

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

GABRIELLA TORRES DE OLIVEIRA

GUERRA E PAZ EM *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*: PAULO ORÓSIO E A
REPRESENTAÇÃO DE UMA NOVA ORDEM IMPERIAL SOB A ÉGIDE CRISTÃ
(SÉCULO V D.C.)

VITÓRIA

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

GABRIELLA TORRES DE OLIVEIRA

GUERRA E PAZ EM *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*: PAULO ORÓSIO E A
REPRESENTAÇÃO DE UMA NOVA ORDEM IMPERIAL SOB A ÉGIDE CRISTÃ
(SÉCULO V D.C.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto.

VITÓRIA

2021

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

T693g Torres de Oliveira, Gabriella, 1995-
Guerra e paz em *Historiae adversus paganos*: : Paulo Orósio e a representação de uma nova ordem imperial sob a égide cristã (século V d.C.) / Gabriella Torres de Oliveira. - 2021.
172 f.

Orientador: Belchior Monteiro Lima Neto.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Império Romano. 2. Paulus Orosius. 3. *Adversus paganus historiarum*. 4. Guerra. 5. Paz. I. Monteiro Lima Neto, Belchior. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

GABRIELLA TORRES DE OLIVEIRA

GUERRA E PAZ EM *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*: PAULO ORÓSIO E A
REPRESENTAÇÃO DE UMA NOVA ORDEM IMPERIAL SOB A ÉGIDE CRISTÃ
(SÉCULO V D.C.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2021

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro

Profa. Dra. Hariadne da Penha Soares
Secretaria de Estado da Educação (SEDU)
Membro

Profa. Dra. Adriana Pereira Campos
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente

Profa. Dra. Alessandra André
Secretaria de Estado da Educação (SEDU)
Membro Suplente

A todos que estiveram comigo nesta caminhada, principalmente meus pais, Ayrton e Carla. Por todo carinho, suporte emocional e sinceridade, sou imensamente agradecida.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que estiveram comigo, pois não é uma tarefa fácil. Cada pessoa, presente em minha vida, desempenhou um papel fundamental e único, para que hoje eu estivesse aonde estou. Tentar expressar em palavras um sentimento tão profundo como a gratidão, é reduzir seu real significado, e creio que minhas palavras não farão jus a todo o suporte que recebi em minha jornada acadêmica. Ainda assim, desejo profundamente reconhecer a todos e, principalmente, prestar gratidão a cada um, pois são pessoas indispensáveis em minha vida.

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, que é O princípio fundamental, é a base de toda sabedoria. Aquele que com Sua luz me guiou em cada passo, em cada momento, me fortalecendo, confortando e me auxiliando a evoluir como ser humano.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, não sei expressar a quão grata sou, desde o dia que me aceitou como orientanda, e que me incentivou e me instruiu durante todo esse processo, mas que desde a graduação, como meu professor de História da África, já ganhou minha admiração e carinho. O senhor foi fundamental para o meu crescimento acadêmico, com seus conselhos, correções e principalmente por exigir mais de mim. O senhor acreditou em mim, em momentos que nem eu mesma acreditava, e essa dedicação e confiança em meu trabalho, sou grata, e levarei sempre comigo, pois foram essenciais na minha formação e em meu crescimento. Espero ser um dia uma profissional tão diligente quanto o senhor.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, agradeço por ter sido meu orientador durante a graduação, por três anos, na modalidade de Iniciação Científica. O senhor me ensinou os primeiros passos da pesquisa acadêmica, me incentivou a ir além, foi um grande professor para mim, e sou extremamente grata por todas as oportunidades que me concedeu. Por fim, pela presença em minha Banca de Qualificação, suas críticas, observações e sugestões foram vitais para formulação de minha dissertação.

Gostaria de agradecer também a Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, que é um modelo de pesquisadora, sempre tão apaixonada pela pesquisa e pelas disciplinas que concede na graduação, sempre querendo inovar e que me ensinou, não apenas sobre Roma Antiga, mas

da importância que devemos dar a tecnologia. Sou extremamente grata por suas críticas, observações e sugestões em minha Banca de Qualificação, elas foram fundamentais em minha dissertação.

Presto agradecimentos também a Profa. Dra. Hariadne da Penha Soares, por aceitar participar da banca de defesa. Com seus anos de estudos, com uma belíssima formação, tenho certeza que todas as críticas, correções serão imprescindíveis para minha dissertação.

Agradeço também a Universidade Federal do Espírito Santo, ao Programa de Pós-graduação em História, e principalmente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), o suporte financeiro foi essencial para a realização desta pesquisa. Agradeço também a todos os funcionários destas instituições, que auxiliam alunos e professores, diariamente, em suas jornadas de trabalho e pesquisa.

Gostaria de agradecer também aos membros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Todos os debates, eventos, reuniões, foram importantes para o meu desenvolvimento como estudante e pesquisadora, também agradeço aos meus colegas de graduação e mestrado. Em especial, gostaria de lembrar e agradecer ao Vitor Caliar Lima, foi um bom colega dentro do LEIR/ES e entrou comigo no mestrado. Nossas conversas animadas foram muito importantes para mim. Infelizmente, nos deixou em 2019, mas sua memória será sempre lembrada. Obrigada por ter estado comigo, mesmo que por um breve momento.

Destaco meus agradecimentos ao Daniel César, grande amigo que carrego em meu coração desde a graduação, que dividiu comigo momentos felizes, mas também foi meu suporte em vários momentos conturbados. A graduação me permitiu ter a sua amizade, e você estará eternizado em minhas memórias, será para sempre meu amigo irmão, e agradeço por estar em minha vida.

O apoio que uma pessoa recebe não vem inteiramente do universo acadêmico, e todo o suporte, fora dessa vida de universitário, é imprescindível em nosso crescimento. Familiares, amigos, todos formam uma rede de apoio determinante em nossa caminhada, e precisam ser reconhecidos.

Agradeço imensamente aos meus pais, Ayrton e Carla, que me deram a vida, batalharam muito para que eu recebesse a melhor educação, mas principalmente, formam a minha base. Vocês sempre estiveram comigo, me incentivando em todos os momentos de dificuldade e

jamais me permitiram cair, meus sinceros agradecimentos, vocês são meus tudo. Minhas avós que direta ou indiretamente me auxiliaram e me fortaleceram, na busca pelo conhecimento. E meu avô Ayrton Torres de Oliveira, que já nos deixou a alguns anos, mas que continuo amando e sabendo, que onde ele estiver, está olhando por mim.

Quero deixar um agradecimento especial aos meus amigos Juliana, Lívia e João, que estiveram comigo lado a lado, me escutando, me aconselhando, fortalecendo, que jamais me permitiram desistir daquilo que eu queria, que me auxiliaram direta e indiretamente na minha dissertação, obrigada, eu jamais poderei retribuir. Em especial agradeço também a Andreia Dutra Albert, minha querida amiga, foi minha supervisora de estágio, mas que esteve por tantos anos sendo muito mais que isso, carrego cada ensinamento que me destes, e serei eternamente grata por nossa amizade.

Por fim, agradeço ao Iago, meu amado noivo, que divide uma vida comigo há oito anos. Crescemos muito juntos e, sem seu apoio, teria sido muito difícil o mestrado. Obrigada por estar comigo todos os dias, me ouvindo, me aconselhando e sendo um real companheiro. Obrigada por todo o amor e carinho que tem por mim. Caminhamos lado a lado, e isso fez toda a diferença em minha vida e em minha pesquisa.

“Qual é seu consolo? Você sabe? Encontre-o e não pare nunca de fazê-lo. Encontre a sua gente, sua tribo, seu motivo para existir, e juro que o outro lado da coisa vai começar a emergir, de forma lenta, mas segura. Não faz sempre sol e nem sempre é um mar de rosas, e às vezes a escuridão fica bem sombria, mas estamos cercados de pessoas capazes de entender e de nos provocar gargalhadas suficientes para aliviar as pontas afiadas e nos ajudar a chegar ao dia seguinte. Por isso vá, vá ser absoluta e positivamente angelical.”

(De Kathleen Glasgow, *Garota em pedaços*, 2017).

RESUMO

Nesta dissertação, analisamos a obra *Historiae adversus paganos*, escrita pelo presbítero bracaraense Paulo Orósio durante o século V d.C. Buscamos, com esta análise, compreender a representação dos acontecimentos históricos, num viés de conflito entre pagãos e cristãos, no período tardo-antigo. Acreditamos que a construção de pares dicotômicos, como guerra e paz, tempos pagãos e cristãos, seja uma estratégia retórica do autor no sentido de propor uma narrativa cristã acerca de um contexto de instabilidade política do Império Romano no século V d.C. O contexto deste período marcou as narrativas da época, cristãos e pagãos buscaram por respostas, seja culpabilizando uns aos outros, seja por meio de interpretações de viés religioso ou de análises político-militares. Orósio está justamente inserido entre os que formularam respostas para a época. O autor de *Historiae* utiliza os eventos históricos, a fim de legitimar seu discurso apologético, refutando as inúmeras acusações dos pagãos contra os cristãos, mas principalmente como meio de corroborar sua tese de que os eventos dentro do Império Romano eram as primícias da construção de uma nova ordem imperial baseada na concórdia dos *Christiana Tempora*. Ao descrever a história da humanidade, desde Adão, até o início do século V, seu objetivo era justamente demonstrar a superioridade do período cristão, em comparação com o pagão, conseqüentemente organiza sua narrativa histórica, cujo ápice para os cristãos é durante o governo do imperador Augusto, com o nascimento de Jesus. A partir deste momento as justificativas para os infortúnios iniciaram-se, de modo que o mais pesado infortúnio fosse considerado pequeno, para o que estava por vir, o advento de uma nova Ordem Imperial Cristã.

Palavras-chave: Império Romano; Paulo Orósio; *Historiae adversus paganos*; guerra; paz.

ABSTRACT

This dissertation analyses the work “*Historiae adversus paganos*”, written by Bracaraense presbyter, Paul Orosius, during the fifth century A.D. We seek with this analysis better comprehend the representation of the historical events, in a bias of conflicts between pagans and Christians, in the Late Antiquity. We believe that, the establishment of dichotomous pairs, like war and peace, pagan and Christian eras, are a rhetorical strategy of the author in a sense to propose a Christian narrative in a context of political instability inside the Roman Empire in the fifth century A.D. The context of the period marked the narratives of the epoch, Christians and pagans searched for answers, be it blaming one another, interpretation of religious character or analysis politico-military. Orosius is precisely inserted between those who formulated answers for the epoch. The author of “*Historiae*” utilizes the historical events to legitimize his apologetic discourse, refuting the countless accusations of pagans against Christians, but mainly as a method to corroborate his thesis: that the events inside the Roman Empire were the firstfruits of the building of a new imperial order based on the concord of *Christiana Tempora*. In describing the history of humanity, from Adam until the beginning of the fifth century, his objective was precisely demonstrating the superiority of the Christian period, in comparison to the pagan period. Consequentially, the author organizes his historical analysis, which apex for the Christians is during the rule of August Emperor, with the birth of Jesus Christ. From that moment, the justifications for the misfortunes began, in a way that the biggest woe would be considered small, in sight of what was to come, the advent of a new Christian Imperial Order.

Keywords: Roman Empire; Paulus Orosius; *Historiae adversus paganos*; war; peace

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PAULO ORÓSIO: DA ANTIGUIDADE AOS ESTUDOS MODERNOS.....	25
A TRADIÇÃO ACADÊMICA ACERCA DE ORÓSIO	25
PAULUS OROSIUS	32
O <i>CORPUS</i> OROSIANO	41
<i>HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS</i> E O GÊNERO HISTÓRIA.....	48
TRANSMISSÃO E RECEPÇÃO DAS OBRAS DE ORÓSIO	53
IMPÉRIO ROMANO: DAS “CRISES” AO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO SOB A ÓTICA DIVINA.....	62
O IMPÉRIO ROMANO E SUAS TRANSFORMAÇÕES.....	62
<i>IMPERIUM ROMANUM</i> NOS SÉCULOS IV E V	76
A ESPIRITUALIDADE NO IMPÉRIO TARDIO.....	85
A PENÍNSULA IBÉRICA À ÉPOCA DE ORÓSIO.....	90
CRISTÃOS E PAGÃOS: EMBATES RELIGIOSOS DENTRO DO IMPÉRIO.....	102
PAULO ORÓSIO: A ESCRITA DO PASSADO E O OLHAR PARA O FUTURO	117
<i>HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS</i> E OS USOS DO PASSADO	118
PROVIDÊNCIA, REBELDIA E CATÁSTROFES: OS TEMPOS PRÉ-CRISTÃOS.....	126
CRISTIANISMO, PAZ E REDENÇÃO: ORÓSIO E A CONTRA-ARGUMENTAÇÃO ÀS ACUSAÇÕES PAGÃS	133
A TEORIA DOS QUATRO IMPÉRIOS: PAULO ORÓSIO E UTOPIA CRISTÃ.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
REFERÊNCIAS	152
APÊNDICE	167

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, buscamos analisar o discurso de Paulo Orósio, em *Historiae adversus paganos*, sua representação sobre os eventos históricos, suas estratégias retóricas que buscaram responder as querelas imperiais, a dicotomia entre guerra e paz e o que seria, para o autor, o tempo cristão e pagão, mas principalmente o discurso orosiano de construção de uma nova ordem imperial baseada na concórdia dos *Christiana Tempora* como resposta às instabilidades do Império Romano Ocidental. Por conseguinte, nossa investigação objetiva aprofundar na construção narrativa posta por Orósio, isto é, sua preocupação em escrever, com um viés positivo, a influência do cristianismo para o futuro de Roma, de sua nova história e identidade. E assim preencher uma lacuna percebida nas pesquisas que tornam *Historiae adversus paganos* como documentação, quer dizer, a de percebê-la como uma representação dos eventos históricos em consonância com a retórica orosiana de construção de uma nova ordem imperial baseada na concórdia dos *Christiana Tempora*. Acreditamos que Paulo Orósio intencionava oferecer respostas a um período marcado pela instabilidade do Império Romano Ocidental e pelas querelas religiosas.

No final do século IV e início do século V,¹ o Império Romano sofreu com diversas transformações políticas, econômicas, sociais e principalmente religiosas. Os eventos que marcaram estes séculos geraram o colapso do Império, de antemão, colapso não deve ser compreendido como uma catástrofe, mas sim como o reajuste a novas e menos complexas condições sociais. Este processo sociopolítico, esteve interligado nos demais sistemas estruturais do Império, reverberando assim, nas outras estruturas diversas que existiam, como a economia, espiritualidade, arte, entre outros. Para compreendermos os eventos que marcaram o século V., utilizamos o conceito de “Colapso do Império Romano”, apresentado nas obras *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*, de Norma Musco Mendes (2002) e *The fall of Rome and the end of civilization*, de Bryan Ward-Perkins (2005).²

Os séculos IV e V contêm elementos que remontam à “crise” do século III, quando vários imperadores iniciaram projetos para reorganizar e fortalecer as estruturas imperiais.³

¹ Todas as datas mencionadas nesta dissertação são depois de Cristo, exceto quando indicado.

² Enfim, o colapso não é entendido como uma catástrofe, e sim como uma intrincada mistura de ordem e desordem, quer dizer, de ajustamento sistêmico a novas e menos complexas condições sociais. Trata-se de um processo sociopolítico que, de forma interligada e interdependente, repercute nos demais sistemas da estrutura social: na economia, na arte, na literatura e nas outras formas de manifestação cultural (MENDES, 2002, p. 212)

³ Segundo Carolline Silva Soares (2016, p. 64-84), a “Crise do século III” ou “Anarquia Militar” são termos pejorativos da época iniciada em 235, após a morte de Severo Alexandre — o último dos imperadores da Dinastia

Nesse período, deu-se vazão a projetos como o de Diocleciano, que, ao criar a Tetrarquia, buscou reorganizar o poder político em novas bases e facilitar a gestão do extenso território imperial (DINIZ, 2011, p.194), e como o de Constantino, que, em 334, realizou a transferência do centro do governo imperial para o Oriente, Constantinopla, assim denominada “Nova Roma”.

Importante salientar que a “crise” do século III não ocorreu de forma homogênea dentro do Império Romano, cada região sentiu a crise de uma forma particular, e que em alguns casos, com a junção de outros desastres, sejam de caráter natural ou bélico, acarretaram em um ambiente de maior instabilidade para a região⁴. Os intensos conflitos entre os povos germânicos e os romanos acarretaram no desenvolvimento militar destas tribos, que absorveram tanto o conhecimento tecnológico quanto estratégico de guerra dos romanos. Todas estas mudanças permitiram que se tornassem mais eficazes e se tornaram um desafio ainda maior para os romanos, principalmente entre os séculos IV e V, por consequência, muitos historiadores se referiram a esses eventos como “A queda do Império Romano”.⁵

Como dito anteriormente, desastres de caráter natural auxiliaram no colapso do Império, episódios contendo terremotos devastadores e epidemias virulentas, por exemplo, foram combinações letais, principalmente somadas a um momento de guerra. Todos estes infortúnios geraram questionamentos por parte da sociedade romana, que buscava entender e responder acerca dos motivos que levavam ao aumento dos problemas enfrentados pelo Império romano. E é neste contexto que as explicações de caráter religioso ganhavam mais força, sendo um instrumento de embate religioso entre pagãos e cristãos.

Os seguidores da religião pagã, possuíam respostas próprias acerca dos motivos de tal situação no Império. Eles explicavam que os infortúnios eram culpa dos cristãos, pois ao se recusarem a participar dos cultos pagãos e negarem a existência dos deuses de Roma, alteraram

dos Severos —, que se estende até o ano de 284. É preciso ter em mente que os problemas econômicos, políticos, sociais e culturais não afetaram todo o Império ao mesmo tempo e com a mesma intensidade. Ademais, o século III apresenta uma documentação escassa, quando comparado a outras fases da História de Roma, o que dificulta um estudo mais detalhado acerca do período. É considerado por Gonçalves (2006, p. 189) como “uma época de inflexão, um período de mutação e de transição, que afetou com ritmo próprio todo o Império”.

⁴ Moises Antikeira (2015) apresenta, em sua obra *Era uma vez a crise do Império Romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico*, a interpretação de diversos estudiosos acerca da Crise do século III, entre eles Karl Strobel, Christian Witschel e Gonzalo Bravo Castañeda. Destaco a utilização do trabalho de Gilvan Ventura da Silva e Caroline da Silva Soares, intitulado *O “fim” do mundo antigo em debate: da “rise” do século III á Antiguidade Tardia e além* (2013).

⁵ Norma Musco Mendes (2002, p. 48-52) cita alguns dos principais estudiosos do século XIX e XX que produzem estudos historiográficos acerca da “queda” do Império. São eles: Max Weber (1976); Staerman (1976); Kovaliov (1976); Perry Anderson (1987) e Ste. Croix (1964).

a *pax deorum*, os deuses estavam furiosos, e a paz entre homens e deuses fora quebrado. A *pax deorum* era extremamente importante para a sociedade romana, pois significava a situação de concórdia entre os homens e os deuses, além da garantia de saúde, prosperidade e proteção. Sendo assim, a não realização dos rituais do culto tradicional teria como resultado um Império abandonado e fadado ao fracasso.

Para as classes dirigentes romanas adeptas do culto tradicional pagão somente os cultos oficiais mereciam o nome de *religio*, forma de relacionar (*religare*) a sociedade e o Estado com a divindade, sendo as demais religiões consideradas *superstitio* (TEJA, 2003, p. 299). Cabe salientar que, para os pagãos, os cristãos compartilhavam com os judeus a intransigência a qualquer outra forma religiosa que não a sua, visto que não reconheciam os deuses tradicionais e não aceitavam prestar culto ao imperador (TEJA, 2003, p. 299).

Por conseguinte, concebemos a importância dos escritos apologéticos para esse momento da história romana,⁶ pois foi a forma encontrada pelos cristãos de formular respostas aos pagãos que os incriminavam, buscando demonstrar que os cristãos respeitavam a sociedade romana, os imperadores, as leis e que buscavam realizar seus papéis de cidadãos, exercendo uma conduta cívica exemplar. Para os cristãos, os pagãos eram os verdadeiros responsáveis por todos os desastres que estavam ocorrendo no Império, eram eles que provocaram a cólera divina, ao se portarem com conduta imoral, mas principalmente devido às perseguições contra os cristãos.

Independente das oposições, havia um consenso entre os dois grupos religiosos de que o Império estava sofrendo duras mudanças e instabilidades, e que a resposta para os problemas por todos enfrentado, advinha do viés religioso. Sendo assim, é possível compreender que tanto o pensamento quanto parte das escrituras cristãs produzidas vinham do esforço de responder aos ataques realizados pelos pagãos e demonstrar a força da religião cristã perante a sociedade.⁷

⁶ [...] os apologéticos fracassaram, pois não chegaram a dissipar o ódio de amplos setores populacionais, nem tão pouco evitar as perseguições que se instalaram por todo o Império [...]. Porém suas obras são de seu desejo de mostrar a inocência de sua crença e práticas nos dão detalhes preciosos sobre a vida espiritual e os rituais cristãos, particularmente sobre o batismo e a eucaristia. Em segundo lugar, porque alguns apologistas foram excelentes polemistas que atacaram de maneira implacável a religião greco-romana, cujos ídolos identificaram ocasionalmente como demônios malignos culpados em última instância das perseguições anticristãs [...]. Como contraste expuseram os princípios racionais de sua fé, incluindo a origem e a natureza de seu Deus único e todo poderoso (UBIÑA, 2003, p. 233).

⁷ O processo de cristianização do Império deve ser lido com cautela, uma vez que a difusão do cristianismo se fez, em larga medida, por meio de toda sorte de empréstimos culturais, de hibridismos e negociações, numa longa duração que abarca uma cronologia que se estende até pelo menos o século VII (SILVA, 2013, p. 33).

Tendo em vista tal contexto histórico, nossa investigação problematiza a representação cristã desses acontecimentos proposta por Paulo Orósio, em *Historiae adversus paganos*. Paulo Orósio, escritor ibérico do século V, é um autor difícil de biografar. Sobre seu nascimento e morte, autores como Martinez Caveró, Beltrán Carbalan e Gonzáles Fernández (1999) acreditam que tenha ocorrido, respectivamente, nos anos 374 e 418 na região de *Bracara Augusta*, na Hispânia.

A família e a educação de Paulo Orósio são fatos também desconhecidos, mas, ao nos aprofundarmos em suas obras, percebemos que obteve uma sólida formação, tanto no sentido clássico – com instrução na Paidéia greco-romana – quanto no sentido cristão, com o conhecimento das sagradas escrituras.

Da trajetória de vida de Orósio, o pouco que sabemos se relaciona ao seu encontro com Agostinho de Hipona, no Norte da África, a fim de compreender melhor questões de cunho eclesiástico, na formulação de respostas contra opiniões heréticas que ganhavam força em sua terra natal. A mando de Agostinho, Orósio viaja para a Palestina, com intuito de finalizar sua formação exegética com Jerônimo, que influenciou decisivamente a vida do autor.

Em relação às obras produzidas por Orósio, são hoje conhecidas três, duas de caráter teológico, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* e *Liber Apologeticus contra Palagianos* e a obra que recebeu mais destaque e que escolhemos como *corpus* documental, *Historiae adversus paganos*. A primeira obra, escrita em 414 e entregue a Agostinho de Hipona, era um memorando redigido por Orósio acerca das ideias heréticas que estavam se expandindo e que, como presbítero niceno, criticava. Já o *Liber Apologeticus*, escrito no final de 415, inicia-se com a trajetória de Orósio na Palestina, juntamente com Jerônimo, e sua crise com Pelágio, sendo que a obra tenta narrar as causas que levaram Orósio a perder nas discussões teológicas no concílio em Jerusalém.

Orósio, por volta de 414, já como presbítero da igreja bracaraense, viaja até o norte da África para encontrar-se com Agostinho de Hipona, buscando inicialmente conselhos de como enfrentar a doutrina de Pelágio, considerado por Orósio como herege. Ao entrar em contato com Agostinho, duas missões foram-lhe determinadas: a primeira, viajar até o Oriente para encontrar-se com o importante presbítero Jerônimo, para buscar a criação de uma frente comum contra Pelágio e sua doutrina, que se fortalecia; a segunda, criar um catálogo com os males ocorridos na humanidade antes da vinda de Jesus, que serviria de apoio ao bispo de Hipona, que, nesse momento, escrevia sua obra *A cidade de Deus*. A finalidade inicial desse trabalho

seria a defesa do cristianismo, que estava sendo duramente atacado por grupos pagãos, que o responsabilizaram por todas as mazelas sofridas pelo Império, em especial, o saque de Roma, em 410.

Entre os anos de 416 a 418, Paulo Orósio escreveu a sua obra de maior alcance, *Historiae adversus paganos*, a pedido de Agostinho de Hipona. Destaco, desse modo, que compreender o gênero literário da obra contribui no entendimento tanto de *Historiae adversus paganos*, quanto da própria identidade de historiador de Orósio. O autor, ao se preocupar com o presente e colocar os eventos do passado em outro patamar, retomando os acontecimentos da Antiguidade, demonstrava justamente a importância dada aos novos tempos com a vinda de Jesus. Ademais, a exemplo da Teoria dos Quatro Impérios, Orósio tem uma visão cíclica da história e, por se tratar de uma escrita apologética, sempre destaca o papel do Reino de Deus na história da humanidade. A maneira como Orósio organiza sua obra (antes da formação de Roma, depois da formação de Roma até Jesus e, por final, depois de Jesus) procura demonstrar para os pagãos a sequência cronológica da história e, assim, comprovar que existiam desgraças nos séculos antecessores ao cristianismo, sendo o tempo em que eles viviam uma época de felicidade, paz e harmonia sob os *Christiana Tempora*.

Sob influência de Jerônimo, Paulo Orósio constrói a Teoria dos Quatro Impérios, que será fundamental em sua análise histórica em *Historiae adversus paganos*. A Teoria dos Quatro Impérios é de suma importância para Orósio e foi baseada na profecia bíblica de Daniel. Orósio, utilizando não apenas o conhecimento cronológico, mas também geográfico, com base nas quatro direções cardeais, analisa as profecias e identifica de forma diferenciada, até mesmo de Jerônimo, a sucessão dos quatro impérios: Babilônia, Cartago, Macedônia e Roma. Em suma, o pensamento de Orósio se dá desta forma: Roma recolhe a herança de Babilônia e, depois de cruéis e terríveis confrontos com os impérios que ele considera intermediários, o macedônico e o cartaginês, consegue unificar todo o poder numa só pessoa, César Augusto, em cuja época o nascimento de Cristo inicia uma nova era. Depois de Jesus, a história se reduz a uma progressiva identificação entre o Império Romano e o cristianismo. O advento de Cristo é o novo balizador da história romana e da humanidade, pois, neste novo tempo, seria possível alcançar o fim das guerras e, finalmente, reinar a paz, diferentemente dos tempos pagãos, em que existiam apenas guerras e desgraças (invasões bárbaras, pestes, terremotos, perdas do exército romano, entre outras mazelas). Orósio buscou em sua obra demonstrar as diferenças entre os tempos cristãos e pagãos, principalmente que os tempos cristãos são mais felizes, prósperos e afortunados, do que os tempos do passado, com o paganismo.

Paulo Orósio, com sua perspectiva histórica cristã, quer tornar inteligível o contexto de transformações imperiais e a própria disputa entre cristãos e pagãos, afirmando, em *Historiae adversus paganos*, que foi apenas mediante o fortalecimento do cristianismo que o Império alcançou relativa paz, caráter histórico que é reforçado mediante a comparação dos *Christiana Tempora* com o período antes de Cristo, baseado na cultura bélica e de conquistas, razão pela qual sua existência é marcada por derramamentos de sangue e conflitos internos e externos.

Em *Historiae*, Orósio apresenta, em seu discurso, um otimismo após a vinda de Cristo, e, principalmente, após a “cristianização” do Império, razão pela qual o autor se preocupa em afirmar que a adoção do cristianismo representaria o anúncio de tempos mais justos e que o devir histórico ocorre a partir de uma racionalidade divina. Para ele, essa história cristã seria uma realização da profecia divina, apontando para o futuro, que traria a construção de uma nova ordem, sob a égide do estabelecimento definitivo da paz no Império Romano.⁸

Tendo em vista nossa percepção de que *Historiae adversus paganos*, de Paulo Orósio, se situa imerso no conflito religioso do século V, a intenção de nossa dissertação é demonstrar como o autor concebe uma nova ordem utópica cristã. Ele propõe, como forma de justificar sua posição religiosa frente ao desmonte do Império Romano do Ocidente, o nascimento dos *Christiana Tempora* baseados não mais na guerra e no conflito, mas sim na paz e na concórdia. Com tal perspectiva, defendemos a hipótese de que Paulo Orósio, em *Historiae adversus paganos*, apropria-se discursivamente da História dos Impérios como forma de contrapor os tempos pré-cristãos (belicosos, derivados de conflitos e de assassinatos) os *Christiana Tempora* edificada com valores pacíficos e harmônicos, oferecendo, desse modo, uma resposta às instabilidades políticas verificadas no Império Romano Ocidental no século V, projetando uma nova ordem imperial ditada pelo *pax Christiana*.

⁸ Assim como a antiga Aliança do Sinai gerou o antigo Israel, agora, a Nova Aliança no sangue de Cristo cria um novo povo, um segundo Israel espiritual que receberia a promessa e entraria no novo Reino. Este Reino seria universal, estendendo-se a todas as coisas no Céu e na Terra (DAWSON, 2014, p. 174).

Como aporte teórico desta dissertação, adotaremos os conceitos de guerra, paz, utopia e representação, a fim de interpretarmos as informações extraídas da obra de Paulo Orósio.

No tocante ao conceito de guerra, de acordo com os objetivos de nosso trabalho, recorreremos a Agostinho de Hipona, em sua conceituação de Guerra Justa, seguindo os parâmetros sistematizados por Gori (1998, p. 575): 1) a declaração de guerra deve ser formulada pela autoridade legítima; 2) deve existir uma “justa causa”; 3) o beligerante deve possuir uma “justa intenção”.⁹

Para Agostinho, a autoridade para deflagrar guerras não precisa ser determinada por um mandamento expresso de Deus em cada situação isolada, uma vez que os monarcas seriam, pela própria natureza, investidos dessa autoridade. A manutenção dessa ordem natural é, segundo Agostinho, equivalente à obediência ao mandamento divino, pois, sempre que o monarca deflagra uma guerra com tal propósito, ele o faz sob a autoridade de Deus (SOUSA, 2011, p. 196-197). O governante divinamente imbuído é responsável, sob a autoridade de Deus, por manter a paz. No cerne dessa ideia, está a convicção de que ações nesse sentido devem ser executadas “com certa severidade benevolente, mesmo contra os próprios desejos”. Isso corrobora os princípios de que as guerras não devem ter “motivações impuras” (SOUSA, 2011, p. 197).

Ao realizarmos a leitura de *Historiae adversus paganos*, percebemos que a ideia agostiniana de “guerra justa”, apresentada por Gori (1998, p. 575), se adapta bem à percepção das ações bélicas narradas por Orósio. Paulo Orósio considera a guerra como uma das formas de se alcançar a paz, sob regulamentação cristã, logo, toda forma de guerra deveria ser conduzida por aprovação divina, sendo o fator motivacional para se realizar a guerra a demanda por estabilidade imperial e fortalecimento da religião cristã.

No tocante ao conceito de paz e associando-o à percepção de guerra justa agostiniana, tomamos a concepção cunhada por Bobbio (1998, p. 913):

⁹ Sousa (2011) apresenta os textos agostinianos para compreendermos sua visão sobre a guerra, que são *Contra Faustum*, as cartas 138 e 189 escritas como resposta a dúvidas do tribuno Marcelino a Agostinho e, por fim, o livro XIX de *Cidade de Deus*.

Na recusa de considerar a guerra como um mal absoluto e a Paz como um bem absoluto, podemos distinguir, no curso do pensamento político dos últimos séculos, duas tendências: a) a tendência segundo a qual nem todas as guerras são injustas e, correlativamente, nem toda a Paz é justa, razão porque a guerra nem sempre é um desvalor, e a Paz nem sempre um valor; b) a tendência segundo a qual tanto a guerra como a Paz não são valores absolutos ou intrínsecos, mas relativos ou extrínsecos, resultando daí que, de acordo com o princípio de que o valor do meio depende do valor do fim, uma guerra pode ser boa, se o fim a que tende é bom, e a Paz só é boa, quando o resultado que dela se origina é bom.

A partir das considerações de Bobbio acerca do conceito de paz, pode-se pensá-lo como mais do que ausência de guerra, isto é, um elemento intrinsecamente associado ao conflito, à própria guerra. Por conseguinte, tal definição nos permite entender a *Pax Christiana*, proposta por Orósio – não como ausência de conflito, mas como o resultado da ação, muitas vezes bélica, da Providência Divina. A guerra justa, levada a cabo no intuito de construir uma nova ordem cristã, traz a paz como correlação. No pensamento orosiano, guerra justa e paz são elementos fundamentais dos *Christiana Tempora*.

Adentrando no conceito de utopia, trata-se da tentativa de se alcançar uma situação ideal, na qual prevaleceriam os aspectos positivos em detrimento dos eventuais problemas que toda sociedade porta consigo. Sobre utopia, Maffey (1987, p. 1285) retrata:

Independente de qual seja a utopia falada (política, social, tecnológica), ela não pretende dissolver a realidade atual, mas sim, buscar a construção de uma sociedade melhor recolhendo os elementos positivos contidos na realidade anterior. Seja como for, a sociedade utópica é uma projeção do futuro, na qual os aspectos positivos da ordem social são maximizados.

