *Late Antique and Early Medieval Hispania. Landscapes Whithout Strategy?*. Oxford-Philadelphia: Oxbow, 2018.

DÍAZ, Pablo C. Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo. In: *Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana*. Astorga: Ayuntamiento de Astorga, 1986, p. 297-303.

DÍAZ, Pablo C. Estructuras de gobierno local en la Antigüedad Tardía. Un estudio regional: el NO. de la Península Ibérica en el siglo V. *Studia Zamorensia Histórica*, 1987, p. 233-250.

DÍAZ, Pablo C. El alcance de la ocupación sueva de *Gallaecia* y el problema de la germanización. In: *Galicia: Da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1993, p. 209-226.

DÍAZ, Pablo C. La ocupación germánica del valle del Duero: un ensayo interpretativo. *Hispania Antiqva*, XVIII, 1994, p. 457-476.

DÍAZ, Pablo C. *Gallaecia*: De Reino Suevo a Provincia Visigoda. In: PEREIRA MENAUT, G. (Coord.). *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. I. Historia. Volume 1*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1997, p. 253-278.

DÍAZ, Pablo C. El *Parrochiale Suevum*: Organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* Tardoantigua. In: ALVAR, J. (Ed.). *Homenaje a José Mª. Blázquez,* Vol. VI. Madrid: Sociedad de Estudios Clásicos, 1998, p. 35-47.

DÍAZ, Pablo C. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. In: RIPOLL, G.; GURT, J.M. (Eds.). *Sedes Regiae (ann. 400-800)*. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, p. 404-423.

DÍAZ, Pablo C. Acuñación monetaria y organización administrativa en la *Gallaecia* Tardoantigua. *Zephyrus*, LVII, 2004, p. 367-375.

DÍAZ, Pablo C. *Extremis Mundi Partibus*. *Gallaecia* Tardoantigua: Periferia geográfica e integración política. In: Espinosa, U.; Castellanos, S. (Eds.). *Comunidades Locales y Dinámicas de Poder en el Norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2006, p. 201-215.

DÍAZ, Pablo C. *El Reino Suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.

DÍAZ, Pablo C. Las fundaciones monásticas en la península ibérica (siglos VI-VIII). In: *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo, Spoleto, 31 marzo-6 aprile 2016. Settimane di Studio della Fonzazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo LXIV*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2017, p. 463-493.

DÍAZ, Pablo C. La cristianización del Valle del Duero. Monasterios visigodos y mozárabes. *Nova et Vetera*, 83, 2017, p. 53-67.

DÍAZ, Pablo C. La familia como monasterio: los monasterios dúplices y los familiares en la Hispania de los siglos VI a IX. In: *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 2018, p. 35-57.

DÍAZ, Pablo C. El esquema provincial en el contexto administrativo de la monarquía visigoda de Toledo. In: BRASSOUS, L.; PANZRAM, S. (coord.). *El espacio provincial en la península ibérica (Antigüedad tardía-Alta Edad Media)*. Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série,* 49, vol. 2, 2019, p. 77-108.

DÍAZ, Pablo C.; MENÉNDEZ BUEYES, Luis R. The Cantabrian Basin in the fourth and fifth centuries: from imperial province to periphery. In: BOWES, K.; KULIKOWSKI, M. (Eds.). *Hispania in the Late Antique. Current Perspectives*. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2005, p. 265-297.

DÍAZ, Pablo C.; MENÉNDEZ BUEYES, Luis R. *Gallaecia* in Late Antiquity. The Suevic Kingdom and the Rise of Local Powers. In: D'EMILIO, J. (Ed.). *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural*

Crossroads at the Edge of Europe. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 146-175.

DÍAZ, Pablo C.; MENÉNDEZ BUEYES, Luis R. Romanos, visigodos e indígenas: las comunidades del norte de Hispania en los inicios de la Edad Media (cuarenta años después). In: FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA PÉREZ, J.A. (coord.). *Estudios sobre la Edad Media en el norte de la península ibérica*. *Nailos: Estudios Interdisciplinares de Arqueología*. Anejo 3, Oviedo, 2016, p. 159-187.

DÍEZ HERRERA, Carmen. *La Formación de la Sociedad Feudal en Cantabria. La Organización del territorio en los siglos IX al XIV*. Santander: Universidad de Santander, 1990.

DOMERGUE, Claude. *Les Mines Antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*. Paris: Picard, 2008.

DOPICO CAÍNZOS, María Dolores; SANTOS YANGUAS, Juan. Augusto y el Noroeste de Hispania: la acción del emperador y las comunidades indígenas. *Gerión*, 35, 2017, p. 707-721.

EDMONSON, J.C. Mining in the later Roman Empire and beyond: continuity or disruption?. *Journal of Roman Studies*, 79, 1989, p. 84-102.

FANJUL PERAZA, Alfonso. *Los astures. Un pueblo céltico del Noroeste peninsular*. Ponferrada: Instituto de Estudios Bercianos, 2019.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. *Estado, poder e estructuras políticas na Gallaecia. S. II A.C.-VIII D.C.* Santiago de Compostela-Pontecesures: Blukk Ediçoes, 2018.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. Comunidade e representación popular na *Gallaecia* sueva e visigoda. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 66, nº. 132, 2019, p. 45-76.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. *Xenealoxía do Poder Local Galaico na Antigüidade*. Tese de Doutoramiento. Departamento de Historia Antigua. Universidade de Santiago de Compostela, 2020. http://hdl.handle.net/10347/24109. (Última entrada 20/7/2021).

FERNÁNDEZ, Adolfo. *El comercio tardoantiguo (ss. IV-VII) en el Noroeste peninsular a través del registro cerámico de la Ría de Vigo*. Oxford: Archaepress, 2014.

FERNÁNDEZ, Adolfo. Un análisis del comercio tardoantiguo en el noroeste atlántico desde los productos transportados por vía marítima. In: J.M. Tejado Sebastián (coord.). *Vislumbrando la Tardoantigüedad. Una mirada desde la arqueología*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018, p. 137-168.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Adolfo; ABRAIRA, Roberto Bartolomé; FOLGUEIRA CASTRO, Adrián; ALCORTA IRASTORZA, Enrique. Horizontes cerámicos tardoantiguos en Punta Atalia (Cervo-Lugo). Una revisión del comercio cantábrico entre los siglos IV y VI. In: GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A.; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C.; RÍOS GONZÁLEZ, S. (eds.). *1300 Aniversario del origen del Reino de Asturias*. *Anejos de Nailos*, 5. Oviedo, 2019, p. 551-602.

FERNÁNDEZ, Damián. *Aristocrats and Statehood in Western Iberia, 300-600 C.E.* Philadelphia: University of Pensylvania Press, 2017.

FERNÁNDEZ MIER, Margarita. La génesis de la aldea en las provincias de Asturias y León. In: Quirós Castillo, J.A. (ed.). *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*. *Ducumentos de Arqueología e Historia*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 149-165.

FERNÁNDEZ MIER, Margarita; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Jesús; LÓPEZ GÓMEZ, Pablo; MARTÍNEZ GALLARDO, César; RODRÍGUEZ PÉREZ, Santiago. Arqueología de las aldeas habitadas en Asturias: Los casos de Vigaña Arcéu y Villanueva de Santu Adrianu. In: GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A.; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C.; RÍOS GONZÁLEZ, C. (eds.). *1300 Aniversario del origen del Reino de Asturias*. *Anejos de Nailos*, 5. Oviedo, 2019, p. 99-119.

FERNÁNDEZ MIER, Margarita; QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. El aprovechamiento de los espacios comunales en el noroeste de la Península Ibérica entre el período romano y el medieval. *Journal of The Section of Cultural Heritage,* 12, 2015, p. 689-717.

FERNÁNDEZ OCHOA, Carmen; MORILLO CERDÁN, Ángel. *De Brigantium a Oiasso. Una aproximación al estudio de los enclaves marítimos cantábricos en época romana*. Madrid: Foro, 1994.

FERNÁNDEZ OCHOA, Carmen; MORILLO CERDÁN, Ángel. La Romanización Atlántica: Modelo o Modelos de Implantación Romana en el Noroeste Peninsular. *Portugalia*, 36, 2015, p. 183-197.

FERREIRO, Alberto. The Westward Journey of St. Martin of Braga. *Studia Monastica*, 22, 1980, p. 243-251.

FERREIRO, Alberto. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th. Century Galicia. *Studia Monastica*, 23, 1981, p. 1-26.

FIOROT, Juliana Bardella. *A utopia monárquica sueva: a construçâo de um reino ideal (séculos V e VI)*. Tese de Doutorado. Área de Conhecimento: História e Sociedade. Facultade de Ciências e Letras. Assis: Universidade Estadual Paulista, 2021. https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/213879/fiorot_jb_dr_assis.pdf?sequence=3 (Última entrada 14/08/2021).

GARCÍA MORENO, Luis A. Estudios sobre la organización administrativa del Reino Visigodo de Toledo. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44, 1974, p. 5-155.

GARCÍA MORENO, Luis A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008.

GARCÍA MORENO, Luis A. *España, siglo V. La Monarquía goda Balta y la Diócesis de las Españas*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2017.

GAZZOTTI, Danilo Medeiros. Expansâo e sobrevivencia: as movilidades da monarquia sueva durante o século V. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, vol. 19, 2020, p. 22-41.

GIL GONZÁLEZ, Fernando. *Los suevos: ¿Paganos o cristianos? Una monarquía desconocida en el Noroeste peninsular (Siglos V-VI)*. A Coruña: Colex, 2020.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*. 2 Vols. *Brigantium*, Vol. 18. A Coruña: Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña, 2006-2007.

GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino. Del *Castrum* al *Castellum*. Los castros entre la Antigüedad y la Edad Media. In: BLAS CORTINA, M.A. de; VILLA VALDÉS, A. (eds.). *Los Poblados Fortificados del Noroeste de la Península Ibérica: Formación y Desarrollo de la Cultura Castreña*. Navia: Ayuntamiento de Navia, 2002, p. 301-316.

GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino. Sobre la conquista islámica del Noroeste peninsular: Recientes aportaciones. In: FERNÁNDEZ IBÁÑEZ,

C. (ed.). *AL-KITAB Juan Zazoya Stabel-Hansen*. Madrid: Asociación Española de Arqueología Medieval, 2019, p. 261-267.

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

HAMEROW, Helena. *Early Medieval Settlements. The Archaeology of Rural Communities in North-West Europe 400-900*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HOPKINS, Keith. La Romanización: asimilación, cambio y resistencia. In: BLÁZQUEZ, J.M.; ALVAR, A. (Eds.). *La Romanización en Occidente*. Madrid: Actas, 1996, p. 15-43.

ISLA FREZ, Amancio. *La Crónica de Alfonso III y el reino astur*. Gijón: Trea, 2019.

KULIKOWSKI, Michael. The *Suevi* in *Gallaecia*. An Introduction. In: D'EMILIO, J. (Ed.). *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 131-145.

LANZ, Jokin. ¿Piratas vándalos en el cantábrico? Acerca de una supuesta incursión marítima de unos wandali en la Novempopulania (primera mitad del siglo V). *Veleia*, 37, 2020, p. 197-210.

LE ROUX, Patrick. *Romanos de España. Ciudades y política en las provincias (siglo II a.C.-siglo III d.C.)*. Barcelona: Bellaterra, 2006.

LE ROUX, Patrick. Les *Hispaniae* (IV^{e}-V^{e} siècle): redéfinitions administratives des espaces provinciaux entre Dioclétien et l'installation des Wisigoths (508). In: BRASSOUS, L.; Panzram, S. (coord.). *El espacio provincial en la península ibérica (Antigüedad tardía - Alta Edad Media)*. Madrid: Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série,* 49, vol. 2. 2019, p. 19-40.

LEWIT, Tamara. Bones in the bathhouse: Re-evaluating the notion of 'squatter occupation' in 5th-7th century villas. In: BROGIOLO, G.P.; CHAVARRÍA ARNAU, A.; VALENTI, M. (Eds.). *Dopo la fine delle ville: Le campagne dal VI al IX secolo*. Documenti di Archeologia, 40. Mantova, Società Archeologica, 2005, p. 251-262.

LÓPEZ-COSTAS, Olalla; MÜLDNER, Gundula. Fringes of the empire: Diet and cultural change at the Roman to post-roman transition in NW

Iberia. *American Journal of Physical Anthropology*, 161, vol. 1, 2016, p. 141-154.

LÓPEZ-COSTAS, Olalla; SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Antropología física, arqueología y desigualdad social en las necrópolis medievales de Galicia. Hacia una revisión de conjunto. In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (Dir.). *Demografía, Paleopatologías y Desigualdad Social en el Noroeste Peninsular en Época Medieval*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2016, p. 42-61.

LÓPEZ-COSTAS, Olalla; KYLANDER, Malin; MATTIELLI, Nadine; ÁLVAREZ-FERNÁNDEZ, Noemi; PÉREZ-RODRÍGUEZ, Marta; MIGHALL, Tim; BINDLER, Richard; MARTÍNEZ CORTIZAS, Antonio. Human bones tell the story of atmospheric mercury and lead exposure at the edge of Roman World. *Science of the Total Environment*, 710, 2020 (https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2019.136319) (Última entrada el 14/08/2021).

LÓPEZ DÍAS, Veneranda. *Geoquímica orgánica y evolución ambiental de turberas de las rasas costeras asturianas*. Tesis doctoral. Oviedo, Universidad de Oviedo/CESIC, 2013. *digital.csic.es/bitstream/10261/115651/.../Tesis_%20Veneranda%20López%20Días.pdf*. (Última entrada 14/08/2021).

LÓPEZ-MERINO, Lourdes; MARTÍNEZ CORTIZAS, Antonio; REHER, Guillermo S.; LÓPEZ-SÁEZ, José A.; MIGHALL, Tim M.; BRINDLER, Richard. Reconstructing the impact of human activities in a NW Iberian Roman mining lanscape for the last 2500 years. *Journal of Archaeological Science*, 50, 2014, p. 208-218.

LÓPEZ PEREIRA, J. Eduardo. *Gallaecia*, algo más que un nombre geográfico para Hidacio. *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásico*: *(Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979): ponencias y comunicaciones*. Santiago de Compostela: Estudios Clásicos, 1981, p. 243-251.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge. *El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X)*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Mata, 2004.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge. Hábitat, poblamiento y territorio en la *Gallaecia* de época sueva. In: LÓPEZ QUIROGA, J. (coord.). *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*. Ourense: Diputación Provincial de Ourense, 2018, p. 163-178.

LÓPEZ SÁNCHEZ, Fernando. The Suevic Kingdom. Why Gallaecia?. In: D'EMILIO, J. (Ed.). *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 176-209.

MARCONE, Arnaldo. *Tarda Antichità. Profile storico e prospettive storiografiche*. Roma: Carocci, 2020.

MARTIN, Celine. *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. Paris: Septentrion Presses Universitaires, 2003.

MARTÍN-ESQUIVEL; ALBERTO; BLÁZQUEZ-CERRATO, CRUCES, "Hallazgos monetarios en el área lusitana situada entre el Duero y el Tajo (siglos IV-VIII)", *Conimbriga*, 57 (Coímbra, 2018): 139-168.

MARTÍN VISO, Iñaki. *Asentamientos y paisajes rurales en el occidente medieval*. Madrid: Síntesis, 2016.

MARTÍN VISO, Iñaki. Colapso político y sociedades locales: el Noroeste de la península ibérica (siglos VIII-IX). *Reti Medievali Rivista*, 17, vol. 2, 2016b, p. 335-369.

MENÉNDEZ BUEYES, Luis R.; FANJUL PERAZA, Alfonso; ARGÜELLES ÁLVAREZ, Patricia; VEGA ALMAZÁN, Diana. ¿Castros o fortalezas? Una revisión cronológica y funcional del Castiello de Fozana (Siero, Asturias) a través de sus materiales cerámicos. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 12, 2019, p. 97-116.

MONTES LÓPEZ, Ramón; HEVIA GONZÁLEZ, Susana; VILLA VALDÉS, Ángel. Monte Castrelo de Pelóu: Un astiamientu prehistóricu de llarga perduración en Grandas de Salime. L'ocasu del paradigma castreñu d'aniciu romanu n'Asturies. *Asturies: Memoria encesa d'un país*, 30, 2010, p. 5-27.

NOVO GÜISÁN, José Miguel. *De Hidacio a Sampiro. Los castros durante la época visigoda y la primera reconquista*. Lugo: Diputación Provincial de Lugo, 2000.

NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. *Un novo deus para os galaicos. A cristianización de Gallaecia*. Santiago de Compostela: Lóstrego, 2012.

OSABA, Esperanza. *Exordium allocutionis meae incohans*. Monarchs and *exordia* in the Book III of the *Lex Visigothorum*. In: OSABA, E. (Ed.).

Derecho, Cultura y Sociedad en la Antigüedad Tardía. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2013, p. 167-188.

PALOL, Pedro. Problemas ciudad-campo en el bajo Imperio en relación a la ciudad de Lugo. In: *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo: Patronato del Bimilenario de Lugo, 1977, p. 157-174.

PEÑA SANTOS, Antonio de la. *Galicia. Prehistoria, castrexo e primeira romanización*. Vigo: A Nosa Terra, 2003.

PEREIRA MANUT, Gerardo. Cambios estructurales *versus* romanización convencional. La transformación del paisaje político en el Norte de *Hispania*. In: GONZÁLEZ, J.; ARCE, J. (Eds.). *Estudios sobre la Tabvla Siarensis*. Madrid: CSIC, 1988, p. 245-259.

PEREIRA MENAUT, Gerardo. Aproximación crítica al estudio de etnogénesis: la experiencia de Callaecia. *Complutum*, 2-3, 1992, p. 35-44.

PEREIRA MENAUT, Gerardo. *Callaecia*. *Dialoghi di Archeologia*, 1-2, 1992, p. 319-325.

PÉREZ LOSADA, Fermín. *Entre a Cidade e a Aldea. Estudio arqueohistórico dos "aglomerados secundarios" romanos en Galicia*. A Coruña: Museo Arqueológico, 2002.

PÉREZ RODRÍGUEZ-ARAGÓN, Fernando; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Mª. Luz. El asentamiento de época visigoda de "El Pelambre" (Villaornate, León). In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (ed.), *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*. *Ducumentos de Arqueología e Historia*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 365-469.

PÉREZ-RAMA, Mónica; VAQUEIRO RODRÍGUEZ, Marcos; GRANDAL-D'ANGLADE, Aurora. Indicios de pastoreo extensivo en el noroeste peninsular durante el dominio suevo. *Cuadernos del Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 38, 2015, p. 107-134.

PLIEGO VÁZQUEZ, Ruth. *Gallaecia* en tiempos del Reino Visigodo de Toledo: sus emisiones monetarias. In: CABREIRO ARES, F. (Coord.). *Introducción a la historia monetaria de Galicia (s. II a.C.-XVIII d.C.)*. A Coruña: Laberinto de Paixóns, 2012, p. 65-104.

PORTELA, Ermelindo; PALLARES, Mª. Carmen. Galicia, á marxe do Islam. Continuidade das estructuras organizativas no transito á Idade Media. In: PEREIRA MENAUT, G. (Coord.). *Galicia fai dous mil anos. O*

feito diferencial galego. I. Historia. Volume 1. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1997, p. 435-458.

POVEDA ARIAS, Pablo. La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio. *Hispania Sacra*, LXXI, vol. 143, 2019, p. 9-24.

POVEDA ARIAS, Pablo. ¿Hacia la unidad de Hispania? Explicaciones sociales a las ofensivas militares visigodas en la Península Ibérica (siglos VI-VIII). *Gladius*, XL, 2020, p. 73-92.

QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio; SANTOS SALAZAR, Igor. Territorios sin ciudades y complejidad social. El Cantábrico Oriental en la Alta Edad Media. In: SABATÉ, F.; BRUFAL, J. (Coord.). *Arqueología medieval. La ciutat*. Lleida: Pagès editors, 2014, p. 139-174.

REGUERAS GRANDE, Fernando; RODRÍGUEZ CASANOVA, Isabel. Triente de Sisebuto y dinar de indicción en dos *villae* romanas leonesas. *Brigecio*, 27, 2017, p. 11-24.

REQUEJO PAGÉS, Otilia; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, José Avelino. El asentamiento altomedieval de la vega de Corao (Cangas de Onís, Asturias, España). In: QUIRÓS CASTILLO, J.A. (ed.). *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*. *Ducumentos de Arqueología e Historia*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009, p. 167-179.

RIPOLL LÓPEZ, Gisella. The arrival of the Visigoths in Hispania: Population Problems and the Process of Acculturation. In: POHL, W.; REIMITZ, H. (ed.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998, p. 153-179.

ROBERTO, Umberto. *Il secolo dei vandali. Storia di un'integrazione fallita*. Palermo: 21 Editore, 2020.

RODRÍGUEZ RESINO, Álvaro. *Do Imperio Romano á Alta Idade Media. Arqueoloxía da Tardoantigüidade en Galicia (séculos V-VIII)*. Noia: Toxosoutos, 2005.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Brais. O proceso de abandono dos castros. "Continuidades" e "Rupturas" entre a Idade do Ferro e a Alta Idade Media. Un estado da cuestión. *Gallaecia*, 31, 2012, p. 139-151.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Poblamiento rural tardorromano y altomedieval en Galicia (ss. V-X). Una revisión arqueológica. *Archeologia Medievale*, XXXVII, 2010, p. 285-306.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Castros y aldeas galaicorromanas: sobre la evolución y transformación del poblamiento indígena en la Galicia romana. *Zephyrus*, LXV, 2010, p. 129-148.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Castros, castillos y otras fortificaciones en el paisaje sociopolítico de Galicia (siglos IV-XI). In: QUIRÓS CASTILLO, J.A.; TEJADO SEBASTIÁN, J.M. (eds.). *Los Castillos Altomedievales en el Noroeste de la Península Ibérica*. *Documentos de Arqueología Medieval*, 4. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2012, p. 29-55.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Power and rural landscapes in early medieval Galicia (400-900 AD): towards a reincorporation of the archaeology into the historical narrative. *Early Medieval Europe*, 21, vol. 2, 2013, p. 140-168.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII. *Hispania*, LXXIII, nº. 243, 2013, p. 11-50.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Sobre las bases económicas de las aristocracias en la *Gallaecia* suevo-visigoda (ca. 530-650 D.C.). *Anuario de Estudios Medievales*, 44, vol. 2, 2014, p. 983-1023.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Organización eclesiástica y social en la Galicia Tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del Parroquial Suevo. *Hispania Sacra*, LVXI, 134, 2014, p. 439-480.

SÁNCHEZ PARDO, José Carlos. Late Antique contacts: the case of Galicia. In: DUGGAN, M.; TURNER, S.; JACKSON, M. (ed.). *Ceramics and Atlantic Connections: Late Roman and Early Medieval Imported Pottery on the Atlantic Seaboard*. International Symposium Newcastle University, March 26th-27th 2014. Roman and Late Antique Mediterranean Pottery 15. Oxford: Archaeopress, 2020, p. 94-107.

SÁNCHEZ-PARDO, José Carlos; BLANCO-ROTE, Rebeca; COSTA-GARCÍA, José Manuel; SANJURJO-SÁNCHEZ, Jorge; BARRIENTOS-RODRÍGUEZ, Víctor; ALONSO-TOUCIDO, Francisco. Hacia una reinterpretación de la secuencia de ocupación del yacimiento de A Cidadela (A Coruña). *Spal*, 29, vol. 1, 2020, p. 157-188.

SANTOS YANGUAS, Juan; DOPICO CAÍNZOS, María Dolores. El impacto de Asturica Augusta como ciudad del poder en su ámbito. *Revista de Historiografía*, 25, 2016, p. 87-300.

SUÁREZ OTERO, José. Galicia, la crisis del siglo VIII y la transición al mundo medieval. Nuevas propuestas para viejos problemas. In: CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P.; GARCÍA DE CASTRO, C. (Eds.). *Asturias entre visigodos y mozárabes (Visigodos y Omeyas*, VI). Anejos de AEspA LXIII. Madrid, CSIC, 2012, p. 415-441.

SUÁREZ PIÑEIRO, Ana María. *Así era la vida en la Galicia romana*. Santiago de Compostela: Lóstrego, 2007.

SUÁREZ PIÑEIRO, Ana María. *A romanización en Galicia*. Noia: Toxosoutos, 2009.

TEJERIZO GARCÍA, Carlos. El poblamiento en el interior de la Gallaecia entre el final del Imperio Romano y la Alta Edad Media: Nuevos datos, nuevas propuestas. *Studia Histórica. Historia Medieval*, 38 (2), 2020, p. 155-187.

THOMPSON, Edward A. *The Goths in Spain*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

THOMPSON, Edward A. The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. In: JAMES, E. (Ed.). *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 77-92.

TRANOY, Alain. *La Galice romaine. Recherches sur le Nord-Ouest de la Península Ibérique dans l'Antiquité*. Paris: De Brocard, 1981.

UBRIC, Purificación. The Church in the Suevic Kingdom (411-585 AD). In: D'EMILIO, J. (Ed.). *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 210-243.

VIGIL-ESCALERA GUIRADO, Alfonso; QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. Arqueología de los paisajes rurales altomedievales en el Noroeste peninsular. In: CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P.; CORDERO RUIZ, T. (eds.). *Visigodos y Omeyas. El Territorio*, Anejos de AEspA LXI. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC), 2012, p. 83-99.

WICKHAM, Chris. *The inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*. London: Penguin, 2009.

Recebido: 01 de novembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

FLAVIUS CRESCONIUS CORIPPUS: ENTRE A ÉPICA, O PANEGÍRICO E A HISTÓRIA

Manuel Rodriguez Gervás[1]

Resumo

A obra literária de Flavio Cresconio Corippo se enquadra historicamente entre o período de maturidade do governo Justiniano e a ascensão ao poder de seu sucessor Justino II. Duas obras de caráter diferente: A *Iohannis* relata as batalhas de Juan Troglita, *magister militium*, desde 546 a 548. O outro poema, *In laudem Justini minoris*, narra a morte de Justiniano e a subida ao poder de seu sobrinho Justino II, 565-566. A importância das duas fontes literárias não está em seu relativo valor literário, mas na informação histórica: Mas sobre tentar construir uma estrutura ideológica-propagandística que, ao mesmo tempo que servia de propaganda aos reinados de Justiniano e Justino II, buscava conectar o passado glorioso romano com o Império Bizantino.

Palavras-chave

Bizâncio; retórica; Corippo; propaganda política.

[1] Professor Doutor – Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha. E-mail: gervas@usal.es

Resumen

La obra literaria de Flavio Creconio Coripo se enmarca históricamente entre el periodo de madurez del gobierno de Justiniano y la subida al poder de su sucesor Justino II. Das obras de carácter diferente: la *Iohannis* relata las batallas de Juan Troglita, *magister militum*, desde el 546 al 548. El otro poema, *In laudem Justini minoris*, narra la muerte de Justiniano y la subida al poder de su sobrino Justino II, 565-566. La importancia de las dos fuentes literarias no está en su relativo valor literario sino en la información histórico; pero sobre en intentar construir un entramado ideológico-propagandístico que, al mismo tiempo que servía de propaganda a los reinados de Justiniano y Justino II, buscaba enlazar el pasado glorioso romano con el Imperio bizantino.

Palabras claves

Bizancio; s. VI; Retorica; Coripo; propaganda política.

Contexto histórico-literário

Flavio Cresconio Coripo, Flavius Cresconius Corippus, segundo os manuscritos (Partstch, 1987; 1961; praef. XLIII, n. 1) foi um poeta africano, mais precisamente um gramático, *Africanus gramaticus* (Antes, 1981: XII e LXXXIX, XCII; Ramírez de Verger, 1985:12), segundo reúne ao *codex Matritensis* (BN 10029) que se encontra na Biblioteca Nacional de Madri. Pouco sabemos com certeza sobre sua carreira profissional, mais além do ofício já citado de gramático, desconhecemos onde viveu, talvez em uma das escolas públicas nas proximidades de Cartago, ou na própria Cartago (Antes: XII, n; 1). Deve ter nascido no fim do século V, ou no início do século VI, pelo expressado em seu panegírico a Justino, escrito em 565 depois da morte de Justiniano, onde aponta sua velhice (Praef, 37).