A aplicação do conceito de utopia na obra orosiana se dá na concepção da construção de um futuro grandioso, ainda melhor que o presente, sob a ordem cristã nicena. Existe a perspectiva de evolução da sociedade ao passar dos tempos, com seu ápice na compreensão da existência de apenas um Deus. Neste momento, os valores e morais humanos se materializam no livre arbítrio humano, e as ações dos homens causam as consequências por eles vividas. Neste âmbito, Orósio, em sua perspectiva cristã e utópica, descreve um presente positivo em comparação com as mazelas do passado, projetando para o futuro o ápice da civilização em um mundo governado sob a égide cristã sob controle de Deus.

Paulo Orósio se refere inúmeras vezes à guerra, à paz e à possibilidade de construção de uma utopia em moldes cristãos, o que nos permitiu aplicar esses três conceitos na

interpretação da obra, visto que eles nos permitem vislumbrar a representação histórica orosiana e a construção de uma nova ordem imperial ditada pelos *Christiana Tempora*.

Por fim, utilizamos o conceito de representação de Roger Chartier, que procura demonstrar a importância do discurso, de modo que, ao propor determinada interpretação dos eventos, exprime as relações de poder, conflitos e interesses sociais. Chartier (1991, p. 183) considera que o estudo das representações pode ser apreendido segundo algumas operações cognitivas, todas solidárias entre si. Segundo Chartier (1991, p. 183):

[...] os estudos das representações comportariam o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; [e] as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo a significar simbolicamente um estatuto e uma posição.

De acordo com o autor, as representações são estruturantes e estruturadas, isto é, ao mesmo tempo que são determinadas pela sociedade à qual pertencem, definem também a percepção que se possui sobre a própria realidade social. Assim, para Chartier, as representações são verdadeiras instituições sociais, porque podem ser pensadas como matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social (CHARTIER, 1991, p. 183).

No que tange à metodologia de leitura de nossa fonte, empregamos o método de Análise de Conteúdo, conforme proposto por Laurence Bardin (2000), que o divide em quatro etapas: 1) pré-análise; 2) exploração do material; 3) tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; 4) síntese final e apresentação de resultados. Empregaremos também a Análise Categrorial, que consiste em organizar e seccionar a fonte em unidades de registro, que serão recortadas e agrupadas em categorias específicas relativas ao objeto de estudo tratado (BARDIN, 2000, p. 36-37). Construimos três complexos categoriais, organizados de modo a facilitar a compreensão das temáticas abordadas pela obra *Historiae adversus paganos*, seguindo nossos objetivos de pesquisa. Por ser uma obra extensa, dividida em sete livros, organizamos cada complexo em três partes: 1) categoria; 2) subcategoria; 3) referência.

O primeiro complexo aborda a guerra e as desgraças que ocorriam no Império Romano. Pelos motivos apontados anteriormente, Orósio se preocupa em qualificar eventos e personagens que se apresentam durante a história, caracterizando, de modo diverso, os líderes

políticos romanos pré e pós Augusto. Por essa razão, preocupei-me em elencar como subcategorias, os imperadores (pagãos e cristãos); as guerras premeditadas por Deus; as que obtiveram interferência divina (seja a favor ou contra a causa romana); os eventos bélicos antecessores de Augusto e aqueles que se enquadram no conceito de guerra justa.

Por fim, os infortúnios precisam ser apontados por estarem diretamente ligadas aos feitos imperiais. Por este motivo, Orósio se preocupa em apontar quais os infortúnios foram permitidos por Deus, como resposta aos não cristãos. Elaborei, finalmente, uma última subcategoria, intitulada “diálogo direto com os pagãos”, pois, por serem o público-alvo da obra, Orósio se preocupa em dialogar com os leitores.

No segundo complexo categorial, o eixo de leitura foi a categoria “paz”, destacando o plano divino para o Império em tempos pacíficos, ou seja, o fato de Orósio descrever esse tempo ligado diretamente com a vinda de Cristo e os momentos de paz que poderiam ser alcançados com a Providência divina. Outras chaves de compreensão são os eventos do passado de Roma, os quais foram descritos como pacíficos, além da própria dicotomia entre os períodos de paz vividos durante o governo de imperadores pagãos e cristãos.

Finalizamos nossa Análise Categorial com a caracterização da utopia, dando ênfase às passagens em que Paulo Orósio discutia acerca do futuro do Império Romano, já cristianizado, e como o autor compreendia a formação de uma nova ordem baseada na paz e na concórdia, reforçando, em sua escrita, as características desse Império regido sob os *Christiana Tempora*.¹⁰

A dissertação que apresentamos se divide em quatro capítulos, que se debruçam sobre a percepção orosiana da história do Império Romano e seu porvir. A primeira parte da dissertação corresponde à esta Introdução. No primeiro capítulo da dissertação, explanaremos acerca das fontes historiográficas sobre Orósio, buscando aprofundar em sua história. Para isso, discutimos a respeito de sua vida e trajetória, principalmente após sua ordenação como presbítero e o início de sua viagem para a África. A partir dessas informações, buscamos narrar acerca das obras que produziu, *Commonitorium de errore*, *Liber apologeticus* e o *Historiae*

¹⁰ O quadro categorial encontra-se ao final do terceiro capítulo, no apêndice da dissertação.

adversus paganos, nossa fonte de pesquisa. Após isso, analisamos acerca do gênero literário da obra e, por fim, a transmissão da fonte, mostrando a trajetória de manuscritos, traduções e formas de recepção de *Historiae*, após sua conclusão no século V.

No segundo capítulo, focamos na discussão acerca do Império Romano, e, para isso, analisamos mais profundamente o contexto histórico do século V, as relações entre pagãos e cristãos e principalmente as acusações e as respostas entre os dois grupos. O discurso acerca do fim do mundo antigo é fundamental para compreendermos o contexto de nosso autor, até mesmo para ampliar a nossa compreensão de *Historiae*, já que nos garante maior entendimento sobre a luta de representação do fim do mundo antigo pelos grupos que viveram durante o século V. Com isso, garantimos um maior discernimento acerca de Orósio e dos motivos que levam sua obra a se distinguir das demais contemporâneas.

No terceiro capítulo, apresentamos a comprovação da hipótese a partir de nossa leitura da documentação, utilizando como principal instrumento de auxílio nosso quadro categorial. Nessa parte, jogamos luz às passagens de Orósio, juntamente com todos os dados já trabalhados nas seções anteriores, no sentido de compreender o modo como o autor se apropria do discurso histórico como forma de oferecer uma resposta às instabilidades políticas verificadas no Império Romano do Ocidente no século V, projetando para o futuro uma utopia cristã.

PAULO ORÓSIO: DA ANTIGUIDADE AOS ESTUDOS MODERNOS

A tradição acadêmica acerca de Orósio

Falar da produção acadêmica acerca de Paulo Orósio significa mergulhar num ambiente complexo e rico em possibilidades de estudo. Os temas de pesquisa abertos à comunidade acadêmica são os mais variados possíveis. Na esteira dessa multiplicidade de vieses, a historiografia relacionada ao estudo dos textos de Orósio se interessa por objetos diversos, perpassando temas tão díspares quanto a religiosidade pagã e cristã no Mundo Antigo, a percepção histórica dos Quatro Impérios, a biografia do autor e sua descrição das relações entre o Estado romano tardio e os povos bárbaros. Traçando uma ordem cronológica, o interesse acadêmico moderno remonta ao final do século XIX e principalmente ao século XX.

No ano de 1882, o filólogo e bibliotecário alemão, Karl Zangemeister (1837-1902) publicou em Viena uma edição comentada da obra *Historiae adversus paganos libri septem*. Ainda no mesmo ano, Zangemeister realizou a edição de outra obra orosiana, intitulada *Liber Apologeticus*. Essa obra foi escrita por Orósio, em 415, após o Concílio de Jerusalém, focando principalmente em Pelágio e sua doutrina. Por fim, em 1887, Zangemeister publicou o *Die Chorographie des Orosio*, em Berlim.

O século XX foi marcado pelos trabalhos de tradução e de novas interpretações das obras orosianas, principalmente visando ultrapassar as perspectivas tradicionais que se mantiveram por muito tempo nos estudos acadêmicos.¹¹ Essa perspectiva tradicional diz respeito à forma como os escritos de Orósio eram interpretados, com destaque para dois aspectos principais: o primeiro liga-se ao caráter teológico de *Historiae*, segundo o qual os estudiosos não compreendiam Orósio como um historiador e, muito menos, sua obra como histórica. Em segundo lugar, havia a interpretação das obras orosianas à luz de Agostinho de Hipona. Como consequência, grande parte das interpretações acerca dos estudos orosianos se

¹¹ Existia um certo preconceito em intitular como obra historiográfica *Historiae adversus paganos*, justamente por Orósio ser cristão; por isso, apresentaremos a seguir os autores e as obras dessa linha tradicional e apontaremos os pesquisadores que iniciaram a produção de estudos considerando *Historiae* como historiográfica. É importante para nós compreender tal perspectiva, pois nos auxilia justamente a entender melhor a obra, seu gênero literário e seu processo de recepção nos locais que a receberam.

baseava na ideia de que a principal obra de Orósio, *Historiae adversus paganos*, era a concretização final da teologia agostiniana.

A organização e tradução das obras orosianas permitiram uma gama de estudos. Alguns pesquisadores que trabalharam nessa vertente foram Morner (1934), *De Orosii vita eiusque Historiarum libris VII adversus paganos*; J. Bately (1980), *The old English Orosius*; E. Sánchez Salor (1982), *P. Orosio, Historias*; J. Cardoso (1986), *Historiae*.

A relação entre Orósio e Agostinho de Hipona fez com que fosse usual ler *Historiae adversus paganos* sob a interpretação de uma teologia da história, influenciando a ideia de que Orósio não escreveu uma obra de caráter histórico. Como exemplo, citamos a obra de Hans-Werner Goetz (1980), intitulada *Orosius und die Barbaren: zu den umstrittenen Vorstellungen eines spatantiken Geschichtstheologen*. A ideia central nessa publicação é demonstrar justamente que Orósio não é um historiador, mas sim um teólogo da história, pois, na historiografia cristã, a teologia suprime a história. Essa ideia se embasa na estrutura do pensamento cristão, que, com seu caráter religioso, se preocupa em traçar a linearidade histórica, desde a Criação do mundo até o advento da Salvação Final, sendo que, nesse percurso, a historiografia cristã mistura-se com teologia.

Ainda nessa temática, pode-se citar os artigos publicados por Maria Guerras, intitulados *Paulo Orósio e o providencialismo no Marco do Império Romano* (1989) e o *Pensamento político e providencialismo em Paulo Orósio* (1991). Neles, a autora buscou demonstrar justamente a ideia de que, na realidade, a escrita adotada por Orósio se assemelha à escrita teológica, pois falta-lhe o cumprimento de premissas básicas para se enquadrar como historiador, ou seja, a verdade e a imparcialidade.¹²

Por volta da metade do século XX, surgem novas interpretações acerca da escrita orosiana e principalmente da relação entre Orósio e Agostinho como fator de compreensão das fontes. Pode-se citar como exemplo a obra de Benoit Lacroix (1965), intitulada *Orose et ses Idées*, na qual o autor enfatiza justamente que Orósio possuía uma maneira única de escrever,

¹² Por serem interpretações historiográficas tradicionais, outros artigos foram produzidos e merecem destaque, como exemplo W. H. C. Frend (1989) e seu artigo *Augustine ad Orosius on the end of the world*; Martinelli (1982), *Reazione antiagostiniana nelle Historiae di Orosio?*; o artigo de R. García Castro (1931), *Paulo Orosio discípulo de S. Agustin*; Alonso-Nunez (1994), *La metodologia histórica de Orosio*; o artigo de S. Tanz (1983), *Orosius in Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesaria und Augustin*.

era dotado de originalidade, inexistindo uma dependência em relação a Agostinho, como alguns estudiosos afirmavam.

É importante destacar que essa visão já vinha tomando força nas pesquisas acadêmicas desde os anos de 1950. Iniciaram-se justamente quando esses estudiosos, ao compararem *Historiae* de Orósio com o *De civitate Dei* de Agostinho, perceberam oposições entre aspectos fundamentais de cunho ideológico nos dois escritos.

Nesse viés historiográfico, pesquisadores como Fink-Errera (1950), na obra *Paul Oróse et sa conception de historie*; e como Goetz (1980), *Die Geschichtstheologie des Orosius*, buscaram evocar as particularidades da historiografia orosiana, como o otimismo ao narrar o presente, o cristianismo como fator preponderante para o alcance da paz e a visão positiva quanto ao mundo terreno e o futuro.

Por fim, quanto a tais vieses, podemos evocar ainda dois artigos muito importantes, o primeiro de Eugenio Corsini (1969), intitulado *Introduzione alle Storie*, e o segundo de Henri-Irénéé Marrou (1970), *Saint Augustin, Orose et L'Augustianisme historique*. No primeiro artigo, Corsini fala justamente acerca da independência de Orósio ao escrever suas obras, uma vez que, mesmo que tivesse obtido apoio de Agostinho em sua formação intelectual, ele era independente do bispo de Hipona. Já no segundo, Marrou aponta para o fato de Orósio possuir ideias originais e procura destacar as inconsistências entre Orósio e Agostinho, principalmente de ordem histórico-cronológica.

A partir de meados da década de 1980, os estudos acerca de Orósio tiveram um acréscimo considerável. As temáticas se tornaram mais variadas, aumentando as possibilidades de trabalho. Os pesquisadores orosianos aprofundaram os estudos sobre querelas religiosas, bárbaros, concepção histórica de Orósio, Teoria dos Quatro Impérios, entre outros temas.¹³

Sobre a perspectiva histórica de Paulo Orósio, o livro *The historians of Late Antiquity*, de David Rohrbacher (2002), analisa como os séculos IV e V se caracterizaram como uma era de conflitos religiosos, mudanças políticas e conflitos militares. As respostas dos historiadores contemporâneos a esses tempos turbulentos refletem suas diversas origens — eram cristãos e pagãos, escreviam em grego e latim e documentavam sobre a Igreja e o Estado. Essa obra visa

¹³ Apresentamos um pequeno recorte das possibilidades de estudo baseadas nas fontes orosianas. Devido ao limite da dissertação, indicamos somente as mais importantes.

trabalhar a vida e as obras desses historiadores. No tocante a Paulo Orósio, analisam-se sua trajetória, influências, natureza de seus escritos, suas obras e perspectivas. Orósio se preocupava em responder aos pagãos as acusações realizadas contra os cristãos, culpando-os pelo Colapso do Império. Portanto, usou a narrativa histórica para recontar os acontecimentos de Roma, desde sua formação até o século V, comparando os períodos pagãos aos cristãos. Seu grande modelo foi Agostinho de Hipona, e escreveu a partir de seu pedido *Historiae adversus paganos*, justificando todos os acontecimentos ruins como desgosto de Deus perante um Império que se recusava a adotar o cristianismo em todas as esferas e que ainda adorava os deuses tradicionais romanos.

Referente à temática da Teoria dos Quatro Impérios, pode-se citar a dissertação de Diego Schneider Martinez, intitulada *Uma releitura cristã da história: a Historiae adversus paganos de Orósio e a teoria dos quatro Impérios* (2014), e o artigo confeccionado por Fernando Gascó la Calle, intitulado *La teoria de los cuatro impérios. Reinteracion y adaptacion ideológica: romanos y griegos* (1981). No primeiro trabalho, Martinez realiza uma análise de *Historiae adversus paganos* para compreender como a Teoria dos Quatro Impérios influenciou a visão de mundo do autor. Essa teoria é baseada na discussão do Livro de Daniel, sendo inovadora a obra de Orósio, pois, no esquema orosiano, a geografia suplanta a cronologia, de maneira que os impérios não se sucedem linearmente, mas ocupam espaços relacionados aos pontos cardeais. Assim, somente os impérios do Oriente — Babilônia — e do Ocidente — Roma — são considerados de fato universais, enquanto Cartago e Macedônia são secundários. Esse fato é importante, pois, a partir da comparação entre Babilônia e Roma, o presbítero acreditava que Roma perpetuar-se-ia por muitos anos; possivelmente esse fato influenciou a visão positiva apresentada por Orósio em relação ao seu presente. Já no artigo de Fernando la Calle, a preocupação se dá em esclarecer e organizar uma linha de pensamento para explicar a teoria dos quatro impérios, os diferentes significados desse tema e a visão de diferentes autores, explanando assim como se sucederam os quatro impérios no passado, antes de discutir o quinto, o do futuro.

Adentrando o campo da temática religiosa, Robert O'Connell (1984), em *St. Augustine's criticism of Origen in the Ad Orosium*, analisa a perspectiva cristã de Orígenes e a concepção orosiana acerca do cristianismo pregado por Orígenes. Destaca principalmente a influência de Agostinho de Hipona na formação do discurso e pensamento de Paulo Orósio acerca dessa temática, principalmente na busca de Orósio por combater as heresias cristãs.

Ainda nesta temática, citamos o artigo escrito por Pedro Martínez Caveró (1990), intitulado *Los argumentos de Orosio in la polémica pagano-cristiana*. Nessa obra, Martínez Caveró trabalha as compilações realizadas por Orósio para sua discussão na polêmica pagã-cristã, presente no Império Romano, demonstrando as preocupações de Orósio em relação às controvérsias teológicas e como, no final da obra *História contra os pagãos*, ele fixa um ponto de vista cristão sobre os acontecimentos históricos.

Outro artigo escrito por Pedro Martínez Caveró (1997), intitula-se *Signos y prodígios. Continuidad e inflexión em el pensamiento de Orosio*. Nele, Martínez Caveró afirma que os prodígios relatados nas narrativas clássicas perduram e ganham novos significados na época cristã. Orósio, em suas *Historiae*, nega as artes de adivinhação pagãs e considera esses prodígios como um mal dos tempos passados, mas, ao mesmo tempo, interpreta alguns desses fenômenos como resultado da providência divina, principalmente durante o Império Romano, realçando aquelas que se aproximam dos valores cristãos, a exemplo dos signos e prodígios que anunciaram o poder de Augusto. Entre tais prodígios, ele cita os fenômenos astronômicos, meteorológicos terrestres, epidemias e prodígios de sangue, a interpretação de sonhos e aqueles que referenciam Augusto e sua chegada ao poder.

Outro artigo importante para compreender a visão de Orósio sobre as diferentes ideologias cristãs é *El Commonitorium de Orosio. Traducción y comentario*, escrito por Pedro Martínez Caveró, Domingo Beltrán Corbalán e Rafael González Fernández (1999). Aqui, os autores realizaram a tradução e um comentário do *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* de Orósio, debatendo as discussões historiográficas sobre a viagem de Orósio para a África, a busca do autor por formação religiosa, além de sua perseverança na luta contra doutrinas cristãs denominadas como heréticas e que emergiam no Império Romano.

Em *História contra os pagãos*, Paulo Orósio destaca todos os imperadores romanos, seus feitos e principalmente se possuíam ou não inclinação para o cristianismo. Jorge Cuesta Fernández (2015), em *La imagen del emperador malo e del perseguidor anticristiano em las Historiae adversus paganos de Paulo Orosio*, procura analisar justamente como os imperadores “anticristãos” eram considerados maus governantes e como Paulo Orósio distingue-os em três categorias: imperadores maus e perseguidores; imperadores maus e não perseguidores e, por último, imperadores perseguidores que não haviam sido vistos como maus por autores antigos.

Um artigo importante para compreender a visão de Orósio sobre a religião romana é o *Los dioses y la religión romana en las Historias de Paulo Orosio* (1967), escrito por Miguel Angel Rábade Navarro. O autor se baseia no livro VII da obra de Orósio, focando nas questões relacionadas aos deuses pagãos e à religião romana e no modo como Paulo Orósio utilizou os oráculos, as adivinhações e a mitologia romana para demonstrar a impotência dessa mesma religião em garantir paz e sucesso ao Império, levando assim ao fortalecimento de sua escrita apologética.

Relacionando-se à perspectiva religiosa romana clássica, Nuno Simões Rodrigues (1998) apresenta um artigo denominado *Paulo Orósio e o patrimônio mitológico da Antiguidade clássica*, e aborda inicialmente a trajetória de vida e de escrita de Paulo Orósio, comprovando justamente sua formação clássica de estudos. Por fim, o autor discorre sobre as maneiras utilizadas por Orósio para descrever as narrativas mitológicas em *Historiae adversus paganos*.

No tocante aos trabalhos realizados sobre o cristianismo e a historiografia, Diego Schneider Martinez (2013), no artigo intitulado *Cristianismo e historiografia: a construção de uma identidade cristã nas Historiae adversus paganos de Orosio*, analisa justamente essa temática, buscando elucidar a maneira pela qual Orósio constrói uma identidade cristã que transcende as fronteiras do Império Romano e a maneira como essa identidade se relaciona com a universalidade da religião e do poder imperial a partir da Teoria dos Quatro Impérios, defendida pelo presbítero hispano em suas *Histórias contra os pagãos*.

Quanto à temática relacionada à vida de Paulo Orósio, Pedro Martínez Cavero e Domingo Beltrán Corbalán (2006) escreveram juntos o artigo *La desaparición de Orosio em Menorca*. Nesse artigo, eles realizaram um estudo sobre a biografia de Orósio nos anos de 413-417 e especialmente o problemático desaparecimento na ilha de Menorca. Existem apenas conjecturas acerca do local e data de morte de Paulo Orósio, principalmente por ele estar transitando pelo Império tentando retornar à sua cidade natal. As relíquias de S. Estevão são usadas também com questionamento,¹⁴ já que o presbítero estava em posse e deveria deixá-las em *Bracara Augusta*. Orósio relata sua preocupação com algumas tribos e as relíquias dos

¹⁴ “A palavra relíquia significa “o que resta de um todo”, entendida na esfera religiosa, designadamente do cristianismo, como os restos dos corpos de pessoas santas, ou os objetos que foram por elas utilizados em vida ou coisas que tocaram os seus corpos após a morte” (MARTÍN, 2010, p. 13).

mártires, principalmente em um momento que ele mesmo considera como de tentativas de cristianizar diferentes povos.

A proximidade de Paulo Orósio e Agostinho de Hipona se tornou destaque no artigo escrito por Meseguer Gil e Jiménez Meseguer (2017), intitulado *La obra histórica de Paulo Orosio y sus diferencias con Agostin de Hipona: transmisión de conceptos historiográficos en la Antigüedad Tardia*, no qual o autor tem por objetivo identificar e analisar quais são os conceitos que regem a visão histórica de Paulo Orósio, sob influência de Agostinho de Hipona. O autor explora as origens e as trajetórias do conceito de universalismo, principalmente como marcador para o desenvolvimento da obra orosiana, com destaque ao providencialismo divino, que é um aspecto temático da obra, mas da própria interpretação de Orósio acerca dos eventos no Império Romano.

Outra temática relacionada aos escritos de Orósio são os conflitos contra os bárbaros, como tratado por Danilo Medeiros Gazzotti (2013), em *A legitimação de Constantino III a partir do conflito contra vândalos, alanos e suevos na Diocésis Hispaniarum: os testemunhos de Orósio e Idácio*, em que discorre sobre as relações entre o processo de legitimação imperial do usurpador Constantino III e a entrada das tribos bárbaras na Península Ibérica no início do século V. Orósio mantém relatos frequentes sobre os diferentes povos e suas relações com os romanos, principalmente as políticas implementadas em relação aos povos que se aliavam ao Império Romano. Seguindo a mesma temática, Francisco José García Fernández (2005) escreve o artigo *La imagen de Hispania y los hispanos a finales de la antigüedad: la Historiae adversus paganos de Paulo Orosio*, buscando refletir sobre a imagem da Hispânia e dos hispanos na obra de Orósio.

Uma das referências mais importantes acerca das pesquisas associadas é *Orosius and the Rhetoric of History*, escrita por Peter Van Nuffelen (2012). Nuffelen propõe uma técnica alternativa de análise acerca da produção de Orósio, visando principalmente ao estudo de sua metodologia retórica. Assim, em sua introdução, Nuffelen apresenta uma discussão bibliográfica acerca da trajetória dos estudos orosianos, evocando o conhecimento clássico que Orósio possuía, provando assim que a retórica clássica era usada justamente para chamar atenção de seu leitor.

Por fim, um dos mais completos trabalhos acerca de Orósio é o produzido por Pedro Martínez Caveró (2002), intitulado *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Nessa

tese, defendida na Universidad de Murcia, Cavero traz à luz discussões biográficas, históricas e ideológicas acerca de Orósio, sendo assim extremamente importante para nossa pesquisa. Esse trabalho é muito importante por ser o mais completo acerca das discussões envolvendo a biografia de Orósio, Martínez Cavero se preocupa em apresentar cartas de Agostinho e Jerônimo, tentando delimitar características do presbítero bracaraense, além de se aprofundar em sua trajetória de estudos eclesiásticos com Agostinho e depois com Jerônimo, suas participações em concílios, suas influências, principalmente no contexto que permeou a produção das três obras de Orósio. É uma análise meticulosa, principalmente por elaborar ideias em cima de tantas hipóteses que rodeiam a vida de Orósio e, por isso, altamente considerada nesta pesquisa.

Nesta dissertação, buscamos analisar o discurso de Paulo Orósio, em *Historiae adversus paganos*, sua representação sobre os eventos históricos, suas estratégias retóricas que buscaram responder as querelas imperiais, a dicotomia entre guerra e paz e o que seria, para o autor, o tempo cristão e pagão, mas principalmente o discurso orosiano de construção de uma nova ordem imperial baseada na concórdia dos *Christiana Tempora* como resposta às instabilidades do Império Romano Ocidental. Assim, após realizar o balanço historiográfico, pudemos constatar que, mesmo quando os estudiosos trabalham a obra *Historiae adversus paganos*, não se aprofundam na construção narrativa posta por Orósio, isto é, sua preocupação em escrever, com um viés positivo, a influência do cristianismo para o futuro de Roma, de sua nova história e identidade. Por conseguinte, nossa investigação objetiva preencher uma lacuna percebida nas pesquisas que tornam *Historiae adversus paganos* como documentação, quer dizer, a de percebê-la como uma representação dos eventos históricos em consonância com a retórica orosiana de construção de uma nova ordem imperial baseada na concórdia dos *Christiana Tempora*. Acreditamos que Paulo Orósio intencionava oferecer respostas a um período marcado pela instabilidade do Império Romano Ocidental e pelas querelas religiosas.

Paulus Orosius

A fim de compreender nossa fonte e alcançar a resposta à problemática proposta, foi necessário o aprofundamento na biografia de Paulo Orósio. Foi determinante analisar os acontecimentos vividos por Orósio, sua vida, influências externas, sua formação cultural, o contexto em que vivia dentro do Império, pois contribuíram para a comprovação e a averiguação da hipótese desta pesquisa. Destaco aqui que, mesmo a pesquisa não sendo

associada ao modelo biográfico, existem problemáticas que, sem as informações relacionadas ao autor, não seriam facilmente respondidas. Em relação a Orósio, não existem informações abundantes, sendo sua biografia realmente fragmentada.¹⁵ Assim, para traçar de forma mais segura os dados, é preciso não apenas checar a fonte por nos utilizada, mas analisar também escritos contemporâneos que citaram Orósio. Alguns testemunhos são:

1. Agostinho de Hipona: *Epístola (Ep.) 166, ad Hieronymum, (De origine animae hominis), 2.*
2. Agostinho de Hipona: *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas, 1.*
3. Agostinho de Hipona: *Ep. 169, ad Evodium, 13.*
4. Agostinho de Hipona: *Ep. 180, ad Oceanum, 5.*
5. Agostinho de Hipona: *Ep. 19*, ad Hieronymum, 1.*
6. Agostinho de Hipona: *Sermo contra Pelagium (S. 348A), 6.*
7. Agostinho de Hipona: *De gestis Pelagii, 16, 39.*
8. Agostinho de Hipona: *Retractationes, II, 44.*
9. Aurelio de Cartago: *Ep. ad Innocentium, 1, Ep. 175.*
10. Jerônimo: *Ep. 134, ad Augustinum, 1, Ep. 172.*
11. Avito de Braga: *Ep. ad Palchonium, 6-8.*
12. Severo de Menorca: *Ep. ad omnem ecclesiam.*¹⁶

Sobre a vida de Orósio, acredita-se que tenha nascido por volta dos anos de 380-385, cálculo realizado levando-se em conta os comentários realizados por Agostinho para Jerônimo, na *Ep. 166 e 169*, em que fala de Orósio como um jovem que tem idade para ser seu filho.¹⁷ Esse fato se ocorre porque, quando chega em Hipona, em 414, ele tinha por volta de trinta anos.

Existem quatro teorias acerca da região de nascimento do autor: Braga, Terragona, Brigantia e Bretanha. Primeiro iniciaremos com a teoria bracaraense. Esta é uma das mais bem fundamentadas, cujas principais fontes são as cartas de Agostinho e a qual nós seguimos. O

¹⁵ Os escritos de Orósio que auxiliam na melhor compreensão acerca de sua história e trajetória são: Orósio, *Commonitorium*. 1 e 4; *Liber apologeticus* 3, 2; 6, 1; 7, 1 e 6; *Hist. adv. pag.*, I, 10, 17; III, 20, 6-7; IV, 23, 8; V, 2, 1; VI, 15, 32; VII, 41, 4-6;

¹⁶ Para a leitura de tal documentação, tomamos como obra de apoio Martínez Cavero (2002).

¹⁷ A carta 166, escrita por Agostinho e enviada a Jerônimo por meio de Orósio, faz parte do conjunto de escritos de Agostinho acerca do problema da origem das almas, da origem do mal e da transmissão do pecado original. Ver Correia e Ferreira (2018, p. 125-145).

bispo de Hipona descreve Orósio, na *Ep.* 166,¹⁸ ao conversar com Jerônimo, como um jovem recém-chegado à África desde o litoral do oceano; na *Ep.* 169, já em um diálogo com Evodio, Agostinho confirma seu testemunho anterior e cita diretamente que Orósio era originário dos confins da Hispânia. Ávito (*Ep. ad Palchonium*, 6-8), um presbítero bracaraense, ao dialogar com Balcónio, o bispo de Braga, direciona a Orósio a missão de levar as relíquias de S. Estevão da Palestina à Braga; na carta levada junto, Avito refere-se a Orósio como um *compresbítero*, deduzindo-se assim a ligação de Orósio com a igreja e a comunidade de Braga. Por fim, o próprio Orósio, em sua obra *Commonitorium*, fala acerca de sua viagem à África, em que assinala que a escreveu desde sua pátria, levando-nos a deduzir novamente a origem galaico bracaraense de Orósio (MARTÍNEZ CAVERO; BELTRÁN CORBALÁN; GONZALES FERNANDEZ, 1999, p. 65-83).

A teoria de Terragona baseia-se principalmente em passagens de *Historiae adversus paganos*, (VII,22).¹⁹ Aqui consta o único argumento de que Terragona poderia ser a cidade de origem de Paulo Orósio, devido à sua afirmação acerca da “nossa Terragona”. A despeito dessa afirmação, vários estudiosos mantêm a opção de localizar em Braga a cidade natal de Orósio.

Tanto as hipóteses da Brigantia quanto da Bretanha são modernas e se baseiam principalmente nos escritos de Orósio, em *Historiae* (I, 2). A primeira teoria baseia-se no fato de Orósio citar duas vezes uma cidade da Brigantia e, na segunda, foram Lippold (1974) e Janvier (1982) os pesquisadores que primeiro apontaram acerca dessa possibilidade. Ambos utilizaram a geografia de Orósio a fim de tentar identificar a origem, por isso extremamente importante é o livro I de *Historiae*. Já quando se analisa a hipótese bretã, em 1990, Arnaud-Lindet (1990), na versão francesa da obra orosiana, aventa a possibilidade, também utilizando

¹⁸ Na carta (166), Agostinho afirma: “Chegou até mim um jovem religioso, irmão na paz católica, filho por sua idade, nosso companheiro presbítero por sua dignidade. Orósio, despertado pela inteligência, rápido em suas palavras, entusiasmado em seu zelo, desejando ser instrumento útil na casa do Senhor para refutar as doutrinas falsas e perniciosas que quebraram as almas dos hispânicos com muito mais mal do que a espada bárbara de seus corpos. Desde que ele veio até nós da costa do oceano, ficou empolgado com a fama de poder ouvir de mim o que queria saber, fosse o que fosse. E não se pode dizer que sua chegada não deu frutos. Primeiro eu disse a ele para não acreditar muito na minha fama. Mais tarde, ensinei ao homem o que pude e, o que não pude, indiquei a ele onde ele poderia aprender e eu o exortei a visitar-te. Havendo aceitado este meu conselho e minha ordem de bom grado e com obediência, lhe roguei que retornasse à sua terra natal passando por aqui. Ao receber sua promessa, acredito que o Senhor me deu a oportunidade de lhe escrever sobre o que quero saber para você. Eu estava procurando alguém para lhe enviar e não consegui encontrar facilmente o homem certo que tinha um pedido para servir, uma alegria para obedecer e um hábito de peregrinação. Por isso, quando tratei deste jovem, não duvidei nem por um momento que ele era o que pedi ao Senhor.”

¹⁹ *Hist. adv. pag.* VII 22, 8: “Ainda que existem em diversas províncias, entre as ruínas de grandes cidades, pequenos e pobres povoados que, conhecidos somente por seus nomes, preservam os sinais desses males, *ad ostendí*, entre os quais podemos incluir, na Hispânia, nossa Tarragona, pelo consolo dos recentes infelizes”.

um aprofundamento geográfico que Orósio narra em sua obra. Nesse aspecto, Arnaud-Lindet (1990) percebe que Orosio não apenas menciona a Irlanda (Hibernia) e a ilha de Mevania, mas realiza a descrição de ilhas e até mesmo de regiões vizinhas, informações que não eram comuns, segundo Arnaud-Lindet, a um romano da Hispânia. Não são teorias bem fundamentadas, partem realmente de hipóteses frágeis, porém, por não existir informações precisas, acabam sendo acolhidas por outros pesquisadores (CORRÁIN, 2017).

Destaco a utilização do *praenomen Paulus*, que aparece pela primeira vez na *Gettica* IX, 58, escrita por Jordanes, em 551. Jordanes escreve a obra *História dos Godos* e utiliza o nome de *Paulus* para se referir a Orósio, porém não se explica quanto a essa utilização, nem a utiliza em todas as referências. Cassimiro Torres Rodríguez (1971) enfatiza que as alegações de que a inicial P, de *Paulus*, significaria, na realidade, a posição dele como presbítero. Arnaud-Lindet (1990) considera que provavelmente esse *praenomen* surgiu de uma má interpretação dos tradutores e copistas que reverteram a ordem dos termos e aceitaram a ordem de *praenomen* antecessora do nome, ficando assim *Paulus Orosius*. Por fim, destaco que nas epístolas e cartas de Agostinho e Jerônimo, apenas Orósio aparece (ARNAUD-LINDET, 1990, p. 11-13). Importante salientar que as duas formas de se referir ao presbítero são corretas e aceitas, Paulo Orósio ou apenas Orósio.

Acerca da família e de sua educação, nos faltam fontes sobre o assunto, além de que, nem o próprio Orósio se preocupou em relatar a respeito de sua própria história, cabe-nos, assim, teorizar no que concerne a esta temática. Assim sendo, devido ao conhecimento dos clássicos da paidéia greco-romana, e das escrituras sagradas judaicas e cristãs, acreditamos que Orósio pertenceu a uma família que possuía meios de financiar sua formação, possivelmente pertenceu a uma família abastada.

Orósio acaba se destacando inicialmente em suas escrituras, quando se envolve na polêmica gerada pela doutrina de Pelágio, e por causa de sua busca por ensinamentos de Agostinho de Hipona. O fato de Orósio ser capaz de participar ativamente nesta polêmica doutrinária, sendo novo não apenas em idade, mas em sua própria ordenação como presbítero, é outro indicativo de que possuía condições de ter instruções teológicas aprofundadas. Além disso, sua busca por formação exegética não se limitou a Agostinho, estando em contato com os maiores doutores da Igreja de seu tempo, como Jerônimo, em Belém.

Grande parte do que conhecemos acerca de Orósio vem de sua viagem à África. Como dito anteriormente, Orósio, já no início do século V, era presbítero da igreja Bracarense, em uma região que enfrentou invasões bárbaras entre 409-414.²⁰ O próprio autor cita seu encontro com os bárbaros em *Historiae* (III, 20),²¹ porém, mesmo que consideremos a ida de Orósio para a África como uma fuga dos bárbaros, não ocorreu imediatamente. Como não sabemos ao certo as datas referentes à vida de Orósio antes de se encontrar com Agostinho, acabamos entrando em contato com várias hipóteses, justamente para que possamos ao menos tentar formar uma linearidade dos fatos.

Um aspecto a se levar em consideração é o escrito de Orósio — *Commonitorium* — e que foi respondido com o *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, em 415. Fink-Errera (1950, p. 27-31) oferece uma hipótese segundo a qual Orósio chegou à África em 410. Como, em 415, ele viajou para a Palestina, Orósio esteve com Agostinho durante cinco anos, estudando principalmente na biblioteca de Cartago e formando parte de uma equipe eclesiástica que auxiliou Agostinho na obra *De civitate Dei* (FINK-ERRERA, 1956, p. 468). Em outra perspectiva, Corsini (1968, p. 19) aponta a chegada de Orósio à África em 414, fundamentando-se principalmente na própria obra-resposta de Agostinho, *Ad Orosium*.

Vale salientar também a sucessão cronológica dos eventos produzido por Martínez Caveró (2002, p. 29), lembrando que a data segura é a do concílio de Jerusalém, enquanto as outras datas são conjecturas:

1. 409-414: Invasão germânica na Hispânia. Saída de Braga e viagem à Hipona;
2. 414: Orósio chega à Hipona. Escreve o *Commonitorium*;
3. 415: Viagem à Palestina. Passagem por Belém. Participação na Assembleia de Jerusalém. Redação do *Liber apologeticus*. Partida da Palestina (inverno de 415-416);
4. 416-417: Regresso à África: Cartago, Hipona (primavera de 416). Redação das *Historiae adversus paganos*;

²⁰ Essas datas se seguem a partir de Martínez Caveró, Beltrán Corbalán e González Fernández (1999, p. 66-71).

²¹ *Hist. adv. pag.* III 20, 6-7. “Se a propósito de mim mesmo comento isto é para dizer como me vi em um primeiro momento frente aos bárbaros, desconhecidos para mim, como evitei os que me eram hostis, como adulei aos que teriam autoridade, como supliquei aos infiéis, como evitei suas armadilhas, e finalmente como escapei, em volta de uma neblina repentina, e me pus a salvo quando me perseguiram por mar e me buscavam com suas pedras e lanças, e como estive a ponto de cair em suas mãos”.

5. 417: Tentativa de retornar à Hispânia. Depósito das relíquias de S. Estevão em Baleares. Desaparecimento de Orósio.

Já em Hipona, Orósio começa seus estudos com auxílio de Agostinho e escreve a obra *Commonitorum*, recebendo como resposta do bispo de Hipona a obra *ad Orosium*. Existe a possibilidade de ser durante esse período que Orósio inicia sua formação nos estudos históricos, justamente por ser parte da bibliografia selecionada pelo bispo de Hipona para que fosse lida e que era necessária na escrita de *Cidade de Deus*.

No ano de 415, Orósio parte para a Palestina a fim de terminar sua formação exegética com Jerônimo, sob recomendação de Agostinho de Hipona. É neste momento que Orósio se aprofunda na querela pelagiana, tema já estudado pelo presbítero bracaraense sob mentoria do bispo Agostinho, que se aprofundou na temática ao escrever o livro IV e V do *De civitate Dei* e em outras cartas, principalmente como respostas diretas a Pelágio. Orósio utiliza estes materiais quando participa do Concílio de Jerusalém de 415. Orósio estava dividido, durante sua estadia na Palestina, em estudar com Jerônimo, principalmente fortalecendo no combate as doutrinas, seja o pelagianismo, origenismo quanto arianismo, quanto se manter como um instrumento de Agostinho, sendo um elo entre ele e Jerônimo contra Pelágio.

Nos primeiros meses de viagem à Palestina, Orósio foi até Belém. A missão pela qual estava destinado era ir ter com Jerônimo e participar do Concílio de Jerusalém em julho de 415. Martinez Caveró (2002, p. 32) destaca que entre os anos de 414-415, Jerônimo e Agostinho não mantiveram contato direto, o que apontaria para uma rivalidade entre eles. Nesse ponto, se destaca a importância de Orósio, como elo entre os dois, o presbítero e colocara como portador de documentos importantes enviados por Agostinho para Jerônimo, tais como, as *Epistolas* 166 e 167; e uma cópia das *Epistolas* 156 e 157, sendo esta última utilizada no Concílio de Jerusalém contra Pelágio (VILELLA, 2000, p. 102-104).

Este concílio foi muito importante para Orósio, pois foi a chance de ele falar diretamente acerca do *pelagianismo*, *origenismo* e *priscilianismo*, sendo instruído, para tanto, pelas cartas e documentos dados a ele por Agostinho e Jerônimo.²² Ademais, quando chegou até a cidade

²² “Quando Pelágio chegou à Palestina em 411, o acompanharam sua reputação como asceta implacável e também como possível difusor de doutrinas obscuras. Após algum período sem qualquer polêmica e tendo, pelo contrário, boas relações com Jerônimo, em 415 os presbíteros de Jerusalém solicitaram ao bispo da cidade, João, que realizasse um concílio com finalidade de apurar as acusações feitas contra o asceta bretão. Deste primeiro sínodo, provavelmente ocorrido a 30 de julho, não foram, contudo, produzidas quaisquer atas oficiais do processo, já que

de Belém, deveria encontrar-se diretamente com Pelágio, pois continha uma mensagem importante de Agostinho, assim descrita em *Serm.* 384 A, 6: “Escreve através de Orósio a esse mesmo Pelágio, não para que lhe desse um relato de minhas cartas, mas o exortou a ouvir dos presbíteros a que ele havia confiado”.

No *Liber apologeticus*, Orósio nos informa desse encontro, no qual provavelmente devem ter trocado seus pontos de vista em relação às discussões que seriam debatidas no Concílio. Orósio apenas interveio no concílio por ter sido um pedido direto do bispo João de Jerusalém, a fim de que Orósio apresentasse as conclusões às quais, referentes ao assunto, a Igreja africana havia chegado. Neste concílio, esteve presente o próprio Pelágio, e as sessões foram presididas pelo bispo João de Jerusalém. A obra *Liber apologeticus* constitui a defesa do presbítero contra a acusação de João de Jerusalém, que considerou medíocre a intervenção de Orósio no concílio, sendo publicada um mês após a realização do mesmo, quando da celebração da Festa da Dedicção. Segundo Erce Osaba (1952, p. 679-680) podemos utilizar o relato Orósio como referência para compreender o concílio de Jerusalém, de 415:

Orósio assistiu o sínodo a pedido dos sacerdotes hierosolimitanos. Nessa época, ele estava residindo em Jerusalém, para onde tinha sido enviado por Agostinho para ser instruído por Jerônimo e também para seguir os passos de Pelágio. Além de Orósio, assistiram o sínodo um intérprete, os presbíteros Vital, Paserio e Dómino. Estes dois últimos também foram convidados pelos mesmos sacerdotes para assistir a reunião na qualidade de intérpretes, uma vez que detinham grande prestígio por sua experiência, virtude e porque falavam tanto o latim quanto o grego. Chegando Orósio no local do sínodo, o bispo o mandou sentar-se, e todos o pediram que, se tivesse conhecimento de haver-se tomado em África alguma decisão contra a heresia que pregavam Pelágio e Celéstio, o dissesse fiel e pontualmente. Orósio respondeu que Celéstio tinha sido condenado pelo concílio de Cartago. Disse também que Agostinho, bispo de Hipona, estava escrevendo na ocasião um livro, *De natura et gratia*, e acrescentou que tinha consigo a carta que o mesmo bispo havia dirigido a Hilário, residente em Sicília, a qual leu em seguida por ordem do bispo João.

E prossegue:

Logo depois Pelágio entrou na reunião. Todos a uma voz o perguntaram se tinha ensinado as opiniões que havia combatido o bispo Agostinho, ao que respondeu

para ela não fora nomeado um secretário” (REIS, 2017, p. 127). “Tudo o que dele se sabe deve-e aos registros feitos por conta própria por um bispo hispânico presente na reunião, Paulo Orósio, que pôde transmitir por meio de sua obra, *Apologia (Liber Apologeticus)*, uma relação bastante detalhada desta reunião” (ERCE OSABA, 1952, p. 679).

calmamente Pelágio: “Que tenho eu a ver com Agostinho?” Indignados os presentes com essa resposta, que era uma injúria ao grande bispo combatente da heresia donatista, disseram que Pelágio devia ser expulso não apenas da reunião, como também da Igreja católica; mas o bispo João, ao invés de castigar a audácia do heresiarca, o mandou sentar-se entre os presbíteros, e, para melhor deixar passar a injúria feita a Agostinho, disse: “Eu sou Agostinho”. Ao que replicou Orósio de forma fulminante: “Se és Agostinho, faça como Agostinho”. Depois disso João perguntou se o conteúdo da carta ia contra Pelágio ou contra algum outro, e acrescentou que, se na carta se combatia Pelágio, todos podiam expor as acusações que tivessem que fazer. Então Orósio, com aprovação de todos, disse: “Pelágio me disse que ele ensinava que o homem pode viver sem pecado e observar facilmente, se quiser, os mandamentos de Deus”. “Não posso negar – respondeu Pelágio – que tenho ensinado e ensino esta doutrina”. “Pois bem, – replicou Orósio – esta doutrina tem sido condenada por um concílio africano e pelos escritos de Agostinho e de Jerônimo, cuja palavra é para o Ocidente como orvalho do céu”. João, porém, fazendo-se alheio a tudo, queria que eles tomassem sobre si o encargo de acusadores diante dele, posto que era o bispo de Jerusalém. Todos negaram dizendo: “Nós não somos acusadores de Pelágio, mas tratamos o que os bispos, teus irmãos e nossos padres, disseram e fizeram contra esta heresia pregada por um leigo, a fim de que não se perturbe a paz de tua igreja”

E conclui:

O bispo João persistiu em seu esforço, e disseram-lhe todos: “Nós somos filhos da Igreja católica; não peça que sejamos doutores dos doutores ou juízes dos juízes. Os padres que o mundo inteiro reverencia, e com os quais vivemos em prazerosa comunhão, condenaram estes erros, e é justo que nós lhes obedeçamos”. Ainda seguiu discursando João, talvez com a intenção de fazer Orósio dizer que Deus era o autor da natureza humana má e sujeita necessariamente ao pecado. Os principais interlocutores do sínodo eram o bispo João e Orósio. João falava em grego, Orósio em latim; de onde se seguia que nenhum dos dois entendia o outro senão valendo-se do intérprete, o qual não desempenhava bem sua função, mais por ignorância do que por má fé, segundo conta Orósio: ele dava às palavras um sentido diferente do que tinham, e trocava umas coisas por outras, ou mesmo as omitia outras vezes, de sorte que trocava ou suprimia a maioria das respostas de Orósio, como constataram Paserio, Avito e Dómino. Orósio disse resolutamente que o herege era latino, assim como ele, e que a heresia era menos conhecida no mundo latino, e que João não era juiz para entender esta causa, posto que, se arrogava do papel de juiz mesmo sem haver acusador. Ao parecer de Orósio se aproximaram os demais do sínodo, pelo que, depois de cruzar-se entre uma e outra parte diversos ditos, o mesmo bispo João disse que seriam enviados alguns emissários ao bispo de Roma com o fim de que todos observassem seu decreto; entretanto, Pelágio deveria cessar com sua propaganda e seus adversários deveriam guardar-se de tratá-lo convictamente como herege. Todos se conformaram com esta decisão.²³

²³ Pelo relato de Orósio, entendemos que o primeiro sínodo ocorrido em Palestina terminou sem uma decisão concreta de absolvição ou de condenação. O bispo de Jerusalém, que presidia a reunião, definiu que alguns emissários fossem enviados a Roma para explicitar o problema ao bispo da sede apostólica e para receberem dele o parecer definitivo sobre a controvérsia. Enquanto isso, Pelágio deveria cessar com suas pregações e, da mesma forma, seus acusadores deveriam parar de tratá-lo como herege. Todos os bispos presentes parecem ter consentido com a decisão de João, assim como antes seguiram a ideia de Orósio e consentiram em que o sínodo não era capaz de julgar o problema, por João ser incapaz de julgá-lo e por não haver acusadores no processo. 129 Orósio aponta como possível causa da ineficácia deste sínodo a mesma apontada por Agostinho no sínodo posterior: o problema de comunicação e compreensão ocasionado pela diferença na língua falada (grego x latim) e um intérprete que não desempenhava bem sua função (mais por ignorância do que por má fé, há que se constar). E mais, Orósio é firme

Orósio, em 416, retorna à África. O plano na realidade era retornar à Braga, onde entregaria as relíquias de S. Estevão, passando antes pela África, a pedido de Agostinho. O presbítero não tinha em mãos apenas as relíquias, mas sim muitas cartas e escrituras de Jerônimo a Agostinho, assim como seus próprios escritos. Importante salientar que, no Concílio, de 416, em Cartago, Orósio se fez presente, principalmente para comunicar os sucessos de sua viagem à Palestina.

Entre o final de 415-416, Orósio deixa a Palestina com a intenção de regressar à Hispânia, e neste momento portava com ele as relíquias de S. Estevão, juntamente com o testemunho de seu concidadão e compresbítero Avito de Braga. O objetivo principal era entregar a relíquia à igreja de Braga, a fim de converter-se no protetor da igreja bracarense e a auxiliar no reestabelecimento da paz e segurança espiritual da comunidade na Hispânia,²⁴ porém, quando desembarcou do navio, em 417, em Menorca, nas Baleares, soube que os bárbaros haviam ocupado a Península e que seria perigoso retornar a terra natal, por isso, deixou as relíquias sob proteção do bispo da região.²⁵

A história de vida de Orósio se encerra após a finalização de *Historiae*. Ele simplesmente desaparece e não restam notícias a seu respeito. Segundo hipótese tradicional, Orósio tentou regressar à Hispânia após entregar sua obra, porém devido a dificuldades durante a viagem ele aparece em Menorca, e, após isso, mais nenhuma informação circula acerca do presbítero hispano, o que pode significar que acabou morrendo na viagem. Além disso, a própria relação entre Orósio e Agostinho esfria, e apenas em sua obra *Retractationes* menciona sua relação com Orósio.

em culpabilizar o bispo João como principal responsável pela indecisão do sínodo: além de presidir mal a conferência e fazer-se “alheio a tudo”, talvez quisesse que Orósio admitisse “que Deus era o autor da natureza má e sujeita necessariamente ao pecado”, atrelando-se assim ao posicionamento de Pelágio – o discurso irônico presente nessa sentença fica evidente pela utilização da hipérbole (REIS, 2017, p. 129).

²⁴ Todas as relíquias tinham um poder curativo, garantindo proteção e intercessão. Deve referir-se que a devoção e a crença em objetos ou partes físicas relativas a deuses ou heróis existia desde séculos anteriores, em culturas não cristãs. A erudição católica tentou minimizar as parencas, incidindo exclusivamente nas semelhanças formais entre certas manifestações do culto cristão e outras pagãs pré-existentes, apresentando o culto das relíquias como uma reinterpretação e evolução das tradições anteriores à luz da nova fé inspirada no Evangelho e na doutrina de Jesus (SALOIO, 2016, p. 5).

²⁵ “Em Menorca, cerca de 417, o bispo Severo, como autêntico comandante das tropas de Cristo constituídas por seus fiéis, e apoiados pelo patrono São Estevão, cujas relíquias acabavam de chegar à cidade, desbarataria a comunidade judaica da vizinha cidade, transformando a antiga sinagoga numa basílica submetida à jurisdição diocesana. Temos aqui uma manifestação da ampliação da diocese mediante a cristianização – *compele intrare* – dos pagãos” (BASTOS, 2002, p. 98-99).

O Corpus Orosiano

Em relação às obras produzidas por Paulo Orósio, são hoje conhecidas três, sendo *Historiae adversus paganos* a que mais recebeu destaque, além de ser a selecionada como *corpus* documental de nossa pesquisa. As outras duas, de cunho teológico, são menos conhecidas. Elas são o *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* e *Liber Apologeticus*. A primeira obra foi escrita em 414 e entregue a Agostinho de Hipona, consistia em um memorando redigido pelo presbítero bracarense acerca das ideias heréticas que estavam se expandindo e que ele criticava veementemente. Foi redigida justamente durante sua viagem à África, no ano de 414, e está relacionada à busca de conhecimento exegético por parte de Orósio. Orósio tentou de todas as formas batalhar contra ideias heréticas que surgiram ou que estavam se fortalecendo, sendo a Hispânia um terreno frutífero para elas. Por isso, foi atrás de Agostinho, além de estar convencido de que existia uma força providencial que o levaria à África, a fim de buscar ajuda para os problemas religiosos que assolavam a Hispânia.

O presbítero, ao escrever o *Commonitorium*, tinha por volta de trinta anos e já possuía uma base de conhecimentos suficientes para contestar o priscilianismo.²⁶ Ao terminar de escrever o *Commonitorium de errore*, Orósio solicitou o auxílio de Agostinho, não apenas no que escreveu, mas também em como corrigir verdadeiramente as heresias que tomaram conta de sua pátria. A Hispânia passava por momentos conturbados na invasão da península a partir de 409, como a ocupação da Galícia pelos vândalos e suevos, além de questões doutrinárias que levaram Orósio, um jovem católico recém-ordenado presbítero, a buscar conhecimento teológico e intervir nas discussões doutrinárias que o priscilianismo provocava (SOTOMAYOR, 1979, p. 262). Assim, a viagem para a África, citada anteriormente, era de total importância para sua formação, pois lhe daria maior autoridade e conhecimento para responder e estar presente nos embates, principalmente quanto às práticas doutrinárias consideradas heréticas.

Em resposta ao *Commonitorium de errore*, Agostinho redigiu a obra *Ad Orosium contra Priscillianistas y Origenistas*, cujo processo de redação perdurou até finais de 415, já no preparo da partida de Orósio para a Palestina. Como dito anteriormente, Orósio ficou desapontado com

²⁶ Como Martínez Caveró (2002) nos informa, em 385 Prisciliano e vários de seus seguidores foram condenados a morte na cidade de Tréveris por um tribunal civil, dado as acusações de praticarem magia (maleficium). Mesmo com as execuções, não puseram fim aos ensinamentos de Prisciliano, e que depois de 388, após a queda de Máximo, os corpos dos julgados foram levados a Hispânia, e considerados mártires.

a resposta de Agostinho, que estava preocupado no momento com outras polêmicas e assuntos, não voltando muita de sua atenção à causa priscilianista da Galícia.²⁷ Orósio sentia que, pior que as invasões bárbaras, eram essas doutrinas, pois quebravam as almas dos hispanos. Assim, em *Commonitorium*, o presbítero realiza uma interpretação das doutrinas priscilianistas e de seus seguidores. Ao escrever a obra, Orósio possuía várias obras de apoio, sendo a principal o *Apologético*, de Itacio de Ossoyba, um livro que estava destinado a provar o caráter herético das doutrinas priscilianistas (MARTÍNEZ CAVERO, 2002, p. 77).

Já o *Liber Apologeticus* foi escrito no final de 415, durante a trajetória de Orósio na Palestina. A ideia de Orósio era consultar Jerônimo acerca das questões referentes à origem da alma, buscando se aprofundar no tema e poder responder aos questionamentos de priscilianistas e origenistas. Enfim, ao se aprofundar na querela anti-pelagiana, Orósio é convidado para fazer parte do Concílio de Jerusalém, que ocorreria no ano de 415. Após sua participação no Concílio, escreveu o *Liber Apologeticus* para rebater a acusação de herético.

Assim como Martínez Caveró (2002) assinala, o *Liber apologeticus* é uma obra muito importante por seu testemunho acerca das doutrinas que circulavam no Império durante a segunda metade do século V. Em suma:

O livro foi o primeiro ataque direto recebido por Orósio, o primeiro em que seu nome é mencionado como o autor de uma heresia. Sem dúvida, Orósio bebeu das fontes agostinianas (levava consigo a *Ep. 157*, e pode ter lido outros escritos do bispo e inclusive conversas acerca das proporções pelagianas) e em Jerônimo (conheceu a *Ep. 133* e os *Diálogos* contra Pelágio), e conhece de maneira confiável as resoluções do Sínodo de Cartago de 411. Deve-se notar que os postulados teológicos, aqui apresentados, indicam preparação importante e bom julgamento crítico por parte do padre hispânico (MARTÍNEZ CAVERO, 2002, p. 130).

A escrita de sua obra mais importante — *Historiae adversus paganos* — inicia-se em 416, sendo provável que tenha sido finalizada antes do outono de 417, pois Orósio finaliza o livro (*Hist.*, VII, 43) sem mencionar a conquista da Hispânia pelo rei Vingado Valia.²⁸ Para

²⁷ Orósio se preocupou em apontar as acusações contra Prisciliano, a primeira é de ser maniqueísta, uma acusação típica da literatura contrária à doutrina priscilianista e, nesse aspecto, Agostinho auxiliou Orósio, cedendo-lhe seus próprios escritos antimaniqueístas (MARTÍNEZ CAVERO, 2002).

²⁸ A menção ao rei Valia é a seguinte: “Em seguida, assumiu a gestão dos negócios do reino dos Godos, Valia. Os godos elegeram-no com o propósito de infringir o tratado de paz. Por outro lado, Deus, nos seus altos desígnios,

compreender melhor acerca da produção de *Historiae*, é importante ter em mente o contexto histórico do Império no início do século V.²⁹

Em 410, a cidade de Roma foi tomada por Alarico e seu exército godo. Nesse momento, pagãos começaram a culpar os cristãos e os cristãos a culpar os pagãos pelo evento. Os pagãos apontavam para o fato de os cristãos não sacrificarem aos deuses, prejudicando assim a *pax deorum*. Para os cristãos, a culpa dos pagãos vinha do fato de não se voltarem ao Deus único e ainda praticarem rituais de sangue aos deuses, enfurecendo a divindade cristã. A ideia de escrever a obra foi dada por Agostinho de Hipona, provavelmente como uma espécie de obra instrumental, uma documentação a mais para complementar a produção de *Cidade de Deus*. A intenção era que fosse realizada uma pequena redação, de apenas um volume, limitando seu conteúdo a guerras, epidemias, fomes, terremotos, inundações, erupções vulcânicas, tormentas, todos os eventos maléficos que ocorreram no Império Romano durante os tempos pagãos, auxiliando o bispo de Hipona na resposta aos pagãos que acusavam os cristãos de todas as desgraças que ocorriam no Império (*Hist. adv. pag.*, I, prol. 10).

Em algum momento, no entanto, Orósio acaba tomando outro rumo na escrita, já que elaborou sete livros, e não apenas o catálogo pedido por Agostinho. É importante frisar que Orósio ficou muito insatisfeito com os limites impostos a ele durante a escrita de seu livro, lamentando, no livro III, que outros historiadores já haviam escrito acerca dos mesmos eventos, sendo que ele havia juntado informações e fontes suficientes para criar uma obra histórica cristã, e ir além do que apenas complementar a obra de Agostinho (FABBRINI, 1979).

A quantidade de fontes utilizadas foi reduzida, mas devemos levar em conta que o tempo para a produção foi pequeno e Orósio precisava escrever com rapidez e entregar a obra para

escolheu-o com o escopo de que ele, Valia, consolidasse a paz. Ora, Vália ficou sobremaneira aterrado com o juízo de Deus. [...] Lembrou-se Valia da derrota sofrida no reinado de Alarico. Na verdade, os godos esforçavam-se por avançar para a Sicília, quando, de súbito, à vista dos seus, foram desgraçadamente apanhados por uma tempestade e afundaram num terrível naufrágio. Então, Valia, lembrado de tudo isso, deu como reféns cidadãos dos mais ilustres – e firmou, nas melhores condições, um tratado de paz com o Imperador Honório. Com todas as honras entregou o imperador sua irmã Placídia. Valia tratara-a com toda a honestidade – enquanto ela esteve em sua corte. Para garantir a segurança romana, ofereceu-se com grande risco para lutar contra as *gentes* que se tinham estabelecido em territórios das Espanhas. Prometeu a si próprio derrotar essas *gentes* em prol da segurança dos Romanos. Dizem que Valia, rei dos Godos, insiste principalmente na obtenção da paz” (*Hist. adv. pag.* VII, 43).²⁹ Como Martínez Caveró (2002, p. 133) explica, a caída de Roma em 410 foi um evento dramático para a capital do Império Romano, principalmente por ser em mãos bárbaras; nesse momento, houve disputas acirradas de culpabilização da caída, justamente por ter havido consequências psicológicas aos cidadãos, principalmente por causa da sensação de impotência, a crise e a ideia de eternidade do Império.

Agostinho de Hipona. Enfim, é possível encontrar fontes clássicas,³⁰ mais do que cristãs, na fabricação de *Historiae*, levando-nos a crer que ele realmente estava preocupado em escrever para os pagãos e também é um indicativo do caráter historiográfico da obra, da preocupação de Orósio com a história. Martínez Cavero (2002, p. 135) relata:

O presbítero hispano tomou algumas das principais diretrizes argumentativas de seu trabalho da primeira parte do *De civitate Dei*, de Agostinho. Seus dados cronológicos são obtidos no *Chronicon* de Jerônimo, embora seu autor nunca seja mencionado. A história eclesiástica de Eusébio, na tradução latina de Rufino de Aquileia, e alguns episódios da Bíblia, completam suas fontes de origem cristã, geralmente pouco usadas, o que provavelmente se deve à intenção apologética: Orósio quer convencer os pagãos usando seus próprios autores. É o mesmo método que Agostinho havia usado nos primeiros livros da Cidade de Deus. A parte fundamental de suas fontes é, portanto, de origem pagã. Isso poderia facilitar sua réplica anti-pagã. O Epítome de Justino, baseado no trabalho de Pompeu Trogo, é a fonte principal dos eventos que não fazem parte da história romana, ou seja, dos livros I e IV de Histórias. Para a história de Roma até Augusto, os livros II-VI, tem principalmente de *Ab Vrbe condita libri*, de Tito Livio. Dentro desta tradução liviana, Orósio utiliza o *Epítome de Floro e Breviario de Eutropio* [...]. A guerra das Galias, de César, *Os doze Césares*, de Suetônio. Salustio e Cícero também são utilizados, assim como Virgílio e Lucano, além de um poeta contemporâneo pagão, Claudiano.

Vale ressaltar que a obra está engajada na polêmica anticristã. Ora, os pagãos acusam os cristãos de serem responsáveis pela decadência do Império, não aceitando que o Deus cristão seja capaz de conservar Roma (CERQUEIRA, 1997, p. 131). Assim, a maneira como Orósio organiza sua obra (antes da formação de Roma, depois da formação de Roma até Cristo e, por final, depois de Cristo) procura demonstrar para os pagãos a sequência cronológica da história e assim comprovar que existiam infortúnios nos séculos antecessores ao cristianismo, sendo o tempo em que eles viviam uma época de felicidade, paz e harmonia sob os *Christiana Tempora*.

Historiae adversus paganos utiliza o passado dos eventos para discuti-los não apenas no campo racional, mas relacionando-o à história da humanidade. Tem como ponto de partida o pecado original de Adão,³¹ outro marco importante é o nascimento de Cristo no reinado de

³⁰ Entre as fontes clássicas utilizadas por Orósio em *Historiae adversus paganos* encontram-se Apiano, Heródoto, Políbio e Tito Lívio. Para uma análise das fontes consultadas por Orósio, ver Fink-Errera (1956, p. 510-513) e Lacroix (1965, p. 60).

³¹ *Hist. adv. pag.* I, 5-6: “De Adão, o primeiro homem, ao rei Nino, chamado "o Grande", momento em que Abraão nasceu, três mil se passaram cento e oitenta e quatro anos, que foram omitidos ou ignorados por todos os historiadores. De Nino, ou se você preferir, de Abraão a César Augusto, ou seja, ao nascimento de Cristo, que ocorreu no quadragésimo segundo ano do império de César, quando, depois de fazer as pazes com as entregas, os

Augusto, no Livro VII. A história da humanidade se vê dividida em dois tempos, a *Tempora antiqua* e a *Tempora Christiana*, sendo que este último é justamente marcado no contexto político do Império Romano.

Orósio organiza uma cronologia, baseada em Eusébio de Cesaréia, traduzida do latim e continuada até o ano de 378 por Jerônimo, acrescentando as ideias universalistas de seu pensamento de história e que auxiliaram, junto do conhecimento geográfico, o desenvolvimento da Teoria dos Quatro Impérios. Segundo Martínez Caveró (2002, p. 174), a cronologia de *Historiae adversus paganos* se resumiria da seguinte forma:

1. Desde Adão até Nino, ou Abraão, passaram-se 3184 anos;
2. Desde Nino, ou Abraão, até o nascimento de Cristo, passaram-se 2015 anos;
3. Cristo nasceu no ano de 752 da fundação de Roma;
4. O total de anos da história no momento em que escreve Orósio é de 5618;
5. O período desde Adão até a fundação de Roma é de 4447 anos;
6. O período desde a Criação do mundo até o nascimento de Cristo é de 5199 anos;
7. O momento em que Orósio escreve, segundo essa cronologia, seria o ano 419 após Cristo.

Passando para a estrutura da obra, ela é a primeira que segue a característica de história universal cristã, justamente pela preocupação de Orósio em relatar acerca da história da humanidade, o que também pode ser interpretado como a história do plano original de Deus. Existe um caráter escatológico na divisão de *Historiae* em sete livros, que coincide com os sete dias de criação do mundo, narrado no livro de Gênesis. O número sete é importante para Orósio, possui um caráter sagrado, implica na divisão septenária e uma alusão à totalidade e à plenitude (MARTÍNEZ CAVERO, 2002, p. 166).³²

Além disso, esta mesma estrutura utilizada por Orósio permite que *Historiae adversus paganos* seja estudada a partir de diversos pontos de vista. Primeiramente, a tradicional sequência dos sete livros; na segunda divisão é possível separar os livros em dois grupos: os

portões do templo de Janus estavam fechados e as guerras cessaram em todo o mundo, são contados dois mil e quinze anos.”

³² Orosio, *Hist. adv. pag.*, VII 2, 9. Como nos explica Martínez Caveró (2002), os anos de duração dos quatro reinos universais são múltiplos de sete. Estamos diante de uma numerologia mística. Agostinho escreveu sobre a perfeição e universalidade do número sete na obra *De civitate Dei* (XI 31) e alude que o sete representa a perfeição. Previamente, Lactancio (*Div. Inst.*, VII 14) organiza uma tipologia milenarista em função da organização do Gênesis.

primeiros seis livros que se ocupam dos tempos pagãos, e o sétimo livro, que se ocupa do tempo cristão. Em uma terceira possibilidade, o próprio Orósio nos oferece uma divisão cronológica dos acontecimentos históricos. E por último, o presbítero inclui em sua obra a teoria dos quatro reinos universais e, de certo modo, distribui o conteúdo de sua história.