De Coripo chegara até nós duas obras: a Iohannis, também chamada *De Bellis Liycis*, em homenagem ao general de Justiniano, Juan Troglita, e o panegírico In *laudem Iustini,* dirigido ao sucessor de Justiniano, Justino II; estas duas obras estão separadas no tempo por mais de quinze anos. Provavelmente tenha escrito mais composições, mas talvez seja especular em demasia atribuindo uma obra de caráter bucólico apesar de que no prefácio da Juánide, aponta que "Cantei pelos campos, vou enviar publicamente meus poemas à população da cidade" (Praef 25-27; Ramirez de Verger:11; Ramírez Tirado: trad. p.33). Sua notoriedade pública ocorreu ao se declamar perante o senado de Cartago um poema laudatório Juánide, escrito após a guerra contra povos do norte da África, e dedicado – como citamos antes- ao General Juan Troglita, por volta do ano 550; o post quem da composição seria ao final a guerra em 548 (Cameron 1976: p; 1; Romano 1970: p. 9). É factível pensar que a fama que proporcionou o poema épico facilitaria sua transferência para a corte de Constantinopla (Cameron 1965: 490), onde desempenhou um cargo na corte, *principis officium*. Averil Cameron sugere que serviria nos *tribunii et notari* o *scrinarii* (Cameron: 1976, 1 y 200). Sua ascensão social e institucional e sua transferência à Constantinopla deve ter vinda da mão do Questor Anastasio a quem dirigiu um pequeno panegírico anterior ao de Justino II (Romano: 1970, p. 7; Ramirez de Verger, 1985. 12). Pode resultar atrativo que um escritor assentado na corte constantinopolitana escrevera seu panegírico a Justino II em latim, mas o latim seguiu sendo estudado pelos filhos da nobreza e sendo utilizado por funcionários da corte (Marrou, p. 48), e especialmente na época justiniana, com um imperador latinófilo; além disso, há um elemento propagandístico a levar em conta: a nova Roma defendida pelo imperador devendo ser

continuadora da Roma antiga; o presente em definitivo afundava suas raízes no passado glorioso (Romano 1970: 9 s).

À margem das especulações mais ou menos comprováveis o certo é que Coripo seria mais um entre os oradores cortesãos que com apoio da corte bizantina desenvolviam seu officium laudatório no ambiente palacial. Nos primeiros versos de *Iohannis*, faz um elogio de Justiniano que submete os reis *indígenas "tyrannis"* africanos. Poetas e retores eram procurados pela corte imperial bizantina. O cerimonial intrínseco a ela requeria professores e gramáticos para sua atividade propagandística, igualmente para formar parte da burocracia e dos *scrinia* do imperador (Kaster 1988: 17 ss). Há de ressaltar que Coripo sabia combinar a tradição clássica com a influência cristã, como salientaram diversos estudos (Tommasi Moreschini, 2001: 250-276) devia ser bem acolhida em Constantinopla, mais se levarmos em conta que desde o século IV, e de maneira muito especial em Bizâncio, surge um construto discursivo que interliga ao estilo arcaico pagão com o discurso cristão. (Av. Cameron 1991: p. 129 ss. e 223). Como observa Ernest Stein, Coripo não é o primeiro poeta cristão que abandonaas tradicionais alegorias sobre deuses e heróis célebres, já que em suas obras aparecem certos personagens míticos, embora que seja o primeiro que em um poema profano a não utilizar de forma recorrente as alegorias tradicionais (Stein, 1949, p. 639). Talvez seu estilo clássico e cristianizado tenha em sua parte a ver com o programa ideológico que acompanha o governo Justiniano; já no começo do seu reinado marcou uma linha de enfrentamento com o pagão, assim em 529 realizou uma purgação de retores e filósofos de tendência cristã (Cód. Iust. 1.11.10.2-3; Evans: 1996, p. 67-67, n. 254-255).

A primeira das obras, a *Iohannis*seu de *bellis Libycis* (Diggle-Goodyear: 1970, VII-IX) foi composto em meados da década de 550, o relato expõe as vitórias de Juan Troglita sobre os povos *mauri,* sucesso que se encerra por volta de 546-548 (Moderán 2003: pp. 566-644).

A obra aparece dividida em oito livros e um prefácio dirigido aos nobres de Cartago*, proceres cartaginienses*, o que pressupõe que foi pronunciado perante o senado da cidade. A decorrer da obra descreve a paisagem africana em um contexto de enfrentamento entre os povos indígenas e Bizâncio, e a vitória do exército de Justiniano. O final do poema desapareceu, mas o último fragmento conservado descreve a matança do exército inimigo e a debandada do mesmo, *Inuadunt mactanque uiri genitilapassim corpora Marmaridum* (VII, 646-647). O poeta recorre aos autores clássicos: Virgílio, Ovídio, Lucano, Silio Italico, Estacio, e

naturalmente Claudiano, o que facilita construir um poema nacionalista buscando de forma intencional uma marca clássica (Ramirez Tirado, 13; Tommasi Moreschini: 2001, pp.14-20; 2009, 160). Um breve panegírico a Anastasio, questor do Palácio, de apenas umas cinquenta linhas, elogia o que parece ser protetor e padroeiro do poeta africano. Estamos diante de um escritor romano filo bizantino que reduz a anedota a presença vândala na África e as dificuldades de Bizâncio para tomar o controle do Norte da África. Sua cultura tradicional e cristã se colocava ao serviço de uma política imperial que justificava o expansionismo do reino de Justiniano, minimizando a estrutura de poder do reino vândalo na África (Hays 2004: p. 119 ss). É, no fim das contas, um autor que contribuiu para propagar e enaltecer a "Reconquista" bizantina na África (Cameron 1983 (1996): p. 170 s; Vinchesi 1998: pp. 195-199; Tommasi Moreschini 2001: p. 262 ss.).

A segunda das obras de Coripo é um elogio ao Imperador Justino, *In laudem Iustini Augusti minoris,* poema a meio caminho entre o panegírico e a épica (Nissen,1940: 298-325; Cameron: 1976, 2; Antès 1981: XVII; Ramirez de Verger, 1985: 13), ainda que algum estudioso defenda que é mais um panegírico que outro gênero retórico (Estefania Álvarez 1972: 68). Começa com um prefácio em honra de Anastasio, questor e chefe da guarda imperial, provável protetor do poeta. O restante está formado por quatro livros, desde a noite que morre Justiniano, 13 de novembro de 565, aos primeiros momentos da tomada do poder de Justino II, e posteriormente a manhã de 21 de novembro e 1 de janeiro de 566). (Antès 1981:L). Sobre a sua construção deve-se salientar que todas as partes foram escritas na mesma data. Os primeiros 3 livros devem ser do final de 566 ou do começo de 567. O quarto livro entre o final de 567 ou 568; de datas similares é o prefácio, enquanto que o panegírico de Anastasio é feito entre 565 e início de 566 (Antès 1981: 20). Definitivamente estamos diante de uma epopeia de base histórica construída com um estilo encomiástico e celebratório mais próprio do panegírico (Ramirez Tirado: p.15).

Por conseguinte, as duas obras de Coripo remetem a uma literatura entre épica e laudatória que conecta o passado mítico de Roma com o presente bizantino (Cameron 1983 (1996): 168). A forma arcaizada, tão apreciada pelos escritores tardo-antigos emulando os poetas e escritores da idade de ouro latina, facilita a propaganda de continuidade entre o passado glorioso romano e o presente, no menos glorioso para o retor. As imagens cristãs terminam por dar a configuração definitiva (A. Cameron: 1967, pp.

308-309, Hofmann: 1989, p. 362 ss.; Tommasi Moreschini: 2001: 256, 261; eichert 2017: 1).

Contexto geopolítico

A obra de Coripo deve relacionar-se com a expansão que levou a cabo Justiniano, cujo poder se limitava a parte oriental do Império romano, que herdou Justino II. Quando Justiniano ascendeu ao poder, o Império romano se reduz a parte oriental, que havia ficado menos afetada por invasores, mas pelo contrário suportava a pressão do império persa (Stein 1949: 247-273; Maravall 2016: 58-63). Por outra parte excetuamos os vândalos, os povos germanos que controlavam grande parte do império romano ocidental, mantinham, em diversos graus, uma certa ligação simbólica com o Oriente (Maravall 2016: 17), ainda que uma relação complexa desde o imperador Zenon (474-491) (Stein 1949: 58 ss).

Este é o panorama geopolítico que se encontra Justiniano em 527 quando chega ao Império. Os vândalos, entre todos os reinos germânicos, foram os que de forma aberta romperam com as formas duplas jurídico-políticas com que foram governados os reinos germânicos assentados no Império, que mantinham uma certa coexistência com os habitantes romanos dos territórios conquistados. Os vândalos não implementaram o sistema de pactos da *hospitalitas* que empregaram os outros reinos germânicos, ao contrário as grandes propriedades das aristocracias romanizadas foram expropriadas, criando-se uma aristocracia vândala alheia por completo da população romanizada, e concentrados militarmente em diversas praças fortes, especialmente na capital Cartago (Courtois, 1955, 325-339: Maier 1987: 201; Merrills & Miles 2010: 50-55 y esp. 67-70). A autonomia vândala foi validada por Zenon que se viu obrigado em 474 a reconhecer a independência e soberania do reino vândalo de *Genserico* (Stein 1949: 59-60; Maier 1987: 200-204; Merrils& Miles 2010: p. 123).

Desde muito cedo Justiniano manteve uma política de reunificar os territórios do antigo Império romano fiel a *Renovatio Imperii*, proposta político-ideológica, que ansiava pela soberania dos antigos domínios romanos no Ocidente, plano animado tanto pela instabilidade interna dos Estados germânicos como pela defesa dos habitantes católicos do Ocidente, ansiando um Império cristão unificado. Ditas ideias foram fundamentais para levar adiante uma política expansiva que em grande medida queria emular os tempos teodosianos. Este ambicioso projeto de política exterior justiniana é paralelo a compilação jurídica encaminhada

a facilitar uma governança homogênea em todo o Império, que ajudara a unificação política. Não foi coincidência que este amplo programa político Justiniano esteve de fora do último dos imperadores bizantinos a ter como língua materna o latim; tradicional veículo ideológico-institucional a decorrer da história do Império romano (Evans 1996: 126 ss; Maraval 2016: 66-67).

Justiniano não chegou totalmente a controlar os antigos territórios imperiais, mas passaram a Bizâncio o reino ostrogodo da Itália, o litoral mediterrâneo da Península Ibérica o reino vândalo da África, acontecimento que é narrado por Coripo em Juánide III.13.44 e em Panegírico a Justino, 1, 275-274 (Evans 1996: 84 ss., Haldon 2003: 17; Merrils & Miles 2010: 228 ss..). Os êxitos de seus generais Belisario e Narses fizeram possível de desde 533, com a vitória sobre os vândalos em 553, praticamente se conseguia dominar um grande espaço do Ocidente. No entanto, a vitória na África sobre os vândalos não acompanhou a uma pacificação do norte da África, dado que as tribos bereberés faziam incursões às zonas costeiras e mantinham um domínio de amplos espaços continentais. A revolta e o enfrentamento entre bizantinos e as tribos norte africanas estão refletidas fundamentalmente na Juánide de Coripo Cameron 1980: 534-535; Moderan 2003: pp.38-42).

Outro dos aspectos que resultaram problemáticos para Justiniano foi a fronteira oriental com sua vizinha Pérsia sassânida. Durante quase cento e cinquenta anos, depois das conquistas de Sapor II no último terço do século IV. Havia se mantido uma certa estabilidade na fronteira romano-sassânida. Este status quo, um tanto instável, acabou com a intervenção do exército bizantino sobre Nísibe, em 527, aproveitando uma época de dificuldades sassânidas no Leste, depois de uma trégua de poucos anos, as hostilidades voltaram entre ambos impérios, mas neste caso o Império persa conseguiu grandes conceções na Síria, finalmente no ano 562 se conquistou uma paz a custo de elevados tributos pagos aos persas, que repercutiram gravemente nos cofres do Estado bizantino; um subsidio fixado em 30.000 000 *solidi per annum* (Maier 1987: 233-34, 238; Evans 1996: 89-95, 114-118 y 257)

Justino II, o sucessor de Justiniano e sobrinho deste, chega ao Império de forma um tanto surpreendente (Maravall 2016: 35 ss; Whitby 2004: .86) e, segundo o contemporâneo Procopio, com um escasso nível de instrução e de habilidades nos assuntos de Estado (Procopio, H.S., VI). Afirmação que foi repetida pela historiografia moderna, no entanto, é necessário citar alguns aspectos: em primeiro lugar sua habilidade para chegar ao

poder, demonstrando a capacidade de demonstrou para controlar os retores do palácio imperial, mas levamos em conta que no início havia sido *curopalatus,* cargo sem muita relevância na corte, mas cuja centralidade e proximidade imperial o permitiu manobrar e contar com apoio dentro do próprio palácio imperial, entre outros com o *comes excubitorum* Tiberio, chefe da guarda imperial. Contou além disso com o apoio do *quaestor Anastasius*, do novo patriarca de Constantinopla – Juan Escolástico- também das facções de circo, sendo finalmente ratificado pelo Senado que sancionou a ascensão ao trono de Justino (Stein: 220-221, Whitby 2004: p. 87).

O imperador Justino II agravou em grande parte os problemas exteriores que haviam acontecido nos últimos anos de seu tio Justiniano. Aos enfrentamentos contra os ávaros há que somar na fronteira oriental a ruptura de paz com os sassânidas. A situação se complicou ao não contar Justino II com boa situação orçamental e, também, com um exército suficiente, o que provocou dificuldades na política exterior: entrada na Itália dos lombardos (568), ocupação de novo dos visigodos dos territórios da Península Ibérica (572). A reconquista de Simium em 567 foi possivelmente a troco de pagamento aos ávaros; ainda que a nefasta estratégia nos Bálcãs provocou que poucos anos mais tarde, governando o seu sucessor Tiberio, fora definidamente tomada pelos ávaros (582). A guerra com a Pérsia se reinicia, e depois de alguns primeiros acontecimentos favoráveis na campanha de 573, que leva ao exército bizantino diante de Nísibe, tudo mudou depois do amotinamento do exército e a rápida resposta de Cosroes que arrasou Síria.

Os acontecimentos internacionais dos primeiros anos de Justino, possivelmente até 568 ou talvez alguns poucos anos depois, são narrados por Coripo em seu panegírico ao imperador. Deve-se levar em contar que nestes primeiros anos, ainda não haviam sucedido muitos dos reveses que aconteceram durante o seu governo, assim o retor pode elogiar ainda a firmeza do imperador diante dos persas e ávaros em meio debilidade de seu antecessor Justiniano.

Iohannis seu de bellis libycis (juánide)

O poema épico comemora as vitórias de Juan Troglita, general Justiniano, sobre as tribos bereberés. A própria estrutura diacrônica do poema, ainda que com digressões, contribui para estabelecer uma imagem do poder bizantino, desde o mesmo momento do desembarco da frota bizantina em

Caput Vada (Cabo-Bajíos-Túnez), lugar onde anos antes -533- segundo escreve Procopio em sua Guerra vândala (III,14,17), desembarcou o general Belisário para submeter ao Reino vândalo. A *Iohannis* termina, como comentamos mais acima, com a persuasão do exército bizantino aos vencidos *mauri.*

A obra de Coripo em parte coincide com a citada guerra vândala de Procópio, mas só em parte, já que esta última trata o período de 533-546 e a Johannide, desde 529 a 548. Não parece possível que Coripo conhecera a obra do autor Bizantino, mas suas descrições dos povos líberos é própria de uma pessoa que é protagonista próximo aos acontecimentos que narra e os conhece em primeira mão (Cameron, 1983 -1996-: p. 172). Os estudiosos deste poema salientam a importância dos dados etnográficos e, tal e como afirma Moderan é "*le premier fondement de tout étude du monde maure au VIe siecle… un véritable document historique et ethnogrphique*" (Moderan 2003: p. 42).

Uma primeira leitura nos dá as chaves do objetivo de Coripo, este não é outro que mostra a seus cidadãos que as províncias africanas voltaram a romanidade das mãos do imperador Justiniano. Porém, pode debaixo desta primeira impressão aflorar outros aspectos relevantes que nos mostram o funcionamento social, por um lado, e o pessoal do autor por outro. A Iohannides busca tranquilizar os provincianos diante dos bárbaros berberes, a respeito dever citar que na obra aparecem três tipos de grupos: por um lado os que o autor denomina romanos, que não são outros além de soldados bizantinos, por outro lado estão os africanos, ou seja, os provincianos indígenas romanizados, e por último os bárbaros que são denominados por gentios, em outras ocasiões associados com epítetos frequentes e seculares para denominar o bárbaro: *ferus, acerbus, horridus nefandus, malignus, impius…* (Moderan 2003: 39-40; sobre aspectos mais gerais Rodrigues Gervás 2008: 154).

No entanto, e a margem do exposto, acreditamos que se condicionantes e pressupostos ideológicos do autor que servem para entender a *Iohannide.* A declamação do poema diante do senado de Cartago e os imperativos do gênero servem para exaltar o domínio vândalo. Assuntos religiosos, como a cisma dos Três Capítulos, complicavam ainda mais o domínio bizantino (Moderan 1986: 205-208). Agora a eficácia propagandística do relato agradou o poder bizantino o que permitiu transcender o âmbito local africano e chegar ao próprio palácio constantinopolitano, através de seu patrão o questor Anastasio (Cameron, 1980: 535).

A obra se constrói através de antagonismo entre a *ferocitas*das tribos mauri e a *virtus*do exército bizantino. A dualidade que reflete o poema em certo ponto anula as contradições e conflitos entre o poder bizantino e os provincianos africanos. A oposição principal se produz entre Bizâncio e os povos bereberés, presente no livro dois. Aparece um conjunto de tribos e líderes sobre os quais se destaca Antalas, o líder mauri que reúne todas estas *gentes,* "inumeráveis tribos que cobrem os largos campos e rios sinuosos". A descrição pormenorizada de Coripo durante o livro dois tem por objetivo, como algum estudioso há demonstrado, ressaltar as peculiares diferenças de vida, hábitos e forma de combater dos povos "moros". Pretende-se ressaltar a importância numérica destes povos e sua identidade bárbara o que justifica que sejam expulsos e afastados de *"la romanitas"* (Moderan 1986:211).

Outro antagonismo que o poeta relembra em diversas ocasiões, é a oposição entre o "Bom bárbaro" Cúsina, aliado dos bizantinos, e Antalas, chefe dos denominados *laguantan,* e um dos principais líderes da Bizacena: cuja a mutável política flutuava entre a amizade e a hostilidade com os romanos e vândalos (II, 30-41). Dita independência era desagradável para Bizâncio, daí que sua presença seja desacreditada, *Antalas nascente fero*(III,67) (Ramirez Tirado 1997:60. N. 45. Moderan 2003:315-324). Diante ao rebelde Antalas, surge um chefe de uma tribo que nos é desconhecida, Cusina, quem em contradição, é fiel aliado, *semperque fidelis Cusina (III, 406-408*). Cusina para Coripo é o paradigma de fidelidade a Bizâncio, opinião que diverge de Procopio que afirma que se uniu por um tempo ao Antalas; a divergência entre estes dois autores serve a Moderan para salientar que o poeta africano mistifica a realidade com a finalidade de se opor ao bom moro e ao governante tirano, proposta que tem o imperialismo romano- bizantino como primazia (Moderan, 1986: 204; Tommasi Moreschini 2001: 277; Tommasi Moreschini 2002: 184-185).

A religiosidade é outro dos elementos diferenciais, diante do paganismo dos povos bereberés está o cristianismo bizantino-romano. Tal dicotomia responde tanto a própria narrativa cristã que, apesar do verniz clássico empregado em mitos e deidades, põe a providência divina como última causa da derrota dos moros (VII, 475 ss.) (Hofman 1989: 363). O sétimo livro é uma boa amostra do cristianismo do autor, ao pôr na boca do general Juan o discurso às tropas romanas que põe seu destino nas mãos de Deus (e que lembra mais ao Deus do Antigo Testamento que ao do Novo Testamento) (Ramírez Tirado 1997:17). A piedade do general bizantino contrasta com a impiedade de Antala, adorador de Amon (II,

110, III, 81; VI, 116, 147, 179, 190, 556; VII, 515, 519, 534; VIII, 252, 304), deidade descrita como ineficaz aos favores de seus fiéis e enganador a quem o segue: *Ah, miseras fallunt sic numina gentes!* (II,113). A predileção oracular de Amon "banhou os campos com o sangue coagulado" se torna uma cruel ironia nas palavras de Juan Troglita quem, ao colocar sobre estacas as cabeças dos prisioneiros proclama: "Ocupeis de maneira mais segura estes nossos campos" (VII, 538-540).

Definitivamente a *Iohannide* resulta ser reveladora de um período turbulento que, depois do fim do reino vândalo e a conquista bizantina, não supôs a estabilidade do Norte da África acuado pelos povos bereberés, o qual obrigava seus habitantes a fugir e abandonar suas casas (I, 410-415). O valor da *Juánide* desde o ponto de vista historiográfico se encontra em narrar a guerra líbica com maior ou menor precisão que Procopio. Também é uma fonte inestimável para o conhecimento da geografia e etnografia dos povos mauri. É uma obra cujo um argumentário cumpre com finalidade de reforçar o ideal de segurança e romanidade justiniana entre os nobres provincianos africanos. E ao mesmo tempo que louvava a grandeza de Bizâncio e neutraliza a ansiedade de seus contemporâneos diante dos múltiplos conflitos da época (Av. Cameron, 1983 (1996): 168).

In laudem iustini augusti minoris.

A segunda obra de Justino a *laudatio* a Justino II é outro poema que tem como finalidade elogiar a figura imperial, centrando-se em três momentos do governo de Justino: sua chegada ao Império depois da morte de Justiniano, do que se narram aspectos diversos de seu governo (14 de novembro de 565), o segundo livro descreve os acontecimentos do dia 15, depois de dirigir-se Justino II a orar ao templo do Arcanjo São Miguel, pôs o colar de Imperador e pronuncia um discurso diante do Senado e posteriormente se transfere ao Circo onde é aclamado pelo povo de Constantinopla. Esta viagem da Cúria ao circo não é mais que simbolização da tradicional averbação legitimadora de qualquer imperador romano, que requer que o senado e o povo romano ratifiquem e confirmem a legitimidade do imperador. O terceiro livro, por último, se inicia com as exéquias a Justiniano, possivelmente em 21 de novembro quando apresentam-se as tropas e os altos funcionários ao imperador. Revela o outro lado dos poderes constituídos do sistema imperial bizantino: o exército representado pelas tropas palacianas os *excubitores*. Neste mesmo dia relata-se a recepção imperial aos embaixadores ávares,

e sua negativa a seguir mantendo os subsídios de pactos que seu antecessor Justiniano havia feito, medida condicionada pela falência financeira (Evans 1996: 260-261). Por último no quarto livro busca-se a restauração do consulado (Ramírez de Verger 1985: p. 13; Ramírez Tirado 1997:244) ocorrendo em 1 de janeiro. O poema inclui no início um pequeno panegírico ao questor Anastasio. Os investigadores coincidem em destacar que estamos diante de um poema épico com elementos da epopeia, e com uma estrutura típica do encômio Nissen 1940: 298-325; Antés 1981: XL-LX). Dar a impressão que Coripo pretende legitimar o que provavelmente foi um complô (Ramírez de Verger 1988:192) e que Coripo faz dissipar através da *recusatio império,* simples ritual político que exterioriza as escassas ambições do aspirante (Antés: XLV-XLVII; Ramírez Tirado 1997: 245). A legitimação de Justino II se enquadra na teoria política sobre a realeza no século VI d.C., que integra, transforma e cristianiza mecanismos dos princípios e bases teóricas da realeza do alto império e baixo império. Justino afim de realizar o processo formal de imposição imperial é apresentado como o bom príncipe cristão, imbuído de caráter sacro pela divindade, representando um conjunto de virtudes que o destaca e magnifica diante de Deus e súditos. (Hidalgo de la Vega, Pérez Sánchez, Rodríguez Gervás 2001:382).

Um elemento relevante na hora de estruturar as diversas partes do panegírico, talvez não perceptível na primeira leitura, é a vontade do orador para integrar aos distintos grupos sociais no projeto político de Justino II. A urgência dos grupos palacianos, elemento do senado e dos altos dignitários da corte, por nomearem Justino a imperador não se garantia *per ser* a estabilidade social do Estado. Em primeiro lugar pela própria situação da capital, Constantinopla havia sofrido trinta anos antes um forte protesto social, a rebelião de *Nikά,* que esteve a ponto de cortar o cetro de Justiniano: desde 500 d.C as revoltas foram mais violentas como resultado da supressão aos teatros e a subsequente unificação do teatro e circo e a repressão, tal e como destaca Alan Cameron (ver Stein 1949: II 449-56; Martindal em 1960: 32-50, Al. Cameron, 1976: 225-7; 278-80; Moorhead 1994: 44-9; Evans 1996: 119-25. Nippel 1995: 112 ss; Patlaglean 1977:213 ss: Av. Cameron 1993:171-4). Não voltaram a se repetir desordens de tal magnitude, porém a coesão social da capital era escassa dada a débil estrutura socioprodutiva da mesma e o desproporcional aumento demográfico fruto das migrações camponesas. Tal aumento demográfico foi acompanhado, de revoltas e outros comportamentos antissistema, como pode ser o furto e a pilhagem, que tem sua resposta por parte do poder nas leis repressoras (Dagron 1974:77 ss.; Pataglean 1977:203). O próprio panegirista eco disso ao pôr na boca de

Justino a recomendação de cessar as disputas *priventur caedes,* studiorum *iurga cessent* (II,336). O medo diante de uma possível reação popular depois da morte de Justiniano é posto na boca dos senadores, que em um exercício de classe exclamam "tudo está perdido, se o povo perceber a sede sem imperador"(I.177-78).

Apesar de que Coripo apenas leva em conta as necessidades e interesses da plebe, no entanto sua presença aparece durante o poema. O poeta emprega diferentes termos para designar o povo, sendo os mais frequentes *populus, plebs, vulgus* (Rodríguez Gervás 1998: 335). *Populus-Populi* (mais frequentemente no plural), faz referência a multidão indistinta, associada com atividades de massas, e desfiles, em alguma ocasião essa multidão aparece concretizada nas facções circenses, as denominadas *partes* (II, 310, 314). Outras *populus* se emprega genericamente para referir-se a povos alheios ao âmbito romano-bizantino, apesar de que o mais corrente neste caso é a utilização do término *gentes* (Cramer 1989: 354). Em um contexto institucional clássico aparece nomeado o *populus romanus,* no entanto neste caso é para estabelecer uma identidade entre o Senado romano e o de Constantinopla, sendo os membros deste último também *patres* do povo romano, *romani populi patres sine semine facti* (IV, 331). Em ocasiões o vocábulo tem um componente negativo acusando ao *populus* dos distúrbios urbanos entre gangues e grupos rivais, daí que o imperador peça que cessem os distúrbios populares, *populorum iurga cessent,* II, 231, (Cramer 1989: Rodríguez Gervás 1998:336). A obra de Coripo expõe uma dualidade em torno dos grupos populares, por um lado aparece uma conotação negativa, na que as multidões plebeias são temidas por seus excessos. Por outro lado, o *populus,* entendido como componente institucional, é considerado indispensável e digno de elogio. Esta última concepção do povo legitima o poder imperial de Justino II, e forma parte do sistema institucional bizantino. Assim o suporte imperial estaria baseado em três pilares: o *populus,* o *Senado* e, desde a época imperial tardia, o exército. (Straub 1939: 80 ss), representado pelos *excubitores;* aos que havia que agregar aos altos funcionários imperiais, I, 64-65, *proceres* (McComick 1990: 228-230).