Por fim, quanto ao conteúdo factual da obra, ela se dá na seguinte maneira: Livro I: Do pecado de Adão e do dilúvio até a fundação de Roma, no ano de 752 a. C. Ele lida com a história da Babilônia e da Grécia. Inclui uma excursão geográfica (Hist. I 2). Livro II: Desde a fundação de Roma até 401 a. C. Trata a história de Roma até a invasão dos gauleses (390 a. C.), da Pérsia de Ciro e da Grécia à batalha de Kunaxa (401 a. C.). Livro III: Da paz de Antálcidos (Paz do Rei, 387 a. C.). Ele lida com a história de Roma até o início da guerra contra Pirro e a história da Grécia até a dissolução do império de Alexandre. Inclui a derrota de Antíoco III. Livro IV: Da guerra de Pirro à destruição de Cartago (146 a. C.). Trata da história de Cartago e a história de Roma. Livro V: História de Roma desde a destruição de Corinto (146 a. C.) até a rebelião de Spartacus (70 a. C.). Livro VI: História de Roma desde a guerra de Mitrídates (70 a. C.) até a paz de Augusto e o nascimento de Cristo. Livro VII: História de Roma desde o nascimento de Cristo até os dias de Orosius (417).

Se estudarmos os acontecimentos históricos incluídos em cada um dos livros, chegaremos à conclusão de que as divisões entre eles estão bem justificadas em ocasiões, como a destacada no livro VII, porém, em outros casos, são mais ou menos arbitrárias. Por exemplo, a partição entre o livro III e o IV, e entre o V e o VI, não obedece a uma interação substancial entre os acontecimentos históricos narrados. De um modo geral, podemos dizer que os quatro primeiros livros contêm uma miscelânea da história dos quatro reinos universais e que, a partir do livro V, Orósio se ocupa unicamente da história de Roma. Neste esquema, seria necessário especificar a diferença especial do livro VII, que trata da história do Império Romano *stricto sensu*, pois, nos livros anteriores, Orósio se ocupou da história da Roma pré-imperial. É importante destacar o sincronismo estabelecido entre o final do reino Babilônico, cuja história está presente no livro I, e a fundação de Roma, narrado no início do livro II, de tal maneira que a história da Babilônia somada a de Roma, compreendem a totalidade do tempo da história da humanidade, pois, trata-se de assinalar implicitamente a continuidade entre Babilônia e Roma. Tendo isto em mente, percebemos não ser mera casualidade encontrarmos no início do livro II a apresentação da Teoria dos Quatro Impérios.

Martinez Caveró (2002, p. 167) nos apresenta o seguinte esquema de distribuição de

conteúdo das *Historiae*:

Livro I: História do Oriente (reino babilônico);

Livros II-IV: História dos reinos macedônicos (livro III), africano (livro IV) e romano (livros II, III, IV);

Livros V-VI: História de Roma;

Livro VII: História de Roma: Império romano (tempos cristãos);

Junto com as divisões já descritas, Orósio estabelece uma nova partição do conteúdo das *Historiae*. Um plano expositivo de sua obra em três partes que anuncia o princípio do livro I. É importante destacar que no início de sua obra, Orósio quis distinguir-se dos historiadores que o haviam precedido e, assim, demonstrar sua autoridade também na área. Sua proposta é ir além do alcance do historiador clássico e até mesmo de seus referenciais (Justino e a tradução do livro II de Eusébio (grego) para o latim, feito por Jerônimo), ao apontar que, se outros autores começaram suas histórias com o rei assírio Nino, ele voltaria ainda mais no tempo, para o momento da criação do mundo, sendo mais preciso, até o pecado de Adão, considerado por Orósio como o começo da história da humanidade.

O pecado original é seu ponto de partida: o primeiro ato de desobediência do homem às leis divinas. Todas as vicissitudes históricas – e muitas vezes são infortúnios de todos os tipos – são a consequência da própria ação humana, entende-se aqui da violação da vontade de Deus. A partir de Adão até o momento em que Orósio escreve sua obra, pode-se estabelecer três partes, que têm sua distribuição distintamente entre os livros de *Historiae*. A primeira corresponde ao conteúdo do livro I, com acréscimo dos três capítulos iniciais do livro II; a segunda parte corresponde ao conteúdo dos livros II-VI; a terceira parte, ao livro VII.

A distribuição exposta acima serve claramente para a finalidade apologética da obra, pois, por um lado, inclui o nascimento de Jesus, e por outro, justifica o caráter providencialista do Império Romano, e por extensão, de toda história de Roma, preparada por Deus desde o princípio, para o nascimento de Jesus. Mesmo assim, Orósio demonstra na obra um evidente desejo de originalidade, de não seguir as regras de outros autores clássicos pagãos ou mesmos cristãos, nem mesmo de fundamentar-se unicamente a autoridade bíblica, ele quis combater aos

pagãos a partir de suas próprias peculiaridades, seus próprios autores, surgindo assim, sua estratégia apologética.

Orósio, em *Historiae*, possui uma concepção histórica otimista, já que se preocupa justamente em demonstrar os benefícios dos tempos cristãos, e principalmente em demonstrar que o presente é melhor que o passado. O cristianismo não apenas é algo positivo, mas é algo necessário para que haja esperanças de tempos melhores, no futuro. E a narrativa de um futuro cristão é justamente interligada com a concepção orosiana da Teoria dos Quatro Impérios, pois somente com o cristianismo a humanidade chegaria a vivenciar uma nova ordem de paz e concórdia.

É importante destacar também que a interpretação histórica de Orósio, em sua *Historiae*, tem um caráter teológico progressivo, cujo ponto principal é o nascimento de Cristo. E este é um fator preponderante e visível principalmente no livro VII, quando o marco é o imperador Augusto. Com o advento de Cristo, contudo, há uma separação entre a identidade do tempo passado, da morte, do pecado, e a partir deste momento, não importa o que aconteça no Império, é uma nova fase, pois com Cristo a Igreja está instaurada, e é assim que ele busca provar aos leitores que o cristianismo nunca será destruído, pois vem de um plano divino.

***Historiae adversus paganos* e o gênero história**

Como dito anteriormente, por um longo tempo perdurou a ideia de que Orósio não se encaixava no perfil de historiador e, por consequência disso, sua obra *Historiae adversus paganos* não poderia ser lida como uma fonte historiográfica. A fim de compreendermos melhor essas afirmações, mas principalmente delimitar nossa visão sobre elas, passaremos à análise do gênero literário da obra. Esse é um momento muito importante, já que nos auxilia a entender melhor tanto a fonte quanto a visão que se tinha do próprio autor.

A perspectiva tradicional de leitura de *Historiae* foi marcada pela ligação de Orósio a Agostinho de Hipona, classificando-se a obra orosiana como teológica.³³ A obra de Orósio ficou marcada como a concretização final da teologia agostiniana, de modo que sua interpretação era

³³ Aqui destacamos as obras de Goetz (1980); Guerras (1989); Guerras (1991); Frend (1989); Martinelli (1982). Esta perspectiva perdurou e muito se deu justamente pelos pesquisadores compararem Orósio a outros escritores clássicos já considerados como historiadores, mas também por enfatizarem a relação com Agostinho e seu posicionamento cristão.

tida em comparação a Agostinho e sua obra *De civitate Dei*. A ideia central de historiadores como Goetz (1982) era comprovar que Orósio, no que tange à escrita historiográfica, poderia ser considerado um teólogo da história, dando mais razão à teologia do que à história propriamente. O principal argumento a corroborar o viés teológico de *Historiae adversus paganos* se baseava na percepção orosiana de traçar a linearidade histórica a partir da Criação divina do mundo até o advento da salvação final.

Outra crítica recorrente à escrita história orosiana é o não cumprimento de premissas básicas para ser considerado um historiador, ou seja, a verdade e a imparcialidade. Nesse aspecto, percebemos que alguns fatores interferem para que tal afirmação ocorra: primeiro, de que as duas outras obras produzidas por Orósio são de caráter religioso, sendo *Historiae* a única com a perspectiva historiográfica; segundo, de que mesmo possuindo uma estrutura histórica, o caráter religioso não se perde, muito pelo contrário, Orósio teria escrito *Historiae* com o objetivo principal de responder aos pagãos, sendo assim um livro de caráter apologético. Nesse último ponto, critica-se Orósio por sempre mencionar, mesmo que brevemente, algum aspecto religioso cristão, enaltecendo-o em detrimento da religião tradicional romana.

A partir de meados do século XX, surgiram novas interpretações acerca da escrita de Orósio, desagregando a imagem do autor a de Agostinho de Hipona. Benoit Lacroix (1965) enfatiza justamente que Orósio não havia copiado a forma de escrever ou de transpor suas ideias de Agostinho. Desse modo, por mais que Agostinho possa ser considerado seu mestre, Orósio mantém características distintas, não sendo mais admissível a ideia de dependência do autor com Agostinho. Em resumo, a escrita orosiana possuía originalidade. Pode-se citar como exemplo, a originalidade de Orósio, frente às adversidades dos acontecimentos que marcaram o Império Romano, narrando o presente com otimismo, sendo esta sua estratégia para destacar o cristianismo como fator preponderante de alcance da paz; logo, sua visão para a humanidade não é apenas de paz para o plano espiritual, mas para o futuro do próprio mundo terreno.

Grande parte dessas afirmações foram realizadas após os pesquisadores compararem a principal obra orosiana *Historiae adversus paganos* a *De civitate Dei*, de Agostinho de Hipona. Outro aspecto precisa ser levado em consideração para essa dissociação, que é a hipótese de que Agostinho não tenha mais citado Orósio, ou até mesmo a própria obra de seu aluno por não ter sido realizada conforme o pedido original. Orósio recebeu a ordem de escrever acerca das desgraças que assolaram o Império Romano antes do cristianismo, mas não em forma de um

livro, ainda mais dividido em sete livros, mas sim como notas, algo breve, apenas para auxiliar realmente Agostinho em sua obra *De civitate Dei*.

Outra inovação recente da historiografia que toma como objeto de estudos *Historiae adversus paganos* é no que tange ao gênero da obra, que, segundo Serafin Bodelón (1997, p. 59), pode ser compreendido no limiar da história com a teologia:

Vários são os problemas discutidos sobre Orósio e especialmente sobre sua obra principal, os sete livros das *Histórias contra os pagãos*. Seu título já sugere muito, não apenas são livros de história, mas também são contra os pagãos. Foi discutido se esta obra é historiográfica ou se é um tratado apologético; pois bem, é ambas as coisas de uma vez e seu caráter apologético foi deixado claro desde o momento em que seu autor a definiu “contra os pagãos”. Foi-se abordado o problema de se tratar de uma obra puramente histórica ou se é, em algumas vezes, uma obra de certo caráter teológico. Desde o instante em que se buscam as causas do acontecer histórico na vontade divina, é clara a tendência à teologia; é, em suma, a questão do providencialismo histórico próprio da historiografia cristã. E ele conduziu demais a certas doses de otimismo relativo, e que a vontade divina não pode conduzir o acontecimento histórico a maus destinos, mas a um simples cumprimento dos planos divinos que já eram pré-estabelecidos (BODELÓN, 1997, p. 59)

É importante destacar, ainda com auxílio de Bodelón (1997), a influência de Cícero em Orósio no que tange à escrita do gênero histórico.³⁴ O que Bodelón destaca é que, longe daquela medida e equilíbrio que pressupõem toda a imparcialidade, precisa e necessária no cultivo do gênero histórico, Orósio mantém uma posição lógica, e antes mesmo de escrever *Historiae*, já demonstrava que tomou o partido cristão, na própria escolha do título da obra, *Historiae adversus paganos*. Segue-se a fala de Bodelón (1997, p.60):

Orósio precisará modificar a concepção de história, como gênero literário, para promover melhor a defesa cristã contra os ataques pagãos a posições cristãs. Cícero colocou a imparcialidade como a ideia central do gênero histórico, mas Orósio destaca como ideia central o providencialismo motivacional. Deus é o motor da história e tudo o que aconteceu foi planejado por Ele. Os prodígios que embelezam a obra de Orósio são um exemplo evidente desse providencialismo, que ocorre em outros autores que também são seguidores das diretrizes providencialistas para a concepção da história, como Idácio de Chaves ou Julián de Toledo. Em grande parte, essa nova concepção de História em Orósio é uma herança agostiniana. Orósio leu os dez primeiros livros do *De civitate Dei*, que tiveram uma influência notável nos *Historiae adversus*

³⁴ Bodelón (1997, p. 60) destaca a passagem de Cícero em *De Oratore* 2.62, discursando justamente acerca do gênero histórico, e que diz: “é não dizer nenhuma falsidade, esta é a primeira lei da História; ademais há de se atrever a não calar a verdade, para que não exista suspeita nenhuma de favoritismo ao escrever; nenhuma suspeita de rivalidade”.

paganos de Orósio, os demais livros do *De civitate Dei* são subsequentes à obra orosiana.

A fim de compreendermos melhor o papel do historiador na Antiguidade e posicionarmos a narrativa orosiana no gênero historiográfico, recorremos a François Hartog (2013). Para Hartog (2013), o historiador pode se desprender do presente, criado pelo olhar distanciado e esse distanciamento auxilia a ver não apenas o próximo, mas um quadro mais completo dos eventos. É importante destacar aqui o próprio conceito de regime de historicidade que o autor descreve desde o início de sua obra:

Retenhamos aqui que o termo expressa a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo. É legítimo, observarão, falar de historicidade antes da formação do conceito moderno de história, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX? Sim, se por "historicidade" se entender esta experiência primeira de *estrangement*, de distância de si para si mesmo que, justamente, as categorias de passado, presente e futuro permitem apreender e dizer, ordenando-a e dando-lhe sentido. Assim, remontando bastante, até Homero, é a experiência que Ulisses faz diante do bardo cantando suas façanhas: ele se encontra repentinamente confrontado com a incapacidade de unir o Ulisses glorioso que ele era (aquele que tomou Troia) ao naufrago que perdeu tudo, até seu nome, que ele é agora. Falta-lhe justamente a categoria de passado, que permitiria reconhecer-se neste outro que é, no entanto, ele mesmo. É também, no início do século V, a experiência (diferente) relatada por Santo Agostinho. Lançado em sua grande meditação sobre o tempo, no livro XI das *Confissões*, ele se encontra inicialmente incapaz de dizer, não um tempo abstrato, mas esse tempo que é ele, sob esses três modos: a memória (presente do passado), a atenção (presente do presente) e a expectativa (presente do futuro). Podemos nos servir da noção de regimes de historicidade antes ou independentemente da formulação posterior do conceito moderno de história (HARTOG, 2013, p. 12).

Esse regime de historicidade é importante ao historiador, que não apenas precisa lidar com a ideia de tempo em seu trabalho, mas para entender como uma sociedade trata seu passado e seu presente. Serve para designar a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana (HARTOG, 2013, p. 28). Além disso, pretende ser um instrumento que auxilia na compreensão não apenas do tempo, mas de todos os tempos, e principalmente nos momentos de crise do tempo, e aqui enfatizo as articulações do passado, presente e futuro. Hartog (2013, p.39) descreve que:

A análise focaliza-se assim em um aquém da história (como gênero ou disciplina), mas toda história, seja qual for finalmente seu modo de expressão, pressupõe, remete a, traduz, trai, enaltece ou contradiz uma ou mais experiências do tempo. Com o

regime de historicidade, tocamos, dessa forma, em uma das condições de possibilidade da produção de histórias: de acordo com as relações respectivas do presente, do passado e do futuro, determinados tipos de história são possíveis e outros não.

Todas as sociedades possuem uma história, mesmo que o grau de historicidade seja diferente, já que existem fatores que interferem na forma pela qual elas se enxergam e como sentem a própria história, além da interpretação de cada sociedade aos eventos, seja do passado e do presente, se apresentarem também, de forma variada.³⁵ Em suma, Hartog (2013, p. 45) nos diz acerca da compreensão de historicidade, mas também como os eventos de uma sociedade acabam por moldar o curso da história e também do tempo:

Em outras palavras, de uma sociedade a outra, os vários modos de historicidade diferem, isto é, as maneiras de viver e de pensar essa historicidade e de servir-se dela, os modos de articular passado, presente e futuro: seus regimes de historicidade [...]. As nossas sociedades responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis, aterrorizadas pelos efeitos da explosão demográfica, das guerras e de outras calamidades, um apego renovado ao patrimônio, o esforço que elas fazem para retomar o contato com suas raízes [...] dariam a ilusão, assim como a outras civilizações ameaçadas, de que elas podem – é evidente, de forma simbólica – contrariar o curso da história e suspender o tempo.

Em um outro trabalho, Hartog (1995) explica um pouco mais acerca dos historiadores e o uso da memória, exemplificando com Tucídides. Se os historiadores sempre estiveram relacionados com a memória, também sempre suspeitaram dela. Tucídides já a recusava como não confiável: ela esquece, deforma, obedece a uma economia do prazer (HARTOG, 1995, p. 141). Orósio utiliza essa memória como fim retórico, procurando traçar um diálogo com os pagãos. A memória, para Orósio, é um instrumento que garante justamente a aproximação com os leitores e a síntese das informações narradas por ele nos capítulos, assegurando, na comunicação, componentes emotivos, racionais e históricos. Paulo Orósio, com sua perspectiva histórica cristã, busca tornar compreensivo o contexto de transformações imperiais e a própria disputa entre cristãos e pagãos, afirmando em *Historiae adversus paganos* que foi apenas mediante o fortalecimento do cristianismo que o Império alcançou relativa paz, caráter

³⁵ Hartog (2013, p. 45) nos traz uma série de questionamentos acerca deste aspecto: importa assinalar e analisar os casos-limite: em que condições e sob que formas o pensamento coletivo e os indivíduos abrem-se à história? Quando e de que modo, em vez de considerá-la como uma desordem e uma ameaça, veem nela um instrumento para agir sobre o presente e transformá-lo?

histórico que é reforçado mediante a comparação dos *Christiana Tempora* com o período antes de Cristo.

Desta forma, acreditamos que *Historiae adversus paganos* é uma obra histórica, mas não podemos dissociar o cristianismo de sua escrita. Como defendemos, Orósio foi utilizado para compreensão do passado, dos eventos históricos, não apenas no meio cristão, transitando entre a escrita apologética e historiográfica. O autor se preocupa com o presente, e utiliza do passado para justamente demonstrar a importância dada ao tempo futuro com a segunda vinda de Cristo. Neste aspecto, a retórica e as escolhas linguísticas agregam ao discurso inúmeros recursos persuasivos, visando a relação entre os sujeitos e sentidos, agregando um conhecimento que era geral a todos que lessem *Historiae*, a história do Império Romano.³⁶

Transmissão e recepção das obras de Orósio

Após a apresentação dos dados biográficos e bibliográficos de Orósio, gostaríamos de tratar agora da transmissão e da recepção da fonte *Historiae adversus paganos*. Esse é um processo importante, pois nos permite ampliar a compreensão acerca do modo pelo qual a fonte chegou até a atualidade desde sua finalização no século V. Procuramos, assim, compreender melhor a recepção em diferentes localidades dos manuscritos, das interpretações e das traduções do latim para outras línguas. Infelizmente, ao trabalharmos a querela de transmissão e recepção da obra de Orósio, percebemos que ainda existem lapsos de informação acerca da história da trajetória da documentação.

Iniciaremos com a perspectiva árabe, da qual possuímos maiores informações e pesquisas. Segundo Adel SidArus (2016), *Historiae* têm um forte impacto durante a época árabe-islâmica, justamente por ser uma das obras com maior repercussão na passagem da Idade Antiga à Baixa Idade Média Europeia, sendo fonte para interpretação e conhecimento da

³⁶ Os eventos do passado não chegam até o presente de forma imutável, são saberes constituídos por escolhas, constatações e possibilidades acerca das temáticas e, principalmente, das respostas que escolhemos obter acerca do rememorar do passado. “É inegável que o passado não chega ao presente apenas na expressão pura de uma herança legada. Ele é igualmente constituído enquanto tal *a posteriori*, por opções voluntárias ou por escolhas traumáticas, não importa; o que aqui se leva em consideração é a constatação de que há condições de possibilidade para se falar isto ou aquilo, deste ou daquele passado, que não obedecem senão a demandas que lhe são posteriores – uma visada retrospectiva, mesmo que com expectativas de futuro implícita ou explicitamente definidas. Invertendo a rotina do tempo natural, na história e para os historiadores, é o presente quem fala ao passado. Esse olhar contemporâneo dirigido ao passado, por sua vez, coloca em primeiro plano as possibilidades, tanto positivas quanto negativas, dos usos viáveis do passado pelo presente” (NICOLAZZI, 2010, 236).

Antiguidade, principalmente no tocante à geografia e aos diferentes povos e histórias anteriores à Roma. Não à toa, é possível encontrar cerca de 200 manuscritos e 26 incunábulo ainda existentes de *Historiae adversus paganus*.

A trajetória da obra e de sua repercussão não foi apenas importante para o mundo ocidental ou para a história da Igreja Católica, mas os árabes da região de Córdoba notaram a importância da obra e traduziram-na em conjunto com a obra de Dioscórides. O responsável pela tradução foi o muçulmano Qásim ibn Asbagh e o cristão Walíd ibn Khazuyrán, além de ter sido citada e referenciada por Ibn Khaldún (1332-1406). A história universal de Orósio foi muito bem recebida pelos árabes, principalmente nessa época áurea da literatura copto-árabe, justamente pelas referências religiosas ao providencialismo divino e seu conhecimento geográfico.

Existem muitas informações ainda em análise quando se trata da chegada de *Historiae* em Córdoba, por uma comitiva bizantina enviada ao califa cordobês Adberramán III, no ano de 949. Segundo Matesanz Gascón (2004), o médico cordobês Ibn Yulyul relata acerca dessa missão diplomática ocorrida no ano de 337 de Hégira (948-949), na qual o imperador bizantino Armaniyus (Romano),³⁷ enviou ao califa Adberramán III valiosos presentes, entre os quais *Historiae adversus paganos*, de Orósio,³⁸ e uma carta que dizia esperar que o califa aproveitasse ao máximo a obra. Como existiam em Córdoba pessoas que dominavam a língua latina, o livro foi lido tanto no original quanto traduzido.

É importante destacar que existem discrepâncias referentes às datações da entrega da obra de Orósio e que são relevantes para a compreensão da introdução da obra durante o califado de Adberramán III. Iniciamos pelo relato de Ibn Yulyul, que, como dissemos, foi o remetente da comitiva bizantina. A data por ele apresentada da chegada desta comitiva é 949, porém o imperador bizantino era Constantino VII Porfitogéneto, e não Romano I, que havia sido deposto no ano de 944, e nem tampouco Romano II, que esteve no poder entre os anos de 959-963, o que nos leva à hipótese de que talvez Abn Yulyul tivesse se enganado quanto à data da chegada dos enviados bizantinos. Nesse aspecto, Luis Molina (1984) relata que, na realidade, *Historiae adversus paganos* chega à Córdoba antes do ano de 944, provavelmente

³⁷ A utilização do termo Hégira é importante neste contexto por referenciar a contagem de anos a partir da Hégira, fuga de Maomé de Meca para Medina, em 622, marcando o início do calendário islâmico.

³⁸ Para compreender melhor acerca da relação bizantina em Córdoba e a primeira embaixada fixada na região, ler Cardoso (2014, p. 133-143).

durante o reinado de Romano I, e isso explicaria como Qasim Asbag interveio no próprio trabalho de tradução da obra. Existe também outra hipótese, baseada no fato de que, em 955, a tradução árabe da obra orosiana foi utilizada por Ahmad al-Razi na composição de sua crônica sobre a história da Hispânia.³⁹

Quanto à associação problemática dos imperadores, destaco aqui a explicação de Levi Della Vita (1954), que formulou uma hipótese baseada no fato de que a confusão da troca dos nomes dos imperadores por Ibn Yulyul pode ter sido provocada pelo fato de que, no ano de 945, Romano II ter sido associado ao trono por seu pai Constantino VII. Matesanz Gascón (2004) reiterou que o problema principal no relato, na realidade, não seria a data em si, nem a questão dos imperadores, mas o fato de que houve uma obra dita como recebida juntamente com a de Orósio, que foi *Materia medica*, de Dioscórides, e que as informações são muito mais precisas com o relato de Ibn Yulyul, dando assim a entender que *Historiae* não chegou com a comitiva, e sim, antes, dada as outras informações anteriormente apontadas.

É importante pontuar que Ibn Yulyul menciona acerca de Orósio apenas destacando que era uma obra escrita em latim e cujo propósito era relatar acerca das histórias dos eventos passados e dos reis antigos. Foi um relato conciso, porém não preciso (MATESANZ GASCÓN, 2004, p. 214). Assim sendo, outros questionamentos são de importante destaque, como a afirmação da tradução de *Historiae* ter sido realizada por Qasim Asbag, pois, para que ele tenha trabalhado na tradução, a obra deveria estar em Córdoba antes do ano 337 a Hégira, ou 948, uma vez que, nessa altura, Qasim estava em idade avançada e sem plenas faculdades mentais. Soma-se a essa afirmação o fato de ser duvidoso que a obra orosiana não estivesse disponível em árabe no ano de 948, em Al-Andalus (MOLINA, 1984, p. 63-92). Um autor que afirma estranhar o mesmo aspecto é Levi Della Vida (1954), que afirma ser muito improvável que a obra de Orósio já não estivesse circulando por Al-Andalus antes da data de 948, e que, na realidade, o que Ibn Yulyul havia citado era advindo de fontes desconhecidas, e não da tradução árabe de Orósio, pois os relatos preservados da tradução árabe de *Historiae* sugerem que a obra trabalhada pelos tradutores era um original de origem espanhola.

Para tentar sanar as incongruências da transmissão da fonte, pois, como apresentado, existem alguns pontos que geram questionamentos, Levi Della Vida (1954) apresenta-nos a

³⁹ A participação de Qasim B. Asbag na tradução de Orósio é afirmada por Ibn Jaldún, na edição de 1982 da versão árabe das *Historiae adversus paganos (Urusiyus. Ta rij al-alam*, Beirut, 1982). Acerca dessa hipótese, pode-se ver no estudo preliminar de Penelas Meléndez (2001, p. 27-42).

hipótese de que, em meados do século X, existiam duas traduções da obra orosiana em Córdoba: uma, advinda de um manuscrito espanhol; e outra de um manuscrito bizantino.⁴⁰

Matesanz Gascón (2004) destaca que Orósio, durante a Idade Média, gozou de uma extraordinária difusão,⁴¹ justamente por ter sido um dos poucos autores latinos da Antiguidade traduzidos para o árabe. Porém, mesmo com toda popularidade, é importante ainda lembrar que não devemos levar como verdade única o relato de Ibn Yulyul, justamente porque o evento narrado, da entrega como presente ao califa por uma comitiva bizantina, tem grandes chances de ter ocorrido anos antes.⁴²

Neste aspecto, vale ressaltarmos o papel que os escritos enciclopédicos e códigos trabalhados em oficinas imperiais possuíam. Segundo Matesanz Gascón (2004, p. 219), esses trabalhos eram considerados, no entorno imperial, os produtos culturais mais adequados para serem enviados como presentes, em relações diplomáticas com outros Estados.⁴³ De acordo com o autor, de maneira a determinar que obras históricas poderiam ser enviadas à Córdoba como presente para os califas da dinastia Omiada, o caminho mais seguro seria o de examinar qual era o ambiente historiográfico na corte bizantina em meados do século X. (MATESANZ GASCÓN, 2004, p. 219).⁴⁴

Fora do ambiente intelectual árabe/bizantino, *Historiae adversus paganos* também foi traduzido e lido em outras regiões, explanaremos acerca das outras traduções. Durante a Idade Média, a obra de Orósio permaneceu como o livro de história universal padrão e nenhuma biblioteca monástica, escolar ou universitária poderia se dar ao luxo de ficar sem uma cópia (ROSS, 1995, p. 35). David Ross (1995) afirma, em *Illustrated manuscript of Orosius*, que até hoje mais de 200 manuscritos de *Historiae* sobreviveram, e pelo menos vinte e cinco edições apareceram antes da edição trabalhada por Sigebert Haverkamp, publicada em 1735.

⁴⁰ Para entender melhor recomendo a leitura do trabalho: Penelas (2001).

⁴¹ Acerca dos manuscritos que se conhece da obra de Orósio, ver: Ross (1995, p. 35-56).

⁴² Para compreender mais acerca do assunto, recomendamos o artigo de Signes Codoner (1996, p. 153-187).

⁴³ Matesanz Gascón (2004, p. 219) nos exemplifica com o caso de Constantino VII, que realizava atividades livrescas, levando-o a ampliar o espaço dedicado no Grande Palácio às tarefas de conservação de livros, e em uma data incerta, reconverteu a biblioteca em uma câmara do edifício conhecido como *Camilas*, com o fim de albergar os códigos gerados pelo escritório imperial como os manuscritos dos historiadores, enfocando-nos de origem grega, que mandou buscar por todo o Império.

⁴⁴ Como Matesanz Gascón (2004) explica, devemos compreender quais projetos historiográficos eram patrocinados nessa época, quais os interesses literários dos financiadores e aqui com destaque aos governantes. Por exemplo, Constantino VII possuía interesses amplos, como patrocínio das confecções de obras acerca de medicina, geográficas, diplomáticas, administrativas, religiosas e na elaboração de obras históricas.

David Ross (1995) trabalhou nos manuscritos orosianos a partir das ilustrações presentes nas folhas, das quais atentou acerca do local de circulação de *Historiae*. Os trabalhos de ilustração da obra não ocorreram logo de início, já que seria muito caro pintar todas as versões que ficariam para uso de estudo dos eruditos, que preferiam utilizar parte de suas rendas em ilustrações bíblicas ou textos litúrgicos. O que levou justamente David Ross (1995) a perceber que apenas quatro manuscritos de *Historiae adversus paganos* podem ser corretamente ligados a um trabalho completo de ilustração.

O primeiro que citaremos é o intitulado manuscrito *Vaticanus latinus 3340*.⁴⁵ Cada capítulo dele contém rubricas em vermelho claro, e que são mais numerosas que a edição de Zangemeister ou de São Galo, o manuscrito 621 do século IX. Infelizmente, se encontra danificado atualmente e não está completo. Alguns capítulos estão perdidos e o texto que inicia a obra já é do livro II, falando acerca do rei Xerxes e seu poderio militar e naval. Quanto às informações históricas desse manuscrito, o que David Ross (1995) afirma é que pertencia a um bibliófilo chamado Fulvio Orsini, no final do século XVI, e entrou na biblioteca do Vaticano em 1602. Vale ressaltar que não pertencia originalmente a Fulvio, visto que, no início da folha I no manuscrito, é possível encontrar o nome Giovanne Gaddi, do século XVI, que provavelmente foi reitor da câmara apostólica e morreu em 1542. Orsini estava em correspondência com membros da família Gaddi em 1572 e 1575 e parece ter-lhes dado alguns presentes e pode ter recebido o manuscrito em troca (ROSS, 1995, p. 38).

A chegada do manuscrito ao Vaticano se deu após a morte de Fulvio Orsini, com a disposição testamentária de 1602 e a escritura de seu inventário. Orósio foi numerado nesse documento e assim descrito: Paulo Orosio, *di lettera longobarda, historiato, antichissimo, coperto di corame lionato, em foglio* (ROSS, 1995, p. 38). Importante destacar que as ilustrações não foram feitas no mesmo período, algumas foram realizadas no século XI e XII. Mesmo com todo o texto estando traduzido de forma coerente com o original latino, as ilustrações apresentam muita simplicidade.

O segundo manuscrito de Orósio que citaremos está na biblioteca laurentiniana em Florença e é denominado manuscrito PI. 65 n. 37, sendo um manuscrito italiano escrito à mão em um pergaminho datado do século XIV. O manuscrito possui um breve texto relatando a vida de Orósio. Além disso, David Ross (1995) cita que o texto orosiano possui, em uma folha

⁴⁵ Para saber mais acerca das características físicas do manuscrito, ler Ross (1995, p. 35-56).

escrita à mão, a cópia posterior ao século XV de uma carta de Gregório VII sobre sua própria eleição ao papado de Desidério, abade de Monte Cassino, além de outras anotações devocionais e médicas.

Esse mesmo manuscrito foi encadernado em couro vermelho trabalhado, recoberto em marrom com uma etiqueta de pergaminho, *Orosius de calamitatibus mundi*, e uma placa de latão dos braços *Medici* nas costas e na frente (ROSS, 1995, p. 47). David Ross termina explicando que tais fixações são originais e sobreviveram desde o século XVI, porém não possuímos meios de verificação de todas as informações anteriores à entrada do manuscrito à biblioteca.⁴⁶

De acordo com David Ross (1995), existem dois manuscritos que também requerem uma atenção cuidadosa. O primeiro é o manuscrito Burney 216, que se encontra no Museu Britânico, datado do início do século XIII ou final do século XII. O *quire* (caderno com 24 folhas) recebeu pinturas muito pálidas dos números arábicos modernos, ao pé do primeiro *fólio*, e é importante destacar que os *quires* I e II foram adicionados posteriormente em um trabalho manual do século XIII e contém uma lista dos conteúdos presentes nos sete livros de Orósio. Por fim, sabemos que existem adições realizadas, principalmente quanto ao sistema de paginação, pela biblioteca de Swaniana.

Dado esse contexto, percebemos a importância das ilustrações como instrumento para alcançarmos maior compreensão da obra orosiana. Vale reforçar a própria conclusão de David Ross (1995) de que a maioria dos manuscritos da obra *Historiae adversus paganos* não sobreviveram, o que dificulta possíveis conclusões que poderiam ser realizadas. Além disso, os que sobreviveram também não apontam para a existência, em nenhum momento, seja da Antiguidade ou início da Idade Média, de um ciclo ilustrativo regular da obra. As ilustrações encontradas apontam justamente para a hipótese de que os próprios leitores de Orósio, que possuíam inclinações artísticas, aproveitavam os espaços das margens das obras, para desenhar e ilustrar o texto. Esses mesmos ilustradores amadores, com as evidências encontradas até

⁴⁶ É importante destacar a mesma colocação de David Ross (1995) acerca dos manuscritos do Vaticano e Laurentiano. O autor destaca que embora sejam os únicos de Orósio que até agora vieram à luz com algo como um ciclo completo de ilustrações, alguns outros existem com uma pequena ilustração esporádica, e agora devem ser considerados para justamente compreender melhor acerca da obra *Historiae adversus paganos*. Porém devemos levar em consideração o fato de que as ilustrações precisam ser analisadas juntamente com o texto, já que existem manuscritos que foram rabiscados, desenhos de cães, pássaros, cachorros, como exemplo o manuscrito do século X, que se encontra em Trier, na Stadtbibliothek desde 1906.

agora, parecem terem trabalhado independentemente um do outro. Muito disso se dá pelo fato de ser considerada uma obra apologética cristã, que, ao passar do tempo, foi sendo vista como um livro de texto histórico. Sendo assim, não recebeu tanto financiamento ou preocupação para que trabalhos ilustrativos fossem realizados.

No tocante às traduções de *Historiae adversus paganos*, destaca-se, pela antiguidade, a tradução anglo-saxã realizada pelo rei Alfred de Wessex (849-899).⁴⁷ William de Malmesbury, em seu *Gesta regum Anglorum*, foi o primeiro a atribuir o trabalho de tradução a Alfred, o grande. Comparações linguísticas e estilísticas entre *Historiae* e outras traduções alfredianas provaram que o envolvimento de Alfred nesse trabalho não é confiável (KHALAF, 2013, p. 196). É provável, nessa situação, que houve influência do rei na tradução (mas não o fez de forma integral), principalmente em seu programa cultural de trabalho com obras clássicas, como *Solilóquios*, de Agostinho, e *De consolatione Philosophiae*, de Boécio, entre outros.

Janet Bately (1980) afirma que a tradução realizada da obra orosiana segue o padrão de paráfrase e não palavra por palavra, assim a tradução anglo-saxã acabou realizando algumas alterações consideráveis ao sentido original da obra em latim. Manteve-se a ordem e a organização do livro latino, porém houve seções reescritas ou até mesmo cortadas.⁴⁸ A autora conclui que ocorreu a transformação de *Historiae* de um exercício de polêmica, usando material histórico, para um levantamento da história do mundo do ponto de vista cristão, sendo as intervenções nas estruturas atribuídas a esta intenção. Segundo Khalaf (2013, p.199), os aspectos mais notáveis omitidos e retirados pelo tradutor foram:

[...] o tradutor omitiu o prólogo geral com a dedicação de Orósio a Santo Agostinho; Livro I das *Histórias*, cap. 6, onde a corrupção em Roma é comparada à de Sodoma, recebeu o mesmo tratamento; outros comentários de Orosius foram ignorados nos capítulos 3 e 11, mesmo que não envolvam a eliminação de capítulos inteiros. Seções polêmicas ou retóricas foram totalmente extirpadas no Livro II, cap. 7, e no livro III, cap. 5. O mesmo acontece no livro IV, a partir da introdução e do episódio relacionado ao naufrágio da frota romana por causa da fúria dos soldados na batalha. No cap. 6, o Livro V de Orósio resulta da mistura dos Livros V e VI da *Historiae*, e o prólogo deste último foi omitido, juntamente com o comentário sobre a miséria do homem antes da vinda de Cristo; no livro VI (*Historiae*, livro VII), a introdução também desaparece. O tradutor também omite os capítulos 26-27 (longa digressão retórico-polêmica de

⁴⁷ O trabalho que mais nos auxiliou a compreender acerca da tradução da obra *Historiae adversus paganos* pelo rei anglo saxão Alfred foi Khalaf (2013, p. 195-222).

⁴⁸ Para saber mais acerca dessa temática, ler Whitelock (1966, p. 78-93).

Orosius no período pacífico vivido pelo império romano sob Constantino e a comparação das dez pragas do Egito com os dez incidentes que ocorreram durante as perseguições dos cristãos), cap. 38 (outro comentário questionável de Orósio, que compara a queima de Roma por Alarico com a de Nero e justifica a primeira) e cap. 41 (exaltação da mistura de romanos e bárbaros em nome do cristianismo).

Por fim, há que se citar a versão aragonesa de *Historiae adversus paganos*, descrita no ano de 1788 por Perez Bayer e realizada para Juan Fernandez de Heredia (1310-1396). Segundo Leslie Ruth (1981), o *Heredia* de Orósio está atualmente na biblioteca de *Corpus Christi*, em Valência, e é o *códice* de número V-27, estando sua encadernação em couro marrom, com seis faixas elevadas com ferramentas de ouro, e abaixo da parte superior destas faixas está escrito em letras douradas sobre fundo vermelho *Pablo Orosio Opera Omni*.⁴⁹ É importante destacar que, como nas traduções anteriores, é muito difícil apontar quais manuscritos foram utilizados.

Digno de nota ainda foi a influência de Boccaccio na transmissão de *Historiae adversus paganos*. Marco Petoletti (2018, p.390) retrata justamente a importância de Boccaccio para a circulação de vários textos que eram limitados a consultas esporádicas, sendo o autor fulcral na redescoberta da Antiguidade clássica no Renascimento.

A obra *Historiae adversus paganos* foi copiada por Boccaccio, que escreveu o manuscrito encontrado em Florença, Riccardiana, 627. É importante destacar que o Piccardiano 627, cujos primeiros 28 fólios pertencem ao século XII, não é um manuscrito inteiramente voltado à obra orosiana, pois inclui também o *códex* London, da British Library, Harley, 5383, e o *Riccardiano* 2795 (PETOLETTI, 2018, p. 232). Destaca-se aqui que Boccaccio restaurou o manuscrito do século XII na década de 1350, realizando a cópia do que faltava da *Historiae adversus paganos*, para o manuscrito.

Quanto à tradição moderna acerca das traduções da fonte orosiana, existe uma sequência de tradução e edições. A versão latina foi publicada pela primeira vez na modernidade, em 1882, por Zangemeister e traduzida para a língua inglesa por I. W. Raymond, em 1936.⁵⁰ Em Braga, J. Cardoso escreveu a versão portuguesa de *Historiae*, em 1986. Foi feita uma tradução tardia, também em língua inglesa, por Roy Deferrari em 1964. A versão francesa, realizada por

⁴⁹ Para saber mais acerca das características físicas do livro, ler Ruth (1981, p. 312-318).

⁵⁰ Irving Woodworth Raymond. *Seven Books of History Against the Pagans: the Apology of Paulus Orosius* (1936).

Arnaud-Lindet e publicada em 1990-1991, foi traduzida do latim para o francês, sugerindo-se a origem britânica de Orósio. A. Lippold, o que mais trabalhou com a fonte orosiana, escreveu em 1974, em Verona, a versão italiana, *Le storie contro i pagani*, e Bucher, em Zurique, nos anos de 1985 e 1986, escreveu *Historiae adversus paganos*. O último trabalho de tradução da obra *Historiae* foi realizado por Andrew T. Fear (2010), com uma linguagem adaptada e uma introdução com a biografia e a historiografia de Orósio. Em nossa pesquisa, utilizamos a versão portuguesa de J. Cardoso (1986); a versão inglesa traduzida por Roy J. Deferrari (1964).

Ao fim e ao cabo deste longo percurso da transmissão das obras orosianas, destaca-se o difícil itinerário percorrido pelas fontes antigas. *Historiae adversus paganos* foi alvo de cópias diversas, traduções e transcrições que perpassaram vários séculos. Aqui, vale lembrar a afirmação de Marc Bloch (2002, p.29-30) acerca da transmissão das fontes históricas: “não obstante o que por vezes parecem pensar os principiantes, os documentos não aparecem, aqui e ali, pelo efeito de um qualquer imperscrutável desígnio dos deuses”.

Na contramão de uma percepção inocente que observa a documentação como uma entidade a-histórica, vê-se que sua transmissão obedece a causas humanas verificáveis e que não devem escapar aos historiadores. Apenas tendo em mente a historicidade da transmissão das fontes antigas, como observa Lima Neto (2019, p. 209-210), pode-se alcançar a parcialidade inerente à documentação manipulada pelos historiadores em seu ofício. Assim, como afirma Jacques Le Goff (1996, p. 547-548), ao se conceber o documento como um monumento, como fontes não inócuas ou neutras, atribui-se à documentação um caráter histórico inequívoco, destacando sua percepção de um documento-verdade para um *constructo*, com história própria de produção e transmissão, procedimento que permite problematizar e criticar o estado da documentação, reconhecer suas limitações e valorizar suas possibilidades em relação à verossimilhança histórica.

IMPÉRIO ROMANO: DAS “CRISES” AO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO SOB A ÓTICA DIVINA

O Império Romano e suas transformações

Neste capítulo, propomo-nos discutir questões centrais acerca da contextualização de nosso recorte histórico de estudo. Nosso propósito é oferecer um suporte historiográfico à comprovação de nossa hipótese de pesquisa, um meio de aprofundar a compreensão de nossa documentação primária, somada aos nossos referências teóricos e conceituais. Dessa forma, possuindo os instrumentos necessários, buscamos responder ao final da seção uma questão essencial de nossa dissertação: qual o lugar ocupado por *Historiae adversus paganos* entre as inúmeras respostas formuladas diante das instabilidades imperiais no início do século V. A resposta para tal questionamento é fundamental, pois mediante a análise da obra orosiana, acerca da história romana, conseguimos compreender o modo como os diferentes discursos do período foram formulados. Os questionamentos acerca do que estava acontecendo ao Império foram investigados e expostos por diferentes grupos sociais, com destaque para os de caráter religioso, considerando as guerras de narrativa, opondo, em grande medida, cristãos e pagãos.

Iniciaremos esta seção com a apresentação das correntes historiográficas que marcaram os estudos acerca do período final do Império Romano, visto que tal procedimento auxilia na formulação de questionamentos necessários à fonte, iluminando ademais nossa própria filiação historiográfica. Dentro desta seção, perpassamos pelas formulações de Queda do Império Romano, Antiguidade Tardia e Colapso Imperial. Dada a discussão historiográfica, partimos para a análise do contexto histórico por nós estudado. O que compreendemos como “Fim do Mundo Antigo”, enfatizando o final do século IV e V, foi marcado por diversas transformações políticas, econômicas, sociais e religiosas. Apresentamos assim, os principais eventos que marcaram o período, dentro das perspectivas contextuais apresentadas.

Como dito anteriormente, a época tardia foi marcada por grandes transformações e as respostas dos governantes foram sendo tomadas de forma a preservar e assegurar a governabilidade e a unidade imperial romana. Como elencamos, o século III foi, para muitos,⁵¹

⁵¹ Autores como Henri-Irénée Marrou, em sua obra *Décadence romaine ou Antiquité Tardive?* (1977), defendem que os séculos III, IV e V não configuram o fim de um mundo e nem um começo de outro, mas ambas as possibilidades ao mesmo tempo, criticam também a opinião de que os últimos séculos do Império teriam sido desprovidos de qualquer traço de inovação ou originalidade (SILVA; SOARES, 2013).

o ponto de partida, com a famosa “crise” do século III ou “Anarquia Militar”,⁵² e teve, por consequência, diversos projetos imperiais, como a Tetrarquia de Dioclesiano, que buscou organizar o poder político, principalmente para que os extensos territórios conquistados fossem geridos de forma mais eficiente. Constantino é outro exemplo, já que, em 334, transferiu o centro do governo imperial para o Oriente, fundando Constantinopla, a “Nova Roma”, e separando permanentemente o Império Romano em suas seções Ocidental e Oriental.

Outro aspecto importante desse período, e que foi debatido, tanto pelos autores antigos quanto pela historiografia contemporânea, é a presença dos bárbaros no Império.⁵³ Martin (2014, p. 255) explica que, no Ocidente, as migrações de povos germânicos transformaram a região politicamente com a substituição do governo provincial romano por reinos recém-criados. A formação dos reinos romano-bárbaros na seção ocidental do Império, somada a um enfraquecimento da autoridade imperial romana durante o século V, levou muitos historiadores a entenderem tal fenômeno como o fim do Mundo Antigo.

Vários aspectos, relacionados aos eventos do fim do século IV e V, foram narrados por quem os vivenciou, como o próprio Orósio. Algo muito marcante nesse período, e que abordaremos nesta seção, são os embates entre pagãos e cristãos na demanda por respostas aos eventos que marcaram o Colapso Imperial no Ocidente. Buscar entender as causas e consequências que levaram ao Colapso do Império, responder as incertezas e mudanças a partir de eventos traumáticos ligados à guerra não foi mérito de apenas um grupo, mas um espaço de disputa retórica, entre diferentes perspectivas religiosas. Na seara de interpretação acerca do Império Romano Ocidental, Orósio, com seu viés cristão, delimitou uma percepção original acerca dessa temporalidade. A partir de sua definição de *Pax Christiana*, conceito difundido em todos os livros de *Historiae adversus paganos*, nos capacitamos a discernir não apenas acerca do espaço temporal ocupado por Orósio, mas também os motivos que o levaram a escrever sua obra.

Um exercício importante para o historiador é o trabalho historiográfico, pois o coloca diretamente em contato com a memória e o passado. Adentrar no campo historiográfico nos

⁵² Segundo Caroline Soares (2016, p. 64-84), a “Crise do século III” ou “Anarquia Militar” são termos pejorativos da época iniciada em 235, após a morte de Severo Alexandre – o último dos imperadores da Dinastia dos Severos –, e se estende até o ano de 284. É preciso ter em mente que os problemas econômicos, políticos, sociais e culturais não afetaram todo o Império ao mesmo tempo e com a mesma intensidade. Ademais, o século III apresenta uma documentação escassa quando comparado com outras fases da História de Roma, o que dificulta um estudo mais detalhado acerca do período. É considerado por Gonçalves (2016, p. 189) como “uma época de inflexão, um período de mutação e de transição”, que afetou com ritmo próprio todo o Império.

⁵³ A historiografia antiga e contemporânea será analisada no decorrer do capítulo.

auxilia a compreendermos nosso objeto, garantindo assim a releitura da documentação sob múltiplas perspectivas. As documentações primárias são fontes de memória, nas quais estão inseridas tradições e manifestações dos pensamentos de um autor ou de um grupo. O historiador, ao trabalhar na leitura dessas memórias, possui a capacidade de reformulá-las e destrinchá-las, facilitando a contextualização do passado. Mendes (2002, p. 47) afirma: “Assim, a história é capaz de rever seus objetos e diretrizes teóricas, numa dinâmica de aprimoramento que lhe possibilita figurar entre os demais saberes acadêmicos”.

Tendo em vista tais apreensões, pretendemos, então, sistematizar as principais tradições historiográficas acerca do fim do Império Romano, passando pelas noções de Queda, Antiguidade Tardia e, por fim, Colapso. É importante destacar que nossa dissertação não tem por objetivo principal o estudo da historiografia, mas sim, destacar os aspectos principais de cada uma das três abordagens.

Durante séculos, a temática do “fim do Mundo Antigo” foi estudada, e muitos pesquisadores se mantêm fascinados, não apenas com o Império Romano, mas também com o seu término. Foram prontadas diferentes abordagens ao longo do tempo, que buscaram compreender os motivos responsáveis pelo fim do Estado romano, isto é, tanto os aspectos relacionados a fatores internos (política, economia, cultura e religião), quanto os associados a elementos externos (bárbaros).⁵⁴

Todos esses fatores foram discutidos pelos contemporâneos do período, que também estavam em busca de resposta para os eventos e as mudanças que estavam ocorrendo no Império, como Agostinho de Hipona, Flávio Eutrópio, Amiano Marcelino, entre outros. Dessa forma, é verdadeiro afirmar que, desde o século III, diversas interpretações já eram realizadas.

Existiram várias teorias referentes ao período marcado como o de declínio do Império Romano, ora situado entre os séculos IV e VIII, ora entre os séculos III e VIII. Alguns antiquistas, chamam-no de “Antiguidade Tardia”. Já alguns medievalistas, preferem-no chamar de “Alta Idade Média” ou de “Primeira Idade Média” (BARROS, 2009, p. 549). Os debates historiográficos acerca desse período acompanharam os avanços da própria História, principalmente as observadas a partir do século XIX, como destaca Gilvan Ventura da Silva (2001, p. 59):

⁵⁴ Os bárbaros foram considerados, por autores como Piganiol (1972) e Ferril (1989), como fatores principais para a queda do Império Romano Ocidental.

O século XIX representou, sem sombra de dúvida, um momento de considerável avanço para a estruturação da História enquanto domínio do saber positivo, com a elaboração de técnicas específicas concernentes ao tratamento das fontes históricas (métodos de erudição crítica), publicação de gigantescas coletâneas de documentos, a exemplo do *Corpus Inscriptionum Latinarum*, de Mommsen, cujo primeiro tomo apareceu em 1863, e da Patrologia Latina e Grega de Jean Paulo Migne, um pouco posterior, e o surgimento de grandes escolas históricas nacionais europeias sob a égide de historiadores como Ranke, Guizot, Thierry, Michelet e outros, os quais gozavam de grande prestígio junto aos meios universitários da época.

Quando analisamos o olhar oitocentista acerca do “fim do Mundo Antigo”, percebemos que se alinha com a ideia de “fim do Império Romano”, pois percebeu-se que eventos históricos estão relacionados à história política, sendo justamente essa política, a força motriz que influenciava diretamente todos os aspectos da vida social no Império. Em suma, valorizava-se o viés da ruptura da unidade político-administrativo romano Ocidental, cujo marcador foi a data de 476, com a deposição do imperador Rômulo Augusto, pelo rei dos hérulos, Odoacro. Analisar esse período, apenas pela ótica política, acabou por apagar vários aspectos importantes da sociedade romana, permitindo a prevalência do conceito de queda, declínio e decadência.⁵⁵

Essa visão historiográfica foi elaborada pelo humanista veneziano Flávio Biondo (1392-1463), na obra *Historiarum Ab Inclinatio Romanorum Imperii Decades*, de 1453 (CARLAN; FUNARI, 2016, p. 89). Outro autor moderno que ocupa posição de destaque na historiografia da época é Edward Gibbon, um iluminista inglês que publicou seis volumes da obra *A história do declínio e queda do Império Romano* (1781-1789), tornando-se referência para futuras interpretações baseadas na ideia de crise e decadência imperial romana.

Um aspecto importante de se destacar é o avanço das ideias evolucionistas e sua influência nas interpretações históricas da Antiguidade. Ideal que se fortalecia com as perspectivas iluministas, o olhar para o passado já não era bem-quisto, pois os homens deveriam focar no futuro, buscando o avanço da humanidade em quesitos econômicos, industriais e sociais. Le Goff (1984, p. 335) afirma que o século XIX, marcado pela égide do progresso, interpreta que este, pela perspectiva do Império Romano, pode ser considerado como não realizado, uma vez que foi anulado nos séculos de transição para a Idade Média.⁵⁶ Com o

⁵⁵ Esse tipo de interpretação, de cunho pessimista, compara os períodos antecessores da “queda” do Império Romano com a Idade Média, sendo o período antecessor, considerado de Ouro, enquanto a Idade Média, “Idade das Trevas”. O principal exemplo desta explicação vem dos renascentistas, que buscavam resgatar os valores clássicos e negar os avanços do período medieval. Para entender mais acerca desta temática, ler Silva (2001, p. 57-71)

⁵⁶ Barros (2009, p. 553) afirma que, durante o século XIX, preponderava a ideia de acontecimentos rupturas, que presidiram a morte do Império Romano, principalmente com a violência dos povos germânicos (que citaremos mais

avanço das novas correntes historiográficas, outros aspectos passaram a ser elencados no momento da análise histórica, como a economia, a cultura, a sociedade e a religião.

A crítica mais incisiva da visão unilateral política da histórica foi elaborada pelos historiadores vinculados à Escola dos *Annales*, gerando reavaliações historiográficas, não com o objetivo de excluir a abordagem política, mas de trazer à tona a existência de outras formas de interpretar os eventos históricos do passado. Assim descreve Ronaldo Amaral (2008, p. 2):

Propondo novos objetos, novas abordagens e novos problemas para a História, para parafrasear a coleção organizada por Pierre Nora e Jacques Le Goff (1976-1979) como a longa duração, ou um tempo que não se consideraria mais tão teleológico e linear a reger todas as coisas, e em relação a este último aspecto, sua linearidade, ao menos no âmbito das sensibilidades, insistia-se agora em um tempo de tempos múltiplos e imbricados, que permitiu novas interpretações para o fim do mundo antigo.

Os antiquistas, *grosso modo*, interpretam o período final do Império Romano em cinco formas primordiais: a primeira, a partir de um aspecto tradicional, em que a civilização greco-romana era um organismo vivo que morreu; a segunda, em que a civilização greco-romana desapareceu abruptamente; a terceira defende a ideia de que a civilização greco-romana foi definhando de forma mais gradual; na quarta interpretação, o Império Romano, em um determinado momento, se transformou em novas realidades civilizacionais que se firmaram durante a Idade Média (cito aqui de um lado o Império Bizantino, de outro lado a civilização cristã com seus novos reinos); já a quinta forma interpreta que o Império Romano pertencia a um sistema complexo e, compreendê-lo, permitiria analisar seu fim, com a desagregação dos pilares de sua sustentação.

O principal autor, referente ao primeiro grupo citado anteriormente, é o historiador André Piganiol, na obra *L'Empire Chrétien* (1972), sendo sua frase mais emblemática a de que “a civilização romana não morreu de morte natural, foi assassinada” (PIGANIOL, 1972, p. 466). Dentro dessa perspectiva, a crise econômica, política e militar, desde o século III, influenciou decisivamente o rumo do Império Romano Ocidental, principalmente ao adicionar a questão bárbara ao conjunto de problemas internos. Assim sendo, por já estar enfraquecido em suas estruturas primordiais, quando os bárbaros avançaram contra o Império, ele ruiu. Em

para frente). A historiografia do século XIX ansiava por delimitar com precisão o “acontecimento” que leva à “morte” romana, situando-o por vezes em uma data bem definida, de qualquer modo sempre enfatizando o acontecimento político – político no sentido antigo, do macro poder que se estabelece no nível dos grandes Estados, instituições e confrontos militares.

suma, o papel dos bárbaros como fator externo responsável pela “queda” do Império era inegável.

Norma Musco Mendes (2002, p. 55) resume justamente acerca da relação dos bárbaros e o conceito de declínio imperial:

Os condicionantes externos para o declínio do mundo antigo estão estritamente relacionados com o papel dos “bárbaros”, que despertou o interesse de historiadores, filósofos e pensadores desde a Antiguidade, como, por exemplo, nas obras de Tácito, Estrabão, Salviano, Santo Agostinho, Orósio, Comodiano, Hugo Grócio e Gibbon. Tais abordagens, além de apresentarem um estudo antropológico dos “bárbaros”, de acordo com as concepções determinadas pelo momento histórico de sua elaboração, apresentam-nos, também, posições contraditórias. Entre elas ressaltamos as seguintes: os “bárbaros” como portadores de virtudes primitivas que deveriam ser vistas como exemplos para os civilizados; vistos como incivilizados que necessitavam do domínio de Roma para alcançarem a civilização; considerados como bandidos, ladrões e bestas ferozes; como responsáveis pela destruição de Roma e pelo início da barbárie; como instrumento de Deus para castigar os romanos e como o “bom selvagem” cuja invasão deve ser vista como vitalizadora da decadente cultura antiga.

Sob um panorama similar a Piganiol, Arthur Ferril, na obra *The fall of the Roman Empire – the military explanation* (1989), apresenta o marco já citado por nós: a queda do Império remetido ao ano de 476, com a deposição de Rômulo Augusto. A perspectiva militar é muito importante para Ferril, chegando a afirmar que muitos historiadores do século XX relegam a um plano secundário as teorias militares da queda do Império Romano. Ferril foi influenciado pela obra intitulada *Early Germanic warfare. Past and Present* (1958, p. 14), escrita por Edward Thompson, que nos explica o seguinte:

Se nos indagarem como os bárbaros conseguiram chegar a derrubar o Império do Ocidente, podemos retrucar que a questão implica [...] que a queda do Império foi intrinsecamente uma derrota militar; de fato, porém, é impossível apontar para uma série de conflitos e afirmar que estes conduziram à destruição do Império. O processo foi menos cataclísmico que isso [...] seria superficial buscar as causas da queda do Império do Ocidente apenas em causas militares.

Para Ferril (1989), a história militar é um fator importante e de destaque para compreender o fim do Império Romano Ocidental. Afirma que outros fatores deveriam ser levados em consideração – políticos, sociais, religiosos, econômicos –, mas que a guerra foi essencial para a ocorrência do que ele denomina como declínio e queda do Império Romano.

É importante destacar o que Ferril (1989, p. 10) descreve acerca dos conceitos referentes ao fim do Mundo Antigo:

Outra distinção que tem que ser feita claramente em um livro a respeito da queda de Roma é a das palavras “declínio” e “queda” não serem sinônimas, apesar de estarem com frequência inter-relacionadas. Os romanos começaram seu gradativo declínio em um nível tão elevado de riqueza e poderio que foram capazes de declinar durante séculos antes de ficarem em perigo de cair. Neste caso, as razões para declínio não precisavam ser as mesmas para a queda, que podem ser buscadas em contexto um tanto diferente e mais imediato. Muitos problemas podem ser evitados mantendo-se uma distinção entre declínio e queda abrupta. Um deles é a data da queda de Roma, que alguns historiadores confundem com o início da decadência imperial e, em consequência, colocam demasiado cedo na história, frequentemente no século III da era cristã ou na época de Diocleciano e Constantino. Tampouco é a queda de Roma simultânea com o começo da Idade Média. [...] como veremos, a data tradicional para a queda de Roma em 476. é fundamentalmente boa, apesar de muitas tentativas para desprestigiá-la.

Uma data importante, que fortalece a percepção de Ferril, é o Saque de Roma pelo visigodo Alarico, em 410, evento que marcou a história romana, pois a *Urbs* era o símbolo máximo de poder do Império, e por esse motivo, foi narrado por vários autores, que descrevem como sinal do final dos tempos.⁵⁷ Porém, mesmo com todos os eventos bélicos ao longo do século III em diante, principalmente com a interação dos povos germanos com o Império, seja no *limes*, seja já integrados ao exército ou à sociedade romana, utilizá-los como fator único ou preponderante para o desaparecimento romano ocidental é apagar diversos fatores que auxiliam na interpretação de tudo que vinha ocorrendo à época. A partir das críticas às interpretações de Ferril, surge a percepção do “Declínio Imperial Romano”, que vai ganhando espaço, especialmente com os estudos de Ferdinand Lot.

Ferdinand Lot, na obra *Fim do mundo antigo e início da Idade Média* (1985), contrapõe a afirmação de Piganiol, afirmando: “O Império Romano morreu de morte natural”. A ideia central de Lot é que todas as crises vivenciadas pelo Império Romano, desde o século III – ordem política, econômica, social – geraram uma resposta do Estado, que agiu de forma interventora e corrupta, suscitando mudanças estruturais sérias, como a substituição da autoridade senatorial. Como Mendes (2002) explica, o elemento desagregador do sistema

⁵⁷ Orósio se diferencia dessa escrita “apocalíptica” ou pesarosa, pois sua perspectiva é mais positiva acerca dos eventos bélicos, principalmente os Saques de Roma de 410; aliás, ele faz questão de lembrar que não foi a primeira vez que a cidade foi invadida. Acabou por não ser a última, pois em 455 os vândalos saquearam Roma, o que pode ser considerado um prenúncio da própria deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, rei dos hérulos, em 476 (BARROS, 2009, p. 551).

imperial romano é apontado como sendo o próprio Estado, que acabou por desvirtuar os princípios políticos tradicionais, comprometendo o sistema de relações sociais, justamente pela formação de uma nova aristocracia militar (que seria originária de grupos inferiores e incultos da sociedade, diferente dos membros tradicionais da aristocracia senatorial). Ainda segundo Mendes (2002, p. 58):

O aniquilamento da autoridade do Senado e a consolidação de um poder imperial mais e mais militarizado representaram o desligamento da influência das elites “cultas e responsáveis” como grupo que dava apoio material e intelectual à manutenção do Estado. Doravante, o Estado romano, também, não podendo encontrar apoio eficaz na nova aristocracia, se viu dominado pela corrupção e pelas disputas de poder. Uma vez mergulhado na “barbárie”, restava ao Estado romano do Baixo Império, como único instrumento de poder, a coerção. Esta se fez sentir em todas as esferas do relacionamento entre o Estado e a sociedade, principalmente diante dos efeitos das medidas fiscais que, ao agravarem os problemas econômicos do Império, levaram parte da população à miséria e a economia à inoperância.

A noção que enfatiza o declínio imperial romano aborda as relações entre o Estado e a sociedade, voltando-se para a análise da ordem política como fator determinante para o fim do mundo antigo. Nesta teoria, o poder militar e os bárbaros também se fazem presentes, mas não como representantes de um problema externo, e sim a partir das mudanças das estruturas militares realizadas pelo poder imperial, somadas às incorporações dos povos germânicos no Império, principalmente por intermédio dessa presença no exército, especialmente como mercenários.

Durante o século XX, a historiografia passou por mudanças e a política já não era mais fator preponderante e único na forma de avaliar um evento. Uma gama de novos de fatores foram surgindo de forma a auxiliar o trabalho do historiador: instâncias como cultura, economia, mentalidade, imaginário e demografia. Barros (2009) discorre que análises históricas de populações formam, durante o século XX, um novo campo do saber, definido como História Demográfica, e influencia a maneira pela qual a historiografia explora a temática bárbara – as invasões ou adentramentos –, recebendo uma resignificação, agora sob a perspectiva de penetração e migração dos povos não latinos.⁵⁸

⁵⁸ Exemplo citado por José D’Assunção Barros (2009, p. 555-557): “Se tomarmos apenas como foco de análise o caso dos godos nos seus dois principais ramos – os ostrogodos e os visigodos – poderemos examinar várias nuances de adentramentos em momentos diversos [...]. A síntese da complexa trajetória dos visigodos para dentro e por dentro do Império, com encaixes e desencaixes dos povos visigodos em relação ao Império e ao sentimento de pertença em relação à cidadania romana, revela-nos desde o século III sucessivas nuances: a de opositores militares, a de refugiados, a de povos assimilados, a de povos assimilados que se rebelam, a de contingente

Um outro aspecto que ganhou destaque na historiografia é a perspectiva da História Econômica, principalmente sob o olhar de Max Weber.⁵⁹ Ele lançou um olhar acerca das transformações no regime de trabalho e exploração econômica, principalmente na temática do sistema escravista e o surgimento de uma economia natural. Em resumo, ele teorizava que “[...] a eliminação da superestrutura política de um regime de economia monetária [...] já não se ajustava à infraestrutura econômica, que vivia num regime de economia natural” (MENDES, 2002, p. 48), prenunciando o início do período medieval.

Essa teoria foi inserida nos debates da década de 1960, voltados às interpretações marxistas sobre o processo de desagregação do Império Romano, dentro do movimento de renovação do materialismo histórico. Um autor que ganha destaque é Staerman, *La caída de régimen esclavista* (1976), e sua teoria é a defesa de que as mudanças realizadas no modelo produtivo imperial acabaram transformando o sistema escravista antigo, por volta do século III. A autora se embasa na ideia de luta de classes, que acaba por transformar os diferentes estamentos sociais – latifundiários, *decuriões*, soldados, camponeses e escravos – em opositores.

Considerando-se que para o materialismo histórico somente há a passagem de uma formação econômico-social para outra quando a superestrutura sanciona as transformações ocorridas na infraestrutura, o advento do *Dominio* em 284 é considerado o momento da vitória das forças progressistas. Isto significou a emergência de um novo aparelho estatal cujas funções essenciais eram garantir os interesses da classe à qual se achava ligado, ou seja, os novos latifundiários, e atuar de forma a eliminar as forças ditas reacionárias (MENDES, 2002, p. 49)

Quem apresenta um novo olhar a partir do materialismo histórico é Perry Anderson, na obra *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo* (1987), pois sua perspectiva visava a análise histórica e sociológica acerca da transição do modo de produção escravista, não apenas entre séculos III a VIII, mas desde a Grécia até a dissolução no fim do Império Romano, iniciando assim o chamado modo de produção feudal. Em suma, ele demonstra que o processo de desagregação do Império Ocidental se deu pela superação da escravidão, pois modificou não apenas as estruturas econômicas imperiais, mas também políticas. Sem os escravos, não havia

militares integrado Império, a de contingentes integrados ao exército imperial que novamente se insurgem, para retornar à nuance de opositores”.

⁵⁹ O principal trabalho a ser destacado de Weber é *As causas sociais do declínio da cultura antiga* (1896).

como manter o tradicional sistema produtivo, gerando assim consequências sérias para o Império, já que os insumos necessários para sua manutenção não conseguiriam ser produzidos.

Pensando ainda na perspectiva das transformações econômicas e como elas desencadeiam no desenvolvimento da Idade Média, Henri Pirenne, na obra *Maomé e Carlos Magno* (1935-1937), aperfeiçoa em sua tese questões que eram vistas como secundárias, apresentando um elemento de destaque, que é o processo de Expansão Islâmica no século VIII, que, ao controlar o Mediterrâneo ocidental, força a sociedade do ocidente europeu a migrar sua estrutura político-comercial para o centro da Europa. O maior exemplo disso é a imagem de Carlos Magno, já formando o reino carolíngio.