Um sistema sócio-político desigual, cujo paradigma representativo se descreve através da analogia do corpo humano. Analogia amplamente utilizada na antiguidade para representar o ordenamento social (II, 185). Estamos diante de uma metáfora política hierárquica onde o povo são os pés, controlados pela cabeça, o imperador, e sustentados pelo peito e os

braços, a aristocracia do senado e palaciana e o exército (Ramirez de Verger, 1988:195 ss).

A plebe cumpre o papel de ratificar a própria ascensão imperial e a política do soberano através do alvoroço feito visível no circo e na procissão imperial (I, 355-356; II, 84-85; III, 62-84). A alegria pública segue sendo, igual que em épocas passadas, um sinal inequívoco do triunfo, a *publica laetitia* remete ao imaginário coletivo a vitória imperial (Mazzarino, 1974: 229 ss, Fears, 1981: 376 ss: McComick: 1990: 234). O circo é o território por excelência das manifestações populares, sejam violentas e de rejeição ou, como neste caso, de aceitação. Cicerón em *Pro Sestio* (106-115) associava os jogos e seu espaço a uma espécie de assembleia do povo (Cameron, 1976:80, 157) *Clavel-Leveque*, 1986:2462 s., Vespignani, 1994: 60 ss). Os gritos *tu vincas, Justine* (I,358) ou outros gritos similares são repetidos pelo povo e as facções ao entrar no hipódromo (II,308-311). Justino após se submeter à aprovação popular, pronuncia um discurso que apresenta uma imagem da cidade degradada, prometendo restaurar a ordem pública e castigar os injustos e ladrões (II, 335-360). O discurso enfatiza o respeito pela lei e a justiça, esta virtude é propagada pelo orador como reconhecimento do bom governante. (II, 258) (Hidalgo de la Verga, Pérez Sánches, Rodriguez Gervás 2001: p. 383).

A *laetitia* popular obriga o imperador a levar a cabo medidas de graça, expressão de seu *pietas,* lançando moedas ao povo, *sparsio* (II, 351 e IV, 11) acontecimento que ocorre em 1 de janeiro de 566 na reinauguração do consulado, o bem mediante a remissão de dívidas (Mazzarino, 1974:244 ss). Justino decide pagar as dívidas que seu tio Justiniano havia feito junto aos banqueiros, *syngrapha,* (II, 372-372) (Díaz Bautista 1987: 106, 140 e 155). A reparação das dívidas por parte deste o mostrava mais clemente que seu antecessor e reafirmava a proposta de uma *renovatio imperial* (Ramírez de Verguer, 1988:198). A magnanimidade imperial se estendeu aos dignitários, senadores e oficiais do palácio (IV, 86-189), igualmente ao Senado (IV, 142-146) (Ramírez Tirado: 304 n. 74).

Os poemas de Coripo, embora com diferente abordagem e finalidade, constroem o que poderíamos denominar um *speculm principis,* bem diferente de Justiniano e de seu comandante em chefia Juan ou mesmo de Justino II. A imagem de um governante ideal é utilizada pelo orador tanto do mundo romano como da retórica cristã. Coripo não entra em discussões teológicas, mas as expressões religiosas de sua obra se destacam dentro do credo constantinopolitano, que supõe uma fórmula de fé aceita pela igreja, fórmula expressa explicitamente em *Iohannis,* I,

285-290; e em termos semelhantes a encontramos em *In laudem Iustini II,* 10,15. Não se ecoa a política religiosa imposta por Justiniano, ao aplicar uma lei em 543 contra os defensores dos três capítulos (Barbero 1987: 123; Chawick 2003: cap. 10). Política que Justino, desejando superar as divisões religiosas de seu antecessor, que afetaram em grande parte a Igreja Ocidental e especialmente a África e Hispania, quer voltar a doutrina do Concílio de Calcedônia de 451 (Duchesne 1925: 192-210; Barbero 1987: 129 ss; Moderan, 1986: 207; Hidalgo de la Veja, Dionisio Pérez, Rodriguez Gervás: p. 386).

Definitivamente vale ressaltar que a elaboração de uma teoria do poder imperial presente em Flavio Cresconio Coripo não é inovadora, uma longa tradição havia recaído sobre o Império, tanto na parte Ocidental quanto Oriental, aparecendo a imagem do imperador através de uma série de virtudes que estão personificadas na figura imperial que define o bom governante, um *dominus*protetor de seus súditos, implacável ao seus inimigos e empenhado em manter a *aeternitas*romana (McCormack 1981: 161 ss., Rodriguez Gervás, 1991: 78-109; Hidalgo de la Veja, 1995:27-34; 238; Zarini 2015: 1 ss.). Nos autores cristãos desde Eusébio de Cesarea (Mac Cormack 1975: 145-147) a legitimidade imperial não reside totalmente no príncipe através da Virgem, está anunciando Justino herdeiro legítimo de Justiniano (I,46-48). A teoria teocrática emerge em diferentes paisagens: (I, 152; 182; 209-210; 298-300; 366-367; e no decorrer da obra em II, 45; III, 333, 360-361; IV, 277, 339-340; Ramírez de Verger 1988: 193 s).

Conclusão

As duas obras de Coripo representam o poder bizantino, porém em duas conjunturas diferentes, África entre 546 e 549 e Constantinopla entre 565 e 566. Ambas as peças constituem um *epos*histórico evidenciando a existência de um ambiente "patriótico" romano próprio do século VI e em sintonia com os valores justinianos (Romano 1968: 258-259; Ramírez Tirado 19). Entretanto, através do enunciado de feitos históricos, compostos com a maior ou menor exatidão, refletem-se elementos justificadores do poder imperial. Os dois poemas, tanto o dedicado a Juan Troglita e o laudatório a Justino II, descontextualizam a práxis sócio-histórica, apesar de uma certa verossimilhança histórica, e por isso servem para neutralizar as contradições e os conflitos de interesses, sociais e políticos que se dão no Império Bizantino deste período. A vigência da obra de Coripo resistiu em outros âmbitos do Mediterrâneo;

muito especialmente o panegírico a Justino, demonstrando sua eficácia ideológica na Hispania visigoda. Serviu, pois, de relato integrativo em diversos territórios, e incluindo em outra épocas, pela grande capacidade que teve de se mistificar o processo histórico, somente possível pela sabedoria de Coripo em combinar contexto histórico com a estrutura cultural, ideológica e religiosa na qual os ouvintes ou leitores se reconheciam, e na qual combinavam-se o clássico e o cristão; a teoria do poder imperial romano e a nova da *restauratio*bizantina (Hidalgo de la Vega, Dionisio Pérez, Rodríguez Gervás; 390 s.). Conclui-se que os historiadores contemporâneos estão diante de um dos relatos que podem não ter sido consideradas grandes peças oratórias, e duvidosa validade histórica como fonte historiográfica, entretanto, alcançaram grande eficácia propagandística de poder imperial bizantino em seu empenho em legitimar uma expansão territorial que se fazia herdeira do antigo Império Romano.

Referências bibliográficas

Principais edições

Juánide

PARSTCH, J. *Corippi Africani Grammatici libri qui supersunt,* (*MGA Auct.Ant*, III 2) Berlin, 1961.

DIGGLE, J&GOODYEAR, F.R.D. *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos seu de bellis Lybicis Libri VIII*.Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Panegírico a Justino:

ANTÈS, S. *Corippe (Flavius Cresconius Corippus*). *Éloge de l´empereur Justin II. Texte établi et traduit par Serge Antès*, Les Belles Lettres, París, 1981.

CAMERON, Av., *Flavius Creconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV. Ed., Transl. And Comm. by Averil Cameron*, Athlone Press, London, 1976.

Comentários e traduções

RAMIREZ DE VERGER, A. *Flavio Cresconio Coripo. El Panegírico de Justino II. Introducción, edición crítica y Traducción*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1985.

ROMANO, D."L´ultimo epos latino. Interpretazione della *Iohann*is" *Letteratura e Storia nell´eta tardotromana*, Palermo, Vittorietti. 252-262, 1968.

ROMANO, D. *Corippo. In laudem Iustini, a cura di Domenico Romano*, Vittorietti, Palermo, 1970.

STACHE, U. J. *Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris Ein Kommentar*. Verlag Mielke, Berlin, 1976.

VINCHESI, M.A. *Flavii Cresconii Corippi Iohanidos Liber primus. Introduzione, testo critico, traduz e comm.*, M. D´Auria, Napoli, 1983.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O.*Flavii Cresconii Corippi. Iohannidos Liber III*. Le Monnier Firenze, 2001.

RAMIREZ TIRADO, A. *Juánide. Panegírico de Justino II. Introd. Trad. Notas*, Gredos, Madrid, 1997.

Outras fontes consultadas

PROCOPIO DE CESAREA. *Historia de las Guerras. Guerra vándala. Libros III-IV*, Introd. Trad. not. J. A. FLORES RUBIO, Gredos, Madrid, 2000.

Bibliografia moderna

BARBERO DE AGUILERA, A. "El conflicto de los tres capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *SHHM*, 5, 123-144, 1987.

CAMERON, Al. "Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egipt", *Historia*, 14, 470-509, 1965.

CAMERON, Al. *Circus Factions:Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford University Pres, Oxford, 1976.

CAMERON Av. The Vergilian cliché of the hundred mouths in the *Iohannisof Corippus*, *Philologus*. 106. 308-309, 1977.

CAMERON Av. "The Career of Corippus again", *Classical Quartley*, 30.534-539, 1980.

CAMERON, Av. "Corippus´*Iohannis*: Epic of Byzantine Africa", Papers of the Liverpool Latin Seminar 4. 167-180 (Ed., *Changing Cultures in Early Byzantium*, Variorum, 1996).

CAMERON, Av., *The Mediterranean world in late antiquity. 395-600 A.D*. Routledge, London, New York. Ed. en castellano El mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía. 395-600. 1998. Crítica, Barcelona, 1993.

CLAVEL-LEVEQUE, M. " L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, simbolique et pratique sociale " *ANRW*, II, 16,3. 2045-2563, 1986.

COURCELLE, P. *Histoire Littéraire des grandes invasions germaniques*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1964.

COURTOIS, CH. *Les vandales et l´Afrique*. Arts et Métiers graphiques, Paris, 1955.

CRAMER, F. "Was heisst Leute?", *Achiv fur lateinische Lexicographie*, VI, 341-376, 1989.

CHADDWICK, H. *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times Until the Council of Florence*, ed. H. and Owen Chadwick Oxford University Press, . Oxford, New York, 2003.

ESTEFANIA ÁLVAREZ, Mª. D. N. *Los panegíricos de Flavio Cresconio Corippo*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1972.

EVANS, J.A.S., *The age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*,Routledge, New York.

DAGRON, G. *Naissance d´une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 461,* PUF, Paris, 1974.

DÍAZ BAUTISTA, A. *Estudios sobre la banca bizantina*, Universidad de Murcia, Murcia, 1987.

DUCHESNE, L. *L´eglise au VIe siecle,* E. de Boccard,Paris., 1925.

HALDON, J. F. *Byzantium in the seventh century*, *Cambridge* University Press.Cambridge, 2003.

HAYS, G. "*Romuleis Libicisque Litteris*: Fulgentius and the Vandal Renaissance", en MERRILLS, A.H., *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Ashgate, Burlington, 101-132, 2004.

HEATHER, P. *The Restoration of Rome. Barbarian Popes & Imperial Pretenders*, *Oxford* University Press,Oxford, 2013.

HIDALGO DE LA VEGA, Mª J. *El intelectual la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995.

HIDALGO DE LA VEGA, Mª.J., PÉREZ SÁNCHEZ, D, RODRÍGUEZ GERVÁS, M.,«Poder político y legitimación: el panegírico de Coripo y su utilización en el reino visigodo de Toledo», *XIº Congress of the International Federation of the societies of classical studies (FIEC)*, Kavala (Grecia), 24 al 30 de agosto de 1999; *HPAKTIKA*.Atenas, 2001, pp. 376-392.

HOFMANN, H, "Corippus as a patristic autor", *Vigiliae Christianae*, XLIII, 1989, 361-377.

KASTER, R.A. *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, London, Los Angeles, 1988.

EICHERT, D. L. *Corippus´Route to Constantinople , the Political Function of Panegyrics at the Court of Justin II and Sophia*, Budapest, 2017 (http//www.etd.ceu.edu > eichert_david; Acceso 24 Septiembre 2018)

FEARS, J.R. "The Theology of Victory at Rome", *ANRW*, II, 17,2,. 376-826, 1981.

LASSÈRE J.-M. "La Byzacène méridionale au milieu du VIème siècle pC. d'après la Johannide de Corippus", *Pallas*, 31, 163-178, 1984.

MARAVAL, P. *Justinien. Le rève d´un empire chrétien universel*,Tallandier Paris, 2016.

MARTINDALE, J. *Public disorders in the late Roman empire*, unpublished B.Litt. thesis. Oxford, 1960.

MAZZARINO, S. "Annunci e Publica Laetitia: Liscrizione romana di Fausto e altri testi" en *Antico, tardoantico ad era costantiniana*, Dedalo, Roma, 1974, 229-250.

McCORMACK, S. *Art and Ceremony in Late Antiquity*, University of California Press, Los Angeles, London, 1981.

McCORMACK, S. "Roma, Constantinopolis, the emperor, and his Genius", *CQ*, 25, 131-150, 1975.

McCORMICK, M. *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and The Early Medieval West*. Harvard University, Massachusetts, 1990.

MAIER, F.G.. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*,Col. Historia universal S. XXI, 9; Madrid, México, 1987.

MERRILS, A.&MILES, R. *The Vandals*.Chichester Oxford, 2010.

MODERAN, Y. "Corippe et l´occupation byzantine del´Afrique: pour une nouvelle lectura de la Johannide", *Antiquités Africaines*, 22, 1986, pp. 195-212.

MODERAN, Y. *Les maures et l´Afrique romaine (IVe-VIIe siècle)*, Publications de l'École française de *Rome,* Rome, 2003.

MOORHEAD, J. *Justinian*, Routledge, London, 1994.

NIPPEL, W. *Public order in ancient Rome*, *Cambridge* University Press, Cambridge, 1995.

NISSEN, TH. "Historiches Epos un Panegyrikos in der Spätantike", *Hermes*, 75, 298-325, 1940.

PATAGLEAN, E. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*. Mouton, Paris, La Haye, 1977.

RAMÍREZ DE VERGER, A. "La imagen de la realeza en el Panegírico de Justino de Flavio Cresconio Coripo" en *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Ed. Jose M. Candau Morón, Fernando Gasco, Antonio Ramírez de Verger, Coloquio, Madrid, 191-206, 1988.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M. "La imagen del pueblo en el panegírico de Coripo a Justino II", *SHHA*, 16, 331-346, 1998.

RODRIGUEZ GERVÁS, M. "la retórica del siglo IV: espacios de integración y exclusión del bárbaro" *SHHA*, 149-165, 2008.

STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire. De la disparition de l´Empire d´Occident à la mort de Justinien (476-565)*, 2º v. Desclée de Brouwe, Paris-Bruxelles-Amsterdam, 1949.

STRAUB, J. *Herrcherideal in der Spätantike*. Kohlhammer, Stuttgart, 1939.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O. "La *Iohannis* corippea: ricupero e riscrittura dei modelli classici e cristiani", *Prometheus*, 27. 250-276., 2001.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O. "Realtà della storia e retorica dell'impero nella « Iohannis » di Corippo", *Athenaeum*, 90.1. 161-185, 2001.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O., "La rhétorique fase aux nouveaux maîtres: manifestes littérarires et idéologique en Afrique vandale", en *Manifestes littéraires dans la latinité tardive. Poétique et Rhétorique*. Act. Colloq. International, Paris, 23-24 Mars, ed. P. GALLAND-HALLYN&V. ZARINI, 145-161, 2009.

VESPIGNANI, G. *Simbolismo magia e sacralitá dello spazio circo*, en Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 14, Bologna, 1994.

VINCHESI, M. A., "Tradizione letteraria e pubblico nella *Iohannis* di Corippo" en F. CONCA & R. MASIANO (Eds), *La Mimesi Bizantina*, Napoli, 1998. 193-207.

WHITBY,M., "The successsors of Justinian", en *TheCambridge Ancient History. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, XIV,Cambridge University Press, Cambridge, 87-111, 2004.

ZARINI, V. Théologie du pouvoir et poésie latine dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe s.): de la conversion du messianisme virgilien à la distance critique envers le pouvoir, *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V: atti della X Giornata ghisleriana di filologia classica*, Pavia,1-12, 2015.

Recibido: 01 de noviembre de 2021 | Aceptado: 27 de febrero de 2022

FLAVIUS CRESCONIUS CORIPPUS: ENTRE LA ÉPICA, EL PANEGÍRICO Y LA HISTORIA

Manuel Rodríguez Gervás[1]

Resumen

La obra literaria de Flavio Creconio Coripo se enmarca históricamente entre el periodo de madurez del gobierno de Justiniano y la subida al poder de su sucesor Justino II. Dos obras de carácter diferente: la *Iohannis* relata las batallas de Juan Troglita, *magister militum*, desde el 546 al 548. El otro poema, *In laudem Justini minoris*, narra la muerte de Justiniano y la subida al poder de su sobrino Justino II, 565-566. La importancia de las dos fuentes literarias no está en su relativo valor literario sino en la información histórico; pero sobre en intentar construir un entramado ideológico-propagandístico que, al mismo tiempo que servía de propaganda a los reinados de Justiniano y Justino II, buscaba enlazar el pasado glorioso romano con el Imperio bizantino.

Palabras claves

Bizancio; retorica; Corippo; propaganda política.

[1] Profesor Doctor– Universidad de Salamanca, Salamanca, España. E-mail: gervas@usal.es.

Resumo

A obra literária de Flavio Cresconio Corippo se enquadra historicamente entre o período de maturidade do governo Justiniano e a ascensão ao poder de seu sucessor Justino II. Duas obras de caráter diferente: A *Iohannis* relata as batalhas de Juan Troglita, *magister militium*, desde 546 a 548. O outro poema, *In laudem Justini minoris*, narra a morte de Justiniano e a subida ao poder de seu sobrinho Justino II, 565-566. A importância das duas fontes literárias não está em seu relativo valor literário, mas na informação histórica: Mas sobre tentar construir uma estrutura ideológica-propagandística que, ao mesmo tempo que servia de propaganda aos reinados de Justiniano e Justino II, buscava conectar o passado glorioso romano com o Império Bizantino.

Palavras-chave

Bizâncio; retórica; Corippo; propaganda política.

Contexto histórico-Literario

Flavio Cresconio Coripo, *Flavius Cresconius Corippus*, según los manuscritos (Partstch, 1987; 1961: *praef.* XLIII, n. 1) fue un poeta africano, más exactamente un gramático, *Africanusgrammaticus* (Antes, 1981: XII y LXXXIX, XCII; Ramírez de Verger , 1985:12), según recoge el *codex Matritensis* (BN 10029) que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid. Poco sabemos de forma certera sobre su carrera profesional más allá del oficio ya señalado de gramático, desconocemos donde vivió, tal vez en una de las escuelas públicas del entorno de Cartago o en la propia Cartago (Antes: XII, n 1). Debió de haber nacido a finales del s. V o comienzos del s. VI, por lo expresado en su panegírico a *Justino II*, escrito en el 565 tras la muerte de Justiniano, donde señala su ancianidad (*Praef.* 37).

De Coripo nos han llegado dos obras: la *Iohannis* tambien llamada *De Bellis Libycis* en homenaje al general de Justiniano, Juan Troglita, y el panegírico *In laudem Iustini*, dirigido al sucesor de Justiniano, Justino II; estas dos obras están separadas en el tiempo por más de quince años. Es probable que escribiera más composiciones, pero tal vez sea especular en demasía atribuirle una obra de carácter bucólico a pesar de que en el prefacio de la Juánide, señala que "*canté por los campos, voy a enviar públicamente mis poemas a la población de la ciudad*" (*Praef.* 25-27; Ramírez de Verger :11; Ramírez Tirado: trad. p. 33). Su notoriedad pública se produjo al declamar ante el senado de Cartago un poema laudatorio *Juánide*, escrito tras la guerra contra pueblos del norte de África, y dedicado-como antes hemos señalado- al general Juan Troglita en torno al año 550; el *post quem* de la composición sería al final la guerra en el 548 (Cameron 1976: p. 1; Romano 1970: p. 9). Es factible pensar que la fama que le proporcionó el poema épico facilitaría su posterior traslado a la corte de Constantinopla (Cameron 1965: 490), donde desempeñó un cargo en la corte, *principis officium*. Averil Cameron sugiere que serviría en los *tribunii et notarii* o *scrinarii* (Cameron: 1976, 1 y 200). Su ascenso social e institucional y su traslado a Constantinopla debió venir de la mano del cuestor Anastasio a quien le dirige un pequeño panegírico previo al de Justino II (Romano: 1970, p. 7; Ramirez de Verger, 1985. 12). Puede resultar llamativo que un escritor asentado en la corte constantinopolitana escribiera su panegírico a Justino II en latín, pero el latín siguió siendo estudiado por los hijos de la nobleza y siendo utilizado por los funcionarios de la corte (Marrou, p. 48), y especialmente en la época justinianea, con un emperador latinófilo; además hay un elemento propagandístico a tener en cuenta: la nueva Roma preconizada por el

emperador debía ser continuadora de la Roma antigua; el presente en definitiva hundía sus raíces en el pasado glorioso (Romano 1970: 9 s.).

Al margen de especulaciones más o menos comprobables lo cierto es que Coripo sería uno más entre los oradores cortesanos que al amparo de la corte bizantina desarrollaban su *officium* laudatorio en el entorno palacial. En los primeros versos de la *Iohannis* hace un elogio de Justiniano que somete a los reyes indígenas "*tyrannis*" africanos. Poetas y rétores eran demandados por la corte imperial bizantina. El ceremonial intrínseco a ella requería de profesores y gramáticos para su actividad propagandística, al igual que para formar parte de la burocracia y de los *scrinia* del emperador (Kaster 1988: 17 ss). Hay que resaltar que Coripo sabía combinar la tradición clásica con la influencia cristiana, como han señalado diversos estudios (Tommasi Moreschini, 2001: 250-276) debió ser bien acogida en Constantinopla, más si tenemos en cuenta que desde el siglo IV, y de forma muy especial en Bizancio, surge un constructo discursivo que entremezcla el estilo arcaizante pagano con el discurso cristiano (Av. Cameron 1991: p. 120 ss. y 223). Como señala Ernest Stein, Coripo no es el primer poeta cristiano que abandona las tradicionales alegorías sobre diosesy héroes célebres, ya que en sus obras aparecen ciertos personajes míticos, aunque si es el primero que en un poema profano no utiliza de forma recurrentelas alegorías tradiconales (Stein, 1949, p. 693). Tal vez su estilo entre clásico y cristianizante tenga en parte que ver por el programa ideológico que acompañael gobierno de Justiniano; ya a comienzos de su reinado marcó una línea de enfrentamiento con lo pagano, así en el 529 realizó una purga de retores y filósofos de tendencia no cristiana (*Cod. Iust*. 1.11.10. 2-3; Evans: 1996, p. 67-67, n. 254-255).

La primera de las obras, la *Iohaninisseu de bellis Libycis* (Diggle-Goodyear: 1970, VII-IX) se compuso en torno a la década del 550, el relato expone las victorias de Juan Troglita sobre los pueblos *mauri*, suceso que se fecha en torno al 546-548 (Modéran 2003: pp. 566-644).

La obra aparece dividida en ocho libros y un prefacio dirigido a los nobles de Cartago, *proceres cartaginienses*, lo que presupone que fue pronunciado ante el senado de la ciudad. A lo largo de la obra describe el paisaje africano en un contexto de enfrentamiento entre los pueblos indígenas y Bizancio, y la victoria del ejército de Justiniano. Ha desaparecdio el final del poema, pero el último fragmento conservado describe la matanza del ejército enemigo y la desbandada del mismo, *Inuadunt mactanque uiri genitila passim corpora Marmaridum* (VIII, 646-647).El poeta recurre a autores clásicos: Virgilio, Ovidio,Lucano, Silio

Itálico, Estacio, y por supuesto Claudiano, lo que le facilita construir un poema nacionalista buscando de forma intencional una impronta clásica (Ramirez Tirado, 13; Tommasi Moreschini: 2001, pp.14-20; 2009, 160). Un breve panegírico a Anastasio, cuestor del Palacio, de apenas unas cincuenta líneas, elogia el que parece ser protector y patrono del poeta africano. Estamos ante un escritor romano filobizantino que reduce a anécdota la presencia vándala en Africa y las dificultades de Bizancio para hacer con el control del Norte de África.Su cultura tradicional y cristiana se ponía al servicio de una política imperial que justificaba el expansionismo del reino de Justiniano, minimizando la estructura de poder del reino vándalo en África (Hays 2004: p. 119 ss). Es, en resumidas cuentas, un autor que contribuyó a propagar y alabar la "reconquista" bizantina en África (Cameron 1983 (1996): p. 170 s; Vinchesi 1998: pp. 195-199; Tommasi Moreschini 2001: p. 262 ss.).

La segunda de las obras de Coripo es un elogio al emperador Justino, *In laudem Iustini Augusti minoris*, poema a medio camino entre el panegírico y la épica (Nissen, 1940: 298-325;Cameron: 1976, 2; Antès 1981: XVII; Ramirez de Verger, 1985: 13), aunque algún estudioso defiende que es más un panegírico que otro tipo de género retórico (Estefania Álvarez 1972:68). Comienza con un prefacioen honor de Anastasio, cuestor y jefe de la guardia imperial, probable protector del poeta. El resto está formada por cuatro libros, desde la noche en la que muere Justiniano, 14 de noviembre del año 565, a los primeros momentos de la toma del poder de Justino II, y posteriormente la mañana del 21 de noviembre y el 1 de enero del 566) (Antès 1981: L). Sobre su construcción hay que señalar que todas las partes no fueron escritas en la mism fecha. Los primeros tres libros debieron ser del final del 566 o de comienzos del 567. El libro cuarto entre finales del 567 o 568; de fechas similares es el prefacio, mientras que el panegírico de Anastasio se halla entre el 565 y comienzos del 566 (Antès 1981: 20). En definitiva estamos ante una epopeya de base histórica construida con un estilo encomiástico y celebratorio más propio del panegírico (Ramírez Tirado: p. 15).

Así pues las dos obras de Coripo remiten a una literatura entre épica y laudatoria que entrelaza el pasado mítico de Roma con el presente bizantino (Cameron 1983 (1996): 168). La forma arcaizante, tan del gusto de los escritores tardoantiguos, emulando a poetas y escritores de la edad de oro latina, facilita la propaganda de continuidad entre el pasado glorioso romano y el presente, no menos glorioso para el rétor. Las imagenes cristianasterminan por darle la configuración definitiva(A. Cameron: 1967, pp. 308-309, Hofmann: 1989, p. 362 ss.; Tommasi Moreschini: 2001: 256, 261; Eichert 2017: 1).

Contexto geo-político

La obra de Coripo hay que ponerla en relación con la expansión que llevó a cabo Justiniano cuyo poder se limitaba a la parte oriental del Imperio romano. que heredó Justino II.Cuando Justiniano accedió al poder, el Imperio romano se reduce a la parte oriental, que había quedado menos afectada de invasiones, pero por el contrario soportaba la presión del imperio persa (Stein 1949: 247-273; Maravall 2016: 58-63). Por otra parte, si exceptuamos los vándalos, los pueblos germanos que controlaban gran parte del imperio romano occidental, mantenían, en diverso grado, una cierta ligación simbólicacon Oriente (Maravall 2016: 17),aunque una relación compleja desde el emperador Zenón (474-491) (Stein 1949: 58 ss).

Este es el panorama geopolítico se encuentra Justiniano en el 527 cuando llega al Imperio. Los vándalos, entre todos los reinos germanos, fueron los que de forma abierta rompieron con las formas duales jurídico-políticas con que se gobernaron los reinos germanos asentados en el Imperio, que mantenían una cierta coexistencia con los habitantes romanos de los territorios conquistados. Los vándalos no emplearon el sistema de pactos de la *hospitalitas*que emplearon los otros reinos germánicos, al contrario las grandes propiedades de las aristocracias romanizadas fueron expropiadas, creándose una aristocracia vándala ajena por completo a la población romanizada, y concentrados militarmente en diversas plazas fuertes, especialmente en la capital Cartago (Courtois, 1955, 325-339: Maier 1987: 201; Merrills& Miles 2010: 50-55 y esp. 67-70). La autonomía vándala fue refrendada con Zenón que se vio obligado en el 474 a reconocer la independencia y soberanía del reino vándalo de Genserico (Stein 1949: 59-60; Maier 1987: 200-204; Merrils&Miles 2010: p. 123).