Barros (2009, p. 562) resume bem a importância do debate historiográfico para o avanço de novas percepções acerca do fim do Mundo Antigo:

Se o diálogo mais intenso com a Economia permitiu o surgimento de novas análises e organizações cronológicas da passagem da Antiguidade Romana à Medievalidade Europeia, o século XX também trouxe uma atenção especial a questões direcionadas para a percepção da psicologia do homem, para o estudo das mentalidades, para o exame da vida cotidiana. O mesmo movimento de expansão que permitiria que surgisse uma Psico-História, uma História das Mentalidades, uma História do Cotidiano, e tantos novos domínios – também permitiu que novas dimensões fossem priorizadas pelos historiadores deste período que permeia a passagem da Antiguidade à Idade Média. Com isto, permite-se cada vez mais que sejam vistos como períodos dotados de suas próprias singularidades tanto o período do Baixo Império Romano – examinado não mais como um período de decadência – como o período que se situa entre a extinção política do Império Romano do Ocidente no século V e a expansão islâmica no século VIII.

Dois estudiosos que marcaram os debates historiográficos na segunda metade do século XX são Henri-Irénée Marrou e Peter Brown. Eles exploraram novas perspectivas, que muitas vezes eram colocadas em segundo plano, a exemplo dos valores socioculturais e religiosos, a fim de aprofundarem as discussões acerca do fim do Mundo Antigo. Marrou, na obra *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* (1980), desenvolve uma noção que contrapõe o pessimismo das historiografias já firmadas acerca da desagregação do Império Romano, evidenciando a existência de elementos de continuidade entre os séculos III e VI. Ele afirma que, nesse período do fim do Mundo Antigo, surgiram novas concepções políticas, religiosas, expressões culturais e artísticas, entre outros aspectos. Marrou também vai contrapor os conceitos de decadência romana com a percepção de Antiguidade Tardia, sob influência da

corrente dos *Annales*. Sobre a perspectiva historiográfica de Marrou, afirma Frighetto (2012, p. 21):

O seu enfoque transfere-se para o universo sociopolítico e cultural quando nos apresenta seus estudos sobre Agostinho de Hipona (354-430), seu objeto de pesquisa primordial. Aqui, Marrou acaba por compartilhar as ideias de Momigliano, principalmente ao analisar as influências recebidas por Agostinho, tanto dos autores pagãos como dos cristãos. Além disso, num famoso estudo sobre Paulo Orósio e o agostinianismo político, revela-nos as controvérsias entre autores cristãos da grandeza de Agostinho e Jerônimo, apontando as dificuldades de entendermos o cristianismo como uma religião totalmente vitoriosa e alheia a problemas internos

Peter Brown, em *The world of Late Antiquity* (1971), é um dos representantes mais significativos das novas teorias referentes à transição da Antiguidade para a Idade Média. Para Brown (1972), o Império Romano Ocidental não teria sofrido um processo de decadência. A sociedade romana, a partir do século III, assistiu a dois movimentos revolucionários complementares: um de caráter político-militar e outro de caráter religioso (MENDES, 2002, p. 52). Ele interpreta que a revolução militar propiciou a manutenção Imperial, mas as crises econômicas e sociais no Ocidente, inviabilizaram o fortalecimento das defesas contra os germanos, e a retomada de territórios perdidos. Este processo permitiu que uma nova elite governante surgisse, inclusive, sendo um fator de facilitação da expansão do cristianismo às classes altas imperiais. Por mais que houvesse mudanças, aumento do exército, novas estruturas com a adesão de bárbaros, aumento da burocracia estatal, muitos aspectos de períodos anteriores permaneceram.

Brown destaca a importância do fator religioso para a sociedade tardo-antiga, pois a própria emergência do cristianismo pode ser interpretada como um sinal das mudanças do relacionamento entre os homens e Deus, ou deuses. Para Brown, as revoluções espirituais são responsáveis por importantes inovações para uma civilização, que, por muito tempo, foi tida como decadente. É interessante notar que a figura de Agostinho chama atenção de Peter Brown, que realizou estudos biográficos acerca do bispo de Hipona.⁶⁰ Brown publicou, em 1971, o estudo *The world of Late Antiquity*, preocupando-se em descrever as transformações sofridas pela sociedade romana na passagem dos séculos II ao VIII, justamente sob a ótica social, cultural e religiosa. O autor apresenta vários estudos de diferentes temáticas acerca da

⁶⁰ Ver a biografia de Agostinho de Hipona produzida por Brown (2016).

Antiguidade Tardia, seja sobre a temática do culto aos santos, seja acerca dos fenômenos do sagrado.⁶¹

A Antiguidade Tardia retomada por Brown e Marrou é um conceito histórico originalmente desenvolvido pela historiografia alemã do início do século XX, apresentado por Alois Riegl, em 1901, e que ganhou força com os estudos filológicos realizados por Johannes Straub (FRIGHETTO, 2012, p. 20).⁶² A tradição clássica do período abarcado pela Antiguidade Tardia também foi amplamente estudada por Arnaldo Momigliano,⁶³ interpretando que, na época tardo antiga, a tradição clássica e helenística sofre alterações quando entra em contato e toma para si componentes das diversas regiões do Império Romano. Para Momigliano, este período tardo-antigo estava inserido entre os mundos clássicos e medieval, podendo ser considerado até mesmo um período particular da historiografia antiga. Jean-Michel Carrié, é outro exemplo, com produções destacadas já entre os anos de 1990 e 2000, reformulando a ideia negativa acerca do fim do Mundo Antigo.⁶⁴ Em sua percepção, este período da Antiguidade Tardia, abarcado entre os séculos II-VIII, era único, dono de sua própria identidade, possuindo continuidades mutáveis em relação aos tempos anteriores – República e Principado. Como sintetiza Rennan Frighetto (2012, p. 23):

Se observarmos atentamente todos os estudos até aqui apresentados, direta ou indiretamente influenciadores de novas abordagens sobre a Antiguidade Tardia, iremos notar a primazia de perspectivas que apontam a concepção da ideia de permanências, continuidades provenientes do mundo clássico e helenístico que se mantiveram vivas na Antiguidade Tardia. Mas devemos recordar e ter sempre em consideração que novas concepções ideológicas, representadas pelo pensamento neoplatônico e cristão, acabaram por transformar as ideias características e oriundas dos tempos clássicos e helenísticos. Assim, podemos dizer que se tratava de uma tradição transformada que mantinha a sua característica legitimadora, agregando as novas criações provenientes do pensamento tardo-antigo, inclusive sob o ponto de vista político (FRIGHETTO, 2012, p. 23)

⁶¹ Como Frighetto (2012) destaca, os homens santos não seriam apenas os vinculados à religião cristã, já que no paganismo existem personagens que realçavam suas posições de homens sábios, filósofos e santificados. Exemplo disso é Apolônio de Tiana, Plotino e Pitágoras, que até mesmo receberam biografias, escritas nos séculos II e IV.

⁶² Segundo Frighetto (2012, p. 20), Straub, a partir de *História Augusta*, procurou averiguar qual seria a relação entre o passado clássico e helenístico. Sua proposta, desde a abordagem por ele realizada sobre a historiografia pagã do século IV, defendia a perspectiva das permanências históricas bem como da tradição legitimadora baseada no passado histórico de Roma.

⁶³ Para aprofundar mais na visão de Momigliano acerca desta temática, recomendamos Momigliano, *Ammiano Marcelino e la Historia Augusta* (1968-1969), *El conflicto entre el Paganismo y el Cristianismo em el siglo V* (1989) e *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* (1983).

⁶⁴ Sobre as produções de Jean-Michel Carrié, ver *L'esercito: trasformazioni funzionali ed economie* (1986). Jean-Michel Carrié escreveu diversos artigos e livros, dentre eles: *Les castra Dionysiados et l'évolution de l'architecture militaire romaine tardive* (1974); *Une inscription de Cantabrie: fiscalité tétrarchique ou centuriation?* (1996); *Le gouverneur romain a l'époque tardive: orientations de l'enquête* (1998); *Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio* (2009).

Dadas as perspectivas gerais acerca dos conceitos de Queda do Império Romano e Antiguidade Tardia, passemos à análise da ideia de “colapso”. A noção de Antiguidade Tardia permitiu que diferentes temáticas pudessem ser trabalhadas, possibilitando a emergência de uma identidade positiva atribuída ao período, porém alguns pesquisadores realizaram críticas ao conceito, principalmente em relação à ênfase dada às continuidades históricas. O principal crítico do conceito é Bryan Ward-Perkins, que realizou o estudo intitulado *The fall of Rome and the End of Civilization* (2005), argumentando, a partir da análise da cultura material e de fontes inscritas, ser inegável que o período tardio tenha passado por um colapso, com algumas estruturas imperiais em pleno declínio.

Na minha opinião, o século V foi testemunha de uma crise militar e política profunda que provocaram os invasores bárbaros a tomar o poder, e muitos dos recursos, de forma violenta. A população nativa de certa maneira se adaptou às novas circunstâncias, porém, o mais interessante são os arranjos que alcançaram nas condições adversas; creio também que os séculos posteriores aos romanos vieram de uma decadência dramática da sofisticação e da prosperidade da economia, que repercutiu no conjunto da sociedade, desde a produção agrícola, até a mais alta cultura, desde os camponeses, até os reis (WARD-PERKINS, 2005, p. 131).

O autor também levanta uma série de questionamentos acerca das afirmações trabalhadas no conceito de Antiguidade Tardia, seja na questão da relação romano-bárbara, seja na questão religiosa. Ele considera perigoso o apagamento completo da ideia de crise e decadência, principalmente da transmissão equivocada de temas religiosos. Para Ward-Perkins, o final do Império Romano Ocidental foi marcado por diversos acontecimentos que forçaram a civilização romana a se readaptar, a exemplo do surgimento de novas monarquias bárbaras, com estruturas legais modificadas. Além disso, ele elenca a própria arqueologia a fim de corroborar sua argumentação, observando que, durante os séculos V e VII, os dados arqueológicos apresentam um nível inferior de complexidade no modo de vida.

Por fim, destacamos outro estudo acerca do conceito de Colapso do Império Romano do Ocidente, realizado por Mendes (2002), intitulado *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Após realizar a descrição breve das diferentes perspectivas historiográficas, a autora explica os fatores que a levam a entender esse período como uma época de muitas transformações:

No caso específico do Império Romano do Ocidente, tais sintomas de crise são evidenciados pelas seguintes variáveis: depreciação da moeda e desenvolvimento das trocas em espécie; centralização imperial; burocratização e militarização do poder; desligamento da elite Cêntrica em relação aos objetivos da política imperial, corrupção, fraude; inflação, exigências fiscais excessivas; crescimento das despesas públicas; usurpações. Revoltas sociais; ampliação e ineficácia dos mecanismos de controle; invasões e penetração dos “bárbaros”; desenvolvimento de novo sentimento religioso. Tais abordagens se fundamentam nas particularidades dos dados empíricos específicos ao processo de Colapso do Império Romano do Ocidente, com riqueza de detalhes e de forma meticulosa. Algo bastante problemático, porque a sociedade romana não foi a única sociedade complexa que viveu uma situação de colapso (MENDES, 2002, p. 60).

De uma forma geral, filiamos nosso trabalho à noção de Colapso do Império Romano Ocidental, visto que o período de produção das obras orosianas perpassou transformações, mudanças e instabilidades, descritas a partir de múltiplos vieses por grupos intelectuais e religiosos distintos. Não adotamos a ideia de uma catástrofe ligada a compreensões historiográficas tradicionais, mas sim temos em mente que foi um período marcado pela diminuição das complexidades sociais, que repercutiu de diversas formas nos fatores econômicos, artísticos, literários, religiosos, militares. Segundo Mendes, o caos ocorre quando os sistemas existentes enfrentam situações de defasagem ou de não linearidade. Em suma:

Com base na lei das proporções variáveis, este raciocínio pressupõe que o crescimento da complexidade do sistema político de uma sociedade, na medida em que não for acompanhado por um crescimento significativo e paralelo dos demais sistemas que compõem a estrutura da organização social, frequentemente alcança um ponto de retorno marginal decrescente que, dependendo das circunstâncias históricas, conduz a sociedade a uma situação de colapso (MENDES, 2002, p. 216).

Compreender os eventos que perpassam os séculos IV e V por intermédio do viés de Colapso imperial possibilita adentrar num período conturbado da história romana, marcado por instabilidades diversas, oferecendo-nos, por conseguinte, instrumentos analíticos para interpretar as descrições orosianas em *Historiae adversus paganos*. Para Paulo Orósio, guerras, epidemias e instabilidades dinásticas que caracterizavam a época por ele vivida prenunciavam um novo momento histórico original, sob a égide de Cristo, aquilo que ele denominou como *Pax Christiana*.

Imperium romanum nos séculos IV e V

Após analisarmos as principais discussões historiográficas acerca do Baixo Império Romano, faremos agora a análise contextual do período, explanando os elementos dominantes que marcaram os séculos IV e V, de modo que possamos compreender melhor os eventos da época. Transitaremos pela História Política, com o auxílio da História social, cultural e religiosa, abrindo caminhos para novas interpretações na perspectiva das transformações do período.

Para que possamos destrinchar o contexto histórico ocidental, falaremos brevemente sobre determinados aspectos estruturais políticos e socioeconômicos. Gilvan Ventura da Silva (1999, p. 202) descreve o período da seguinte maneira:

O Baixo Império Romano apresenta uma realidade distinta dos períodos precedentes da história romana e é marcado por uma ampla reestruturação, sentida em todos os aspectos da vida social. Após a Anarquia Militar (235-284) – um período no qual ocorrem múltiplos golpes militares – emerge um sistema político-ideológico, o Dominato, que se define pelo seu caráter monárquico particular.

Este caráter monárquico enfatiza o papel do imperador, que passava por uma nova caracterização, como diria Silva (1998, p. 81), por “[...] um processo de reconceitualização do divino e do sagrado”. O imperador passou a ser considerado membro de uma realeza sagrada, sendo reconhecido como *Deus et Dominus Natus*, isto é, seu poder não é apenas terrestre, ele transcende a realidade sensível, tornando-se o elo entre os súditos e a divindade.

Como elencado por Silva (1999), o Baixo Império foi um período conturbado para a história e é possível ver, entre a ascensão de Dioclesiano na data de 284, e a morte de Constantino, em 337, todas as tentativas de recuperação imperial por meio de significativas mudanças sociais e administrativas. Para Mendes (2012, p. 136), entende-se o dominato como uma “[...] entidade política estruturada mediante uma dinâmica de interação entre o Estado e a sociedade, a qual se desenvolveu como uma estratégia reguladora, seguindo a orientação política tradicional, para gerir as pressões externas e as dissensões sociopolíticas internas”.

As medidas tomadas implicaram no aumento dos impostos, gerando assim uma maior exploração dos súditos. Na esfera administrativa, um processo de centralização conduziu ao esvaziamento das atribuições do Senado e das cúrias urbanas (SILVA, 1999, p. 205). Assim, Érica Cristhyane Morais da Silva (2006, p. 12) resume:

Dessa forma, o governo imperial passa a acompanhar o desempenho de suas províncias mais de perto. A burocratização, tanto administrativa quanto militar, permite o gerenciamento e controle direto do Estado sobre os recursos para a sua manutenção, às expensas da população.

Adentrando agora na querela política, a fim de entendermos o seu funcionamento, observamos a base da Tetrarquia, que tinha três pontos fundamentais: vínculos familiares, hierarquia e reconhecimento dos Césares na preeminência dos Augustos. Após a morte de Diocleciano, em 305, e a morte de Constâncio, em 306, um novo processo de instabilidade político se iniciou, principalmente porque os herdeiros, Constantino e Maxêncio, não foram reconhecidos. Assim, as várias questões presentes nesse período possibilitaram que Constantino tomasse posse do controle de forma unificada do Estado. A fim de aprofundarmos no contexto histórico, serão observados os principais acontecimentos ocorridos a partir do final da Tetrarquia, com a consolidação de Constantino como imperador, até chegarmos no século V.

Constantino, filho de Constâncio e Helena, nasceu no ano de 272, em *Naissus*. Sua trajetória política militar veio acompanhada de seu pai, que ascendeu à tetrarquia como César. Com a morte de Constâncio, em 306, houve a aclamação de Constantino como Augusto por parte dos legionários da Britânia.⁶⁵ Como temiam um confronto, ainda mais pela projeção e apoio que legionários da Gália apresentaram a Constantino, houve uma negociação quanto ao título a ser oferecido, no caso, ele seria César nos territórios ocidentais. Constantino aceita e firma sua autoridade nas províncias localizadas na Britânia, na Gália e na Hispânia, cuja capital era Tréves.⁶⁶

Uma nova desestabilização política tomou forma em 306, quando Maxêncio, com apoio do Senado e da guarda pretoriana, usurpou o poder. Maxêncio conseguiu derrotar militarmente tanto a Severo, morto em 306, como a Galério, provocando uma nova partição do poder feita em Cahors, no ano de 308, onde Valério foi reconhecido como Augusto (FRIGHETTO, 2014, p. 103). Todos esses eventos tiveram por consequência a nomeação de Constantino como Augusto, em 307. O ano de 308 foi muito confuso para o Império Ocidental, justamente

⁶⁵ Frighetto (2014, p. 102) observa que a Britânia, relacionada às usurpações de Carausio e Alecto no final do século III, voltava a prestar apoio ao usurpador Constantino, podendo este ser um signo efetivo da regionalização dos poderes em detrimento da autoridade imperial tendente à unidade política. Com efeito, diante da tetrarquia fundada por Diocleciano e ainda defendida por seu sucessor Galério, a atitude de Constantino era considerada como usurpação, na medida em que o Augusto Sênior Galério elevava o César Severo à condição de Augusto nos territórios ocidentais.

⁶⁶ Estar com posse da região do Tréves era estratégico para Constantino, pois o situava nas proximidades do *limes* do Reno. Esse fato interveio e auxiliou na vitória contra as tribos francas entre os anos de 306 e 307 (FRIGHETTO, 2014, p. 103).

pela existência de vários Augustos durante essa época: Constantino, Maximiano e Licínio, além de Maxêncio, o usurpador na Itália, sem nos esquecermos de Augusto Sênior Galério e do César Maximiano Daia na porção oriental do Império.

Constantino se casou com Fausta, filha de Maximiano, tornando-o legítimo para assumir sua posição imperial, agora vinculada à dinastia hercúlea. Fato histórico relevante ocorreu em 310, quando seu sogro, Maximiano, tentou retomar o poder e se aproveitou durante a ausência de Constantino, que combatia fora de Tréves. Constantino retornou rapidamente e desbaratou o ataque de seu sogro, que se suicidou após a perda.

Um marcador importante de viés religioso é quando Constantino formou aliança com Licínio, no ano de 313, em Milão, entregando sua meia irmã, Constância, em casamento. O aspecto religioso se encaixa na medida em que, no ano de 313, garantiu-se o restabelecimento da liberdade religiosa e principalmente a devolução dos bens cristãos que foram tomados durante as perseguições de 303 e 311. É importante destacar que devemos ter muito cuidado ao tratar Constantino como um perfeito adorador da fé cristã, por mais que ele tenha tomado partido e garantido seu fortalecimento e expansão por todo o território e estamentos sociais. Mendes (2002, p. 141), acerca da vinculação religiosa de Constantino, afirma:

É possível que Constantino tenha visto o Deus cristão, inicialmente, ao lado e em forma análoga a Apolo e ao *Sol Invictus*, como um protetor que iria conceder-lhe favores em troca de sua devoção, pois continuou a colocar o Sol em suas moedas até 321. Entretanto, sua inclinação para o cristianismo é evidente desde 313, quando isenta os clérigos das responsabilidades curiais, identificando a manutenção do cristianismo como benéfica para o Império. Esta opção de Constantino parece estar ligada ao contexto político dentro do círculo da tetrarquia. Sua opção pela cristandade deve ter auxiliado a sua propaganda contra Maxêncio e Licínio.

Constantino procurou favorecer o cristianismo e contar com o apoio do grupo religioso.⁶⁷ A ideia do imperador como representante de Deus na Terra, o escolhido e protegido pela divindade, não só garantiu seu lugar de poder, exercendo sobre assuntos seculares, mas também o identificava como o escolhido para cumprir os desígnios de Deus. Mesmo com os favores

⁶⁷ Gilvan Ventura da Silva (2015, p. 97) nos explica que, por mais que esteja correto interpretar que a conduta de Constantino com relação ao cristianismo não era radicalmente distinta daquela assumida diante do paganismo, uma vez que o imperador legislava do mesmo modo para ambos, não é menos verdade também que Constantino evitou ao máximo se intrometer nas discussões teológicas, na pauta dos concílios e na nomeação dos bispos, considerando-se dentro da *ecclesia* na qualidade de décimo terceiro apóstolo e não acima dela.

prestador por Constantino a Igreja cristã, precisamos fazer ressalvas quanto a ceder uma identidade crisã para o imperador. Assim nos explica Pellistrandi (1978, p. 10):

[...] Não devemos pensar que com a conversão do imperador o mundo romano subitamente “cristianizou-se”. Aliás, o gesto de Constantino, mesmo aos olhos de seus companheiros mais próximos, continuou ambíguo: ele não esperou a véspera da sua morte para pedir e receber o batismo? É claro que sua decisão foi, antes de tudo, de ordem política: visava a reconciliar os cidadãos de uma mesma coletividade – Roma – que a divisão religiosa tinha enfraquecido, principalmente face aos perigos externos. Se Constantino compreendeu que, a longo prazo, os cristãos ganhariam (por isso favoreceu-os cada vez mais abertamente), nem por isso reconheceu o Cristianismo como a nova religião do império; e a doutrina oficial, em princípio, continuará a ser a tolerância e a liberdade religiosa. Isso não impede que a política inaugurada em 313, consolidada sem interrupção e depois retomada pelos sucessores de Constantino, tenha provocado na sociedade romana uma mutação religiosa e cultural, que terminará através do que se convencionou chamar Paz da Igreja, no advento do império cristão [...].

Obviamente, mesmo com o fortalecimento do cristianismo e com o apoio imperial, jamais podemos entender o Império romano como cristianizado, mesmo que durante o século IV ainda se implementasse o processo de formação dessa Igreja e de seus dogmas. Durante este período, a Igreja se encontrava organizada em uma hierarquia episcopal, que, por intermédio do suporte imperial, recebeu privilégios não apenas no campo religioso, mas também no âmbito legal e econômico, até mesmo proporcionando aos bispos espaço de destaque em assuntos públicos.

Após a morte de Constantino, em 337, seus filhos, Constantino II, Contâncio II e Constante foram ratificados na posição de Augustos. A consequência principal dessa nomeação foi o expurgo palaciano, evento marcado pelo assassinato de sobrinhos, primos ou qualquer parente que poderia ser um concorrente futuro da posição de poder, sendo os únicos sobreviventes os primos Galo e Juliano. Mesmo após as nomeações, houve uma campanha militar organizada por Constantino II contra seu irmão Constante, que culminou com a morte, em 340, em *Aquileia*, de Constantino II. Os territórios foram então divididos entre os dois herdeiros vivos de Constantino: Constante, com a parte ocidental do Império, e Constâncio II, já exercendo seu poder nos territórios orientais.

Tanto na Britânia quanto na Gália, Constante passou por dificuldades ao tentar impor sua autoridade, principalmente frente às aristocracias senatoriais provinciais. Em virtude dos

problemas de ordem política e militar, o Augusto, em alguns momentos, confrontou os prestigiados segmentos sociopolíticos desses territórios.

As instabilidades econômicas do Império Ocidental mexeram seriamente com a sociedade, que estava fortemente insatisfeita, causando assim outro evento de usurpação. Magnêncio, advindo da Gália, foi aclamado Augusto em 350, com apoio da aristocracia senatorial de origem romana que vivia na região. Constante tentou fugir para a Hispânia, mas foi capturado e morto. Um fator que deve ser elencado é a ação política de Magnêncio ao agradar grupos cristãos e pagãos como forma de afirmar sua autoridade e manter uma rede ampla de apoiadores.

Constâncio II aproveitou a estabilidade político-militar em seus domínios para resolver os problemas causados pela usurpação de Magnêncio. Para isso, o momento não poderia ser mais oportuno, uma vez que os bárbaros no Danúbio estavam pacificados e uma trégua com os persas havia sido estabelecida. A estratégia do Augusto oriental foi usar os pactos celebrados com os francos e alamanos, utilizando-os em incursões bélicas contra a Gália. Como consequência, Magnêncio, nomeou Decêncio como César, para auxiliá-lo no controle territorial e na disputa pelo poder com Constâncio II.

Constâncio II, sob a ótica religiosa, seguiu a estratégia de seu pai, Constantino, apropriando-se da dimensão sagrada do cargo imperial. Ele potencializou a perspectiva do imperador como representante direto de Deus, justificando a ideia de que seria seu direito intermediar nos assuntos religiosos, principalmente como meio de estruturar as querelas internas da religião cristã.⁶⁸ Sua proposta era a de integrar o cristianismo sob o dogma ariano, o mesmo pelo qual seu pai mostrava predileção, tendo sido batizado no fim de sua vida, o que gerou uma resposta negativa dos grupos cristãos que não apoiavam o dogma de Ário, e sim o cristianismo niceno. Bispos importantes como Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers,

⁶⁸ Constâncio foi educado para assumir o poder dentro de uma corte que já era cristã, tendo recebido desde cedo a orientação religiosa determinada pelo seu pai (DOWNEY, 1957, p. 53). Como consequência, a familiaridade do príncipe com a Igreja, tanto do ponto de vista da teologia quanto da própria estrutura eclesial, permitiu-lhe considerar o cristianismo do mesmo modo que os imperadores de outrora haviam feito com o paganismo, ou seja, uma religião diretamente dependente do Estado, o que Constantino, o pioneiro da união Estado/Igreja, jamais poderia pretender. Constâncio faz parte de uma geração de soberanos que não possui mais a memória de uma Igreja exterior ao Estado e, por isso, possui uma concepção muito particular das suas prerrogativas religiosas, que o distanciam de Constantino (SILVA, 2015, p. 97).

entre outros, foram pressionados pelo imperador a apoiar a proposta ariana. Diante da sua resistência, acabaram sendo desterrados.⁶⁹

Ainda na esfera religiosa, Constâncio II também atuou contra o paganismo. Promulgou várias leis, recolhidas pelo *Código Teodosiano II*, nas quais condenava a celebração de sacrifícios pagãos e ordenava o fechamento de templos, além de proibir práticas de magia e adivinhação (FRIGHETTO, 2014, p. 114). No entanto, ao retomar à Itália, tais ataques diminuem, devido à força política da aristocracia senatorial e à necessidade de apoio de tal grupo político no combate contra Magnêncio.

Com a morte de Constâncio II, seu primo Juliano assumiu o poder como Augusto e realizou uma ampla reformulação administrativa na corte imperial, cercando-se de um séquito leal. O imperador realizou várias reformas fiscais, diminuiu as arrecadações fiscais, além de devolver bens e doar terras imperiais. Seu governo não foi longo e focaremos na querela religiosa, já que, diferente de seus antecessores, ele fortaleceu as religiões tradicionais, restaurando os templos antigos, fortalecendo os cultos ancestrais e principalmente hierarquizando a estrutura sacerdotal pagã.⁷⁰

Por fim, trataremos o caso do imperador Teodósio, nascido por volta de 346, na Galícia, filho do *comes* Teodósio, que foi executado em 376, acusado de traição contra Valentiniano I, e que o ajudou nas lutas contra povos bárbaros na região da Bretanha e Gália. Após a execução de seu pai, permaneceu nos territórios da família na Galícia. Ele realizou ações contra os godos e recebeu reconhecimento, principalmente por parte das legiões com as quais liderava, sendo assim proclamado Augusto.

⁶⁹ O cristianismo se encontrava, no tempo de Constâncio II, dividido em duas grandes correntes dogmáticas: a ortodoxia católica, forte nos territórios romanos ocidentais, mas que encontrava certas resistências regionais como a dos donatistas na África; e o arianismo, por sua vez também dividido em três segmentos, dos radicais (*anomeos*) que acreditavam na diferença de substância entre o Pai e o Filho, passando pelos *homeos* que defendiam a ideia de que o Filho era semelhante pela vontade e pelas obras ao Pai, chegando aos arianos moderados (*homusianos*) que se aproximavam muito da fórmula dogmática exposta em Niceia, aceitando somente uma semelhança de substância entre o Pai e o Filho. Diante desta gama dogmática, Constâncio II tentou apresentar uma fórmula conciliatória no Concílio de Constantinopla, de 360, que propunha a semelhança sem a substância entre Pai e Filho, proposta que, como sabemos, redundou em fracasso (FRIGHETTO, 2014, p. 114).

⁷⁰ É importante destacar que a visão negativa acerca de Juliano foi construída, principalmente, no cenário das disputas entre pagãos e cristãos. Margarida Maria de Carvalho (1998) nos exemplificou acerca desta afirmação, da seguinte maneira: dentre vários discursos, produzidos por Gregório Nazianzeno (329-390), destaca-se a obra *Contra Juliano* (364-365), composto por duas investidas riquíssimas em conteúdo histórico-filosófico e um grande exemplo de retórica cristã empregada contra um Imperador. Durante muitos anos, este panegírico repulsivo à figura do Príncipe Juliano foi inserido na polêmica cristianismo x paganismo e percebemos que os discursos referentes ao Imperador, contra (repulsivos) ou a favor (laudatórios), mostram-se dotados de uma base político-cultural bastante ampla.

Episódio marcante no reinado de Teodósio foi sua vitória sobre Magno Máximo. Tal vitória foi atribuída à sua vinculação à fé católica, uma narrativa que fortalecia sua associação à divindade cristã e sua legitimação como o escolhido por Deus à dignidade imperial. O Augusto batalhou ferrenhamente contra as heresias presentes no Império: por exemplo, na formulação do *Código de Teodosio II*, no livro XVI, existem 18 leis que limitavam os benefícios dados a heréticos, principalmente os arianos.

Teodósio conseguiu reintegrar o Império Ocidental com o Oriental, após uma grande batalha, em 394, fixando-se em Milão. Após sua morte, em 395, seus filhos tomaram o poder, Acádio controlando os territórios orientais e Honório os ocidentais.

É preciso reforçar a temática bárbara, pois não foi só destaque entre escritores contemporâneos de Paulo Orósio, mas também na historiografia. Escolhemos trazer alguns imperadores e a trajetória breve de seus feitos para demonstrar que as mudanças políticas, econômicas, sociais, religiosas e militares foram ocorrendo e geraram instabilidade para o império, ou, nas palavras de Mendes (2002), causaram perda da complexidade estrutural e seu consequente colapso.

Os bárbaros, segundo uma percepção historiográfica tradicional, foram culpabilizados pelo processo de desagregação do Império, como se sua presença desencadeasse instabilidade no sistema imperial, sendo suas relações com Roma interpretadas por uma perspectiva unicamente bélica. No entanto o Império Romano sempre manteve relações com os grupos bárbaros, não apenas no século V, mas desde antes do III século, com contatos comerciais, nas áreas do *limes*, e formação de assentamentos em volta dos territórios romanos. Com o passar dos séculos, a presença bárbara estaria até em posições de prestígio dentro do Império.⁷¹

Quando analisamos os acontecimentos que ocorreram até chegar o século V, percebemos que as crises políticas geraram um enfraquecimento da imagem imperial no Ocidente e a deposição do imperador romano Rômulo Augusto, por Odoacro, é o exemplo perfeito. Existiram diferentes níveis de relação com os bárbaros, mediante principalmente a sua

⁷¹ De forma paulatina, entre os séculos IV e V, os grupos bárbaros, em aliança com as aristocracias regionais de origem autóctone e romana, iniciaram um processo de autonomia política com relação ao poder e à autoridade imperial romana, culminado com o estabelecimento de reinos romano-bárbaros nos territórios da parte ocidental do mundo imperial romano. Ou seja, tais reinos, baseados na aliança entre elementos aristocráticos bárbaros e romanos, contribuíram de forma significativa para a fragmentação política e a consequente substituição da autoridade imperial romana nos territórios ocidentais. Contudo, entendermos tal ação como um processo de ruptura que significasse a destruição da civilização romana parece-nos, a todas as luzes, um perigoso exagero (FRIGHETTO, 2014, p. 134).

presença nos territórios romanos ou próximo das fronteiras. Entre o período de Diocleciano e a formação dos primeiros reinos germânicos em territórios romanos existiram dois principais pontos de pressão na fronteira Reno-Danúbio: saxões, francos e alamanos, nas regiões do baixo e médio Reno, e godos, na área do delta e baixo Danúbio.

A presença dos bárbaros nas fronteiras e sua inserção nas fileiras dos exércitos foram amplamente discutidas, pois, com as perdas militares e as dificuldades do poder imperial de recrutar soldados, passou-se a selecionar bárbaros assentados nas regiões imperiais. Existiram várias formas de assentamento dos germanos dentro do Império, variando principalmente de acordo com múltiplas situações:

Concessões territoriais a tribos bárbaras em decorrência de tratados de pós-guerra; assentamento como colonos de veteranos com seus familiares; prisioneiros de guerra convertidos em colonos atados à terra e colocados sob a supervisão de proprietários de terra; submissão voluntária de um grupo de germanos, os quais eram destinados pelos imperadores para o cultivo das terras imperiais e designados como *laeti* (MENDES, 2002, p. 205).

Ainda assim existia muita hostilidade entre romanos e bárbaros. O sentimento antigermânico e de preservação da latinidade era forte entre a aristocracia civil da parte ocidental do Império (CONDURACHI, 1989, p. 83-116). Vale reforçar que mesmo esse sentimento não impediu que os bárbaros ocupassem cargos dentro do império e se casassem com romanos, demonstrando que o nível de complexidade social do sistema imperial romano havia colapsado.