Desde muy prontoJustiniano mantiene una política de reunificar los territorios del antiguo Imperio romano fiel la *Renovatio Imperii*, propuesta político-ideológica, que ansiaba la soberanía delos antiguos dominios romanos en Occidente, plan animado tanto por la inestabilidad interna de los Estados germanoscomo por la defensa de los habitantes católicos de Occidente,anhelando un Imperio cristiano unificado. Dichas ideas fueron fundamentales para llevar adelante una política expansiva que en gran medida quería emular los tiempos teodosianos. Este ambicioso proyecto de política exterior justinianea es paralelo a la compilación jurídica encaminada a facilitar una gobernanza homogénea en todo el Imperio, que ayudara a la unificación política.No es casualidad

que este amplio programa político justinianeao éste fuera el último de los emperadores bizantinos en tener como lengua materna el latín; tradicional vehículo ideológico-institucional a lo largo de la historia del Imperio romano (Evans 1996: 126 ss; Maraval 2016: 66-67).

Justiniano no llego totalmente a controlar los antiguos territorios imperiales, pero pasaron a Bizancio el reino ostrogodo de Italia, el litoral mediterráneo de la Península Ibérica el reino vándalo de África, acontecimiento que es narrado por Coripo en la *Juánide* III.13.44 y en el *Panegírico a Justino*, 1, 275-274 (Evans 1996: 84 ss., Haldon 2003: 17 ; Merrils& Miles 2010: 228 ss..). Los éxitos de sus generales Belisario y Narses hicieron posible que desde el 533, con la victoria sobre los vándalos al 553, prácticamente se consiguiera dominar un gran espacio del Occidente. Sin embargo la victoria en África sobre los vándalos no acompañó a una pacificación del norte de África, dado que las tribus bereberes hacían incursiones a las zonas costeras y mantenían un dominio de amplios espacios continentales. La sublevación y el enfrentamiento entre bizantinos y las tribus norafricanas están reflejados fundamentalmente en la *Juánide* de Coripo (Cameron 1980: 534-535; Moderan 2003: pp.38-42).

Otro de los frentes que resultaron problemáticos para Justiniano fue la frontera oriental en su vecindad con la Persia sasánida. Durante casi ciento cincuenta años, tras las conquistas de Sapor II en el último tercio del siglo IV, se había mantenido una cierta estabilidad en la frontera romano-sasánida. Este *status quo*, un tanto inestable, acabó con la intervención del ejército bizantino sobre Nísibe en el 527, aprovechando una época de dificultades sasánidas en el este, tras una tregua de pocos años, las hostilidades volvieron entre ambos imperios, pero en este caso el Imperio persa consiguió grandes concesiones en Siria, finalmente en el año 562 se logró una paz a costa de elevados tributos pagados a los persas, que repercutieron gravemente en las arcas del Estado bizantino; un subsidio fijado en 30.000 *solidi per annum*(Maier 1987: 233-34, 238; Evans 1996: 89-95, 114-118 y 257)

Justino II, el sucesor de Justiniano y sobrino de este, llega al Imperio de forma un tanto sorprendente (Maravall 2016: 35 ss; Whitby 2004: .86) y, según el contemporáneoProcopio, con un escaso nivel de instrucción y de habilidades en los asuntos de Estado (Procopio, *H.S.*, VI). Afirmación que ha sido repetida por la historiografía moderna, sin embargo hay que matizar algunos aspectos: en primer lugar su habilidad para llegar al poder, demostrando la capacidad que demostró para controlar los resortes del palacio imperial, más si tenemos en cuenta que en principio

había sido *curopalatus*, cargo sin mucha relevancia en la corte, pero cuya centralidad y cercanía imperial le permitió maniobrar y contar con apoyos dentro del propio palacio imperial, entre otros con el *comes excubitorum* Tiberio, jefe de la guardia imperial, una especie de jefe de la guardia imperial. Contó además con el apoyo del *quaestor* Anastasius, del nuevo patriarca de Constantinopla –Juan Escolástico -, también de las facciones del circo, siendo finalmente ratificado por el Senado quien sancionó la ascensión al trono de Justino (Stein: 220-221, Whitby 2004: p. 87).

El emperador Justino IIagravó en gran medida los problemas exteriores que se habían manifestado en los últimos años de su tío Justiniano. A los enfrentamientos contra los ávaros hay que sumar en la frontera oriental la ruptura de la paz con los sasánidas. La situación se complicó al n o contar Justino II con unas finanzas saneadas y tampoco con un ejército suficiente lo que provocó dificultades en la política exterior: entrada en Itala de los lombardos (568), ocupación de nevo de los visigodos de los territorios de la Península Ibérica(572). La reconquista de Sirmium en el 567 fue posiblemente a cambio de un pago a los ávaros; aunque la nefasta estrategia en los Balcanes provocó que pocos años más tarde, gobernando su sucesor Tiberio,fuera definitivamente tomada por los ávaros (582).La guerra con Persia se retoma, y tras unos primeros acontecimientos favorables en la campaña del 573, que llevan al ejército bizantino ante Nisibe, todo cambió tras el amotinamiento del ejército y la rápida respuesta de Cosroes I que arrasó Siria.

Los acontecimientos internacionales de los primeros años de Justino, posiblemente hasta el 568 o tal vez algunos pocos años después, son narrados por Coripo en su panegírico al emperador. Hay que tener en cuenta que en estos primeros años todavía no habían sucedido muchos de los reveses que se dieron a lo largo de su gobierno, así el rétor puede elogar todavía la firmeza del emperador ante los persas y ávaros frente a la debilidad de su antecesor Justiniano.

Iohannis seu de bellis Libycis (*Juánide*)

El poema épico conmemora las victorias de Juan Troglita, general de Justiniano, sobre las tribus bereberes,. La propia estructura diacrónica del poema, aunque con digresiones, contribuye a establecer una imagen del poder bizantina, desde el mismo momento del desembarco de la flota bizantina en *Caput Vada* (Cabo-Bajíos -Túnez), lugar donde años antes -533-, según escribe Procopio en su *Guerra vándala* (III,14,17), desembarcó el general Belisario para someter al reino vándalo. La *Iohannis* termina,

como comentamos más arriba, con la persecución del ejército bizantino a los vencidos mauri.

La obra coripea en parte coincide con la ya citada *Guerra Vándala* de Procopio, pero solo en parte, ya que esta última trata el periodo del 533-546 y la *Johannide*, desde el 529 al 548. No parece posible que Coripo conociera la obra del autor Bizantino, más bien sus descripciones de los pueblos líbicos es propia de una persona que es protagonista cercano a los acontecimientos que narra y los conoce de primera mano (Cameron, 1983 -1996-: p. 172). Los estudiosos de este poema señalan la importancia de los datos etnográficos y, tal y como afirma Moderan es "le premier fondement de tout étude du monde maure au VIe siecle… un véritable document historique et ethnogrphique" (Moderan 2003: p. 42).

Una primera lectura nos da las claves del objetivo de Coripo, éste no es otro que mostrar a sus conciudadanos que las provincias africanas han vuelto a la romanidad de manos del emperador Justiniano. Pero por debajo de esta primera impresión subyacen otras aspectos relevantes que nos muestran el funcionamiento social, por un lado, y personal del autor por otro. La *Iohannides* busca tranquilizar a los provinciales frente a los bárbaros bereberes, al respecto hay que señalar que en la obra aparecen tres tipos de grupos: por un lado los que el autor denomina romanos, que no son otros que los soldados bizantinos, por otro lado están los africanos, es decir los provinciales indígenas romanizados, y por último los bárbaros que o bien se les denomina por el gentilicio, en otras ocasiones asociado con epítetos frecuentes y seculares para denominar al bárbaro: *ferus*, *acerbus*, *horridusnefandus*, *malignus*, *impius*… (Moderan 2003: 39-40; sobre aspectos más generales Rodríguez Gervás 2008: 154).

Sin embargo y al margen de lo expuesto, creemos, que se deben contemplar condicionantes y presupuestos ideológicos del autorque sirven para entender la *Iohannide*. La declamación del poema ante el senado de Cartago y los imperativos del género sirven para ensalzar el dominio bizantino en las provincias africanas, Mauritania, Numidia y Bizacena, que pasaban por una época difícil, no solo por las incursiones de las tribus mauri, sino tambiénpor la disminución de población y el empobrecimiento tras el dominio vándalo. Asuntos religiosos, como el cisma de los Tres Capítulos, complicaban aún más el dominio bizantino (Moderan 1986: 205-208). Ahroa bien la eficacia propagandística del relato agradó al poder bizantino lo que le permitió trascender el ámbito local africano y llegar al propio palacio constantinopolitano, a través de su patrón el cuestor Anastasio(Cameron, 1980: 535).

La obra se construye a través de antagonismos entre la *ferocitas* de las tribus mauri y la *virtus* del ejército bizantino. La dualidad que refleja el poema en cierto grado anula las contradicciones y conflictos entre el poder bizantino y los provinciales africanos. La oposición principal se produce entre Bizancio y los pueblos bereberes, presente en el libro dos. Aparece un elenco de tribus y lideres sobre los que sobresale Antalas, el caudillo mauri que aglutina a todas estas *gentes*, "innumerables tribus que cubren los anchos campos y los ríos sinuosos". La descripción pormenorizada de Coripo a lo largo del libro dos tiene por objeto, como algún estudioso ha demostrado, resaltar las peculiares diferencias de vida, hábitos y forma de combatir de los pueblos "moros". Se pretenderemarcar la importancia numérica de estos pueblosy su identidad bárbara lo cual justifica que sean expulsados y alejados de *la romanitas* (Moderan 1986: 211).

Otro antagonismo que el poeta rememora en diversas ocasiones, es la oposición entre el "buen bárbaro" Cúsina, aliado de los bizantinos, y Antala, jefe de los denominados*laguantan*, yuno de los principales caudillos de la Bizacena; cuya cambiante política fluctuaba entre la amistad y la hostilidad con romanos y vándalos (II, 30-41). Dicha independencia era desagradable para Bizancio, de ahí que su presencia sea desacreditado, *Antalas nascente fero* (III, 67) (Ramirez Tirado 1997: 60, n. 45; Moderan 2003: 315-324). Frente al rebelde Antala surge un jefe de una tribu que nos es desconocida, Cusina, quien por el contrario, es fiel aliado, *semperque fidelis Cusina* (III, 406-408). Cusina para Coripo es el paradigma de fidelidad a Bizancio, opinión que diverge de Procopio quienafirma que se unió en un tiempo a Antalas; la divergencia entre estos dos autores sirve a Moderan para señalar que el poeta africano mistifica la realidad con la finalidad de oponer al buen moro y al gobernante tirano, propuesta que prima el imperialismo romano-bizantino(Moderan, 1986:204; Tommasi Moreschini 2001: 277; Tommasi Moreschini 2002: 184-185).

La religiosidad es otro de los elementos diferenciadores, frente al paganismo de los pueblos bereberes está el cristianismo bizantino-romano. Dicha dicotomíaresponde tanto a la propia narratividad cristiana que, a pesar del barniz clásico empleando mitos de deidades, pone a la providencia divina como última causa de la derrota de los moros (VII, 475 ss.)(Hofman 1989: 363). El libro séptimo es una buena muestra del cristianismo del autor, al poner en boca del general Juan la arenga a las tropas romanas que pone su destino en manos de Dios (y que recuerdamás al Dios del Antiguo Testamento que al del Nuevo Testamento(Ramírez Tirado 1997: 17).La piedad del general bizantino

contrasta con la impiedad de Antala, adorador de Amón(II, 110, III, 81; VI, 116, 147, 179, 190, 556; VII, 515, 519, 534; VIII, 252, 304), deidad descrita como ineficaz en favores a sus fieles y engañoso a quien lo sigue: *Ah, miseras fallunt sic numina gentes!* (II,113). La predicción oracular de Amon "bañó los campos con la sangre coagulada" se torna cruel ironía en las palabras de Juan Troglitaquien, colocando sobre estacas las cabezas de los prisioneros, proclama "ocupéis de manera más segura estos campos nuestros" (VII, 538-540).

En definitiva la *Iohannide* resulta reveladora de un periodo turbulento que, tras el fin del reino vándalo y la conquista bizantina, no supuso la estabilidad del Norte de África acosado por los pueblos bereberes, lo cual obligaba a sus habitantes a huir y abandonar sus casas (I, 410-415). El valor de la *Juánide* desde el punto de vista historiográfico se encuentra en narrar la guerra líbica con mayor o menor precisión que Procopio. También es una fuente inestimable para el conocimiento de la geografía y etnografía de los pueblos mauri. Es una obra cuyo un argumentario cumple con la finalidad dereforzar el ideario de seguridad y romanidad justinianea entre los nobles provinciales africanos. Y al mismo tiempo que alaba la grandeza de Bizancio neutraliza la ansiedad de sus contemporáneos ante los múltiples conflictos de la época (Av. Cameron1983 (1996): 168).

In laudem Iustini Augusti minoris.

La segunda obra de Justino la *laudatio* a Justino II es otro poema que tiene como finalidad elogiar la figura imperial, centrándose en tres momentos del gobierno de Justino: su llegada al Imperio tras la muerte de Justiniano, del que se narran aspectos diversos de su gobierno (14 de Noviembre del 565), el libro segundo describe los acontecimientos del día 15, tras acudir Justino II a orar al templo del Arcángel San Miguel, se le impone el collar de Emperador y pronuncia un discurso ante el Senado y posteriormente se traslada al Circo donde es aclamado por el pueblo de Constantinopla.Este viaje de la curia al circo no es más que la simbolización del tradicional refrendo legitimador de cualquier emperador romano, que requiere que senado y pueblo romano ratifiquen y confirmen la legitimidad del emperador. El libro tercero , por último, se abre con las exequias a Justiniano, posiblemente es el 21 de Noviembre cuando se presentan las tropas y los altos funcionarios al emperador.Revela la otra parte de los poderes fácticos del sistema imperial bizantino: el ejército representado por las tropas de palacio, los *excubitores*. En este mismo día se relata la recepción imperial a los embajadores ávares, y su negativa a seguir manteniendo los subsidios

que su antecesor Justiniano había pactado, medida condicionada por la bancarrota financiera(Evans 1996: 260-261).Por último en el libro cuarto se recoge la restauración del consulado (Ramírez de Verger 1985: p. 13; Ramírez Tirado 1997: 244) sucedido el uno de enero. El poema incluye en su inicio un pequeño panegírico al cuestor Anastasio. Los investigadores coinciden en señalar que estamos ante un poema épico con elementos de epopeya, y con una estructura típica del encomio (Nissen 1940: 298-325; Antés 1981: XL-LX). Da la impresión que Coripo pretende legitimar lo que posiblemente fuera un complot (Ramírez de Verger 1988: 192) y que Coripo hace desvanecer a través de la *recusatio imperii*, simple ritual político que exterioriza las escasas ambiciones del aspirante (Antés: XLV-XLVII; Ramirez Tirado 1997: 245). La legitimación de Justino II se enmarca en la teoría política sobre la realeza en el siglo VI d.C., que integra, transforma y cristianiza mecanismos de los principios y bases teóricas de la realeza alto-imperial y bajo-imperial. Justino tras realizar el proceso formal de imposición imperial es presentado como el buen príncipe cristiano, imbuido de carácter sacral por la divinidad, representando un conjunto de virtudes que lo realzan y magnifican ante sus súbditos. (Hidalgo de la Vega, Pérez Sánchez, Rodríguez Gervás 2001: 382).

Un elemento relevante a la hora de vertebrarlas diversas partes del panegírico, tal vez no perceptible en una primera lectura, es la voluntad del orador porintegrar a los distintos grupos sociales en el proyecto político de Justino II. La urgencia de los grupos palaciegos, del elemento senatorial y de los altos dignatarios de la corte, por nombrar a Justino emperador no garantizaba *per se* la estabilidad social del Estado. En primer lugar por la propia situación de la capital, Constantinopla había sufrido treinta años antes una fuerte protesta social, la rebelión *Niká*, que a punto estuvo de costarle el cetro a Justiniano; desde el 500 las revueltas fueron más violentas a resultas de la supresión de los teatros y la consiguiente unificación de teatro y circo y la represión, tal y como señala Alan Cameron (ver Stein1949: II 449-56,; Martindal1960: 32-50, Al. Cameron, 1976:225-7; 278-80; Moorhead 1994: 44-9; Evans 1996: 119-25.Nippel 1995: 112 ss; Patlagean 1977: 213 ss; Av. Cameron 1993: 171-4). No volvieron a repetirse desordenes de tal magnitud, pero la cohesión social de la capital era escasa dada la débil estructura socio-productiva de la misma y el desproporcionado aumento demográfico fruto de migraciones campesinas. Tal aumento demográfico fue acompañado, de revueltas y otros comportamientos antisistema, como puede ser el hurto o el pillaje, que tienen su respuesta por parte del poder en leyes represoras (Dagron 1974: 77 ss.; Pataglean 1977: 203). El propio panegirista se hace eco de ello al poner en boca de Justino la recomendación de cesar las

disputas, *priventur caedes, studiorum iurga cessent* (II, 336). El miedo ante una posible reacción popular tras la muerte de Justiniano es puesto en boca de los senadores, quien en un ejercicio de clase exclaman"todo estará perdido, si el pueblo percibiere la sede vacante, sin emperador" (I. 177-78).

A pesar de que Coripo apenas tiene en cuenta las necesidades e intereses de la plebe, sin embargo su presencia aparece a lo largo del poema. El poeta emplea diferentes términos para designar al pueblo, siendo los más frecuentes *populus, plebs, vulgus* (Rodríguez Gervás 1998: 335). *Populus-Populi* (más frecuentemente en plural), hace referencia a la multitud indiferenciada, asociado con actividades de masas, y desfiles, en alguna ocasión esta multitud aparece concretada en las facciones circenses, las denominadas *partes*(II, 310, 314). Otras veces *populus* se emplea genéricamente para referirse a pueblos ajenos al ámbito romano-bizantino, aunque lo más corriente en este caso es la utilización del término *gentes*(Cramer1989: 354). En un contexto institucional clásico aparece nombrado el *populus romanus*, aunque en este caso es para establecer una identidad entre el senado romano y el de Constantinopla, siendo los miembros de éste último también *patres* del pueblo romano,*Romani Populi patres sine semine facti* (IV, 331). En ocasiones el vocablo tiene un componente negativo accusando al *populus* de los disturbios callejeros entre bandas o grupos rivales, de ahí que el emperador pida que cesen los altercados populares, *populorum iurga cessent*, II, 231, (Cramer 1989: 371, Rodríguez Gervás 1998: 336). La obra de Coripo expone una dualidad en torno a los grupos populares, por un lado aparece una connotación negativa, en el que lasmultitudes plebeyas son temidas por sus excesos. Por otro lado el *populus*, entendido como componente institucional, es considerado indispensable y digno de elogio. Esta última concepción del pueblo legitima el poder imperial de Justino II, y forma parte del sistema institucional bizantino. Así el soporte imperial estaría basado en tres pilares: el *populus*, el senado y, desdeépoca tardoimperial, el ejército (Straub 1939: 80 ss), representado por los *excubitores*; a los que habría que añadir habría que añadir a los altos funcionarios imperiales, I, 64-65, *proceres* (McCormick 1990: 228-230).

Un sistema socio-político desigual, cuya representación paradigma se describe a través de la analogía del cuerpo humano. Analogía profusamente utilizada en la antigüedad para representar el ordenamiento social (II, 185). Estamos ante una metáfora política jerárquica donde el pueblo son los pies, dirigidos por la cabeza, el emperador, y sostenidos por el pecho y los brazos, la aristocracia senatorial y palaciega y el ejército (Ramirez de Verger, 1988: 195 ss).

La plebe cumple el papel de ratificar la propia subida imperial y la política del soberano a través del alborozohecho visible en el circo y en la procesión imperial (I,355-356; II, 84-85; III,62-84). La alegría pública sigue siendo, al igual que en épocas pasadas, un signo inequívoco del triunfo, la *publica laetitia* remiteen el imaginario colectivo a la victoria imperial (Mazzarino, 1974: 229 ss; Fears, 1981: 376 ss; McCormick: 1990: 234).El circo es el territorio por excelencia de las manifestaciones populares, sean violentas y de rechazo o, como en este caso, de aceptación. Cicerón en *Pro Sestio* (106-115) asociaba los juegos y su espacio a una especie de asamblea del pueblo (Cameron, 1976: 80, 157) Clavel-Leveque, 1986: 2462 s.; Vespignani, 1994: 60 ss).Los gritos *tu vincas, Justine*(I,358) u otros gritos similares son repetidos por el pueblo y las facciones al entrar en el hipódromo(II, 308 y 311). Justino tras someterse a la aprobación popular, pronuncia un discurso que presenta una imagen de la ciudad degradada, prometiendo restaurar el orden público y castigar a los injustos y ladrones (II, 335-360). El discurso enfatiza el respeto por la ley y la justicia, esta virtud es propagada por el orador como reconocimiento del buen gobernante. (II, 258)(Hidalgo de la Vega, Pérez Sánchez, Rodríguez Gervás 2001: p. 383).

La *laetitia* popular obliga al emperador a llevar a cabo medidas de gracia, expresión de su *pietas*, bien arrojando monedas al pueblo, *sparsio* (II, 351 y IV,11) acontecimiento que tiene lugar el 1 de enero del 566 en la reinaguración del consulado, o bien mediante la remisión de deudas (Mazzarino , 1974: 244 ss). Justino decide pagar las deudas que su tio Justiniano había contraído con los banqueros,*syngrapha,* (II, 372-374) (Díaz Bautista 1987: 106, 140 y 155). La reparación de las deudas por parte de éste lo mostraba más clemente que su antecesory reafirmaba la propuesta de una *renovatio*imperial (Ramírez de Verger, 1988: 198). La magnanimidad imperial se hizo extensiva a los dignatarios, senadores y oficiales del palacio (IV, 86-189), al igual que el Senado (IV, 142-146) (Ramírez Tirado: 304 n. 74).

Los dos poemas de Coripo, aunque con diferente planteamiento y finalidad, contruyen lo que podriamos denominar un *speculm principis*, bien fuera de Justiniano y de su comandante en jefe Juan o bien de Justino II. La imagen de un gobernante ideal es tomada por el orador tanto del mundo romano como de la retórica cristiana. Coripo no entra en disquisiciones teológicas, pero las expresiones religiosas de su obra se enmarcan dentro del credo constantinopolitano, que supone una fórmula de fe aceptada por la Iglesia, Fórmula expresada explícitamente en la *Iohannis*, I, 285-290; y en términos similares la encontramos en *In laudem Iustini* II, 10,15. No se hace eco de la política religiosa impuesta por

Justiniano, al aplicarun edicto en el 543 contra los defensores de los Tres Capítulos(Barbero 1987: 123; Chadwick 2003: cap. 10). Política que Justino, deseando superar las divisiones religiosas de su antecesor, que afectaronen gran medida a la Iglesia Occidental y especialmente a África e Hispania, quiere volver a la doctrina del Concilio de Calcedonia del 451 (Duchesne 1925:192-210 ; Barbero 1987: 129 ss.; Moderan, 1986: 207; Hidalgo de la Vega, Dionisio Pérez, Rodríguez Gervás: p. 386).

En definitiva señalar que la elaboración de una teoría del poder imperial presente en Flavio Cresconio Coripo no es novedosa, una larga tradición se había asentado en el Imperio, tanto en la parte occidental como oriental, apareciendo la imagen del emperador a través de una serie de virtudes que están personificadas en la figura imperial que define al buen gobernante, un*dominus* protector de sus súbditos, implacable con los enemigos y empeñado en mantener la *aeternitas* romana (McCormack 1981: 161 ss., Rodríguez Gervás, 1991: 78-109; Hidalgo de la Vega,1995: 27-34; 238; Zarini 2015: 1 ss.). En los autores cristianos desde Eusebio de Cesarea (Mac Cormack 1975: 145-147) la legitimidad imperiano reside totalmente en el príncipe, sino que surge de Dios. El panegírico a Justino Dios influye en el principe a través de la Virgen, anunciando ésta a Justino heredero legítimo de Justiniano (I, 46-48). La teoría teocrática emerge en diferentes pasajes: (I, 152; 182; 209-210; 298-300; 366-367; y a lo largo de la obra en II, 45; III, 333, 360-361; IV, 277, 339-340 ; Ramírez de Verger 1988: 193 s).

Conclusión

Las dos obras de Coripo representan el poder bizantino pero en dos coyunturas distintas, África entre el 546 al 549 y Constantinopla entre el 565 y el 566. Ambas piezas constituyen un *epos* histórico evidenciando la existencia de un ambiente "patriótico" romano propio del siglo VI y en sintonía con los valores justineaneos (Romano 1968: 258-259; Ramírez Tirado 19). Sin embargo a través del enunciado de hechos históricos, compuestos con mayor omenor exactitud, se plasman elementos justificadores del poder imperial. Los dos poemas, tanto el dedicado a Juan Troglita, y el laudatorio a Justino II, descontextualizan la *praxis* socio-histórica, a pesar de una cierta verosimilitud histórica, y por ello sirven para neutralizar las contradicciones y los conflictos de intereses,

sociales y políticos que se dan en el Imperio bizantino de este periodo. La vigencia de la obra coripea pervivió en otros ámbitos del Mediterráneo; muy especialmente el panegírico a Justino, demostranodsu eficacia ideológica en la Hispania visigoda. Sirvió, pues, de relato integrador en diversos territorios, e incluso en otras épocas, por la gran capacidad que tuvo de mistificar el proceso histórico, solo posible por la "sabiduría" de Coripo en combinar el contexto histórico con la estructura cultural, ideológico y religiosa en la que los oyentes o lectores se reconocían, y en la que se combinaba lo clásico y lo cristiano; la teoría del poder imperial romano y la nueva de la *restauratio* bizantina (Hidalgo de la Vega, Dionisio Pérez, Rodríguez Gervás; 390 s.). En conclusión el historiador contemporáneo está delante de unos relatos que si bien no han sido considerados grandes piezas oratorias, y de dudosa validez histórica como fuente historiográfica, sin embargo si alcanzaron gran eficacia propagandística del poder imperial bizantino en su empeño por legitimar una expansión territorial que se hacía heredera del antiguo Imperio romano.

Corpus bibliográfico

Principales Ediciones

Juánide

PARSTCH, J. *Corippi Africani Grammatici libri qui supersunt,* (*MGA Auct.Ant*, III 2) Berlin, 1961.

DIGGLE, J&GOODYEAR, F.R.D. *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos seu de bellis Lybicis Libri VIII*.Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Panegírico a Justino:

ANTÈS, S. *Corippe (Flavius Cresconius Corippus*). *Éloge de l´empereur Justin II. Texte établi et traduit par Serge Antès*, Les Belles Lettres, París, 1981.

CAMERON, Av., *Flavius Creconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV. Ed., Transl. And Comm. by Averil Cameron*, Athlone Press, London, 1976.

Comentarios y traducciones:

RAMIREZ DE VERGER, A. *Flavio Cresconio Coripo. El Panegírico de Justino II. Introducción, edición crítica y Traducción*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1985.

ROMANO, D."L´ultimo epos latino. Interpretazione della *Iohann*is" *Letteratura e Storia nell´eta tardotromana*, Palermo, Vittorietti. 252-262, 1968.

ROMANO, D. *Corippo. In laudem Iustini, a cura di Domenico Romano*, Vittorietti, Palermo, 1970.

STACHE, U. J. *Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris Ein Kommentar*. Verlag Mielke, Berlin, 1976.