Um exemplo a ser descrito são os processos migratórios godos, entre os anos de 375-376, que se intensificaram com o avanço dos hunos, forçando com que adentrassem no Império e em alguns casos pedissem auxílio do poder imperial. O imperador Valente, ao aceitar essa migração e propiciar o surgimento de um poder paralelo ao imperial, provocou repercussões descritas da seguinte maneira por Frighetto (2014, p. 137):

A morte de Teodósio no começo do ano de 395 aparece como primeiro sinal efetivo desta concorrência de poderes entre a autoridade imperial romana e as lideranças godas interessadas em firmar a sua supremacia sobre os seus pares bárbaros, elemento este que desestabilizaria a ação das autoridades romanas de impor ordem e controle sobre seus aliados e federados. Um destes líderes bárbaros, Alarico, utilizou o antigo pretexto da supressão das entregas de soldo e da *annona* por parte do imperador romano-oriental Arcádio, bem como de seu tutor, o prefeito do Pretório de

Constantinopla, Rufino, para reavivar o sonho da instauração dum reino godo autônomo e independente nas áreas do interior do mundo imperial romano.

Alarico adquirira grande poder, já que possuía o apoio da aristocracia goda, com a promessa de estabilidade no interior dos territórios romanos, bem como da entrega de suprimentos pelas autoridades romanas. Ele então ofereceu auxílio militar ao imperador, fortalecendo seu poder, e ascendendo ao cargo de *magister militum*, um alto cargo militar romano. Arcádio, por consequência, nomeou-o *magister militum per illiricum*, função de prestígio, que concedia a Alarico o comando militar sobre a parte ocidental da Península Balcânica.

Já no início do século V, muitos problemas de ordem militar afetaram o Império Ocidental e uma onda muito forte de migração bárbara crescia nas províncias romanas. Além disso, o poder de Alarico começou a representar uma ameaça ao governo imperial principalmente após a marcha de 401-402 sobre a Itália, fato que aguçou outros chefes militares bárbaros a tentarem dominar a Itália e ocuparem cargos importantes do Império.

O general godo, Alarico, iniciou uma campanha militar contra Roma, fazendo um cerco à cidade em 408. O Senado, por fim, pagou a Alarico para que encerrasse o cerco, além de celebrar um novo tratado de paz com os godos, porém não foi o suficiente para que o rei godo não voltasse a tomar medidas que pressionassem Roma. Em 409, dois novos cercos foram realizados, até que, em 410, a cidade foi saqueada. Após o saque, Alarico se encontrou em posição política e militar de formar um reino godo. Ataulfo sucede a Alarico na posição de *rex* e esse processo demonstra como a instituição monárquica funcionava, visto que a sucessão real se relacionava a vínculos pessoais e/ou de parentesco com o rei, além de suporte dos grupos aristocráticos, fatores que geravam apoio político e militar.

No tocante à presença bárbara no Império Ocidental, podemos observar que o século V presenciou uma complexa atuação de grupos diversos – vândalos, godos, hunos, visigodos –, seja para saques, seja em tentativas de aproximação com os romanos a fim de se fortalecerem e construírem seus próprios reinos, adotando e resignificando a religião, com a adoção do cristianismo e das legislações imperiais, formando centros administrativos políticos próprios não tão dependentes de Roma. Mendes (2002, p. 207) resume bem tal processo político-militar:

Evitando uma análise pormenorizada, podemos dizer que o padrão do processo político-militar característico do final dos séculos IV e V foi dominado pelo recrudescimento da política de intrigas e conspirações entre os governos do Império Romano do Ocidente e do Oriente, cujos líderes buscavam apoio entre os chefes bárbaros, em troca de pagamento de dinheiro e envio de víveres (N.H., 5.38-43); pela desintegração do exército romano do Ocidente, após as campanhas de Graciano contra o usurpador Magno Máximo, em 382; pelas grandes incursões de vândalos, suevos, alanos, as quais atingiram a Hispânia e a Lusitânia; pela retirada de tropas da província da Britânia, para combater o usurpador Constantino, que ameaçava a Itália, marcando o desligamento dessa região como parte do Império Romano do Ocidente. Neste contexto, o enfraquecimento da autoridade imperial no Ocidente criou os “imperadores fantasmas”, divorciados do poder político, o qual era de fato exercido por poderosos generais de origem bárbara.

Concluimos, a partir de todos os fatores até aqui discutidos, que os poderes imperiais, durante o século IV e início do V, tentaram retomar estratégias complexas político-administrativas a fim de gerirem as instabilidades internas, não sendo possível, contudo, reassumir a ordem imperial. A sociedade romana do Baixo Império estava vivendo uma dinâmica social de menor complexidade, menor distribuição de recursos, divisão de trocas, dificuldade na regulação entre o Estado e os grupos sociais presentes no Império, além do já falado processo de fragmentação política e perda de poder e autoridade do imperador. Todos esses elementos explicam o fenômeno do Colapso do Império Ocidental, tema privilegiado nas narrativas históricas contemporâneas ao acontecimento.

A espiritualidade no Império Tardio

Dado o panorama geral do Império Romano, cabe ainda algumas reflexões acerca do cristianismo tardo-antigo, já que os diversos acontecimentos que permearam os séculos IV e V não foram apenas de âmbito político, econômico e militar, mas também influenciaram na própria religiosidade do Império. Como afirma Silva (2015, p. 26):

A desvalorização do mundo, da matéria sensível, presente de uma maneira mais branda ou mais acentuada em todas as principais correntes religiosas da época, levava os homens a opor muito estreitamente as categorias de sagrado e de profano, de puro e de impuro, de ortodoxia e heterodoxia, consolidando-se assim uma estrutura de pensamento dualista que se imporá de modo crescente ao longo do século.

Como dito na seção anterior, o Dominato, além dos inúmeros investimentos nas áreas político-administrativas e militares, também se caracterizou por aspectos ideológicos, identificados com a divinização do imperador. Silva (2015, p. 33) reflete que a íntima associação com uma divindade soberana era reivindicada pelos imperadores à época, postulando de modo enfático uma relação privilegiada com o mundo divino. Desse modo, segundo Silva (2015, p. 32):

Aureliano foi proclamado nas suas moedas e inscrições *deus et dominus natus*, sendo seguido por Probo e Caro após a renúncia de Tácito (Polverini, 1975, p. 1023). Diocleciano e Maximiano, ditos *Iovius e Herculus*, devido à filiação sobrenatural que ostentavam, foram os responsáveis pela introdução do costume de se celebrar anualmente o *dies natalis* imperial, o momento em que os Augustos mudavam a sua natureza terrena, “nascendo” para o Império, por obra e graça dos seus patronos celestes.

Na crise enfrentada pelo Império desde o século III, o fator religioso assume uma importância ímpar. Peter Brown (1984) descreve justamente que nada demonstra melhor o irrefutável fato de que a vida nos moldes e critérios clássicos havia se tornado intolerável, em decorrência das transformações produzidas ao longo do III século, do que o desenvolvimento e a consolidação na sociedade tardo-romana de um certo conjunto de crenças. À medida que as transformações ocorriam no plano material, mais mudanças eram acarretadas no plano espiritual.

Cruz (2010, p. 298) explica que a religião no Baixo Império é nova. Em primeiro lugar, porque a organização desses elementos ocorre de uma maneira diferente e diversa da religiosidade clássica. Fatores anteriormente hegemônicos perdem importância, enquanto outros secundários convertem-se em primordiais. Segundo Brown (1995), os elementos que explicam tais mudanças devem ser buscados em zonas mais íntimas, nos lentos movimentos da vida religiosa da cidade, da família e dos pequenos grupos. Para ele, é dessa forma que se adquire um senso mais agudo das reações às modificações religiosas no seio de uma sociedade profundamente enraizada na tradição.

As discussões religiosas, nesse período, não estavam destinadas apenas a uma elite intelectual ou pertencente às estruturas de uma religião, mas eram debatidas em momentos do cotidiano. Cruz (2010) retrata que eram justamente debatidas pelo homem comum, nas ruas, como uma atividade do cotidiano, mas principalmente em temas mais polêmicos e que todos sentiam que deveriam se posicionar. Tanto cristãos quanto pagãos preocupavam-se com

assuntos religiosos cotidianos e se mostravam ciosos no fortalecimento de suas crenças e ritos. Marrou (1980, p. 45) diz que a diferença entre pagãos e cristãos na Antiguidade Tardia estava, na verdade, em suas respectivas eleições, porém havia coincidências em suas atitudes ante a concepção da vida do homem e do mundo.

Outro aspecto importante acerca da religiosidade desse período do Baixo Império é o avanço da crença no sobrenatural. Segundo Cruz (2010, p. 299), a sociedade tardo-antiga estava permeada pela crença de que o universo era partilhado por seres invisíveis, mais poderosos do que os homens e com os quais estes tinham que manter relações de subordinação. É um momento de guerra entre forças do bem e do mal, destacando-se, na percepção cristã, o papel do imaginário dos demônios, como a crença de que forças invisíveis maléficas poderiam seduzir o homem a ir pelos caminhos do mal, distanciando-se assim de Deus. Debates acerca da concepção divina e do conceito de monoteísmo, da salvação e do modo como o plano terreno sofre diretamente com as ações espirituais se fazem presentes na relação entre a estrutura social e a religiosa do Baixo Império. Para Cruz (2010, p. 302):

Em uma sociedade em que as tensões sociais se acumulam, onde a mobilidade é reduzida, marcada por uma profunda hierarquização e concentração da riqueza, onde o Estado tem por objetivo primordial a sua própria sobrevivência, a esperança em uma vida *post-mortem* feliz e bem-aventurada apresenta-se como uma solução bastante atrativa para as angústias e necessidades do homem.

É necessário destacar aqui que, mesmo em processo contínuo de expansão, a ideia de cristianização do Império precisa ser lida com cautela, pois, embora com todo o poder religioso que a Igreja alcançasse, principalmente pelas benesses imperiais, dos papéis desempenhados frente à população e da conversão de alguns grupos bárbaros, o Império Romano sempre foi plural em suas práticas religiosas.

Ressaltamos que, durante o processo de expansão cristã, a Igreja precisou adaptar-se aos diferentes tipos de indivíduos que compunham a sociedade romana, dos mais simples aos mais abastados. Para isso, os clássicos da cultura greco-romana foram fulcrais na formulação do discurso cristão, servindo de instrumento para a expansão do cristianismo. Para tanto, os cristãos necessitaram incorporar não somente o ensino e a educação pagã, mas também os moldes e os parâmetros da cultura clássica. A exegese, por exemplo, utiliza as mesmas técnicas gramaticais para explicar os poetas clássicos e para analisar as Escrituras (MERGERIE, 1980)

Nesse mesmo período, o discurso cristão se difundiu entre a elite imperial, processo que Cruz (2010, p. 306) descreve da seguinte forma:

Esta difusão entre os grupos dirigentes do Baixo Império é de extrema importância para a compreensão do processo de cristianização da sociedade tardo antiga romana, pois estes novos adeptos de origem aristocrática trouxeram consigo, para o seio da comunidade cristã, um conjunto de ideias, comportamentos e costumes, que podemos denominar de Paidéia, que se coadunavam de modo mais harmônico com as concepções das autoridades romanas. Na medida em que estas ou pertenciam ao mesmo grupo social dos cristãos, ou já eram elas mesmas adeptas do cristianismo. O estado romano sempre havia desconfiado e mostrado receio frente às religiões e superstições que, dentro de seus parâmetros e concepções, perturbam o espírito dos homens. A princípio o cristianismo era, para o poder imperial, uma fé oriental, mística, seita judaica, completamente estranha à religião romana tradicional, pois sequer possuía um deus figurado ou um templo, era considerada uma *superstitio*.

O cristianismo foi por muito tempo denominado de *superstitio*. Teja (2003) explica que, para as classes dirigentes romanas, adeptas do culto tradicional, somente os cultos oficiais mereciam o nome de *religio*, forma de relacionar (*religare*) a sociedade e o Estado com a divindade, sendo os demais cultos denominados *superstitio*. Durante os três primeiros séculos de existência, os cristãos compartilhavam com os judeus “a intransigência a qualquer outra forma religiosa que não a sua, visto que não reconheciam os deuses tradicionais e não aceitavam prestar culto ao imperador” (TEJA, 2003, p. 299). Acerca de tais questões, afirma Silva (2006, p. 243):

Além disso, o cristianismo era visto como uma religião exótica pelos adeptos de outras religiões do Império. Isso se deu tanto pelo monoteísmo inflexível, quanto pelo fato de as reuniões terem um caráter secreto, o que fazia a população em geral conjecturar que ocorressem atos como canibalismo, relações promíscuas, práticas necrômanticas e a invocação do espírito de um criminoso supliciado, Jesus, que se considerava dotado de uma extraordinária capacidade mágica. Mais que isso, os cristãos eram igualmente detestados pelo seu monoteísmo inflexível, o que os levava a rejeitar tanto a devoção às divindades pagãs quanto o culto imperial.

Acerca da posição do bispo, explica-nos Teja (2003, p. 299): “[...] o bispo da Antiguidade se apresentava como uma figura eminentemente laica, herdada do político do mundo clássico greco-romano, mesmo que a base de seu poder seja religiosa”. De fato, o bispo é considerado um catalisador de argumentos políticos e religiosos nesse período, legitimando

mais e mais o poder dos imperadores. Deparamos então com dois espaços distintos que caracterizam o Baixo Império.

Inserindo-se neste cenário religioso tardo-antigo, é necessário compreender também a emergência de uma nova figura na expansão cristã, o bárbaro. Os diferentes grupos bárbaros – godos, visigodos, francos, entre outros – se tornaram importantes elementos na difusão da fé cristã, além de atuarem militarmente como braço direito dos imperadores romanos na primeira linha de defesa no *limes*. Um exemplo dessa afirmação é o caso dos godos na época de Constantino. Após serem derrotados pelo imperador, foram enviados como reféns a Constantinopla, onde um jovem chamado Ulfilas, se tornara discípulo do bispo ariano Eusébio de Nicomédia (este iniciou um processo de evangelização e conversão dos godos a partir de 340). O mesmo Ulfilas seria, provavelmente, o “presbítero” que aparece descrito por Amiano Marcelino como integrante da embaixada dos godos liderados por Fritigerno e que tentou negociar com Valente em 378 (FRIGHETTO, 2010, p. 120). Fritigerno tinha ao seu lado Ulfila, um “presbítero” ariano, que poderia facilitar a proximidade com o Imperador. Nesse meio tempo, o rei godo Athanarico perseguiu os godos que haviam se convertido ao cristianismo. Orósio faz, no Livro VII, capítulo 32, a seguinte afirmação acerca de Athanarico:

Atanarico, rei dos godos, com grandes requintes de sadismo, perseguiu os cristãos entre seu próprio povo. Matou muitíssimos bárbaros por causa da fé — e proporcionou-lhes assim a coroa do martírio. Todavia, muitos desses bárbaros fugiram intrépidos para solo romano, como se fugissem para território inimigo. No entanto, chegavam seguros de si, porque se refugiavam junto de irmãos na fé cristã.

Assim, percebemos que a aceitação ao cristianismo ariano entre os godos não era de forma total, já que a aristocracia goda permanecia seguidora de suas crenças tradicionais, contudo precisamos entender que existiam lideranças específicas que eram antagônicas, como Athanarico, representante pagão, e Fritigerno, cristão ariano. Desta forma, Fritigerno e Úlfilas representariam os grupos aristocráticos godos arianos e mais próximos à autoridade imperial romana, que comungavam do mesmo credo ariano nesse momento (FRIGHETTO, 2010, p. 120).

Orósio escrevera acerca da difusão da crença religiosa cristã no meio godo. Em uma passagem de *Historiae adversus paganos* (VII, 37), afirma-se o seguinte acerca de Alarico e Radagaiso:

Assim, por inefável desígnio de Deus, aconteceu que, então, dois povos dos Godos, conduzidos pelos seus dois mui poderosos reis, se espalhavam enfurecidos — através das províncias do Império Romano. Toleravam-se os inimigos. Todavia não sofria o ânimo que se suportassem aqueles que a torto e a direito, aniquilariam a todos os cidadãos a quem eles dariam morte — para além do que seria razoável. E desses Godos apareceu um que era cristão e favorável ao homem romano. Os acontecimentos vieram a prová-lo. Porque temia a Deus, era brando nas matanças que fazia. E desses Godos, outro era pagão, bárbaro e, verdadeiramente cita de nação. Este cita era de tal modo sádico que não tinha em tanto apreço glória ou os despojos de guerra como a própria chacina pela chacina. Era um sádico cuja crueldade jamais se saciava. E este cita fora já acolhido no seio da Itália. Porém, pelo terror abalava Roma que tremia à ideia da sua próxima chegada.

As passagens elencadas acima e escritas por Orósio no início do século V nos oferecem um exemplo ilustrativo da relevância das migrações bárbaras na difusão e na consolidação do cristianismo tardo-antigo. Além disso, a aceitação do arianismo por boa parte dos povos bárbaros se tornará um elemento a mais de conflito e de competição religiosa, principalmente na parte ocidental do Império. É dentro desta lógica político-religiosa que podemos entender as questões que influenciaram Orósio em sua redação de *Historiae adversus paganos*, tendo em vista que o autor provinha de uma região, o noroeste da Península Ibérica, diretamente acossada por uma variedade de grupos bárbaros, com destaque para Vândalos, Alanos e Suevos. Tal fato, por conseguinte, nos impõe a necessidade de entender de modo mais pormenorizado o próprio contexto histórico da Península Ibérica no período tardo-antigo.

A Península Ibérica à época de Orósio

Após a apresentação, na seção anterior, do contexto histórico do Império romano, debruçaremos, a partir de agora, sobre as peculiaridades históricas relacionadas à Península Ibérica, região importante por ser a de origem de Orósio, sendo que os eventos que lá ocorreram influenciaram diretamente nas decisões de vida do nosso autor.⁷² Sendo assim, descreveremos a história da região, dando especial atenção à querela cristã. Por fim, mediante o fato de Orósio ter decidido ir para o Norte da África estudar com Agostinho de Hipona, analisaremos também as relações estabelecidas entre os dois territórios imperiais.

⁷²As decisões de Orósio de buscar estudar com Agostinho de Hipona no Norte da África, sua relação com a heresia priscilianista, sua escrita acerca dos bárbaros, entre outras, são fruto do que Orósio viveu na Hispânia. Entender o contexto desta região, além das relações entre Hispânia e Norte da África, são fundamentais para compreender o presbítero bracaraense.

O governante que concluiu a conquista romana da Península Ibérica foi Augusto, no fim de 27 a.C. Fixou-se em Tarraco, capital da Citerior, e dirigiu pessoalmente campanhas militares para adentrar as regiões Norte e Noroeste Peninsular.⁷³ Durante o período imperial, a demarcação territorial foi continuada pelos imperadores Tibério e Cláudio.⁷⁴ Segundo Alarcão (1973, p. 52): “as três províncias da Hispânia foram, no tempo de Cláudio, ou Vespasiano, divididas em circunscrições judiciais chamadas conventos jurídicos. Cada *conventus* tinha a sua capital, onde se julgavam os pleitos do distrito correspondente”. Ainda de acordo com Alarcão (1973, p. 52-53):

O território atualmente português repartia-se pelos conventos bracaraugustano e asturicense (da Terraconense), a escalabitano, emeritense e pacense (da Lusitânia) e hispalense (da Bética). O convento bracaraugustano, com sede em Bracara Augusta, ia do Douro ao rio Lerez, que desagua na rua de Pontevedra; a oriente, os seus limites coincidiam talvez com os rios Tua e Tuela. A parte mais oriental de Trás-os-Montes ficava no convento asturicense, cuja capital era Asturica Augusta (Astorga).

O governo de Cláudio garantiu, para a região, o desenvolvimento económico, principalmente no tocante à Bética e ao Sul da Lusitânia. Entre os anos de 73 e 74, Vespasiano concedeu o *Latium minus* para toda a Hispânia, o que significou para os magistrados uma concessão referente à cidadania romana, sendo, para tanto, necessário concretizar diplomas particulares dirigidos a cada cidade. O *Latium minus* foi continuado durante os governos de Tito e Domiciano. O processo referente às cidades hispânicas também deve ser destacado,⁷⁵ pois a promoção destas influenciava diretamente a vida dos cidadãos.

No contexto dos séculos IV e V, o cenário da vida cívica na Península Ibérica sofre mudanças substanciais. Segundo Alarcão (2018), o *curator* e o *defensor civitatis* seria escolhido pelos *decuriões*. A sua designação e a sua ação eram, porém, muito condicionadas pelos grandes proprietários e, nas cidades que eram sedes episcopais, também pelos bispos. No séc. IV, a administração imperial foi-se apropriando de terras que até então tinham sido do domínio

⁷³Alguns anos mais tarde, Augusto determinou-se a reorganizar o governo da Hispânia. Dividiu-a em três províncias: confiando a Bética ao Senado, guardou para si a Terraconense e a Lusitânia. O Douro e o Guardiania constituíam os limites desta província, que, para oriente, ultrapassava a atual fronteira portuguesa. Emerita (hoje Mérida) era sua capital (ALARCÃO, 1973, p. 49)

⁷⁴Segundo Alarcão (1973, p. 52): “Se não temos nenhum marco demarcatório deste imperador, conhecemos, todavia, vários miliários a norte do rio, e a abertura de vias acompanhava normalmente a demarcação das *civitates*”.

⁷⁵Essa concessão significava que os magistrados das cidades hispânicas receberiam a cidadania romana no termo do seu mandato anual, sendo inscritos na tribo Quirina, que era a da família reinante. Várias cidades receberam o epíteto de Flávia: assim, Conimbriga chamou-se Flavia Conimbriga, Chaves recebeu o nome de *Aquae Flaviae*, e Mirobriga o de *Municipium Flavium* Mirobriga. Quanto as construções e reformas das cidades, um exemplo foi em Conimbriga, quando ergueu-se um novo *fórum* sobre a demolição do de Augusto (ALARCÃO, 1973, p. 55).

público municipal e que, arrendadas pelos municípios a particulares, constituíam fontes de rendimento. Por outro lado, as isenções fiscais, concedidas pelos imperadores a alguns grandes proprietários e a eclesiásticos diminuíram as receitas das cidades e as do governo central. Foram também isentos os bens das igrejas. A diminuição de receitas teve de ser compensada com novos impostos e a carga fiscal tornou-se pesada. O encargo tornou-se incômodo e pesado, tanto mais que os *curiales* perderam sua prosperidade econômica. Alguns dos *curiales* vendiam suas propriedades, porque, sem bens fundiários, não seriam obrigados ao exercício daquelas funções. Uma lei de Teodósio, de 386, proibiu os *curiales* de venderem suas propriedades sem autorização dos governadores provinciais. Importante destacar que, em alguns aspectos, não podemos considerar que no século IV a vida econômica das cidades tenha se tornado decadente, já que encontramos circulação, em algumas regiões, de comércio, principalmente de cerâmicas finas do Norte da África.

Para o período que compreende os séculos IV e V, não possuímos muitas informações, as fontes literárias contemporâneas não se preocupavam em destacar a Lusitânia, assim sendo, o que pode auxiliar o pesquisador são estudos arqueológicos, numismáticos, análises de inscrições, a fim de complementar a literatura antiga.⁷⁶ Seguindo com as decisões imperiais quanto às demarcações territoriais, descreverei brevemente os imperadores e as ações por eles tomadas no tocante à Hispânia. Iniciaremos com Caracala, que, em 214, separou a Calécia e a Asturica do resto da província Citerior, criando assim uma nova província, denominada Nova Hispania Citerior Antoniana.⁷⁷ Durante os anos de 235 e 284, época da morte do imperador Maximino e de aclamação de Diocleciano, respectivamente, houve um período de instabilidade do poder imperial, ocasionando o enfraquecimento das fronteiras romanas; logo, os bárbaros se aproveitaram da situação para realizarem ataques. Povos francos e alamanos atravessaram o Reno e saquearam a Gália, em 261. No ano de 262, os mesmos povos invadiram a Hispânia, e alguns chegam até o Norte da África. A região de Tarragona foi saqueada, parte também foi

⁷⁶ Entre os autores que retratam a Península Ibérica na época romana, pode-se destacar: *Geografia*, de Estrabão, escrita entre 27 e 7 a.C; *História Natural*, de Plínio, o Antigo; o *Itinerário de Antonino*, redigido no início do século III; entre de caráter histórico encontramos Apiano, Diodoro Sículo, Dião Cássio, Paulo Orósio e Idácio de Chaves.

⁷⁷ A decisão de Caracala parte, provavelmente, de uma política geral, consistente na redução da área das províncias, redução que diminuía os efetivos militares dependentes de cada província e tornava, por conseguinte, mais difícil os levantamentos de legados provinciais contra o imperador. Logo em 217 ou 218, porém, a seguir à morte de Caracala, a Calécia e a Asturica voltaram a ser reunidas à província Citerior (ALARCÃO, 1973, p. 56)

destruída, provavelmente no ano de 264. Foi apenas em 266 que a Península Ibérica se liberta dos bárbaros, invasores.⁷⁸

Entre os anos de 276-282, durante o governo de Probo, houve as usurpações de Próculo e Bonoso, na Gália. Como consequência, a guerra civil se alastrou à Península Ibérica. Após períodos de instabilidade (principalmente de guerras civis e invasões bárbaras), iniciou-se o processo de fortificação da Gália e da Hispânia, com a construção de novas fortificações ou a restauração daquelas que foram construídas ainda no período republicano ou no início do imperial. Os imperadores que realizaram os planos de fortificação mais intensos da região foram Diocleciano e Maximiano.

Acerca do imperador Diocleciano, importante destacar seu projeto de reorganização das províncias imperiais, sendo a Península Ibérica incluída neste processo. A reorganização garantiu a formação das cinco *dioceses Hispaniarum*,⁷⁹ cada uma com seu *praeses*, são elas: Carthaginiensis, Tarraconensis, Lusitania, Baetica e Callaecia, sendo também englobada, na África do Norte, a Tingitana. A decisão de se incluir a Tingitana na *Diocesis hispana* possui dois sentidos, segundo Arce (2009), a de se evitar ataques à Península Ibérica das populações nômades que habitavam o deserto do Saara e a busca de proteção do estreito do Gibraltar. A *Hispania* era uma região pacífica, não havia tido nenhum usurpador durante o século III e nem a crise havia se instaurado de forma mais intensa. Contudo, a África era uma região com muitos conflitos civis e usurpações, além dos ataques das tribos inimigas do Império. Com isso, a anexação da *Tingitania* à *Hispania* atingiria a dois objetivos, dar à região um interior rico com os suprimentos que ela necessitaria e proteger as províncias hispânicas de distúrbios no estreito, e, por fim, auxiliar no controle da região pelo *vicarius hispaniarum* (GAZZOTTI, 2018, p.38). Jorge Alarcão (1973, p. 60) nos explica como ficou organizado o território e também a nova divisão administrativa da Península:

A diocese da Hispania era governada por um *vicarius*, por seu turno sujeito ao *praefectus* das Gálias, cargo criado por Constantino antes de 339; deste prefeito dependiam igualmente os vicários da Bretanha, das Gálias e da Vienense. A nova

⁷⁸ As notícias acerca desses eventos são poucas, quando falamos das narrativas de autores antigos. Alguns autores que escrevem sobre elas são Eutrópio, Aurélio Vítor, Orósio, e o foco principal de suas descrições são referentes ao saque de Terragona, visto que foi a mais séria. Importante destacar que por onde os bárbaros passavam, as populações enterravam os seus dinheiros, receosas de serem roubadas. Muitos destes tesouros permaneceram enterrados e a distribuição geográfica deles indica as zonas mais atingidas. Este trabalho auxilia a traçar as possíveis rotas dos invasores (ALARCÃO, 1973, p. 57)

⁷⁹ O termo *dioceses* só mais tarde viria a adquirir o sentido de divisão eclesiástica sob tutela de um bispo. No século IV era uma divisão político-administrativa (ALARCÃO, 2018, p. 261).

divisão administrativa da Península deve datar de entre 284 e 288. As fronteiras da Bética e da Lusitânia não sofreram alterações. A Citerior é que foi desmembrada nas três províncias da Calécia, Tarraconense e Cartaginense. A criação da diocese e do vicariato é certamente posterior, talvez de 297. Os *praesides* ou governadores das províncias, na Hispânia como nas outras dioceses, foram durante muito tempo *virii perfectissimi*, isto é, homens escolhidos na classe equestre; a classe senatorial, dos *virii clarissimi*, perdeu assim, uma boa parte da sua influência política. Aliás, Diocleciano não fez mais do que prosseguir uma política que Galieno havia iniciado algumas décadas antes. Na Lusitânia, porém, em data incerta, mas entre 338 e 360, o governador voltou a ser de condição senatorial, com o título de *consulares*; na Calecia, embora conservando o título de *praeses*, era já um homem da classe senatorial; depois de 365, tomou também o título de *consularis*, em vez de *praeses*.

A partir do ano de 409, a Península Ibérica volta a ser invadida por bárbaros, desta vez por Suevos, Alanos e Vândalos. Cada povo instalou-se em uma região diferente, os Suevos e Vândalos permaneceram na Gaélica e os Alanos na região da Lusitânia. Quanto ao controle imperial romano sobre a Península no início do século V, temos poucas informações consistentes. Com auxílio da arqueologia, foram encontradas algumas moedas referentes às datas de 402 e 408, fato que nos leva a crer na hipótese de um controle imperial diminuto sobre a região no período do governo de Honório.⁸⁰ Contudo, quando falamos das relações entre bárbaros e o governo imperial, devemos entender que nem sempre eram de guerra e conflito, havendo acordos diversos entre os dois lados. A exemplo do acordo celebrado em 411, que estabeleceu no território imperial Suevos, Alanos e Vândalos, provavelmente um modo de solucionar futuras invasões e de mantê-los sob a guarda de Roma.

Entre os anos de 416 e 418, Vália, pertencente às tropas visigóticas, combateu ao lado dos romanos e derrotou os Alanos. Com seu rei morto, os Alanos sobreviventes juntaram-se aos Vândalos na região da Gaélica, declarando Máximo como imperador, em 418. Na região de Bracara, Máximo e Gunderico acabam derrotados pelos romanos, forçando os vândalos a migrar para a região da Bética e, posteriormente, em 429, para o África do Norte.

No ano de 456, algumas tropas visigodas, comandadas pelo rei Teodorico, que prestava serviço à Roma, batalham contra os Suevos. Após derrotar Requiário na região de Paramo, o exército visigodo entra em Bracara e saqueia a cidade. Aproveitando-se da instabilidade de

⁸⁰ Alarcão (1973, p. 60) destaca que, por volta de 408, desenrolou na Península um dos capítulos da guerra entre Honório e o usurpador das tropas da Bretanha, Constantino III. Este episódio parece denunciar que alguns latifundiários iam assumindo as funções administrativas e militares que normalmente competiam às autoridades regularmente nomeadas pelo imperador. As dificuldades de pagamento que o governo central experimentava e a multiplicação de graves cuidados criados pelas guerras civis, as intrigas palacianas e as invasões bárbaras iam arruinando a administração. As cidades caminhavam para um autogoverno que não devemos, todavia, interpretar como barbárie.

governança dos suevos na região, os visigodos tomam o controle de um amplo território, estendendo a sua autoridade desde o sul da Península até o Tejo.⁸¹

Inserindo-se num contexto de invasões bárbaras e de instabilidade do poder imperial romano, o cristianismo se estabelece na Península Ibérica, provavelmente a partir de influência advinda do Norte da África.⁸² Segundo Alarcão (1973, p. 178), algumas tropas peninsulares, prestando serviço nas províncias norte-africanas, teriam sido convertidas à nova religião. Em finais do século IV e princípios do século V, as identidades político-religiosas estavam fragmentadas na *Diocesis Hispaniarum*. A *Ecclēsia* nicena hispana enfrentava problemas que iam desde as reminiscências das antigas tradições pagãs até uma grave cisão em seu corpo eclesiástico, provocada pela heresia ariana e priscillianista (GAZZOTTI, 2018, p. 45).

Quando ao paganismo, são poucas as fontes que o citam neste período, demonstrando o maior interesse das autoridades eclesiásticas no tocante às heresias.⁸³ Contudo, isso não significa uma regressão do culto pagão, como destaca Gazzotti (2018, p. 46): “de fato, havia mais manifestações pagãs de natureza autóctone do que as vinculadas ao antigo panteão greco-romano tradicional, que persistia no ambiente citadino”.

Independentemente das tentativas oficiais de coibir o paganismo, verificadas na penúltima seção do livro XVI do *Codex Theodosianus*, nomeada *De paganis, sacrificiis et templis*, o paganismo não deixa de ser cultuado por diversos setores da sociedade.⁸⁴ Na

⁸¹ A crônica de Idácio de Chaves é a principal fonte para a história do Portugal suévico. Nela, pode-se constatar o avanço dos visigodos e a redução do reino suévico à região norte do Douro. Em relação ao reino suévico, sua duração se estenderia por mais um século, sendo completamente conquistado somente em 585 pelos visigodos de Leovigildo (ALARCÃO, 1973, p. 63)

⁸² O testemunho mais antigo da existência de bispos na Lusitânia e no Norte da Hispânia é uma carta de Cipriano, bispo de Cartago, redigida em 254 ou 255 e dirigida às comunidades cristãs de Leão, Astorga e Mérida. Nela se mencionam os bispos Masilides e Marcial, que haviam apostasiado no decurso das perseguições movidas pelo imperador Décio (249-251) e que haviam sido substituídos por Sabino e Félix. [...] Depreende-se da carta que havia também uma comunidade cristã em Leão Estava aqui estabelecida, nessa data, a Legião VII Gémina. Junto do acampamento havia as *cannabae*, isto é, um estabelecimento ou povoado civil, certamente populoso. (ALARCÃO, 2018, p. 300)

⁸³ Devido a essa preocupação com as heresias, as antigas leis contra os pagãos passaram a ser utilizadas primeiramente contra os hereges cristãos, sendo empregadas de um modo muito mais sistemático do que se usava contra o paganismo. Mesmo assim, as heresias se tornaram cada vez mais habituais no Império tardio, permanecendo como um problema mesmo em séculos posteriores. Para saber mais acerca desta temática, ler Danilo Gazzotti (2018).