VINCHESI, M.A. *Flavii Cresconii Corippi Iohanidos Liber primus. Introduzione, testo critico, traduz e comm.*, M. D´Auria, Napoli, 1983.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O.*Flavii Cresconii Corippi. Iohannidos Liber III*. Le Monnier Firenze, 2001.

RAMIREZ TIRADO, A. *Juánide. Panegírico de Justino II. Introd. Trad. Notas*, Gredos, Madrid, 1997.

Otras fuentes consultadas:

PROCOPIO DE CESAREA. *Historia de las Guerras. Guerra vándala. Libros III-IV*, Introd. Trad. not. J. A. FLORES RUBIO, Gredos, Madrid, 2000.

Bibliografía moderna

BARBERO DE AGUILERA, A. "El conflicto de los tres capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *SHHM*, 5, 123-144, 1987.

CAMERON, Al. "Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egipt", *Historia*, 14, 470-509, 1965.

CAMERON, Al. *Circus Factions:Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford University Pres, Oxford, 1976.

CAMERON Av. The Vergilian cliché of the hundred mouths in the *Iohannisof Corippus*, *Philologus*. 106. 308-309, 1977.

CAMERON Av. "The Career of Corippus again", *Classical Quartley*, 30.534-539, 1980.

CAMERON, Av. "Corippus´*Iohannis*: Epic of Byzantine Africa", Papers of the Liverpool Latin Seminar 4. 167-180 (Ed., *Changing Cultures in Early Byzantium*, Variorum, 1996).

CAMERON, Av., *The Mediterranean world in late antiquity. 395-600 A.D*. Routledge, London, New York. Ed. en castellano El mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía. 395-600. 1998. Crítica, Barcelona, 1993.

CLAVEL-LEVEQUE, M. " L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, simbolique et pratique sociale " *ANRW*, II, 16,3. 2045-2563, 1986.

COURCELLE, P. *Histoire Littéraire des grandes invasions germaniques*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1964.

COURTOIS, CH. *Les vandales et l´Afrique*. Arts et Métiers graphiques, Paris, 1955.

CRAMER, F. "Was heisst Leute?", *Achiv fur lateinische Lexicographie*, VI, 341-376, 1989.

CHADDWICK, H. *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times Until the Council of Florence*, ed. H. and Owen Chadwick Oxford University Press, . Oxford, New York, 2003.

ESTEFANIA ÁLVAREZ, Mª. D. N. *Los panegíricos de Flavio Cresconio Corippo*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1972.

EVANS, J.A.S., *The age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*,Routledge, New York.

DAGRON, G. *Naissance d´une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 461,* PUF, Paris, 1974.

DÍAZ BAUTISTA, A. *Estudios sobre la banca bizantina*, Universidad de Murcia, Murcia, 1987.

DUCHESNE, L. *L´eglise au VIe siecle,* E. de Boccard,Paris., 1925.

HALDON, J. F. *Byzantium in the seventh century*, *Cambridge* University Press.Cambridge, 2003.

HAYS, G. "*Romuleis Libicisque Litteris*: Fulgentius and the Vandal Renaissance", en MERRILLS, A.H., *Vandals, Romans and Berbers. New*

Perspectives on Late Antique North Africa, Ashgate, Burlington, 101-132, 2004.

HEATHER, P. *The Restoration of Rome. Barbarian Popes & Imperial Pretenders*, *Oxford* University Press,Oxford, 2013.

HIDALGO DE LA VEGA, MªJ. *El intelectual la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995.

HIDALGO DE LA VEGA, Mª.J., PÉREZ SÁNCHEZ, D, RODRÍGUEZ GERVÁS, M.,«Poder político y legitimación: el panegírico de Coripo y su utilización en el reino visigodo de Toledo», *XIº Congress of the International Federation of the societies of classical studies (FIEC)*, Kavala (Grecia), 24 al 30 de agosto de 1999; *HPAKTIKA*.Atenas, 2001, pp. 376-392.

HOFMANN, H, "Corippus as a patristic autor", *Vigiliae Christianae*, XLIII, 1989, 361-377.

KASTER, R.A. *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, London, Los Angeles, 1988.

EICHERT, D. L. *Corippus´Route to Constantinople , the Political Function of Panegyrics at the Court of Justin II and Sophia*, Budapest, 2017 (http//www.etd.ceu.edu > eichert_david; Acceso 24 Septiembre 2018)

FEARS, J.R. "The Theology of Victory at Rome", *ANRW*, II, 17,2,. 376-826, 1981.

LASSÈRE J.-M. "La Byzacène méridionale au milieu du VIème siècle pC. d'après la Johannide de Corippus", *Pallas*, 31, 163-178, 1984.

MARAVAL, P. *Justinien. Le rève d´un empire chrétien universel*,Tallandier Paris, 2016.

MARTINDALE, J. *Public disorders in the late Roman empire*, unpublished B.Litt. thesis. Oxford, 1960.

MAZZARINO, S. "Annunci e Publica Laetitia: Liscrizione romana di Fausto e altri testi" en *Antico, tardoantico ad era costantiniana*, Dedalo, Roma, 1974, 229-250.

McCORMACK, S. *Art and Ceremony in Late Antiquity*, University of California Press, Los Angeles, London, 1981.

McCORMACK, S. “Roma, Constantinopolis, the emperor, and his Genius”, *CQ*, 25, 131-150, 1975.

McCORMICK, M. *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and The Early Medieval West*. Harvard University, Massachusetts, 1990.

MAIER, F.G.. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*,Col. Historia universal S. XXI, 9; Madrid, México, 1987.

MERRILS, A.&MILES, R. *The Vandals*.Chichester Oxford, 2010.

MODERAN, Y. “Corippe et l´occupation byzantine del´Afrique: pour une nouvelle lectura de la Johannide”, *Antiquités Africaines*, 22, 1986, pp. 195-212.

MODERAN, Y. *Les maures et l´Afrique romaine (IVe-VIIe siècle)*, Publications de l'École française de *Rome,* Rome, 2003.

MOORHEAD, J. *Justinian*, Routledge, London, 1994.

NIPPEL, W. *Public order in ancient Rome*, *Cambridge* University Press, Cambridge, 1995.

NISSEN, TH. “Historiches Epos un Panegyrikos in der Spätantike”, *Hermes*, 75, 298-325, 1940.

PATAGLEAN, E. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*. Mouton, Paris, La Haye, 1977.

RAMÍREZ DE VERGER, A. “La imagen de la realeza en el Panegírico de Justino de Flavio Cresconio Coripo” en *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Ed. Jose M. Candau Morón, Fernando Gasco, Antonio Ramírez de Verger, Coloquio, Madrid, 191-206, 1988.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M. “La imagen del pueblo en el panegírico de Coripo a Justino II”, *SHHA*, 16, 331-346, 1998.

RODRIGUEZ GERVÁS, M. “la retórica del siglo IV: espacios de integración y exclusión del bárbaro” *SHHA*, 149-165, 2008.

STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire. De la disparition de l´Empire d´Occident à la mort de Justinien (476-565)*, 2º v. Desclée de Brouwe, Paris-Bruxelles-Amsterdam, 1949.

STRAUB, J. *Herrcherideal in der Spätantike*. Kohlhammer, Stuttgart, 1939.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O. "La *Iohannis* corippea: ricupero e riscrittura dei modelli classici e cristiani", *Prometheus*, 27. 250-276., 2001.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O. "Realtà della storia e retorica dell'impero nella « Iohannis » di Corippo", *Athenaeum*, 90.1. 161-185, 2001.

TOMMASI MORESCHINI, Ch. O., "La rhétorique fase aux nouveaux maîtres: manifestes littérarires et idéologique en Afrique vandale", en *Manifestes littéraires dans la latinité tardive. Poétique et Rhétorique*. Act. Colloq. International, Paris, 23-24 Mars, ed. P. GALLAND-HALLYN&V. ZARINI, 145-161, 2009.

VESPIGNANI, G. *Simbolismo magia e sacralitá dello spazio circo*, en Quaderni della Rivista di Bizantinistica, 14, Bologna, 1994.

VINCHESI, M. A., "Tradizione letteraria e pubblico nella *Iohannis* di Corippo" en F. CONCA & R. MASIANO (Eds), *La Mimesi Bizantina*, Napoli, 1998. 193-207.

WHITBY,M., "The successsors of Justinian", en *TheCambridge Ancient History. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, XIV,Cambridge University Press, Cambridge, 87-111, 2004.

ZARINI, V. Théologie du pouvoir et poésie latine dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe s.): de la conversion du messianisme virgilien à la distance critique envers le pouvoir, *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V: atti della X Giornata ghisleriana di filologia classica*, Pavia,1-12, 2015.

Recebido: 01 de novembro de 2021 | Aceito: 27 de fevereiro de 2022

MEMÓRIAS DE IMPERADORES VIVOS, ORAÇÕES FÚNEBRES E PRECES EM SUFRÁGIO PARA OS PRÍNCIPES FALECIDOS: AMBRÓSIO DE MILÃO E SUAS INOVAÇÕES[1]

Rita Lizzi Testa[2]

Resumo

As orações fúnebres para Valentiniano II e Teodósio I, assim como duas cartas que o bispo Ambrósio enviou a Teodósio I, logo após receber dele a notícia da vitória no rio Frígido, mostram que o bispo falava dos imperadores e aos imperadores sem esquecer seu nascimento e posição senatoriais no novo papel episcopal. A partir do momento em que conheceu os principais motivos pelos quais os senadores suscitaram oposição à política teodosiana (vitória em uma guerra civil, falso triunfo e elevação dos príncipes ao trono ainda crianças), ele conseguiu transformá-los em outras tantas razões de apoio a Teodósio e sua dinastia. Ele o fez utilizando o tema clássico da vitória em decorrência da intervenção divina, que transformou cristianamente no da vitória incruenta, garantida pela *pietas* imperial. Depois da Batalha do Frígido, a ideia de que os usurpadores eram ímpios, independentemente da religião professada, pelo simples fato de se oporem ao *pius imperator*, tornou-se um corolário essencial do tema da vitória incruenta. O bispo legitimou o poder dos *principes pueri* invocando a *pietas*, e valorizou a *clementia* em relação aos oponentes ao transformar uma virtude política tradicional em tipicamente cristã. A adesão de Ambrósio à política de Valentiniano I e Teodósio produziu algumas inovações: durante a oferta de sacrifício, ele inseriu os membros de duas *domus augustae* entre os nomes dos mortos a serem homenageados; além disso, no decorrer da celebração eucarística, ofereceu a carta imperial, que anunciava a vitória, no altar. Teodósio, assegurando a sua *indulgentia* não só aos que estiveram do lado de Eugênio, mas também aos que se refugiaram na igreja de Milão e foram protegidos pelo bispo, fez uma importante concessão em termos de asilo eclesiástico. Vários testemunhos, contudo, mostram que o direito de asilo nas igrejas só foi confirmado por lei após alguns anos.

Palavras-chave

Laudações Fúnebres; Ambrósio de Milão; Imperador Valentiniano I; Imperador Teodósio I.

[1] Traduzido por Augusto Antônio de Assis, mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP. E-mail: augustoassis2q3d@gmail.com.

[2] Professora Doutora – Università degli Studi di Perugia, Perugia, Itália. E-mail: rita.lizzi@unipg.it.

Sunto

Le orazioni funerarie per Valentiniano II e Teodosio I, così come due lettere che il vescovo Ambrogio mandò a Teodosio I, subito dopo aver ricevuto da lui la notizia della vittoria al fiume Frigidus, mostrano che il vescovo parlò degli imperatori e agli imperatori senza dimenticare la sua nascita e il suo rango senatorio nel nuovo ruolo vescovile. Dal momento che egli conosceva i principali motivi, che utilizzavano i senatori per suscitare l'opposizione ala politica teodosiana (vittoria in una guerra civile, falso trionfo, principi elevati al trono da fanciulli), egli fu abile a cambiarli in altrettanti motivi di sostegno per Teodosio e la sua dinastia. Lo fece utilizzando il tema classico della vittoria dovuta all'intervenento divino, che egli trasformò cristianamente in quello della vittoria incruenta garantita dalla pietas imperiale. Dopo il Frigido, l'idea che gli usurpatori erano empii, indipendentemente dalla religione professata, per il semplice fatto di essersi opposti al pius imperator, divenne un corollario essenziale del tema della vittoria incruenta. Il vescovo legittimò il potere dei principes pueri invocando la loro pietas, e valorizzò la clementia verso gli oppositori trasformando in virtù tipicamente cristiana una tradizionale virtù politica. L'adesione di Ambrogio alla politica di Valentiniano I e di Teodosio produsse alcune innovazioni: egli inserì i membri di due domus augustae tra i nomi dei defunti da ricordare durante l'offerta sacrificale offrì sull'altare la lettera imperiale, che anunciava la vittoria, durante la celebrazione eucaristica. Teodosio, assicurando la sua indulgentia non solo a coloro che avevano parteggiato per Eugenio ma pure a quanti si erano rifugiati nella chiesa di Milano ed erano protetti dal vescovo, fece un'importante concessione in tema di asilo ecclesiastico. Varie testimonianze, però mostrano che il diritto all'asilo nelle chiese ebbe conferma legislativa solo dopo alcuni anni.

Parole chiave

Encomi funebri; Ambrogio di Milano; Imperatore Valentiniano I; Imperatore Teodosio I.

Em 374, o governador de uma província da península itálica, que se estendia da região norte de Florença até o Lago Maior e Como, foi aclamado bispo de *Mediolanum* (Milão), então uma das mais importantes residências do império tardo-antigo.[3] A eleição de Ambrósio foi um evento excepcional, nem tanto pela escolha de um oficial imperial enquanto bispo, mas porque um homem proveniente da aristocracia senatorial de Roma, não das *élites* provinciais, assumiu essa função. Ele foi, portanto, o primeiro bispo aristocrático na história da Igreja e do Império.[4] Durante seu bispado, Ambrósio manteve a cultura, os costumes e o comportamento dos grandes senadores da Antiguidade tardia e os transmitiu não apenas aos padres do norte da Itália, mas também àqueles que o tomaram como modelo nos séculos seguintes.

Quase nenhuma ação do bispo de Milão pode ser totalmente compreendida negligenciando o peso exercido pela proveniência social, a sensibilidade política adquirida durante sua carreira pública, bem como a grande autoridade que o posto de *vir clarissimus* lhe conferiu mesmo na nova função episcopal.[5] No tocante, sobretudo, às questões relacionadas com a figura do príncipe, a sua pastoral também foi condicionada, em grande medida, por estes fatores, ficando a cargo do bispo, naturalmente, escolher quais passagens e figuras da Sagrada Escritura utilizar e comentar ao dirigir-se à alta cúpula do Império Romano[6]. Enquanto exemplares da complexa personalidade deste excepcional bispo, pretendemos, portanto, examinar as inovações litúrgicas e literárias introduzidas em relação a alguns dos imperadores romanos com quem se confrontou ao longo de seu episcopado.

---

[3] Paul. Med. *VA* 6.1-2. Sobre Milão enquanto capital imperial, ver Sena Chiesa, 2012: 18-28.

[4] Brown, 2012: 122. Ambrósio não pertencia à aristocracia mais antiga e tradicional de Roma: sobre a possível identificação do pai de Ambrósio com Urânio, prefeito do pretório dos gauleses, recebido em 339, *CTh* XI.1.5, vd. Mazzarino, 1989: 11; 75; cf. Lizzi Testa, 2017: 34-42.

[5] 3 Paul. Med. *VA* 5.1: *Sed postquam edoctus liberalibus disciplinis ex urbe egressus est professusque in auditorio praefecturae praetorii, ita splendide causas perorabat ut eligeretur a viro illustri Probo, tunc praefecto praetorio, ad consilium tribuendum, post quod consularitatis suscepit insignia ut regeret Liguriam Aemiliamque provincias.* Nascido em Tréveris (Trier na Alemanha), educado em Roma, Ambrósio foi chamado para Sirmio (perto da atual Belgrado) primeiro como *advocatus* na audiência de Sexto Cláudio Petrônio Probo, PPO para *Illyricum Italiam et Africam*, depois como membro de seu conselho (assessor); depois foi enviado para governar a província da Ligúria e da Emília: cf. Plre I, s. v. Ambrosius 3: 52.

[6] Nesse sentido, não há dicotomia entre os pensamentos teológico e político do bispo. Com uma abordagem diferente, veja Moretti, no prelo.

Prece pelos príncipes falecidos

A leitura dos nomes dos falecidos durante a missa, recomendada por Cipriano especialmente em referência aos que morreram pela fé (Cypr. *Epp*. XII.2; I.2), era uma prática difundida durante o século IV, na convicção de que a prece beneficiava as almas (Cyr. *Cath. myst*. V.8). A isso alude Agostinho, lembrando que, além dos nomes dos mártires, também os das virgens falecidas eram recitados no altar (August.*Virg*.46), além de fazer votos para que os leitores das *Confessiones* mencionassem os nomes de sua mãe e de seu pai durante a missa (August. *Conf*. IX.37). Em nenhum autor, porém, há referências a possíveis preces em sufrágio de príncipes falecidos.

Ambrósio, portanto, foi o primeiro a mencionar os nomes de alguns imperadores durante a missa. Pronunciando a oração fúnebre para Valentiniano II, durante uma cerimônia solene em Milão, antes de 22 de agosto de 392,[7] Ambrósio não só rezou pelo jovem recém-falecido, mas por todos os membros falecidos da *domus* imperial. Graciano foi introduzido primeiro no funeral, representado com os braços voltados para Deus, enquanto homem de oração, e depois apertados em torno de seu irmão, a fim de que o mesmo não fosse retirado dele novamente (*De obitu Valent*. 54). É ainda Graciano, em seguida, quem convida o jovem a segui-lo ao paraíso, recitando as palavras do Cântico dos Cânticos (*De obitu Valent*. 72). Ao lado dele, Valentiniano I, seu pai, também é brevemente descrito ao acolher o filho no céu, em uma espécie de verdadeiro *concilium principum* (*De obitu Valent*. 55 e 71). A Graciano e Valentiniano II, citando os versos que Virgílio havia dedicado a Euríalo e Niso no nono livro da Eneida, o bispo também promete não apenas que se lembrará deles em sua oração, mas que os sentirá próximos "ogni volta che offrirò il sacrificio".[8] Esta última frase, em particular, sugere que, durante a celebração eucarística, Ambrósio reservou uma parte da lista dos falecidos a serem homenageados na missa para a *domus divina* de Valentiniano I. A vasta série de questões retóricas, que segue sua promessa de ser mediador junto a Deus em favor dos dois imperadores falecidos (*De obitu Valent*. 78), é um indício de que tal prática litúrgica não era nada usual. Esta foi, com efeito,

[7] Em 22 de agosto de 392, Arbogasto proclamou Eugênio imperador do Ocidente. Como Ambrósio não menciona este evento no *de obitu Valentiniani*, a cerimônia fúnebre do jovem príncipe ocorreu algum tempo antes, dois meses após sua morte (Ambr. *de obitu Valent*. 49). Sobre as orações fúnebres, ver Banterle, 1985: 14-17; Mclynn, 1994: 338-341; Liebeschuetz; Hill, 2005: 358-363.

[8] Ambr. *De obitu Valent*. 78: *Beati ambo, si quid meae orationes valebunt, nulla dies vos silentio praeteribit ricorda palesemente Fortunati ambo, si quid mea carmina possunt/nulla dies umquam memori vos eximet aevo* (Verg. *Aen*. IX. 446-447).

uma inovação ambrosiana, pelo menos na forma pública a que se refere o *de obitu Valentiniani*.

Ademais, ela pode ter sido antecipada em homenagem a Graciano, dada a importância que este príncipe tem na oração. Nada se sabe sobre o destino do corpo do infeliz jovem, morto em 25 de agosto de 383 em uma emboscada em Lyon, mas é certo que o objetivo principal da segunda embaixada de Ambrósio a Máximo foi a entrega do corpo do príncipe (Ambr. *Ep*. 30. 9-10), até então mantido em Tréveris (Trier) por seu valor diplomático. [9] No final da entrevista, Magno Máximo não se pronunciou sobre o pedido feito pelo bispo (*Ep*. 30.11)[10], mas é provável que, para pressionar Teodósio a reconhecê-lo como imperador legítimo, ele também tenha decidido devolver o corpo de Graciano.[11] Neste caso, o bispo pode ter feito uma rápida comemoração de forma privada, colocando seu nome na lista dos mortos por quem orar. As numerosas referências a Graciano que aparecem no *de obitu Valentiniani* podem derivar dessa oração fúnebre. Em duas obras contemporâneas, ele descreve Graciano como miseravelmente abandonado por todos e sozinho, tendo pena dele na qualidade de símbolo da inocência traída, como Cristo.[12] Além disso, uma passagem do *de obitu Valentiniani* sugere que o sarcófago de pórfiro em que Valentiniano II foi colocado estava próximo ao de Graciano e que Ambrósio recitou sua comemoração fúnebre na frente de ambos:

> Oh! a me carissimi e degni di ammirazione, Graziano e Valentiniano, con quale angusto termine avete concluso la vostra vita, quanto furono prossimi per voi i

[9] Da segunda embaixada temos notícias em Ambr. *Ep*. 30 (24M.), sobre a carta-relatório que Ambrósio enviou a Valentiniano II: Matthews, 1975 (1990): 180; Liebeschuetz; Hill, 2005: 349-357. Para uma datação da segunda embaixada em um período entre o verão de 384 e o inverno de 385, ver Lizzi Testa, 2019: 42-44.

[10] A assembleia consistoriana, para a qual Ambrósio foi convidado, na verdade, não era a instância em que o Augusto costumava tomar decisões: Porena, 2018: 108.

[11] Durante 385 (Zos. IV.37, 1-3. Pacat. *Pan*. 30.1-2; Rufin. *HE* II.15: Socr. *HE* V.10; Sozom. *HE* VII.13.11; *Chron. Gall*. a. CCCCLII, a. 384) Magno Máximo foi integrado no colégio imperial, a sua imagem apareceu na cunhagem oriental e o seu nome nos títulos dos documentos, como atestam Zósimo e outras fontes independentes. O momento em que o acordo foi assinado é derivado dos eventos contemporâneos que Zósimo menciona, como a atividade antipagã de Cinégio no Egito e a vitória de Promoto sobre os Grutungos.

[12] Ambr. *Explan*. *Psalm*. 61.17; 24-25. Diz-se também de Valentiniano II que "riproduceva in sé l'immagine di Cristo" (*De obitu Valent*.58). Uma referência ao assassinato de Graciano por Máximo, que Teodósio conseguiu vingar, também parece estar presente em Ambr. *Apol*. *David* 6, 27.

> limiti della morte, quanto vicini i sepolcri. Graziano e Valentiniano, ripeto, è bello indugiare sui vostri nomi ed è una gioia trovare riposo nel vostro ricordo.[13]

Não sabemos se as outras igrejas da Itália Anonária adotaram imediatamente o costume ambrosiano de celebrar os príncipes filhos de Valentiniano I entre os falecidos. Não sabemos se o sucessor de Dâmaso em Roma o seguiu. É incerto se o próprio Ambrósio manteve sua promessa a Valentiniano II de não o esquecer "ogniqualvolta offrirò il sacrificio". Quando alguns anos depois, em 395, ele celebrou o funeral de Teodósio I, inclusive o nome de Valentiniano II foi silenciado. No *sanctorum consortia* ali evocado, junto a Graciano que estava novamente no centro da santa assembleia[14], colocou Teodósio I e todos os membros da nova *domus Augusta* - seu pai Teodósio, o velho, sua esposa Flacila e seus filhos Graciano e Pulquéria - ao passo que para completar o quadro chamavam-se Constantino, que fizera do império um "legado de fé", e sua mãe Helena[15].

É muito provável que Ambrósio tenha sido o primeiro a incluir os nomes dos príncipes de duas *domus augustae* na liturgia eucarística, tentando mostrar que eles haviam sido elevados ao céu como príncipes bons e devotos, com alguma dificuldade em relação a Valentiniano II (dado o perfil religioso complexo do jovem), e maior facilidade para Graciano e Teodósio I. Por outro lado, foi explícita a condenação de Máximo e Eugênio, que no *de obitu Valentiniani* são lançados no inferno (Ambr. *De obitu Theod*. 39).

A doutrina da vitória incruenta, os falsos triunfos e os *principes pueri*

Outra importante inovação litúrgica, com efeito, foi realizada após a Batalha do Frígido. Pelo modo como Ambrósio a apresentou, ele teve que

---

[13] Ambr. *De obitu Valent*. 79: *O mihi, Gratiane et Valentiniane, speciosi et carissimi, quam angusto vitam fine clausistis, quam proxima vobis mortis fuere confinia, quam sepulcra vicina! Gratiane inquam et Valentiniane, in vestris nominibus adhaerere iuvat, atque delectat in vestri conmemoratione requiescere*.

[14] Ambr. *De obitu Theod*. 39: *Manet ergo in lumine Theodosius et sanctorum coetibus gloriatur. Illic nunc conplectitur Gratianum […]; 51: inde reliqui principes Christiani – praeter unum Iulianum […] – inde Gratianus et Theodosius; 52: ambulabunt plane ac maxime Gratianus et Theodosius prae ceteris principes.*

[15] Ambr. *De obitu Theod*. 40: *Nunc sibi rex est quando recepit etiam filium Gratianum et Pulcheriam […] quando ei Flaccilla adhaeret […] quando patrem sibi redditum gratulatur, quando Constantino adhaeret [...] illa sanctae memoriae Helena*. A menção de Helena é uma ocasião para a conhecida digressão sobre a descoberta da verdadeira cruz, talvez o resultado de informações recentemente adquiridas pela comitiva da corte teodosiana: Mclynn, 1994: 359, n. 236; Alzati, 2014: 7-16.

esclarecer qual ideia tinha dos usurpadores aos seus fiéis e ao imperador, bem como aos senadores de Roma, com quem o diálogo nunca foi interrompido. Ambrósio enviou duas cartas a Teodósio I, assim que o imperador anunciou a vitória alcançada no rio Frígido (hoje Vipava, afluente do Isonzo, na Eslovênia).[16] Elas foram escritas pouco depois da derrota de Eugênio, Arbogasto e Nicômaco Flaviano, o velho (5-6 de setembro de 394).[17] Central a ambas - ao lado da absoluta lealdade professada pelo bispo ao imperador -[18] é a ideia de que Deus havia assegurado a vitória em virtude da *fides* e da *pietas* manifestada por Teodósio, "per liberare l'Impero romano dalla ferocia di un brigante barbaro e il trono da un indegno usurpatore".[19] A estabilidade do império e a integridade da fé do imperador estavam intrinsecamente associadas.

Esse conceito foi a base da teologia da vitória, com a qual o bispo contrastou sua formulação cristã original com o motivo tradicional das batalhas romanas devido ao auxílio divino (Demandt, 1996). Ele o fizera, ao dirigir ao imperador Graciano o *De Fide*, por volta de 380, em torno da ideia de que todo triunfo terreno era uma recompensa divina da *fides*, de modo que a vitória estava desvinculada da virtude militar humana.[20] Ambrósio retomou-o entre 382-383, desenvolvendo o tema do *otium negotiosum* mediado pela figura do Cipião ciceroniano[21]. Na carta aos

[16] Ambr. *Epp. extra coll*. 2 e 3 (61M e 62M). A carta de Teodósio chegou a Ambrósio em Milão, local para onde o bispo disse que retornou no início de agosto de 394 (*Ep. extra coll.* 2.1).

[17] Após a batalha, Eugênio foi executado (*Chron. Pasch.* s.a 394; *Cons. Const.* S. a. 392; Philost. *HE* XI.2; Socr. *HE* V.25.16; Soz. *HE* VII.24; Theod. *HE* V.24; Aur. Vict. 48.7; Oros. VII.35.13.19; Zos. IV.58.2-5; Joh. Ant. *fr.* 187; Zon. XIII.18). Nicômaco Flaviano e Arbogasto cometeram suicídio, este último depois de vagar pelas colinas por dois dias (Claud. *De III Cons. Hon.*102; *De IV Cons. Hon.*91, não menciona Flaviano, tentando salvar sua reputação).

[18] Ambrósio ressalta, no início, que havia saído de Milão, no final do verão de 393, para evitar o encontro com Eugênio e se apressou a voltar logo que este saiu da cidade (*Ep. extra coll*. 2.1; cf. *Ep. extra coll*. 3.2; Paul Med. *VA* 27-29).

[19] Ambr. *Ep. extra coll*. 2.1: *sed non ego ita imprudens aut virtutis aut meritorum tuorum, ut non praesumerem caeleste auxilium pietati tuae adfore*. Cf. *Ep. extra coll.* 3.4 (No qual a vitória de Teodósio é comparada com as relatadas por Moisés e Josué).

[20] Ambr. *De fide* I.3 e II.136. Paschoud, 1983: 204, n. 18, destacou como a atitude de Graciano, que perguntou ao bispo como o Deus de quem esperava proteção queria ser adorado, era tradicional. Zecchini, 1984, mostrou como o *topos* da vitória incruenta serviu para interpretar todos os eventos de guerra dos *Christiana tempora*. Devido a uma influência ambrosiana, ele também está presente em Sulpício Severo, Paulino de Nola, Orósio e Sócrates. A composição dos dois primeiros livros do *De fide*, tradicionalmente localizados em 378, transitam para 380: Gottlieb, 1973: 34-37; Mclynn, 1994: 102, n. 90.

[21] Ele próprio tendia a assimilar-se à figura ideal deste bispo na carta a Sabino (*Ep.* 33 (49M.). 1-2 e 5) e em algumas passagens do *de officiis* (III.2): Lizzi, 1989: 20-22. Sobre a difusão deste modelo, Lizzi Testa, 2008.

bispos, clero e povo de Tessalônica, Acólio foi comparado ao bíblico Eliseu, pois libertou sua cidade dos godos que a sitiaram, permanecendo indefeso mas vibrante de oração em seu *otium* (Ambr. *Ep*. 51 (15M). 5-7). A carta, dirigida aos cristãos da cidade para enaltecer o bispo desaparecido e sugerir indiretamente a escolha do niceno Anísio, discípulo de Acólio (*Ep*. 52 (16M) .1), numa região ainda sob domínio semi-ariano, aludiu à derrota sofrida em Adrianópolis por Valente, imperador da *lubrica mens*, e celebrou a *fixa fides* de Teodósio, que havia estipulado uma paz duradoura com os godos, depois de ser batizado pelo bispo recém-falecido.[22]

Depois do Frígido, o pedido de Teodósio para agradecer a Deus pela vitória chegou a Ambrósio.[23] Isso permitiu que o bispo reiterasse sua doutrina da vitória com ênfase. Ambrósio organizou uma celebração solene na igreja, a fim de realizar uma oferenda e uma ação de graças em homenagem ao imperador:[24]

> Portai con me all'altare la lettera della tua pietà e la collocai sull'altare, poi la tenni in mano mentre offrivo il sacrificio, perché per mezzo della mia voce parlasse la tua fede, e l'augusto scritto fungesse da offerta sacerdotale.[25]

Elevar no altar junto com a hóstia, corpo de Cristo, uma carta imperial anunciando a vitória sobre Eugênio, Arbogasto e Flaviano, foi um gesto simbólico de enorme importância, uma inovação litúrgica com uma falta de escrúpulos impensável em outro bispo: com efeito, não havia precedentes (Mckormick, 1986: 107-109; Mclynn, 1994: 353-354; Pfeilschifter, 1996). Teodósio foi grato a Ambrósio. Ao organizar tal rito solene de ação de graças, o bispo fez de uma vitória relatada após uma guerra civil uma vitória *tout court*.

Nas palavras de Ambrósio, de fato, a vitória foi alcançada não pelo derramamento de sangue romano, mas "per liberare l'Impero dalla ferocia di un brigante barbaro e il trono da un indegno usurpatore" (Ambr. *Ep*. *extra coll*. 2.1: […] *quo Romanum imperium a barbari latronis immanitate et ab*

---

[22] Quando ainda estava em Tessalônica, tendo adoecido gravemente, Teodósio trouxe o bispo Acólio e, depois de verificar a ortodoxia de sua doutrina, foi batizado por ele no outono de 380: Socr. *HE* V.6; Sozom. *HE* VII. 4. Cronologia do Batismo dada por Ensslin, 1953: 17-24.

[23] Ambr. *Ep*. *extra coll*. 2.4: *Pro his gratias me censes agere oportere domino deo nostro, faciam libenter conscious meriti tui*.

[24] Ambr. *Ep*. *extra coll*. 2.4: *Certum est placitam deo esse hostiam quae vostro offertur nomine, et hoc quantae devotionis et fidei est! […] clementia tua hostiam domino parat, oblationem et gratiarum actionem per sacerdotes celebrari domino desiderat*.

[25] Ambr. *Ep*. *extra coll*. 2.5: *epistulam pietatis tuae mecum ad altare detuli, ipsam altari imposui, ipsam gestavi manu cum offerem sacrificium, ut fides tua in mea voce loqueretur et apices augusti sacerdotalis oblationis munere fungerentur*.

usurpatoris indigni solio vindicares.). Arbogasto, que como subordinado de Bautão ajudou Teodósio a restaurar a ordem no Oriente após a grave derrota de Adrianópolis[26], foi o verdadeiro autor da captura de Magno Máximo e ele próprio executou a ordem para eliminar seu filho Vitor (Pacatus, *Paneg*. 44.2; Zos. IV.47.1.). Durante um banquete com os líderes francos vencidos em batalha, ele vangloriou-se de uma profunda familiaridade com Ambrósio (Paul. Med. *VA* 30.1-2.). O diálogo, relatado por Paulino de Milão, provavelmente ocorreu após a morte de Valentiniano II e a coroação de Eugênio, de modo que Arbogasto pode ter se gabado de grande amizade com o bispo para que pelo menos os católicos milaneses não compartilhassem a suspeita de que ele havia assassinado Valentiniano II[27] e apoiassem Eugênio, proclamado imperador por ele.[28] Franco de origem, Arbogasto certamente não era um bárbaro no sentido tradicional do termo, sendo altamente romanizado. Inclusive sua fé é de difícil comentário[29]. O paganismo de Eugênio, contudo, tem sido questionado de várias maneiras[30], sendo agora claro que Ambrósio - primeiramente e influenciando alguns autores posteriores - favoreceu uma interpretação do embate político que levou ao Frígido como resultado de um conflito religioso acirrado entre os cristãos e os últimos pagãos.[31]

Para o bispo, no entanto, os esclarecimentos minuciosos dos estudiosos modernos teriam parecido especulações inúteis. Junto com Magno Máximo, que apesar de ser um homem de impecável ortodoxia foi

[26] Zos. IV.33.1-2; cf. Zos. IV.53.1, e Eun. *fr*. 53. A data é provavelmente 380, porque Teodósio já havia saído da Macedônia para Constantinopla.

[27] Arbogasto declarou que Valentiniano II havia cometido suicídio, e talvez fosse verdade, mas várias versões circularam e Rufino, Sozomeno e Zósimo (este último baseado em uma fonte contemporânea bem informada como Eunápio) relataram que o general havia assassinado o jovem fora de Viena, na frente de seus soldados: Sozom. *HE* VII.22.2; Ruf. *HE* XI.31; Zos. IV.54.3. Ambrósio (*de obitu Valentiniani* 51 e 71-78) alude apenas indiretamente à culpa de Arbogasto na morte de Valentiniano II: a certeza de que este estava no Paraíso, contudo, parece excluir o suicídio.

[28] Nesse sentido, o encontro entre Arbogasto e os líderes francos, recém derrotados em uma expedição punitiva às fronteiras da Gália, poderia ter ocorrido entre agosto de 392 (proclamação de Eugênio em Lyon) e abril de 393, quando este finalmente cruzou os Alpes, fracassando em todos os acordos possíveis com Teodósio I.

[29] Cameron, 2011: 85 considera que Arbogasto não poderia ter declarado tal familiaridade com o bispo se ele fosse pagão, mas a motivação é fraca, baseando-se na falsa suposição de que ele era filho de Bautão, certamente um cristão. Cf., por outro lado, Cracco Ruggini, 1997: 681, n. 33.

[30] Cameron, 2011: 74-89.

[31] Foi Ambrósio quem primeiro interpretou o conflito decidido com a batalha do Frígido como um embate entre pagãos e cristãos, influenciando as narrativas posteriores com seus escritos, enquanto outros textos contemporâneos possuíam uma visão diferente do evento: Salzman, 2010; Cameron, 2011: 93- 131; Bonamente, 2013: 53-70; Bonamente, 2019: 93-132.

assimilado a Judas e Pilatos,[32] Eugênio é imaginado no inferno no *de obitu Theodosii*. Para Ambrósio, o usurpador era ímpio (*infidelis*) pela simples razão de ter pegado em armas contra um imperador pio. O destino pós-morte dos usurpadores "era un miserabile esempio di quanto fosse duro impugnare le armi contro i propri sovrani" (Ambr. *De obitu Theod*. 39: *Contra autem Maximus et Eugenius in inferno […] docentes exemplo miserabili, quam durum sit arma suis principibus inrogare*).

Na primeira carta enviada em resposta a Teodósio depois do Frigido, em suma, o bispo encerrava qualquer eventual controvérsia que os tradicionalistas do senado quisessem levantar sobre a natureza daquela vitória, prevendo que o imperador de Constantinopla regressasse a Roma a fim de celebrá-la com um triunfo.[33] De sua igreja, o bispo não se dirigiu apenas a seus fiéis em Milão, entre eles, sem dúvida, os membros da Corte convidados a participar daquela ação de graças.[34] Seus interlocutores ideais eram também os senadores de Roma, colegas do passado, dos quais Ambrósio conhecia as práticas, aspirações e, sobretudo, os motivos de crítica às manifestações autocráticas de poder, como os falsos triunfos. Isso é revelado pela frase da carta em que Ambrósio contrapôs o anseio de Teodósio, de ter sua vitória celebrada na igreja com uma ação de graças, e a atitude dos "altri imperatori che, quando cominciano a vincere, fanno costruire archi di trionfo e altri trofei delle loro vittorie" (Ambr. *Ep*. *extra coll*. 2.4: […] *Alii imperatores in exordio victoriae arcus triumphales parari iubentaut alia insignia triumphorum clementia tua hostiam domino parat […]*). Parece-me que a frase contém uma alusão, ainda que discreta, ao *adventus* de Roma por Constâncio II, em 357, que para seu triunfo quis erguer um

[32] Ambr. *Explan*. *Psalm*. 61.17; 24-25. Uma referência ao assassinato de Graciano por Máximo, vingado por Teodósio, também parece estar presente em Ambr. *Apol*. *David* 6.27.

[33] Sobre Roma enquanto um espaço triunfal, ver Liverani, 2016. A doença e a morte rápida de Teodósio em Milão (Paul. Med. *VA* 32.1), em 17 de janeiro de 395, impediram o imperador de voltar a Roma para convencer os senadores a abraçar a fé cristã, como Zósimo argumentou (Zos. IV.59.1; V.38.2). Defendida por Cameron, 1968: 248-65 (mas não mais por Cameron, 2011: 47, n. 58), esta segunda viagem de Teodósio a Roma foi considerada uma invenção de Zósimo por Paschoud, 1975: 100-183; cf. Paschoud, 2003: 470-473. A celebração de um *adventus* imperial, independentemente de ser um triunfo verdadeiro ou falso, envolvia um pesado compromisso financeiro, o que explica em parte a hostilidade senatorial por celebrações tão opulentas: Mazzarino, 1974, I: 207-213.

[34] Segundo McLynn, 1994: 354, entre os fiéis também devia haver muitos partidários do regime de Eugênio, que buscaram asilo na igreja quando souberam da derrota. É difícil imaginar como o asilo foi tecnicamente realizado; talvez bastasse ser formalmente acolhido na igreja e solicitar um pedido de "asilo eclesiástico" ao bispo, ou melhor, a um diácono, sem que isso implique uma permanência nos edifícios sagrados até que o imperador decidisse suspender a condenação dos culpados.

obelisco no Circo Máximo.[35] Outras fontes contemporâneas, cuja dependência mútua não pode ser decifrada, indicam que a chegada de Teodósio a Roma, em 13 de junho de 389, de fato reacendeu questões caras à tradição senatorial do alto império, hostil aos "falsos triunfos", nas obras publicadas.[36] Pacato, panegirista do sul da Gália, recordou a entrada de Teodósio em um discurso proferido perante o Senado e o imperador, dedicando-lhe (no total) algumas poucas linhas, que recordavam os principais momentos (Pacatus, *Pan*. XII [2]. 47.3-4). Embora a linguagem e as formas do cerimonial fossem convencionais, a conduta de Teodósio durante a procissão triunfal e as visitas aos grandes monumentos de Roma e às residências dos senadores possuem fortes semelhanças com a famosa descrição de Amiano Marcelino sobre a entrada triunfal de Constâncio II, trinta anos antes.[37]

O historiador antioquiano provavelmente já havia terminado de escrever essa passagem antes de 389 (Matthews, 1989: 11-12; 449-450), mas o autor da *Historia Augusta* pôde refletir justamente as polêmicas daqueles dias ao retomar o tema: Sétimo Severo recusou o triunfo decretado pelo senado após a eliminação de Níger, tendo em vista não aparentar o desejo de celebrá-lo por uma vitória em uma guerra civil.[38] O de Galiano, após a campanha contra Póstumo e outros usurpadores, contudo, é descrito como um pândego (SHA Gall. 8-9: Ratti, 2002: 125-142.). O triunfo de Aureliano, por outro lado, é *speciosissimus* justamente em comparação com o anterior,[39] sendo realizado em Zenóbia e Tétrico (o que chateou um pouco

[35] Amm. Marc. 16.10.17; sobre a história do obelisco, Amiano se retém em outro lugar (17.4. 13-14). Fowden, 1987: 51-57, chamou a atenção para o fato de que, na inscrição dedicatória (*ILS* 736), Constâncio II declarou que Constantino, originalmente, pretendia enviar o obelisco - que Augusto hesitou em transferir do Egito pois era um monumento dedicado ao deus Sol - a Constantinopla, talvez para mostrar que sua afeição por Roma era maior que a de seu pai.

[36] Svet. *Cal*. 45-47; *Vit*. 10.2; Plin. *Pan*. 16.3; Tac. *Ann*. 14.13; cf. Vera, 1981: 83-85 a propósito de Symm. *Rel*. 9; e, mais recente, Kulikowski, 2016.

[37] Adm. Marc. 16.10. 1-17. Amiano, que desde o início revela a razão central para a dissidência (*Constantius quasi cluso Iani templo stratisque hostibus cunctis, Romam visere gestiebat, post Magnenti exitium absque nomine ex sanguine Romano triumphaturus*), traz suas críticas ao longo do relato.

[38] SHA Sept. Sev. 9.11: *Sed triumphum respuit, ne videretur de civili triumphare victoria*.

[39] SHA *Aur*. 33.1: *fuit enim speciosissimum*. Eutrópio (9.13.2) julgou-o *nobilis*.

o Senado[40]), mas também em todo o Oriente e Ocidente[41]. A cerimônia, além disso, foi apresentada como uma ação de graças a Júpiter Ótimo Máximo, em cujo templo, no Capitólio, ele montou em uma carruagem atrelada a quatro veados, que pertencia ao rei dos godos e foi prometida em voto ao deus (SHA *Aur*. 33.3: Paschoud, 2002: 160-169). Imaginar que Ambrósio veio a conhecer o texto de Vopisco a partir daqueles que possivelmente ouviram uma audição prévia e restrita é, talvez, excessivo, contudo é plausível pensar que o bispo conhecia bem uma certa mentalidade aristocrática, para a qual o exibicionismo de pseudo triunfos, agora os únicos celebrados em Roma a partir de Constantino, era simplesmente ofensivo aos antigos cânones. Sua doutrina da vitória incruenta dialogava não apenas com a chegada a Roma em 389, mas também com outras controvérsias recentes provocadas por decisões de Teodósio. Imediatamente após a descrição da ação de graças realizada na igreja, oferecendo a carta imperial no altar, o bispo recorda os dois príncipes augustos, ambos agora designados para a sucessão:

> Il Signore è veramente propizio all'Impero romano, poiché ha scelto un tale principe e padre di principi, il cui valore e il cui potere, pur collocati in così sublime vertice del trionfale dominio, sono sottomessi ad una sì grande umiltà, che hanno superato in valore gli imperatori, in umiltà i vescovi (Ambr. *Ep*. *extra coll*. 2.5).

A passagem deve ser incluída ao lado das orações fúnebres para Valentiniano II e Teodósio, porque mostra como, naqueles anos, Ambrósio foi particularmente cuidadoso em atribuir virtudes tipicamente episcopais aos imperadores. Como já foi dito, isso favoreceu um amálgama entre os atributos do bispo e os dotes imperiais, empreendendo uma "clericalização do homem de governo" e ao mesmo tempo dando aos padres alguns traços típicos do oficial imperial.[42] Os dois novos augustos, porém, não eram apenas pios, mas também *principes pueri*. Arcádio, nascido em 377, foi proclamado Augusto em Constantinopla aos 6 anos, em 19 de janeiro de 383; Honório o foi em 23 de janeiro de 393, tendo nascido em setembro de 384, tinha 9 anos. Os temas discutidos (vitória sobre o usurpador; novos príncipes) foram ditados pela contemporaneidade, mas sua estreita

[40] Vopisco refere-se ao tema da "triste vitória" ao descrever o sentimento do senado, que participava da procissão: *etsi aliquanto tristior quod senatores triumphari videbant* (SHA *Aur*. 34.4). Tanto na *Vita Firmi* (SHA *Firmi* 2.2), como em várias seções dedicadas aos *Triginta Tyranni* e na *Quadriga Tyrannorum*, fica clara a ideia que o autor da obra tinha dos usurpadores: foram assim considerados depois de derrotados, mas surgiram porque os imperadores legítimos já não se ocupavam mais da defesa do império, nem protegiam os privilégios dos grandes senadores de Roma. Paschoud, 2013: 196.

[41] SHA *Aur*. 32.4: *de oriente et de occidente triumphum Romanis oculis exhiberet*. Sobre os triunfos imperiais, desde o tempo de Alexandre Severo até Diocleciano, Haake, 2016.

[42] Pelo o ímpeto dado por Ambrogio a esse processo, faz-se necessário relembrar a obra fundamental de Consolino, 1984.

concomitância sugere que o público ideal do bispo era maior do que apenas os fiéis reunidos na igreja de Milão.

A crítica feroz ao *Römische Kindekaiser*, de fato, ocupa uma das passagens mais famosas da *Vita Taciti* na *Historia Augusta*, o famoso discurso no senado de Mécio Faltônio Nicômaco. Depois de relembrar célebres exemplos do passado - Nero, Heliogábalo, Cômodo -, cujas monstruosidades dependiam em grande parte da idade, Nicômaco chamou a atenção para os riscos que os príncipes-crianças ofereciam ao Império e à ordem senatorial, propensos a conceder consulados em troca de doces saborosos e a nomear cônsules, generais e juízes sem saber sua idade, méritos, família ou ações passadas. Por fim, o senador encerrou seu discurso com um apelo solene ao idoso imperador Tácito, para que não nomeasse seus filhos, ainda crianças, enquanto herdeiros, como se o Império Romano fosse uma pequena vila, com poucos colonos e servos, a ser transferida para os descendentes.[43]

Identificar o contexto histórico preciso em que a polêmica contra os *principes pueri* se tornou central para os debates senatoriais representou uma das principais tendências da *Historia Augusta-Forschung*, uma vez que o problema está ligado à data de execução da obra. A aversão ao princípio dinástico, não menos que a crítica aos falsos triunfos, constituiu um dos carros-chefe ideológicos daquela parte do senado que de tempos em tempos apoiava (e provavelmente cooperou para elaborar) algumas das mais famosas usurpações que se seguiram na Antiguidade tardia. Mesmo a usurpação de Átalo, durante o segundo cerco de Roma, no final de 409, logo acompanhou a designação de Teodósio II (já nomeado Augusto aos 8 meses), após a morte de seu pai Arcádio (em 1 de maio de 408), quando a criança tinha apenas 7 anos (Zos. 5.32.1-34.7). A proclamação de Honório, porém, não muito distante da de Arcádio, ou a morte de Teodósio, em janeiro de 395, que tornou os dois filhos herdeiros do Império do Ocidente e do Oriente de pleno direito, constituíram o cenário perfeito para estourar a controvérsia.[44] Não faltaram, de fato, aqueles que acreditaram reconhecer na fala de Mécio Faltônio Nicômaco o discurso que Nicômaco Flaviano, o velho, teria feito no senado quando Teodósio I, em vez de reconhecer Eugênio, elevou seu filho Honório à dignidade de Augusto, em 393.[45] O

[43] SHA Tac. 6.4-7: *ne parvulos tuos […] facias Romani heredes imperii*: Paschoud, 2002: 268-271.

[44] Após o clássico volume de Hartke, 1951, os estudiosos se orientaram pensando também em um período de alguma década após 395 d.C., como Straub e seus alunos: Chastagnol, 1994: XXXI; XXXIII; CLXI-CLXII.

[45] Honoré, 1987: 173-176; Honoré, 1989: 9-17. Sobre a proposta, contudo, Paschoud, 2002: 266-267, permanece cético.

discurso de Flaviano sendo real ou não, certamente a escolha de Teodósio para nomear seu filho Honório como Augusto, depois de ter se recusado a assumir o consulado de 393 com Eugênio, senão a usurpação, causou o descenso na Itália do recém-eleito, que foi imediatamente reconhecido em Roma (Matthews, 1975 (1990): 240, n. 1).

Ambrósio, portanto, não poderia encontrar melhor maneira de dissociar a igreja de Milão e ele próprio - um bispo, mas de posto *clarissimus*, que esperou receber a comunicação da vitória para expressar sua adesão a Teodósio e à nova dinastia - daquele ramo senadores que apoiaram o usurpador. Ele retomou as principais razões que causaram a hostilidade senatorial em relação à política de Teodósio I e as converteu em outras tantas precondições efetivas para apoiá-la e aceitá-la. O confronto político transformou-se numa questão de natureza religiosa. A inovação litúrgica introduzida representou, plasticamente, sua opção política, para que os fiéis pudessem compartilhá-la com entusiasmo religioso.

Ambrósio, Teodósio e o direito de asilo

A primeira carta a Teodósio provavelmente terminou com a referência aos pios filhos do pio príncipe. Ambrósio pode ter acrescentado ao imperador o desejo final de aumentar sua *pietas*, para que, por meio de sua *clementia*, a Igreja pudesse "non solo compiacersi della pace e della tranquillità di chi è senza colpa, ma altresì rallegrarsi del perdono concesso ai colpevoli" (Ambr. *Ep. extra coll.* 3.3), quando reelaborou a primeira carta antes da publicação. Desse modo, ele teria criado um pequeno dossiê sobre o assunto. Inclusive sobre a alavancagem da *clementia* do imperador, mencionada várias vezes no primeiro texto, mas especialmente no centro do segundo (Ambr. *Ep. extra coll.* 2.2; 4; 6; 7; *Ep. extra coll.* 3.1; 2; 3; 4.), o bispo valeu-se de uma tradição senatorial arraigada que remonta às origens do principado. Como lemos nas entrelinhas da famosa *de clementia* que Sêneca dirigiu a Nero, ela nasceu da necessidade de moderar o absolutismo de um príncipe, do qual ninguém agora queria prescindir, mas em relação ao qual, indiretamente, queriam manter o direito de expressar sua discordância (mesmo criando um soberano alternativo ao atual) com a esperança de serem perdoados.[46] Mesmo nesse caso, porém, Ambrósio não se limitou a repropor um tema caro à sua classe. Ele não só

[46] Após o famoso volume de Griffin, 1976, ao qual o autor acrescentou recentemente um estudo sobre o *de beneficiis* (Griffin, 2013), as inúmeras contribuições sobre a obra (cf. Malaspina, 2003) podem ser consultadas na *Bibliografia senecana del XX secolo*, disponível no site http://www.senecana.it.

solicitou *clementia* para os que foram culpados de conluio com o usurpador, mas também o perdão àqueles que se refugiaram em sua igreja. O pedido, que levantou a questão da legitimidade do direito de asilo eclesiástico, merece um estudo mais aprofundado, valendo-se de informações da segunda carta enviada a Teodósio.

A linguagem adotada no prefácio, que utiliza *topoi* codificados na troca de cartas entre membros cultos da *élite*, é hoje mais conhecida graças ao estudo da correspondência de Quinto Aurélio Símaco.[47] A tendência do raciocínio, apesar de uma coerência nem sempre perceptível, pode ser facilmente resumida. O bispo lembrou-se imediatamente de que já havia enviado uma carta de resposta a Teodósio.[48] Tal reciprocidade na correspondência (*reddidere officium sermonis*) teria sido suficiente em uma relação entre iguais (*velut pari vice*), mas dificilmente poderia contrabalançar os inúmeros benefícios da clemência imperial com tantas expressões de afeição (*nullis beneficiis possim conpensare quod debeo*). Dado que se apresentou uma nova e importante oportunidade, ele estava prestes a enviar uma segunda carta, a fim de expressar o obséquio devido (*qua pietati tuae deferrem debitum salutationis obsequium*). Na parte central da carta, também são dados alguns detalhes interessantes sobre a maneira como ocorreu a primeira correspondência. Fora através do *cubicularius* do imperador, agora um importante funcionário da corte, enviado de Aquileia, a quem Ambrósio se apressou a dar sua resposta. Este último é indicado com um termo técnico (*officium alloquii mei*) - que não pode ser confundido enquanto uma resposta simplesmente oral (como pretende, ao contrário, Palanque, 1933: 289, n. 125), - sobretudo porque seu conteúdo é referido sublinhando que, não por preguiça, mas por um estado de necessidade, ele não foi o primeiro a escrever (Ambr. *Ep. extra coll.* 3.2: *et alloquii mei officium repraesentarem, maxime ne desidiae putaretur fuisse potius quam necessitatis quod tempore non scripserim superiore*). A segunda carta, por

[47] Ambrósio tinha consciência do significado da troca de cartas entre as classes eruditas como instrumento apropriado para manter e fortalecer os laços de solidariedade. O prefácio da epístola a Flávio Presídio Rômulo mostra isso: Ambr. *Ep.* 48 (66M).1, sobre o qual, Lizzi Testa, 1989: 15-16, n. 1. No tocante aos códigos linguísticos nas cartas de Quinto Aurélio Símaco, Marcone, 1983: 33-34.

[48] *Ep. extra coll.* 3.1: *Quamvis proxime scripserim augustae Clementiae tuae secondo*. Banterle, 1988: 193, traduz *secundo* como sinônimo de vitória ("il successo della tua augusta clemenza"), mas creio que Ambrósio, com isso, alude ao fato de ter sido o segundo a escrever, já que tal atitude possuía um sentido particular na etiqueta das trocas de cartas. O fato constituía certo embaraço e preocupação para o bispo (como mostra a *Ep. extra coll.* 2.1), mas ao mesmo tempo era também motivo de orgulho, daí a tendência distorcida das subordinadas (na minha opinião pretendida). O significado aqui escolhido para *secundo* parece ser confirmado pela alusão subsequente *quod tempore non scripseram superiore* (*ibidem*, 2).

outro lado, foi enviada pelo bispo a Aquileia através do diácono Félix (Ambr. *Ep. extra coll*. 3.2).

Isso também é o que lembra Paulino de Milão. Seu relato concorda apenas parcialmente com a informação de Ambrósio, ao afirmar que a carta enviada por Félix pedia clemência não apenas pelos culpados de terem se aliado a Eugênio, mas igualmente para aqueles que, do mesmo modo, se refugiaram na igreja.[49] Para Paulino, no entanto, o perdão para estes últimos foi solicitado pessoalmente pelo bispo, a caminho de Aquileia, somente após a intervenção do tribuno e notário João:

> poi, in verità, dopo che Giovanni, che a quel tempo era tribuno e notaio e ora è prefetto, fu inviato a proteggere coloro che si erano rifugiati presso la chiesa, anche Ambrogio di persona si recò ad Aquileia per supplicare a loro favore. Per costoro il perdono fu ottenuto facilmente, perché l''imperatore cristiano, gettandosi ai piedi del vescovo, attestava di essere salvato dai suoi meriti e dalle sue preghiere.[50]

Deixamos de fora a conclusão do relato, que para fins esclarecedores não dá crédito ao compromisso do bispo (como veremos de grande envergadura) em inclinar Teodósio à clemência por aqueles que se refugiaram na igreja de Milão. Em vez disso, gostaríamos de chamar a atenção para a tarefa do *tribunus et notarius* João. Embora Paulino não diga claramente para onde estava indo, a tendência do período parece-me excluir que ele tenha sido enviado por Teodósio a Milão "para inspecionar" os refugiados na igreja.[51] Sua missão era proteger, não inspecionar, os que requeriam asilo. Que ele tenha ido de Milão para Aquileia, por outro lado, parece ser deduzido do que Paulino acrescenta: "dopo che Giovanni era stato inviato… anche egli stesso si recò ad Aquileia", implicando que Ambrósio seguiu o mesmo itinerário que João (de Milão a Aquileia). Paulino, ao ser sintético por meio de um "*directus est*", não diz tampouco quem enviou João. O verbo, em vez de um sentido passivo, pode ser

---

[49] Ambr. *Ep. extra coll*. 3.2: *memoratum quoque pro his qui ad matrem pietatis tuae ecclesiam petentes misericordiam confugerunt*; Paul. Med. *VA* 4-5.

[50] Paul. Med. *VA* 31.5: p*ostea vero quam directus est Iohannes tunc tribunus et notarius, qui nunc praefectus est, ad tuitionem eorum qui ad ecclesiam confugerant, etiam ipse Aquileiam perrexit precandum pro eis*. A tradução italiana é de Navoni, 2016: 136-137. No final de 394, João podia ser somente um simples *notarius* ou já *tribunus et notarius*, como Paulino o define. Para a promoção do posto e a ascensão política dos notários desde a época de Valentiniano I, ver Teitler, 1985: 68-72; Delmaire, 1995: 47-56. Muitas constituições referem-se a ele como prefeito do pretório da Itália tanto em 412-413, como também em 422 (Plre I, Iohannes 2: 459). Já que Paulino escreveu a *Vita Ambrosii* na África, aparentemente em 422 (Zocca, 1998; Cracco Ruggini, 2001: 504-507; Navoni, 2016: 50-51), e não em 412/413, como sugeriu Lamirand, 1981 (cf. Lamirande, 1983: 21-24), João foi provavelmente prefeito da Itália e da África em 422.

[51] Assim Mclynn, 1994, ao contrário de Matthews, 1975 (1990): 247, acredita que foi Ambrósio quem o enviou a Teodósio.

entendido como reflexivo, de modo a ser traduzido como: "dopo che Giovanni 'si diresse (o andò)' a tutelare …". Isso indicaria que o funcionário o fez espontaneamente. A corte imperial, ou pelo menos muitos de seus escritórios, estavam agora bem instalados no *Palatium* ou em seus arredores, já que Teodósio se estabeleceu em Milão (e não em Roma), em 10 de outubro de 388, após derrotar Magno Máximo;[52] na mesma cidade escolhida por Valentiniano II para celebrar seu consulado em 390,[53] sem se dirigir a Roma, onde Teodósio I havia apresentado seu filho Honório ao senado (Socr. *HE* V.14.3; Claud. *De VI cons. Hon*. 53); e finalmente, Eugênio foi para Milão para residir lá. Após sua execução, a corte milanesa dependia de Teodósio. No entanto, de acordo com Paulino, ele ainda devia ser persuadido a usar de clemência para com aqueles que tinham tomado partido pelo usurpador, então não é improvável que um alto funcionário da corte, residente em Milão, decidisse intervir junto ao imperador com o intuito de falar em favor daqueles colegas, e talvez seus superiores, que, suspeitos de *maiestas*, se refugiaram na igreja de Ambrósio.

O *tribunus et notarius* era provavelmente um cristão devoto da igreja milanesa. Paulino não esquece de mencionar sua extraordinária carreira, declarando que ocupou o cargo de Prefeito do pretório enquanto escrevia a *Vita Ambrosii*, na África. Isso indica uma familiaridade prolongada com aquele homem. Uma cápsula elíptica conservada no tesouro de Santa Eufêmia, em Grado, pode ser prova da sua devoção cristã.[54] O relicário de prata, adornado com as figuras de Cristo, ao lado de Pedro e Paulo, os santos Câncio, Canciano e Cancianila (mártires de Aquileia) e os santos Quirino, mártir de Sescia, e Latino, foi dedicado por três *spectabiles viri*: *Ioannes*, *Laurentius* e *Niceforus*. É, com efeito, um exemplar característico do evergetismo dos oficiais do alto escalão na Aquileia dos séculos IV e V. *Ioannes* poderia, portanto, ser nosso oficial, grato aos seus santos romanos

[52] *CTh* 15.14.6 (de Aquileia, em 22 de setembro); 14-7 (10 de outubro, de Milão), ambos para cancelar as *acta* de Máximo.

[53] Símaco pediu perdão ao imperador e desculpou-se com o outro novo cônsul Neoterio, por não poder participar das celebrações milanesas, duplicando as cartas de desculpas porque o *agens in rebus* (quem devia ser o portador) guardou-as consigo (Symm. Ep. V.34 e 38: Rivolta Tiberga, 1992: 134-136; 142-144; 221-222; 250-251), dirigindo finalmente a Rufino (poderoso *magister officiorum* de Teodósio de 388 a 392) o pedido para interceder junto ao imperador para justificar sua ausência (*Ep*. III.85: Pellizzari, 1998: 234-236; 269; 301).

[54] A cápsula pode ter sido trazida de Aquileia depois de 568, quando o patriarca Paulo transferiu o *thesaurum ecclesiae* para Grado: Paul. Diacon. *Hist. Lang*. II, 10. Sobre o relicário, Spinelli, 2008: 52-58. Os doadores são indicados na faixa inferior: *LAVRENTIVS V(ir) S(pectabilis) IOANNIS V(ir) S(pectabilis) NICEFORVUS V(ir) S(pectabilis) SAN(c)TIS REDDEDID [reddiderunt] BOTVM [votum]*. Acima são mencionados os santos Cancianos, representados ao centro, e outros dois santos evidentemente escolhidos pelos doadores.

e locais pelo sucesso da operação realizada após o Frígido (Lizzi Testa, 1989: 165-166, n. 96).

A decisão de João de se dirigir a Aquileia para proteger aqueles que se refugiaram na igreja de Milão, embora atribuível a uma iniciativa pessoal do *tribunus et notarius*, não pode ter sido tomada sem um acordo prévio com o bispo que abrigava os supostos culpados. Tanto João quanto o bispo estavam cientes dos riscos que a tarefa acarretava. Entre os bispos e padres cristãos, precisamente entre o final do século IV e o início do século V, são lembradas diversas ações em defesa de escravos perseguidos, criminosos, mas também de notáveis devedores e viúvas em crise com o fisco.[55] Um cânone do Concílio de Sárdica de 343, que Ambrósio e Dâmaso provavelmente acreditavam ter sido emitido em Nicéia, em 325, instava os bispos a exercer asilo, com o objetivo de evitar ou retardar a aplicação da pena (por vezes de morte) e permitir que os culpados tenham tempo para realizar penitência. Tecnicamente, a prática pode configurar-se como uma aplicação do procedimento romano de *intercessio*.[56] No Oriente e no Ocidente, no entanto, o asilo causou tensões e conflitos entre bispos e funcionários imperiais, enquanto as disposições legislativas a esse respeito limitavam seu alcance.[57] Portanto, exercer asilo em auxílio de possíveis culpados de *maiestas* (como conluio com um usurpador), logo após o Frígido, poderia criar um conflito com a autoridade imperial.

Isso poderia explicar por que, após João, o próprio Ambrósio deslocou-se para Aquileia. Os cânones de Sárdica proibiam os bispos de recorrer ao tribunal, a menos que fossem convidados,[58] por isso é provável que Ambrósio tenha ido a convite Teodósio, a fim de render *rationem* sobre o que havia feito em auxílio aos supostos culpados, em consentimento com um funcionário da corte de Milão. Quão grave e prolongado, efetivamente, pode ter sido o desacordo entre imperadores e bispos, sobre o direito

[55] Em Basílio (Gr. Naz. *Or*. 43, *PG* 35, 568), João Crisóstomo (*Hom. in Eutropium*, *PG* 55, c. 394) e Sinésio (*Ep*. 72, p. 128, 4-7), particularmente, momentos de atrito com as autoridades imperiais, no tocante ao exercício do asilo eclesiástico, são mencionados ou diretamente relatados.

[56] Conc. Serdicae, *can*. 8: *ad misericordiam ecclesiae confugiant qui iniuriam patiuntur*. Sobre a autoridade dos cânones daquele concílio, que no Ocidente se acreditava terem sido emitidos em Nicéia, Lizzi Testa, 2019: 39-41.

[57] *CTh* 9, 40, 16 (27 de julho de 398), parcialmente repetido em *CTh* 11, 30, 57 e retomado em *Cod*. *Iust*. I.4.6 e VII.62.29, é extraído de uma longa lei contra clérigos e monges que privam da justiça os condenados, da qual outros fragmentos estão em *CTh* 9, 45, 3. Sobre outras restrições da lei, *CTh* 16.2.33 e *Cod*. *Iust*. I.4.7: ver Rougé; Delmaire, 2009: 202-205, com bibliografia; Ducloux, 1994: 64-80; 267-268.

[58] Conc. Serdicae, *Can*. 8 e 9a. Ambrósio e Dâmaso mostraram que os conheciam e os seguiram: Lizzi Testa, 2019: 51-56.

destes últimos de exercer asilo em seus locais sagrados, é relatado por outro episódio da *Vita Ambrosii*. De acordo com Paulino, os soldados que capturaram um certo Crescônio, arrastando-o para fora da igreja onde se refugiara, apesar de ser arduamente defendido por Ambrósio e seus clérigos, foram despedaçados pelos leopardos, assim que entraram no anfiteatro relatar o sucesso de sua missão a Estilicão. O fato deve ter ocorrido logo após a crise provocada pela usurpação de Eugênio, pois o espetáculo havia sido encenado para o consulado de Honório, evidentemente o terceiro, desempenhado em 396 (Lizzi, 1989, 165-166, n. 96). Tais eventos milagrosos também ocorrem em outras partes do texto, sempre para mostrar que as ações do bispo, frustradas por um imperador que vacilou na verdadeira fé, ou por oficiais e soldados arianos (como no último caso), tiveram o apoio de Deus, que manifestou-o imediatamente.[59] O episódio, de fato, exalta a força do bispo e a *pietas* do imperador, mas também salienta que o asilo eclesiástico não era um direito adquirido para sempre.

Ambrósio estava ciente disso. Em *de obitu Theodosii*, no discurso fúnebre proferido quarenta dias após a morte do imperador (17 de janeiro de 395), apenas quatro meses depois do Frígido, ele não se recorda sequer da concessão de perdão aos que se refugiaram em sua igreja, o que segundo para Paulino foi obtido de uma maneira muito fácil (Paul. Med. *VA* 31.5: *quibus facile venia inpetrata est*). A *clementia* de Teodósio - vitorioso sobre a impiedade dos tiranos e os ídolos dos gentios - é certamente a primeira virtude mencionada na oração. Essa, no entanto, é mencionada pela *indulgentia* concedida e o pesar imperial pelos que rejeitaram seu perdão (*De obitu Theod*. 4). O pensamento do bispo, em constante diálogo com a Corte e o Senado, passou então para Nicômaco Flaviano, Arbogasto e outros que preferiram o suicídio à reconciliação. De fato, na primeira parte do discurso, iniciada classicamente lembrando a natureza em turbulência pela morte do imperador e a piedade bíblica de Honório, que, como José, prestou as honras fúnebres por quarenta dias a seu pai, o bispo falou em primeiro lugar como um especialista político, com o intuito de oferecer uma contribuição essencial para a situação. Ele recorreu, portanto, à lealdade dos soldados para com os jovens príncipes (*De obitu Theod*. 6); informou sobre a suspensão do imposto sobre o trigo e a abolição dos legados, que seriam substituídos por fideicomissos (*De obitu Theod*. 5); forneceu a primeira legitimidade oficial para a posição de Estilicão como "guardião" de ambos os príncipes (*De obitu Theod*. 5: *nisi ut eos praesenti*

[59] Paul. Med. *VA* 34, 2. Sobre a natureza da *Vita Ambrosii* como a primeira biografia episcopal, ver Mohrmann, 1975: 307. Sobre a particularidade dos dons ambrosianos, ver Lizzi Testa, 1994; Cracco Ruggini, 2001: 507-517; Lizzi Testa, 2008.

commendaret parenti), mas, acima de tudo, reafirmou que a lei sobre a *indulgentia* estava esperando para ser ratificada por Honório (*De obitu Theod*.5: *Praecepit dari legem indulgentiae, quam scriptam reliquit. Quid dignius, quam ut testamentum imperatoris lex sit?*).

A *clementia* imperial, virtude ligada à *pietas*, era um ato político essencial para um príncipe contra o qual um usurpador havia sido levantado. Uma vez que transformou os que ousaram se opor em "colaboradores gratos", o perdão sancionou a verdadeira paz social, restabelecendo a harmonia dentro da ordem senatorial, dividida entre partidários e opositores do regime vigente, e entre o imperador e uma *élite*, da qual não se podia prescindir no governo do império. Como *clarissimus*, portanto, Ambrósio o recomendou aos filhos de Teodósio e a Estilicão. Os seus conselhos, aliás, por refletir perfeitamente a opinião de toda a assembleia senatorial, foram prontamente seguidos.[60]

Referências Bibliográficas

ALZATI, Cesare. Beatus Constantinus nel ricordo di sant'Ambrogio a Milano. *Diritto@Storia*, n. 12, p. 5-16, 2014.

BANTERLE, Gabriele (ed.). *Sant'Ambrogio*. Discorsi e Lettere / I Le orazioni funebri (SAEMO, 18). Milano, Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, 1985.

BANTERLE, Gabriele (ed.). *Sant'Ambrogio*. Discorsi e Lettere II/III. Lettere (70-77), (SAEMO, 21). Milano, Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, 1988.

BONAMENTE, Giorgio. The Frigidus. In: LIZZI TESTA, Rita (ed.). *The Strange Death of Pagan Rome*. Tournhout: Brepols, 2013, p. 53-70.

BONAMENTE, Giorgio. Da Rufino a Orosio: la battaglia al Fiume Freddo e l'eclissi della storiografia classica. In: CECCONI, Giovanni Alberto; LIZZI TESTA, Rita; MARCONE, Arnaldo (eds). *The Past as Present*: Essays on Roman History in Honour of Guido Clemente. Tournhout: Brepols, 2019, p. 93-132.

[60] Duas constituições de Honório - *CTh* 15.14.11 (18 de maio de 395) e 12 (17 de junho de 395), a Andrômaco, prefeito de Roma, e Eusébio, prefeito pretoriano, respectivamente - concederam perdão a todos aqueles que ocuparam cargos públicos no governo de Eugênio.

BRATOŽ, Raiko. La battaglia del Frigidus (394 d.C.) nelle ricerche degli ultimi vent'anni. In: CAVAZZA, Silvano; IANCIS, Paolo (eds). *Gorizia*. Studi e Ricerche per il LXXXIX Convegno della Deputazione di Storia Patria per il Friuli. Deputazione di Storia Patria per il Friuli: Udine, 2018, p. 9-60.

BROWN, Peter. *Through the Eye of a Needle*. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD. Princeton and Oxford: PUP, 2012.

CAMERON, Alan. *The Last Pagans of Rome*. Oxford: OUP, 2011.

CHASTAGNOL, André. (éd.). *Histoire auguste*. Les empereurs romains des 2 et 3 siecles. Paris: Laffont, 1994.

CONSOLINO, Franca Ela. Il significato dell'"inventio crucis" nel "De obitu Theodosii". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Siena*, v. 5, p. 161-180, 1984.

CRACCO RUGGINI, Lellia. Les généraux francs aux IVe-Ve siècles et leurs groupes aristocratiques. In: ROUCHE, Michel (éd.). *Clovis*: histoire & mémoire, I (Clovis et son temps: l'événement). Paris: Sorbonne Plus, 1997, p. 673-688.

CRACCO RUGGINI, Lellia. Tra Ambrogio e Agostino, tra Milano e l'Africa. *Annali di Studi Religiosi*, v. 2, p. 503-517, 2001.

DELMAIRE, Roland. *Les institutions du bas-empire romain de Constantin à Justinien.* Les institutions civiles palatines. Paris: Les éditions du Cerf, 1995.

DEMANDT, Alexander. Römische Entscheidungsschlachten. In: BRATOŽ, Rajko (Hrsg.). *Westillyricum und Nordsttitalien in der spätrömischen Zeit*. Ljubliana: Ljubliana Narodni muzei, 1996, p. 31-43.

DUCLOUX, Anne. *Ad ecclesiam confugere*. Naissance du droit d'asile dans l'églises (IVe-milieu du Ve s.). Paris: Editions de Boccard, 1994.

ENSSLIN, Wilhelm. *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d.Gr*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historisch Klasse, Jahrgang. Munich, 1953, v.2.

FOWDEN, Garth. Nicagoras of Athens and the Lateran Obelisk. *Journal of Hellenic Studies*, v. 107, p. 51-57, 1987.

GOTTLIEB, Günther. *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

GRIFFIN, Miriam T. *Seneca*: A Philosopher in Politics. Oxford: Clarendon Press, 1976.

GRIFFIN, Miriam T. *Seneca on Society*. A Guide to *De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HAAKE, Matthias. Zwischen Severus Alexanders Triumph über die Säsäniden im Jahre 233 und den Triumphfeierlichkeiten Diocletians und Maximians im Jahre 303. Zum römischen Triumph im dritten Jahrhundert n.Chr. In: GOLDBECK, Fabian; WIENAND, Johannes (Hrsg.). *Der Römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, p. 357-396.

HARTKE, Werner. *Römische Kinderkaiser*. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins. Berlin: Akademie, 1951.

HONORÉ, Tony. Scriptor *Historiae Augustae*. *Journal of Roman Studies*, v. 77, p. 156-176, 1987.

HONORÉ, Tony. *Virius Nicomachus Flavianus*. Konstanz: Universitätsverlag, 1989.

KULIKOWSKI, Michael. *Imperial Triumph*: The Roman World from Hadrian to Constantine (AD 138-363). Main: Profile Books, 2016.

LAMIRANDE, Émilien. La datation de la Vita Ambrosii. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 27, p. 44-55, 1981.

LAMIRANDE, Émilien. *Paulin de Milan et la "Vita Ambrosii"*. Aspects de la religion sous le Bas Empire. Paris: Desclée, 1983.

LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfganf Gideon (ed. with the assistance of Carole Hill). *Ambrose of Milan*. Political Letters and Speeches. Liverpool: LUP, 2005.

LIZZI TESTA, Rita. *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*. Como: New Press, 1989.

LIZZI TESTA, Rita. Tra i classici e la Bibbia: l'otium come forma di santità episcopale. In: BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; Scorza Barcellona Francesco (a cura di). *Modelli di santità e modelli di comportamento*: contrasti, intersezioni, complementarietà. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 43-64.

LIZZI TESTA, Rita. Martino vescovo santo: un modello di santità nell'Occidente tardoantico. *Cristianesimo nella Storia*, v. 29, p. 317-44, 2008.

LIZZI TESTA, Rita. Praesul et possessor: Ambrogio e la proprietà privata. In: PASSARELLA, Raffaele (a cura di). *Ambrogio e la questione sociale* (Studia Ambrosiana, 10). Milano: Bulzoni Editore, 2017, p. 19-60.

LIZZI TESTA, Rita. L'autorità del concilio di Serdica in Occidente: testimonianze ambrosiane (epp. 30, 2-3; 72, 10). *Cristianesimo nella Storia*, v. 40, n. 1, p. 35-57, 2019.

LIVERANI, Paolo. Roma tardoantica come spazio della rappresentazione trionfale. In: GOLDBECK, Fabian; WIENAND, Johannes (Hrsg.). *Der Römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, p. 487- 510.

MALASPINA, Ermanno. La teoria politica del "De clementia": un inevitabile fallimento?. In: DE VIVO, Arturo (a cura di). *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999). Bari: Edipuglia, 2003, p. 139-144.

MARCONE, Arnaldo. *Commento al libro VI dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*. Pisa: Giardini Editore, 1983.

MATTHEWS, John. *Western Aristocracies and Imperial Court* (A. D. 364-425). Oxford: Clarendon, 1975 [rist. an. 1990].

MAZZARINO, Santo. L'adventus di Costanzo II a Roma e la carriera di Pancharius. In: Idem. *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*. Bari: Dedalo libri, 1974, p. 197-220.

MAZZARINO, Santo. *Storia sociale del vescovo Ambrogio*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1989.

MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory*: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West. Cambridge: CUP, 1986.

MCLYNN, Neil. *Ambrose of Milan*. Church and Court in a Christian Capital (The Transformation of the Classical Heritage, XXII). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994.

MOHRMANN, Zwei. Frühchristliche Bischofsviten: Vita Ambrosii, Vita Augustini'. *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 112, p. 307-331, 1975.

MORETTI, Paola. *Dilexi (Psalm. 114.1)*. Ambrose's David and Emperor Theodosius. In press.

NAVONI, Marco (a cura di). *Paolino di Milano*. Vita di Sant'Ambrogio (Vetera sed Nova). Milano: San Paolo Edizioni, 2016.

PALANQUE, Jean-Rémy. *Saint Ambrose et l'Empire romain*. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'état à la fin du quatriéme siècle. Paris: E. De Boccard, 1933.

PASCHOUD, François. *Cinq études sur Zosime*. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

PASCHOUD, François. La rõle du providentialisme dans le conflit del 384 sur l'autel de la Victoire. *Museum Helveticum*, v. 40, p. 197-206, 1983.

PASCHOUD, François (éd.). *Histoire Auguste*. Tome V, 1e partie (Vies d'Aurélien et de Tacite). Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PASCHOUD, François (éd.). *Zosime. Histoire Nouvelle*. Tome II, 2e partie (Livre IV). Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PASCHOUD, François. La Storia Augusta. In: LIZZI TESTA, Rita (ed.). *The Strange Death of Pagan Rome*. Tournhout: Brepols, 2013, p. 189-198.

PELLIZZARI, Andrea. *Commento al libro III dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*. Pisa: Giardini Editore, 1998.

PFEILSCHIFTER, Rene. Der römische Triumph und das Christentum. Überlegungen zur Eigenart einesöffentlichen Rituals. In: GOLDBECK, Fabian; WIENAND, Johannes (Hrsg.). *Der Römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, p. 455-486.

PORENA, Pierfrancesco. L'amministrazione palatina di Diocleziano e dei tetrarchi. Comitatus, consilium, consistorium. In: ECK, Werner; PULIATTI, Salvatore (a cura di). *Diocleziano*: la frontiera giuridica dell'impero. Pavia: Pavia University Press, 2018, p. 63-110.

RATTI, Stéphane (éd.). *Histoire Auguste*. Tome IV, 2e partie (Vies des deux Valériens et des deux Galliens). Paris: Les Belles Lettres, 2002.

RIVOLTA TIBERGA, Paola. *Commento al libro V dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*. Pisa: Giardini Editore, 1992.

ROUGÉ, Jean; DELMAIRE, Roland (éds.). *Le lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). II. Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutios Sirmondiennes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

SALZMAN, Michele Renee. Ambrose and the Usurpation of Arbogastes and Eugenius: Reflections on Pagan-Christian Conflict Narratives. *Journal of Early Christian Studies*, v. 18, n. 2, p. 191-223, 2010.

SENA CHIESA, Gemma (a cura di). *Costantino 313 d.C.* Milano: Electa, 2012.

SPINELLI, Isabella. Le capselle-reliquiario nella basilica di S. Eufemia a Grado. *Porphyra*, v. 1, a. 5, p. 46-73, 2008.

TEITLER, Hans C. *Notarii and exceptores*: An Inquiry into Role and Significance of Shorthand Writers in the Imperial and Ecclesiastical Bureaucracy of the Roman Empire (from the Early Principate to c. 450 A.D.). Amsterdam: Brill, 1985.

VERA, Domenico. *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*. Pisa: Giardini Editore, 1981.

ZECCHINI, Giuseppe. S. Ambrogio e le origini del motivo della vittoria incruenta. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, v. 38, p. 391-404, 1984.

ZOCCA, Elena. La Vita Ambrosii alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio. In: Pizzolato, Luigi; Rizzi, Marco (eds). *"Nec timeo mori"*. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997). Milano: Bulzoni Editore, 1998, p. 803-26.

Recebido: 22 de agostot de 2021 | Aceito: 04 de novembro de 2021

WHITLING, FREDERICK. *WESTERN WAYS: FOREIGN SCHOOLS IN ROME AND ATHENS.* BERLIN/BOSTON: WALTER DE GRUYTER, 2019. ISBN: 978-3110601589

Heloisa Mattos Vidal e Silva[1]

Palavras-chave

Clássico; Arqueologia Clássica; internacional; Estados Nacionais; financiamento.

O livro *Western Ways: Foreign Schools in Rome and Athens* é a publicação da tese de doutorado de Frederick Whitling, premiada em 2013 com o *3e prix Étienne Baluze d´histoire locale européenne*. A partir de uma vasta pesquisa nos arquivos das escolas estrangeiras de arqueologia em Roma e em Atenas, o autor apresenta informações detalhadas sobre a criação, o financiamento e a manutenção dessas instituições em um recorte temporal que abrange desde o início do século XIX até meados do século XX.[2] Dividida em seis capítulos, a obra possibilita ao leitor uma compreensão profunda a respeito da dinâmica dos agentes envolvidos nas pesquisas e na gestão das escolas estrangeiras, destacando o peso que certas ações individuais tiveram sobre a própria história da arqueologia clássica.

Na introdução, Whitling destaca o tamanho do acervo arquivístico analisado, referente a 25 escolas em Roma e 18 escolas em Atenas. O conjunto das informações referentes a essas 43 instituições é exposto em uma narrativa constituída a partir de uma perspectiva comparativa, de modo a identificar as relações entre as escolas estrangeiras, seus membros e o contexto sociopolítico no qual estavam inseridas. Paralelamente, destaca-se o papel ativo das escolas estrangeiras na própria organização dos estudos clássicos, na medida em que constituíram tradições acadêmicas e formativas que influenciaram as diversas áreas das

[1] Mestranda - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil. E-mail heloisa.vidal@hotmail.com

[2] Conforme o próprio autor define no prefácio da obra, as escolas estrangeiras de arqueologia surgiram como instituições que articulavam pesquisas em diversas áreas, tais como Arqueologia Clássica, Filologia e História da Arte, com o intuito de estudar o mundo antigo.

humanidades, tais como Arqueologia Clássica, História da Arte e História Antiga. O conceito de "clássico" permeia todas essas áreas, conferindo status para os envolvidos no estudos sobre Grécia e Roma. Nesse sentido, o autor propõe que se faça uma *heritageography*, isto é, uma história mais crítica e contextualizada das humanidades, que leve em conta as ligações entre o Antigo e o Moderno e a instrumentalização do passado em prol de interesses nacionais.

No capítulo 1, Whitling aborda os primórdios da arqueologia clássica e as instituições precursoras das escolas estrangeiras. Em Roma, a *École française* foi precedida pela *Académie de France*, fundada em 1666 pelo rei Luís XIV e o ministro de finanças Jean-Baptiste Colbert. Ligada a uma tradição de academias italianas renascentistas, a *Académie* oferecia – e oferece atualmente – residência temporária e formação a jovens artistas. Ao contrário de Roma, tradicionalmente ligada a um cânone artístico oriundo do Renascimento, em Atenas as primeiras associações estrangeiras dedicadas ao estudo do passado clássico sempre estiveram ligadas à arqueologia. A primeira dessas associações – os *Xenioi* – foi fundada em 1810 por um grupo bastante diversificado, composto por dois pintores alemães, um arquiteto bávaro, um arqueólogo e um filólogo dinamarqueses e dois arquitetos ingleses.[3]

O caráter diversificado do *Xenioi* corrobora um dos argumentos do autor: os estudos clássicos possuem, desde a sua origem, um forte potencial de internacionalização. Esse grupo, considerado a primeira sociedade arqueológica internacional, inspirou a criação de um grupo semelhante em Roma, denominado "Associação de Hiperbóreos Romanos"[4]. O pintor alemão Otto Magnus Stackelberg, um dos *Xenioi*, estava entre os fundadores dessa associação, que se tornou o *Instituto di correspondenza archeologica* (ICA) entre 1828 e 1829 e passou a ser financiada pelo príncipe da Prússia Friedrich Wilhelm. O financiamento estatal é o primeiro passo para o estabelecimento, em 1874, do Instituto Arqueológico Alemão (DAI).

Na Grécia, a preocupação do governo com as antiguidades foi um dos motivos que levou à criação da Sociedade Arqueológica de Atenas em 1837. Mais do que isso, o autor destaca que, nesse contexto pós-independência, a antiguidade grega foi utilizada pelo governo como

[3] Nessa ordem, são eles: Jakob Linckh e Otto Magnus von Stackelberg, Carl Haller von Hallerstein, Peter Oluf Brøndsted e Georg Koës, John Foster e Charles Robert Cockerell.
[4] O nome original é Hyperboreisch-römische Gesellschaft.

suporte ideológico para a formação da nação. A fundação da Sociedade Arqueológica de Atenas envolveu diversos indivíduos, desde estudiosos e funcionários do governo até ex-combatentes do movimento de independência grega. A ligação com a Antiguidade Clássica também é o que leva ao estabelecimento de Atenas como capital da Grécia, em 1834. Dessa forma, a Sociedade Arqueológica de Atenas – uma instituição nacional – figura entre as instituições estrangeiras analisadas pelo autor como forma de expor ao leitor a participação ativa dos próprios gregos no estudo do passado clássico, bem como sua preocupação em proteger as antiguidades e mantê-las em solo grego.

No capítulo 2, Whitling faz uma profunda análise sociopolítica sobre as atividades das escolas estrangeiras de arqueologia, desde a criação da primeira delas – a Escola francesa de Atenas (1846) – até o início da Primeira Guerra Mundial. Criada em um contexto de imperialismo e competição entre as grandes potências europeias, a Escola francesa de Atenas está vinculada a uma série de explorações empreendidas desde Napoleão Bonaparte, que liderou expedições militares e científicas ao Egito e à Síria (1798-1801). Entretanto, a Expedição Científica de Morea (1828-1833) ganha maior destaque devido à sua relação com o filelenismo e ao esforço para garantir a presença francesa na Grécia, considerada o berço da civilização europeia.

Na segunda metade do século XIX, a rivalidade entre as potências imperialistas europeias se reflete nas escolas arqueológicas, sobretudo entre as escolas francesa, alemã e britânica. O autor afirma, por exemplo, que a Escola francesa de Roma foi criada em 1873 como forma de fazer frente ao Instituto de correspondência arqueológica, que foi estatizado nesse mesmo ano e se tornou o Instituto Arqueológico Imperial Alemão. Na Grécia, a permissão obtida pelo Instituto Alemão para escavar Olímpia também foi motivo para que a Escola francesa, que detinha os direitos de escavação sobre Delos, buscasse outro sítio arqueológico mais prestigioso para se equiparar à rival alemã. A tensão entre as escolas aumentou quando a Escola Americana de Estudos Clássicos de Atenas (ASCSA) entrou nas disputas pelos sítios arqueológicos a partir de 1881.

A concorrência pelas partes da Grécia consideradas mais valiosas do ponto de vista arqueológico poderia transcender os limites da arqueologia e avançar em direção à política internacional e comercial: em 1891, quando as escolas francesa, alemã e americana disputavam a concessão de Delfos,

a escola francesa ganhou os direitos de exploração do local por meio de um acordo comercial que envolvia a exportação de uvas coríntias para a França. Por meio desses exemplos e de outros presentes no capítulo, o leitor alcança uma maior compreensão sobre a corrida pela presença institucional na Grécia e na Itália. Dessa forma, as motivações dessas escolas estrangeiras são explicadas à luz do conceito de "clássico": o passado greco-romano, como portador de valores universais e berço da civilização europeia, conferia prestígio aos Estado Nacionais. Em outras palavras, a herança clássica era como um atestado de civilização e de superioridade.

O prestígio nacional conferido pelas escavações arqueológicas também foi usado como forma de convencer as autoridades governamentais e investidores privados a financiar os projetos, sobretudo em contextos de crise. O capítulo 3 expõe como as escolas estrangeiras se articularam para manter suas atividades durante a Primeira Guerra Mundial e, sobretudo, no entreguerras. Fica evidente como a guerra, até no campo acadêmico, abre brechas para atitudes mais oportunistas entre as potências rivais: com a derrota da Alemanha na guerra, o Instituto Arqueológico Alemão de Roma foi fechado e as bibliotecas alemãs foram confiscadas pela Itália. Tal situação só foi revertida em 1920 mediante um acordo que restituía as bibliotecas aos institutos alemães, mas proibia que fossem retiradas do solo italiano.

Outro aspecto abordado no mesmo capítulo é a semelhança entre a Escola Americana e o Instituto Sueco em Roma, fundado em 1925. O autor ressalta que, como nem a Suécia e nem os Estados Unidos possui vestígios materiais da antiguidade clássica em seu território, arrogaram o "clássico" para si por meio de escavações e da aquisição de objetos. O Instituto Sueco ocupa lugar de destaque ao longo de todo o livro devido à sua neutralidade política no contexto das guerras mundiais e à atuação de seus agentes nas relações entre as demais escolas estrangeiras. Whitling destaca que o posicionamento político dessas outras escolas não as impediu de manter suas atividades na Itália fascista, por exemplo, já que o próprio regime tinha interesse nos estudos clássicos como forma de difundir a *romanità*. Entretanto, as escolas estavam limitadas a fazer estudos topográficos e assessorar o governo italiano, pois as escavações estrangeiras estavam proibidas na Itália.

No capítulo 4, fica mais evidente o peso das ações e escolhas dos diretores das escolas estrangeiras sobre essas mesmas instituições, embora o autor destaque que a dinâmica de funcionamento delas também é pautada por suas respectivas culturas corporativas, desenvolvidas em contextos anteriores. Um evento específico – a celebração do centenário da Sociedade Arqueológica de Atenas, em 1938 – ilustra o clima de tensão entre as esferas nacional e internacional. Realizado no Parthenon, o evento contava com a presença do ditador grego Metaxas, do rei da Grécia George II e das delegações estrangeiras. Os discursos proferidos na abertura do evento indicam, de certa maneira, um jogo de colaboração e competição entre as escolas estrangeiras.

No âmbito dos acordos políticos, a França declarou apoio à ditadura de Metaxas em 1938, mas se indispôs com a Itália no ano seguinte, quando foi assinado o Pacto de Aço. Nesse mesmo ano, a Itália invadiu o norte da Grécia, estremecendo as relações com Metaxas. A partir dos exemplos fornecidos pelo autor, fica claro como esse período imediatamente pré-guerra desarranjou a composição das escolas estrangeiras, já que elas são tradicionalmente ligadas aos Estados que representam e são afetadas pelas conjunturas políticas.

Durante a Segunda Guerra, o Instituto Sueco em Roma foi o único entre as escolas estrangeiras a permanecer em operação, devido à sua neutralidade política. A atuação do Instituto Sueco nesse período é abordada no capítulo 5, dedicado à análise das escolas estrangeiras no âmbito das relações internacionais e das estratégias de sobrevivência mediante a ameaça alemã. As escolas representantes dos países aliados em Roma permaneceram fechadas durante a guerra e, de modo geral, colaboraram entre si para preservar seus respectivos edifícios e acervos. A situação não foi muito diferente na Grécia, ocupada pela Alemanha a partir de 1941. Entre os aliados, apenas a Escola Francesa de Atenas conseguiu se manter aberta durante o conflito devido ao regime de Vichy, apesar das relações complicadas entre a escola e esse governo.

Na Grécia e em Roma, o Instituto Sueco mediou as relações e os interesses da maior parte das escolas estrangeiras. Um aspecto importante ressaltado no capítulo é o uso das instalações das escolas estrangeiras voltados para ações diplomáticas e humanitárias, como foi o caso da ASCSA. Além disso, as escolas alemã e americana também estiveram envolvidas em serviços de espionagem para seus respectivos governos.

Sob o governo nazista, os institutos alemães de Atenas e de Roma empreenderam projetos que forneceram vantagens em relação às suas rivais e enalteceram a superioridade racial germânica. Nesse último caso, o autor destaca que se estabeleceu uma linha teleológica com os lombardos e ostrogodos, que ocuparam uma antiga villa entre Forli e Bolonha. Dessa maneira, estava "comprovada" a presença germânica na Itália e a nobreza de sua origem. Em solo grego, o filelenismo característico do século XIX ficou para segundo plano, já que a Alemanha invadiu o país e os arqueólogos alemães se beneficiaram disso. Obviamente, o jogo virou com a derrota da Alemanha, que tentou remover da Itália as suas bibliotecas, quebrando assim o tratado de 1920, abordado no capítulo 3. As bibliotecas chegaram a ser enviadas para a Áustria em 1944, mas foram restituídas à Roma sob a proteção do Instituto Sueco, pois a Escola Americana desejava confisca-las como reparação dos danos causados pela guerra.

No capítulo 6, o autor argumenta que, no processo de reorganização da pesquisa após a Segunda Guerra, houve uma tendência de colaboração internacional entre os membros das escolas estrangeiras. Em 1945, Sjöqvist se envolveu na criação da *Associazione Internazionale di Archeologia Classica* (AIAC), instituição inspirada nas antigas organizações internacionais de arqueologia, abordadas no primeiro capítulo. No ano seguinte, a *Unione degli Instituti di Archeologia, Storia e Storia dell´Arte* surgiu com o mesmo caráter internacional, como forma de estreitar as relações entre as escolas estrangeiras e as italianas. Paralelamente a essa ideia de integração dos estudiosos e de seus projetos, Whitling afirma que essa instituição tinha um objetivo mais prático: pressionar a Alemanha para que as suas bibliotecas fossem enviadas de volta à Roma, que continuou envolta pela aura de centro da cultura universal, apesar de todos os reveses da história. De fato, as bibliotecas alemãs voltaram para Roma e Florença entre 1945 e 1946 e ficaram sob a guarda da *Unione*.

O clima de cooperação e internacionalização foi afetado por questões de ordem financeira, afinal as duas instituições citadas acima não puderam contar com o investimento das escolas estrangeiras e italianas devido aos estragos causados pela guerra. Tendo sido criada no mesmo ano da Unesco, a *Unione* esperava receber ajuda financeira internacional, mas isso não se concretizou. A solução encontrada foi elaborar um tratado que autorizasse a liquidação dos bens alemães na Itália para financiar a instituição, o que não se concretizou devido ao fato de os Estados Unidos

terem desistido do acordo, temendo a má reputação que essa prática poderia causar.

Junto às escolas britânica, francesa e italiana em Atenas, a ASCSA encabeçou o projeto de uma "biblioteca arqueológica internacional", que seria composta pelos acervos das bibliotecas alemãs somados aos seus próprios acervos. O projeto não foi para frente, mas demonstra que esse jogo de competição e colaboração dá brechas para o oportunismo dessas instituições, que podem agir isoladamente ou em conjunto. Dessa forma, no último capítulo, Whitling encerra o longo histórico das escolas arqueológicas estrangeiras em Roma e em Atenas, deslindando aspectos e informações que certamente abrem muitas possibilidades de pesquisa.

Na conclusão, o autor levanta questões importantes e atuais para os estudos clássicos. Uma delas concerne às dificuldades de financiamento enfrentadas até hoje pelas escolas arqueológicas, sobretudo por aquelas que dependem mais de subsídio estatal. As dificuldades financeiras parecem ser menores quando a instituição gera 100% do seu orçamento, como é o caso da Academia Americana de Roma (AAR). Qual o impacto que o caráter privado dessas instituições possui sobre as pesquisas? Isso teria alguma influência sobre os discursos acadêmicos e as abordagens em relação ao passado clássico? As próprias escolas arqueológicas, centenárias em sua maioria, contribuem para a organização dos estudos clássicos junto às universidades no mundo todo, daí a importância de uma análise sociopolítica de sua história e de seu discurso acadêmico.

O conceito de "clássico", presente ao longo de toda a obra, situa-se historicamente na base da identidade europeia e constituiu uma fonte de capital cultural para os Estados que estabeleceram ligações com a antiguidade greco-romana. A invenção do passado clássico pelas estruturas acadêmicas modernas leva a uma outra questão: por que o clássico, supostamente universal, ganhou tantas identificações nacionais? Segundo o autor, as tradições acadêmicas, as fontes de financiamento e até mesmo o idioma de cada país são forças que influenciam a produção do conhecimento dentro de cada cultura corporativa envolvida.

O "clássico, analisado à luz desse conjunto de informações pouco conhecidas e até mesmo inéditas no livro, conduz ao questionamento da própria relevância de ainda estuda-lo no mundo atual. Na medida em que os usos políticos do passado ainda ocorrem, sobretudo por grupos de extrema direita, e os problemas relacionados à preservação do patrimônio

Recebido: 22 de agostot de 2021 | Aceito: 04 de novembro de 2021

histórico e arqueológico se multiplicam, cabe refletir sobre os rumos que os estudos clássicos estão tomando e de que forma contribuem no presente, afinal, é nele que o historiador se situa ao olhar para o passado. Quando se trata do "clássico" e do patrimônio cultural a ele relacionado, as esferas local, nacional e internacional se fundem e criam redes de contato entre as instituições voltadas não apenas para a arqueologia, mas para todas as ciências humanas.

As reflexões sobre os estudos clássicos e a atuação das escolas estrangeiras de arqueologia sugerem que o potencial de internacionalização, presente na origem dessas instituições, vem sendo retomado sobretudo a partir das universidades no mundo todo e das conexões que elas estabelecem entre si. Ao longo dos capítulos, fica evidente que esse potencial foi sobrepujado pelo contexto sociopolítico compreendido entre a década de 1870 e o final da Segunda Guerra Mundial. Whitling afirma, contudo, que após esse período a colaboração internacional motivou as escolas estrangeiras a se adaptarem ao mundo pós-guerra, o que também contribuiu para que a própria área de estudos clássicos tenha esse caráter internacional.

O livro é bastante descritivo, de modo que carece um pouco de reflexões mais teóricas ao longo dos capítulos. Entretanto, dado o volume de fontes e informações apresentadas pelo autor, é possível que essa escolha tenha sido feita com o intuito de não prejudicar a fluidez da narrativa. De qualquer forma, é inegável a contribuição de *Western Ways* para novos estudos relacionados à Antiguidade Clássica.

Received: August 22, 2021 | Accepted: november 04, 2021

WHITLING, FREDERICK. *WESTERN WAYS: FOREIGN SCHOOLS IN ROME AND ATHENS.* BERLIN/BOSTON: WALTER DE GRUYTER, 2019. ISBN: 978-3110601589

Heloisa Mattos Vidal e Silva[1]

Keywords

Classic; Classical Archeology; international; National States; Financing.

The book Western Ways: Foreign Schools in Rome and Athens is the publication of Frederick Whitling's doctoral thesis, awarded in 2013 with the *3e prix Étienne Baluze d'histoire locale européenne*. Based on extensive research in the archives of foreign schools of archeology in Rome and Athens, the author presents detailed information on the creation, financing and maintenance of these institutions in a time frame that spans from the beginning of the 19th century to the middle of the 20th century.[2] Divided into six chapters, the work provides the reader with a deep understanding of the dynamics of agents involved in research and in the management of foreign schools, highlighting the power that certain individual actions had on the history of classical archeology.

In the introduction, Whitling highlights the size of the archival collection analyzed, referring to 25 schools in Rome and 18 schools in Athens. The set of information referring to these 43 institutions is exposed in a narrative constituted from a comparative perspective, in order to identify the relationships between foreign schools, their members and the sociopolitical context in which they were inserted. At the same time, the active role of foreign schools in the organization of classical studies is highlighted, as they constituted academic and educational traditions that influenced the various areas of the humanities, such as Classical Archeology, Art History and Ancient History. The concept of "classic"

[1] Master´s student - Federal University of São Paulo, Guarulhos, Brazil. E-mail: heloisa.vidal@hotmail.com

[2] As the author himself defines in the preface of the work, foreign schools of archeology emerged as institutions that articulated research in various areas, such as Classical Archeology, Philology and Art History, with the aim of studying the ancient world.

permeates all these areas, conferring status on those involved in studies of Greece and Rome. In this sense, the author proposes to make a *heritageography*, that is, a more critical and contextualized history of the humanities, which takes into account the links between the Ancient and the Modern and the instrumentalization of the past in favor of national interests.

In chapter 1, Whitling discusses the beginnings of classical archeology and the precursor institutions of foreign schools. In Rome, the *École française* was preceded by the *Académie de France*, founded in 1666 by King Louis XIV and finance minister Jean-Baptiste Colbert. Linked to a tradition of Italian Renaissance academies, the *Académie* offered – and currently offers – temporary residency and training for young artists. Unlike Rome, traditionally linked to an artistic canon from the Renaissance, in Athens the first foreign associations dedicated to the study of the classical past were always linked to archaeology. The first of these associations – the *Xenioi* – was founded in 1810 by a very diverse group, consisting of two German painters, a Bavarian architect, a Danish archaeologist and philologist, and two English architects.[3]

The diversified character of Xenioi corroborates one of the author's arguments: classical studies have, since their origin, a strong potential for internationalization. This group, considered the first international archaeological society, inspired the creation of a similar group in Rome, called the "Association of Roman Hyperboreans".[4] The German painter Otto Magnus Stackelberg, one of the *Xenioi*, was among the founders of this association, which became the *Instituto di correspondenza archeologica* (ICA) between 1828 and 1829 and was financed by the Prussian prince Friedrich Wilhelm. State funding is the first step towards the establishment of the German Archaeological Institute (DAI) in 1874.

In Greece, the government's concern with antiquities was one of the reasons that led to the creation of the Archaeological Society of Athens in 1837. More than that, the author highlights that, in this post-independence context, Greek antiquity was used by the government as ideological support for the formation of the nation. The founding of the Archaeological

[3] In that order, they are: Jakob Linckh and Otto Magnus von Stackelberg, Carl Haller von Hallerstein, Peter Oluf Brøndsted and Georg Koës, John Foster and Charles Robert Cockerell.

[4] The original name is Hyperboreisch-römische Gesellschaft.

Society of Athens involved many individuals, from scholars and government officials to ex-combatants of the Greek independence movement. The connection with Classical Antiquity is also what leads to the establishment of Athens as the capital of Greece, in 1834. Thus, the Archaeological Society of Athens – a national institution – is among the foreign institutions analyzed by the author as a way to expose the reader the active participation of the Greeks themselves in the study of the classical past, as well as their concern to protect the antiquities and keep them on Greek soil.

In chapter 2, Whitling makes a deep sociopolitical analysis of the activities of foreign schools of archeology, from the creation of the first of them – the French School of Athens (1846) – until the beginning of the First World War. Created in a context of imperialism and competition among the great European powers, the French School of Athens is linked to a series of explorations undertaken since Napoleon Bonaparte, who led military and scientific expeditions to Egypt and Syria (1798-1801). However, the Morea Scientific Expedition (1828-1833) gained greater prominence due to its relationship with Philellenism and the effort to ensure the French presence in Greece, considered the cradle of European civilization.

In the second half of the 19th century, the rivalry between the European imperialist powers was reflected in the archeological schools, especially between the French, German and British schools. The author states, for example, that the French School of Rome was created in 1873 as a way of dealing with the Institute of archaeological correspondence, which was nationalized that same year and became the German Imperial Archaeological Institute. In Greece, the permission obtained by the German Institute to excavate Olympia was also a reason for the French School, which held the excavation rights to Delos, to look for another more prestigious archaeological site to match its German rival. Tension between schools increased when the American School of Classical Studies at Athens (ASCSA) entered disputes over archaeological sites from 1881 onwards.

Competition for parts of Greece considered the most archaeologically valuable could transcend the limits of archeology and move towards international and commercial politics: in 1891, when the French, German and American schools were fighting for the Delphi concession, the French school won the rights to exploit the site through a trade agreement that involved the export of currants to France. Through these examples and

others in the chapter, the reader gains a greater understanding of the race for institutional presence in Greece and Italy. In this way, the motivations of these foreign schools are explained in light of the concept of "classic": the Greco-Roman past, as a bearer of universal values and the cradle of European civilization, conferred prestige on National States. In other words, the classical heritage was like a testament to civilization and superiority.

The national prestige conferred by archaeological excavations was also used as a way to convince government authorities and private investors to finance the projects, especially in contexts of crisis. Chapter 3 exposes how foreign schools articulated to maintain their activities during the First World War and, above all, in the interwar period. It is evident how the war, even in the academic field, opens gaps for more opportunistic attitudes between the rival powers: with the defeat of Germany in the war, the German Archaeological Institute in Rome was closed and the German libraries were confiscated by Italy. This situation was only reversed in 1920 through an agreement that returned the libraries to the German institutes, but prohibited their removal from Italian soil.

Another aspect addressed in the same chapter is the similarity between the American School and the Swedish Institute in Rome, founded in 1925. The author emphasizes that, as neither Sweden nor the United States has material evidence of classical antiquity in their territory, they assumed the "classic" for itself through excavations and acquisition of objects. The Swedish Institute occupies a prominent place throughout the book due to its political neutrality in the context of world wars and the role of its agents in relations between other foreign schools. Whitling emphasizes that the political positioning of these other schools did not prevent them from maintaining their activities in Fascist Italy, for example, since the regime itself was interested in classical studies as a way of spreading Romanità. However, schools were limited to carrying out topographic studies and advising the Italian government, as foreign excavations were prohibited in Italy.

In chapter 4, the weight of the actions and choices of the directors of foreign schools on these same institutions becomes more evident, although the author emphasizes that their functioning dynamics is also guided by their respective corporate cultures, developed in previous contexts. A specific event – the celebration of the centenary of the Archaeological Society of

Athens in 1938 – illustrates the climate of tension between the national and international spheres. Held at the Parthenon, the event was attended by the Greek dictator Metaxas, the king of Greece George II and foreign delegations. The speeches given at the opening of the event indicate, in a way, a game of collaboration and competition between foreign schools.

As part of the political agreements, France declared its support for the Metaxas dictatorship in 1938, but disagreed with Italy the following year, when the Pact of Steel was signed. That same year, Italy invaded northern Greece, shaking relations with Metaxas. From the examples provided by the author, it is clear how this immediately pre-war period disrupted the composition of foreign schools, as they are traditionally linked to the States they represent and are affected by political conjunctures.

During World War II, the Swedish Institute in Rome was the only one among foreign schools to remain in operation, due to its political neutrality. The role of the Swedish Institute in this period is addressed in chapter 5, dedicated to the analysis of foreign schools in the scope of international relations and survival strategies under the German threat. The schools representing the allied countries in Rome remained closed during the war and generally collaborated to preserve their respective buildings and collections. The situation was not very different in Greece, occupied by Germany from 1941. Among the allies, only the French School of Athens managed to remain open during the conflict due to the Vichy regime, despite the complicated relations between the school and that government.

In Greece and Rome, the Swedish Institute mediated the relationships and interests of most foreign schools. An important aspect highlighted in the chapter is the use of facilities in foreign schools aimed at diplomatic and humanitarian actions, as was the case with ASCSA. In addition, German and American schools were also involved in spying services for their respective governments.

Under Nazi rule, the German institutes in Athens and Rome undertook projects that provided advantages over their rivals and extolled German racial superiority. In the latter case, the author emphasizes that a teleological line was established with the Lombards and Ostrogoths, who occupied an old villa between Forli and Bologna. In this way, the Germanic presence in Italy and the nobility of its origin was "proven". On Greek soil, the characteristic philelenism of the 19th century took a back seat, as

Germany invaded the country and German archaeologists has benefited from it. Obviously, the game turned with the defeat of Germany, which tried to remove its libraries from Italy, thus breaking the 1920 treaty, discussed in chapter 3. The libraries were even sent to Austria in 1944, but were returned to Rome under the protection of the Swedish Institute, as the American School wanted to confiscate them in reparation for the damage caused by the war.

In chapter 6, the author argues that, in the process of reorganizing research after World War II, there was a tendency for international collaboration among members of foreign schools. In 1945, Sjöqvist was involved in the creation of the *Associazione Internazionale di Archeologia Classica* (AIAC), an institution inspired by the ancient international archeology organizations, discussed in the first chapter. The following year, the *Unione degli Instituti di Archeologia, Storia and Storia dell'Arte* emerged with the same international character, as a way of strengthening relations between foreign and Italian schools. Alongside this idea of integrating scholars and their projects, Whitling says that this institution had a more practical objective: to pressure Germany to send its libraries back to Rome, which continued to be surrounded by the aura of the center of universal culture, despite all the setbacks in history. In fact, German libraries returned to Rome and Florence between 1945 and 1946 and were under the care of the *Unione*.

The climate of cooperation and internationalization was affected by financial issues, after all, the two institutions mentioned above could not count on the investment of foreign and Italian schools due to the damage caused by the war. Having been created in the same year as Unesco, *Unione* hoped to receive international financial assistance, but this did not materialize. The solution found was to draw up a treaty authorizing the liquidation of German assets in Italy to finance the institution, which did not materialize due to the fact that the United States gave up on the agreement, fearing the bad reputation that this practice could cause.

Together with the British, French and Italian schools in Athens, the ASCSA spearheaded the project of an "international archaeological library", which would be composed of the collections of German libraries added to its own collections. The project did not go forward, but it demonstrates that this game of competition and collaboration gives openings for the opportunism of these institutions, which can act alone or together. Thus, in the last

chapter, Whitling closes the long history of foreign archeological schools in Rome and Athens, unraveling aspects and information that certainly open up many possibilities for research.

At the Conclusion, the author raises important and current questions for classical studies. One of them concerns the financing difficulties faced by archeological schools to date, especially those that depend more on state subsidies. Financial difficulties seem to be less when the institution generates 100% of its budget, as is the case with the American Academy in Rome (AAR). What impact does the private nature of these institutions have on research field? Would this have any influence on academic discourses and approaches to the classical past? The archeological schools themselves, which are mostly centuries old, contribute to the organization of classical studies at universities around the world, hence the importance of a sociopolitical analysis of their history and academic discourse.

The concept of "classic", present throughout the work, historically situate at the base of European identity and constituted a source of cultural capital for the States that established links with Greco-Roman antiquity. The invention of the classical past by modern academic structures leads to another question: why has the supposedly universal classical gained so many national identifications? According to the author, academic traditions, funding sources and even the language of each country are forces that influence the production of knowledge within each corporate culture involved.

The "classic", analyzed in the light of this set of little-known and even unpublished information in the book, leads to the questioning of the very relevance of still studying it in today's world. As the political uses of the past still occur, especially by far-right groups, and the problems related to the preservation of historical and archaeological heritage multiply, it is worth reflecting on the directions that classical studies are taking and how they contribute to the present, after all, is where the historian situates himself when looking at the past. When it comes to the "classic" and the cultural heritage related to it, the local, national and international spheres merge and create contact networks between institutions dedicated not only to archeology, but to all humanities.

Reflections on classical studies and the performance of foreign schools of archeology suggest that the potential for internationalization, present at the origin of these institutions, has been resumed mainly from universities

Received: August 22, 2021 | Accepted: november 04, 2021

around the world and from the connections they establish among themselves. Throughout the chapters, it is evident that this potential was outweighed by the socio-political context between the 1870s and the end of World War II. Whitling states, however, that after this period, international collaboration motivated foreign schools to adapt to the post-war world, which also contributed to the classical studies area itself having this international character.

The book is quite descriptive, so it lacks a little more theoretical reflection throughout the chapters. However, considering the volume of sources and information presented by the author, it is possible that this choice was made with the intention of not harming the fluidity of the narrative. Anyway, the contribution of Western Ways to new studies related to Classical Antiquity is undeniable.