⁸⁴ “Alguma intolerância dis cristãos contra os pagãos (ou vice-versa) deduz-se de dois cânones do concílio de Elvira: o que se refere aos cristãos assassinados por destruírem os ídolos pagãos e aos infiéis anatematizados por afixarem nas igrejas libelos contra os cristãos. Em sentido contrário, isto é, no da tolerância, falam dois outros cânones: o que permitia a readmissão no seio da Igreja daqueles cristãos que, tendo apostasiado, depois de arrependessem e voltassem à sua antiga fé, e o que, recomendado aos cristãos que não admitissem práticas pagãs em suas casas, lhes concedia, todavia, que as permitissem aos seus escravos se receassem, da parte destes, alguma reação violenta” (ALARCÃO, 2018, p. 301).

Hispania, ademais, não houve uma política de destruição dos templos e de construção sistemática de igrejas no interior das cidades. O que se verificou foi simplesmente o abandono paulatino dos templos pagãos e demais edifícios públicos relacionados à religião cívica tradicional, como anfiteatros, teatros e circos. Fora das cidades, o paganismo se mantinha forte, principalmente por ter inúmeras crenças que ditavam a vida pessoal dos indivíduos, não sendo considerado apenas uma religião, mas também um meio de vida.

Somado a isso, podemos enumerar mais três outros motivos que contribuíram para a manutenção de algumas práticas pagãs durante esse período: o consentimento imperial de seus cultos em momentos de instabilidade política, como as migrações bárbaras que obrigavam os imperadores a concentrar seu esforço na proteção do território; a lentidão dos transportes e a inacessibilidade de algumas regiões, o que impedia sua fiscalização; e por fim a negligência das autoridades em aplicar as condenações, combinada com a anuência dos magistrados e a resistência da população pagã em cumprir as leis orientadas à cristianização (GAZZOTTI, 2018, p. 48).

Dentro da perspectiva das diferentes ramificações cristãs presentes na Península Ibérica, observa-se a existência da querela niceno/ariano e priscilianista. No tocante à primeira, a disputa se evidencia quando, no ano de 357, o bispo de Olisipo, Potâmio, seguidor do credo niceno, assina uma fórmula ariana proposta em um concílio realizado em Sírmio. Potâmio também teria aceitado a fé ariana, em 356. Para além do arianismo, a querela priscilianista também foi palco de embate na Hispania no final do século IV.⁸⁵ Segundo Alarcão (2018, p. 302):

A primeira referência ao Priscilianismo data de 378 ou 379, quando o bispo Higinio de Córdoba advertiu o de Mérida, Idácio, para os perigos que representava o proselitismo de Prisciliano. O movimento teria já alguns anos. Excluída, como parece que deve sê-lo, a interpretação como movimento social de pobres contra ricos, não pode negar-se a intenção reformista de Prisciliano, sobretudo no aspecto moral e ritual, no seu ascetismo e na contestação aos bispos então instalados. Pelo menos alguns bispos não seriam modelos de vida cristã. Ósio de Córdoba, o mais influente dos bispos hispânicos do século IV, manifestou no concílio de Sárdica, em 342, a sua preocupação relativamente aos bispos que eram proprietários de grandes herdades e que, para as administrarem, se ausentavam das suas cidades com frequência ou durante largas temporadas. Itácio, bispo de Ossonoba e um dos grandes perseguidores

⁸⁵ “O credo priscilianista é natural da região da Hispania, provavelmente da região da Galecia. Entre algumas questões debatidas por Prisciliano, estava a afirmação que o Pai e o Filho eram a mesma pessoa, que o corpo era obra do Diabo, que o destino dos homens estava sujeito aos astros e negava a ressurreição da carne. [...] Sabe-se, em linhas gerais, que seu movimento tinha um caráter ascético, pregando a abstenção dos bens mundanos, do álcool e da carne, o afastamento da *ecclesia* durante os períodos da Quaresma e do Natal, o estudo das escrituras cristãs, que incluía a utilização dos textos apócrifos, a defesa da igualdade entre os sexos e do status social entre os seguidores” (GAZZOTTI, 2017, p. 80-81).

de Prisciliano, foi acusado de ter vida pouco recomendável para um bispo e de ser dado aos prazeres da mesa. Numa época em que ainda não se tinha imposto o celibato do clero, muitos sacerdotes tinham mulher e filhos – e com isso não podia compactuar Prisciliano, defensor da castidade.

Houve uma censura ao priscilianismo, durante o concílio de Saragoça, em 380, que contou com a participação de 12 bispos, entre eles Idácio de Mérida, Itácio de Faro, Simpósio de Astorga, Valério de Saragoça, Audêncio de Toledo, Delfim de Bordéus, Fitádio de Agen. Porém, mesmo com a censura, não houve nenhuma condenação a prática. Alguns dos bispos hispânicos seriam simpatizantes de Prisciliano e outros não teriam comparecido talvez por quererem manter a neutralidade. Higino de Córdoba, que havia sido o primeiro a alertar o de Mérida, parece ter-se recusado sempre a uma condenação severa de Prisciliano (ALARCÃO, 2018, p. 304)

O priscilianismo foi formalmente condenado no concílio de 380, em Caesaraugusta. O bispo de Ossonoba foi encarregado de excomungar os seguidores da heresia. Prisciliano acabou sendo executado sob acusação de *maleficium*, bruxaria, em 384.⁸⁶ Contudo, o fato de ter sido morto não acabou com a propagação do credo, já que, em 413, Orósio escreve o *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*. Como nos explica Gazzotti (2018, p. 50):

A condenação de um bispo por um tribunal civil não era uma prática comum, pois o governo imperial não estava autorizado pela *ecclesia* para discernir o que era ortodoxia ou heresia, uma vez que ela resguardava a decisão para si. Porém, como havia um grande interesse da *ecclesia* nicena hispana e do usurpador Máximo para frear o movimento, Prisciliano teve sua doutrina associada às heresias dos gnósticos e dos maniqueus, pois essas já haviam sido condenadas por práticas de magia e bruxaria, as quais eram duramente castigadas pela legislação civil, o que justificava uma intervenção imperial.

⁸⁶ “Não cabe aqui a história do controverso processo judicial que levou à condenação e execução de Prisciliano em Trier, em 385, numa altura em que o imperador Magno Máximo, usurpador (383 - 388), dominava as Gálias e a Hispânia. Foram muitas as vozes do episcopado discordantes de tão severa condenação. Uns não veriam no Priscilianismo erros dogmáticos. Outros entenderiam que um tribunal civil não seria competente para julgar matéria religiosa que só em concílios episcopais devia ser examinada. Outros ainda não admitiriam a pena de morte nem para os mais condenáveis crimes. Na sequência da condenação, Magno Máximo ordenou que se perseguissem os priscilianistas na Hispânia. Na década de 380, o clima foi, pois, conflituoso. O *Libellus Precum*, dirigido em 384 por dois sacerdotes, Marcelino e Faustino, a Teodósio, solicitando a intervenção do imperador para pôr cobro às perseguições que bispos, presbíteros e fiéis moviam uns aos outros por razões de credo ou de disciplina, ilustra bem esse clima” (FERNÁNDEZ UBIÑA, 1998).

Ainda no início do século VI, na Galécia, as ideias priscilianistas possuíam espaço. No Primeiro Concílio de Braga, no ano de 561, condenou-se a ímpia *Priscilliani secta*. Naquele momento, a denominação priscilianista poderia ser considerada sinônimo de uma abusiva designação de ideias ou práticas heterodoxas, sem relação direta com o que Prisciliano havia realmente defendido (ALARCÃO, 2018, p. 305). O que se percebe, ademais, é a posição de *Bracara Augusta*, cidade do presbítero Orósio, como centro intelectual de diversos debates referentes aos credos cristãos.

Ainda acerca das controvérsias religiosas, Júlio César Magalhães de Oliveira (2001, p. 7) afirma:

As controvérsias religiosas que dividiram os cristãos em grande parte do Império Romano durante todo o século IV podem não ter contribuído muito para aumentar o prestígio dos bispos aos olhos dos não-cristãos da época, mas, paradoxalmente, é provável que tenham colaborado mais para a afirmação das igrejas e de suas lideranças nas cidades do que o favor imperial. Isso acontece porque as lutas entre as facções cristãs põem à prova a capacidade de organização de uma Igreja e a habilidade de seus representantes em mobilizar e engajar pessoas. As controvérsias religiosas, de fato, tornaram possível e urgente a criação de um novo tipo de relação entre os bispos e sua congregação, muito mais presente e mais ativa, capaz de convencer e de mobilizar o apoio popular.⁸⁷

Em suma, podemos afirmar que, no início do século V, as identidades religiosas na Hispânia eram fragmentadas, com sua população dividida entre nicenos, arianos e seguidores das religiões pagãs e da heresia priscilliana. As leis contra as práticas pagãs e o concílio em Toledo,⁸⁸ por mais que tenham enfraquecido os adversários dos nicenos, não os levaram à extinção, tendo a *Ecclesia* que conviver durante o século V com a fragmentação das identidades religiosas. Com base nesses argumentos, discordamos da tese de que havia uma identidade cristã nicena unificada na Península Ibérica no período anterior ao estabelecimento das populações bárbaras. As identidades religiosas variavam de acordo com a província, tendo diferentes graus de intensidade nos meios urbano e rural e se adaptavam conforme sua

⁸⁷ A divisão dos cristãos da África, portanto, não se deveu a uma disputa em torno de questões dogmáticas, mas à resistência de um grupo em abandonar o rigorismo de uma tradição africana bem constituída de pensamento sobre a Igreja, pela conformidade com a nova ortodoxia estabelecida pela aliança entre uma Igreja e um Império universais (OLIVEIRA, 2001, p. 8).

⁸⁸ O I Concílio de Toledo (foram realizados no total 18 Concílios de Toledo), ocorreu entre 397 e 400, teve por objetivo principal condenar o priscilianismo e defender o cristianismo niceno. Reunidos na igreja de Toledo, os bispos Patruino, Marcelo, Afrodísio, Alaciano, Jocundo, Severo, Leonas, Hilario, Olimpio, Floro, Ortício, Astúrio, Lampio, Sereno, Lepório, Eustoquío, Aureliano, Lampadio e Exuperancio de Galíxia, distrito lucense, município Celenis, no total dezanove, que são os mesmos que em outras atas, promulgaram a sentença contra os seguidores de Prisciliano e os folhetos heréticos compostos por este (LORING GARCÍA, 1987).

especificidade (GAZZOTTI, 2018, p. 62). Jorge Alarcão (2018, p. 209) descreve um pouco sobre as mudanças dentro das cidades, quanto a autoridade e as práticas religiosas:

A autoridade máxima ou a figura mais venerada da cidade passou a ser o bispo (naturalmente, nas cidades que se tornaram sedes episcopais). Autoridade religiosa, o bispo seria também ouvido e acatado em matérias do foro civil ou judicial. O calendário das gentes alterou-se pela observância do domingo e das festas litúrgicas, em especial, da Páscoa. A obrigatoriedade da assistência dominical na igreja terá levado a população dos subúrbios a acorrer à cidade todos os domingos. Não sabemos se logo se impôs a obrigação de virem à igreja todos quantos viviam a menos de 5 quilômetros de marcha a pé, dispensando-se desse dever os que morassem mais longe. Havia possivelmente já, no século V, em alguns lugares, designadamente em *villae* ou em pequenas povoações, modestas igrejas que a população rural frequentaria. Talvez, na maior parte dos casos, os sacerdotes que as tinham a seu cargo não administrassem o batismo – e este sacramento obrigaria a uma deslocação à cidade. Ao mesmo tempo que se cristianizava a cidade, foram surgindo oratórios ou igrejas em algumas *villae*.

Ao longo de todo o século IV e nas primeiras décadas do século V, as disputas entre os grupos cristãos se acirraram em todo o território imperial, com destaque para a querela donatista no Norte da África (OLIVEIRA, 2001, p. 8). Ao nos debruçarmos sobre o contexto cristão em África, entramos em um aspecto importante de nossa pesquisa, afinal Orósio buscou sair de sua terra, a Hispânia, em direção ao Norte da África, completando assim sua formação exegética. Para descrevermos esse processo e sua importância, analisaremos, principalmente, a mobilidade espacial dentro do Império.

Os processos migratórios no interior do Império Romano eram utilizados por diversos indivíduos com diferentes objetivos, buscando uma vida próspera, fugir de conflitos em suas cidades natais e, no caso de Orósio, aprofundar seus conhecimentos cristãos, focando no combate às heresias. Como já foi explicado, a Hispânia era terra fértil para os debates dogmáticos, assim como a África, que possuía grandes nomes da Igreja, a exemplo de Agostinho de Hipona.

Um aspecto digno de nota está no fato de que a maioria dos que circulavam livremente no Império, assim o fazia, pois eram cidadãos romanos. De fato, a mobilidade espacial era uma possibilidade e um prerrogativa associada ao estatuto de cidadania (SANTOS, 2011, p. 5).⁸⁹ O

⁸⁹ Em Roma, o conceito de cidadania estava relacionado, quando referente à cidadania individual, à capacidade de uma determinada pessoa de exercer direitos e cumprir deveres políticos e civis, bem como a distinção entre aquele que possuía essa qualidade e os que não a possuíam (GARDNER, 2002). Tal direito, de cidadania, ainda poderia ser herdado. Ser cidadão romano era motivo de grande honra e mérito. De fato, o estatuto de cidadania pode ser

cristianismo, de uma forma geral, foi favorecido pela facilidade de contato entre as províncias romanas, além de ter-se difundido em meio ao trânsito de pessoas pelo Império. As relações entre as comunidades foram um fator determinante, tanto para o estabelecimento de redes de comunicação e inter-relação, quanto para a perpetuação do próprio cristianismo (SANTOS, 2011, p. 7). Além disso, apesar da clara heterogeneidade do Império, houve algumas tentativas de uniformização política e cultural, sendo que o cristianismo desempenhou, posteriormente, sua função político social na integração das massas (GUARINELLO, 2006).

O favorecimento imperial permite à Igreja cristã assumir uma posição de destaque no seio da sociedade tardo-antiga, seja em termos econômicos e sociais, seja em termos jurídicos e políticos (MACMULLEN, 1984, p. 43-51). Um segundo aspecto, também muito relevante na compreensão do fenômeno em questão, é a organização e o papel desempenhado pela Igreja (DANIELOU; MARROU, 1984, p. 251-253). Por um lado, a Igreja cristã construiu uma organização hierárquica que se espalhava por todo o Império, servindo assim de sustentáculo e agente incentivador da expansão do cristianismo. Por outro lado, o clero buscou, e conseguiu com relativo sucesso, monopolizar a relação com o sagrado, ou seja, tornou-se o intermediário por excelência entre Deus e os homens. O terceiro elemento a ser destacado é o trabalho da intelectualidade cristã, que foi capaz de tornar a mensagem evangélica compatível com os diversos grupos sociais que compunham a sociedade tardo antiga romana (AUERBACH, 1965, p. 45-53).

Neste contexto aberto à integração, as cidades costeiras romanas da Hispânia e do Norte da África mantiveram consideráveis relações na época tardia. Os estudos centrados nessa relação são em sua maioria de cunho econômico, investigando as conexões comerciais entre as duas regiões. Mediante a travessia de um lado a outro do Mediterrâneo ocidental, intercambiavam-se diferentes ideias, credos e culturas (GONZALBES CRAVIOTO, 1993, p. 164).

A África cristã havia sido cindida no século IV pela cisma donatista, que pretendia constituir uma Igreja pura, a Igreja dos santos e dos mártires, opondo-se a uma Igreja Católica, cujos bispos eram acusados de terem entregado os livros dos santos aos seus perseguidores durante o governo de Diocleciano. Acerca da pluralidade das identidades cristãs nas províncias norte-africanas, Campos (2017, p. 223) afirma:

compreendido como um objeto portador de significados e identidades capazes de servir eficazmente como fonte para a compreensão de um *ethos* (SANTOS, 2011, p. 6).

Isso ficou bastante evidente nos discursos de Agostinho, que também teve que lidar com algumas das mesmas questões acerca da “pluralidade interna” levantadas por Tertuliano e Cipriano em séculos anteriores. Agostinho, por sua vez, ficava particularmente incomodado com a grande variedade de situações em que os cristãos reputavam a identidade cristã como irrelevante. O bispo de Hipona não questionava as identidades dos fiéis em si, mas as suas múltiplas obrigações político-sociais, com destaque para os laços familiares e clientelísticos. Pelo fato de serem fortes concorrentes da *ekklesia* e, muitas vezes, sobrepujarem a identidade cristã, a multiplicidade identitária fomentava muitos conflitos entre bispos e fiéis.

A Hispânia não apenas mantinha relações diretas com o norte da África, mas também com a Palestina. No século IV, cresceu a importância da região mediante uma série de viagens de cristãos aos lugares sagrados, seguindo o exemplo de Helena, mãe do imperador Constantino. Ávito, presbítero de Bracara Augusta, visita a terra santa no ano de 409, assim como Orósio, que fora enviado para a região a mando de Agostinho de Hipona.⁹⁰ As conexões entre a Hispânia e a Palestina ficam claras principalmente nas artes, o pode ser demonstrado nas influências orientais na composição do sarcófago e mausoléu em *Las Vegas de Pueblanueva*, em Toledo, a partir do século IV, ou em mosaicos na Villa de Carranque (BLÁZQUEZ, 1998, p. 175).

Como podemos perceber, a Península Ibérica no decorrer dos séculos IV e V estava imersa numa ampla rede de territórios imperiais, que compartilhavam contextos políticos, econômicos e religiosos afins. As diferentes regiões do Império Romano tardio eram conectadas, além disso, por inúmeras migrações e contatos interpessoais, assim como por diversas relações dialógicas de cunho intelectual e teológico, como exemplificado no episódio das viagens de Paulo Orósio para o Norte da África e para a Palestina no início do século V. Em grande medida, o autor fora orientado pelas necessidades de aprendizagem de caráter dogmático, que seria de grande auxílio no combate à heresia priscillianista existente no noroeste da Península Ibérica, recorrendo, para tanto, à experiência de Agostinho de Hipona e de Jerônimo. Grosso modo, problemas comuns emergiam em diferentes províncias do *orbe romanorum*: invasões bárbaras, crise econômica e de autoridade estatal, querelas religiosas cristãs e entre adeptos do cristianismo e do paganismo. Tal era o pano de fundo vivenciado por

⁹⁰ Com efeito, o contexto histórico que norteou a vida do bispo Agostinho foi de significativos conflitos doutrinários dentro do Cristianismo. Em pormenor, o bispo de Hipona combateu as seguintes controvérsias religiosas de seu tempo: “de 387 a 400 a luta contra os maniqueus, de 400 a 412 a luta contra os donatistas, de 412 a 430 a luta contra os pelagianos” (MARROU, 1957, p. 51). E, também, Agostinho ainda enfrentará com muito rigor o “Paganismo existente na aristocracia do Império Romano de sua época, pois reconhece a natureza da ameaça representada por esse Paganismo literário e filosófico” (BROWN, 2005, p. 375).

Orósio e por seus contemporâneos, e que os incitaram a construir em série de narrativas sobre os destinos de um Império em transformação e “crise”. É tendo tais questões em mente que podemos entender a própria perspectiva utópica de Orósio em seu *Historiae adversus paganos*.

Cristãos e pagãos: embates religiosos dentro do império

Após a contextualização das querelas religiosas tardo-antigas, descritas nas seções anteriores, retomaremos, a partir de agora, algumas ideias caras à nossa pesquisa e aprofundaremos o embate entre pagãos e cristãos e as narrativas que descreveram este período de inúmeras crises e transformações. Como apresentado anteriormente, o viés religioso foi utilizado em diversas circunstâncias, seja como justificativa para a manutenção do poder imperial, visto como diretamente relacionado às divindades, seja como aporte narrativo para compreensão das instabilidades do Império. A busca por uma resposta leva os dois principais grupos religiosos do Império, cristãos e pagãos, a empreenderem uma guerra retórica acerca da correta interpretação dos eventos que prenunciavam o colapso da parte ocidental do Império.

O século IV assistiu ao conflito de um paganismo plural em suas práticas religiosas e de um cristianismo dividido em vários credos. A ascensão do cristianismo e o conseqüente esvaziamento do paganismo não foram processos pacíficos. Ao contrário, foram processos longos e marcados por tensões ideológicas, sociais e políticas, pois o paganismo demonstrou, durante todo o século IV, uma efetiva capacidade de resistência. E mais uma vez enfatizo que não devemos pensar no Império Romano totalmente cristianizado, ou sobre o triunfo da Igreja, pois o paganismo existia e era praticado em diferentes estamentos sociais e de diversas formas, seja na perspectiva religiosa, mágica e filosófica.

Podemos compreender, com essa afirmação, que a visão do clero cristão, durante o século V, e a imagem que transmitia não expressavam de forma alguma a realidade, nem no âmbito religioso e nem cultural. De acordo com Arce (1989, p. 10), o paganismo não era o culto idolátrico, insalubre e limitado que a historiografia cristã conseguiu difundir com êxito, razão pela qual a persistência e a capacidade de resistência dos pagãos não podem ser obscurecidas pela visão que nos foi legada pelos representantes da hierarquia cristã.

Ainda segundo Pereira (2008), é possível verificar, no século IV, um intenso conflito entre duas formas de entender as relações humanas, entre duas formas de religião, que, apesar

de ter adquirido conotações violentas em determinadas ocasiões, também se caracterizou por resistências culturais e políticas.

Ainda sobre o relacionamento entre cristãos e pagãos, podemos citar dois cânones do concílio de Elvira: o que se refere aos cristãos assassinados por destruírem os ídolos pagãos e aos infiéis anatematizados por afixarem nas igrejas libelos contra os cristãos (ALARCÃO, 2018, p. 301). Quanto à questão de tolerância, existem também dois cânones que permitiriam a readmissão à Igreja dos cristãos que, tendo apostasiado, depois de se arreponderem, voltassem à fé cristã, e que, mesmo tendo sido recomendado aos cristãos não permitirem práticas pagãs em seus lares, caso seus escravos fossem pagãos, eles não deveriam ser molestados em seus momentos de práticas, principalmente, se receassem que os escravos tivessem alguma reação violenta caso lhes fossem negados direitos de suas práticas religiosas. Ainda acerca das relações entre pagãos e cristãos:

Em 380, o édito de Tessalónica, promulgado por Teodósio, declarou o Cristianismo como religião oficial. Em 382, um édito imperial recomendou, porém, que se conservassem as estátuas dos deuses, pelo seu valor artístico, mesmo não sendo os templos pagãos frequentados. Uma lei de 399, dirigida a Macróbio, *vicarius* da *dioceses Hispaniarum*, proibiu os sacrifícios pagãos, embora recomendando que se conservassem os templos com seus ornamentos (ARCE, 1997, p. 137-138).

No ano de 408, uma lei de Arcádio, Honório e Teodósio II mandou retirar as estátuas dos templos pagãos, destruir as aras e destinar os templos a outros usos. Em 435, Teodósio II e Valentiniano II mandaram destruir os templos ou, no caso de se conservarem, purificá-los mediante a colocação de um “signo da venerável religião”, o cristianismo (ALARCÃO, 2018, p. 305). Quanto à questão da conversão dos templos cristãos em pagãos, não se confirma na Lusitânia, como ocorreu em outras partes do Império. Ao mesmo tempo que os templos pagãos ficavam abandonados e entravam em ruína,⁹¹ ou eram mesmos destruídos ou se lhes dava outro uso, as igrejas cristãs se multiplicavam.

Nas cidades, o cristianismo emergia como intensa força religiosa, como descreve Alarcão (2018, p. 309):

⁹¹ Na cidade cristã do século V não foram abandonados apenas os templos pagãos. Foram-nos os foros, teatros e anfiteatros. Talvez se tenham mantido termas. O abandono dos edifícios públicos que havia caracterizado a cidade antiga, é, porém, apenas um dos aspectos da emergência da cidade cristã (ALARCÃO, 2018, p. 309).

A autoridade máxima ou a figura mais venerada da cidade passou a ser o bispo (naturalmente, nas cidades que se tornaram sedes episcopais). Autoridade religiosa, o bispo seria também ouvido e acatado em matéria do foro civil ou judicial. O calendário das gentes alterou-se pela observância do domingo e das festas litúrgicas, em especial, da Páscoa. A obrigatoriedade da assistência dominical na igreja terá a população dos subúrbios a acorrer à cidade todos os domingos. Não sabemos se logo se impôs a obrigação de virem à igreja todos quantos viviam a menos de 5 quilômetros de marcha a pé, dispensando-se desse dever os que morassem mais longe. Havia possivelmente já, no século V, em alguns lugares, designadamente em *villae* ou em pequenas povoações, modestas igrejas que a população rural frequentaria.

Descrevi, na seção anterior, acerca do fato dos romanos seguidores da religião pagã não aceitarem que cristãos renegassem os sacrifícios imperiais. Dentro desta lógica, a não participação dos cristãos nas cerimônias religiosas pagãs e o não reconhecimento das demais divindades eram considerados as causas do rompimento da *pax deorum* (ALONSO VENERO, 2012, p. 285). A *pax deorum* era extremamente importante para a sociedade romana, referindo-se à situação de concórdia entre os homens e os deuses, com a garantia de saúde, prosperidade e proteção durante as guerras. Sendo assim, a não realização dos rituais do culto tradicional geraria um Império abandonado e fadado a sofrer com uma gama de desgraças.

O cristianismo tem em sua base a ideia de um vínculo de amor entre Deus e a humanidade, um plano principalmente de salvação, não só para a vida terrena, mas também preparando para a formação de um reino espiritual. A morte de Jesus representou o último sacrifício de sangue que a humanidade poderia fazer, pois nada seria mais sagrado para o holocausto que o sangue do filho de Deus, que, em sua natureza, redimiu a humanidade. Realizar sacrifícios de sangue, principalmente para outros deuses, era considerado um grave crime de idolatria e que teria consequências seríssimas para quem o praticasse. Nesse sentido, os cristãos tentaram mostrar que, por mais que não praticassem os rituais pagãos, estavam em constante oração pelo imperador e pelo poder imperial. Para os cristãos, o respeito às autoridades terrenas era importante, visto que as próprias escrituras apresentam falas de Jesus reforçando que o poder terreno tem que ser respeitado e seguido. Uma frase que marcou muito tal ideia é “Dai a César o que é de César, e dai a Deus o que é de Deus” (*Marcos*, 12, 13-17).

A *pax deorum*, para os cristãos, seria alcançada na medida em que os pagãos adotassem a crença no Deus cristão, já que seria Ele o responsável por cuidar e proteger o Império e os cidadãos. Nesse momento, vemos a importância da profissão da fé: o cristão precisa admitir e confessar essa fé com atos diários, mas principalmente, com a não renúncia da crença. O

Apostolo Paulo escreveu aos romanos a seguinte sentença: “se, com a tua boca confessares Jesus como Senhor e, em teu coração creres que Deus o ressuscitou, serás salvo (*Epístola aos romanos*, 10, 9).

Para os pagãos, o cristianismo sempre foi citado como uma religião das camadas mais baixas – praticada por escravos, mulheres, crianças. Exemplo de tal interpretação é fornecida por Celso, um filósofo pagão que viveu por volta de 145-225.⁹² Celso deixa claro quem ele acredita estar mais disposto a seguir a religião cristã:

A rusticidade dos Judeus ignaros deixou-se cair nos sortilégios de Moisés. E, nestes últimos tempos, os Cristãos encontraram entre os Judeus um novo Moisés que os seduziu ainda melhor. Ele passa entre eles pelo filho de Deus e é o autor da sua nova doutrina. Agrupou à volta dele, sem escolha, uma multidão heterogênea de gente simples, perdidos nos costumes e grosseiros, que constituem a clientela habitual dos charlatães e impostores, de modo que a gente que se entregou a esta doutrina permite-nos já apreciar que crédito convém dar-lhe (*Contra Celso*, II, 29).

É interessante observar que o próprio Celso é consciente da existência de cristãos cultos, tentando, até de forma proselitista, trazer esses cristãos ao debate, a fim de retirá-los dessa nova religião. Segundo Paula (2014, p. 195):

Nos quatro livros que formam a obra *Contra os cristãos*, o autor vai apontar as seguintes críticas centrais: a crítica do cristianismo do ponto de vista do judaísmo (livro primeiro); a crítica da apologética dos judeus e dos cristãos (livro segundo); a crítica dos livros santos (livro terceiro); o conflito do cristianismo com o império: tentativa de conciliação (livro quarto).

Outro autor pagão que criticou o cristianismo é Porfírio, que escreveu a obra intitulada *Contra os Cristãos*, dividida em 15 livros e hoje somente conhecida a partir de alguns fragmentos, como esclarece Paula (2014, p. 198):

⁹² Celso, um filósofo eclético, de tendência marcadamente platônica. Esse filósofo, em nome da tradição filosófica-pagã, escreveu por volta do ano 180 a obra crítica mais radical do século II, contra os cristãos. Sua obra, *O discurso verdadeiro contra os cristãos*, é, de fato, a primeira grande requisitória contra o cristianismo e marca nova etapa na polêmica pagãos-cristãos. Assim, ele se faz o crítico mais encarniçado do cristianismo da Antiguidade. Celso conhecia muito bem os relatos evangélicos e contestou vigorosamente o nascimento virginal, os milagres da ressurreição e outros pontos básicos da religião cristã. O certo é que essa obra, o primeiro texto anticristão de importância, pelo menos como se pode reconstruí-la através da obra de Orígenes, o *Contra Celso*, está atravessada de impulsos de um pagão culto e sincero. Para um aprofundamento acerca da biografia do autor, ver Frangiotti (2006, p. 93).

Na tradução de R. Joseph Hoffmann, os fragmentos são apresentados em ordem temática, o que nos fornece um bom panorama do que pode ter sido a obra em sua amplitude. Entretanto, eles são apresentados por intermédio dos extratos de Macarius Magnes (século IV e V, aproximadamente), bispo oriental do século IV de quem pouco sabemos, salvo que foi autor de uma apologética do cristianismo intitulada *Apocriticus*. Nela, seu autor cita e combate as teses de Porfírio (1994), tal como Orígenes (2012) fez com a obra de Celso. Vejamos a divisão proposta pelo tradutor: 1) Miscelânea de objeções; 2) Crítica dos Evangelhos e seus autores; 3) O governante e o fim do mundo; 4) a vida e obra de Jesus; 5) Os ditos de Jesus; 6) O ataque ao apóstolo Pedro; 7) O ataque ao apóstolo Paulo; 8) O ataque à esperança cristã apocalíptica; 9) O reino dos céus e a obscuridade dos ensinamentos cristãos; 10) A doutrina cristã de Deus; 11) A crítica da ressurreição do corpo. Curiosamente, tal como se pode notar também nos fragmentos da obra de Celso, os temas aqui recorrentes terão repercussão especial na crítica bíblica e exegética tão marcante do século XIX e XX, notadamente aquela produzida no contexto europeu e germânico.

Citamos aqui esses exemplos, pois não podemos pensar que os debates ideológicos se originaram apenas no final do Baixo Império, como se o cristianismo, ao se expandir, fosse o causador principal dos problemas imperiais.⁹³ Podemos afirmar que, mesmo um imperador professando uma das duas religiões –nos séculos IV e V –, ele governa para ambos, por mais que existam políticas que possam ser de apoio ou combate a alguma delas. O paganismo, por exemplo, não desapareceu na época tardia, mantendo-se firme no *pagus*, entre a elite senatorial e mesmo entre os bárbaros. Nem todos, mesmo com laços com a corte imperial, se converteram, embora a conversão pudesse muito bem ser efetivada como meio de aproximação com a casa imperial.

Retomando alguns eventos históricos, com a chegada do século IV, muitas mudanças foram sentidas no Império Ocidental, nos campos políticos, sociais, econômicos e religiosos, sendo o cristianismo um fator importante nessas transformações. Como já discutimos, um dos fatores que mais gerou embate entre pagãos e cristãos foi a não realização dos rituais tradicionais, elemento apontado como o principal responsável pelo rompimento da *Pax deorum* e pela instabilidade e derrocadas imperiais.

Os romanos não teriam problema algum em adicionar Jesus em seu panteão, era aliás algo que ocorria com frequência. No entanto, os cristãos não aceitaram, visto que, para eles, o culto era a um Deus único, não sendo permitida a adesão, pois fugiria da mensagem pregada, principalmente dos evangélicos. Sob acusações de serem os responsáveis pelo Colapso do

⁹³ Gibbon (2005) acredita piamente que o declínio e a queda do Império Romano se deveram ao fato de o cristianismo ter tomado forma mais efetiva e alcançado a maioria. Jaeger (2002) avalia a tese de Gibbon (2005) como ingênua e parcial, pois o problema do encontro entre o helenismo clássico e o cristianismo antigo é muito mais complexo do que se pode imaginar. Para saber mais, ler Paula (2014, p. 191-214).

Império e de serem desleais ao imperador, os cristãos se defendiam, alegando orar e praticar seus próprios rituais em favor do Império.

A maioria dos grupos cristãos defendia-se com vigor das acusações que julgavam caluniosas diante das autoridades. Na sequência, o autor acrescenta: 'Tertuliano afirmava, desde o início do século, que os cristãos viviam como o resto dos homens e que davam provas, em relação ao imperador, de uma lealdade irrepreensível. E, na época das perseguições, Cipriano, bispo de Cartago, renovava a mesma argumentação: os Cristãos não eram responsáveis pelos males do tempo' (NONY, 2000, p. 258).

Por conseguinte, compreendemos a importância dos escritos apologéticos para esse momento da história romana, pois foi a forma encontrada pelos cristãos de formular respostas aos pagãos que os incriminavam, buscando demonstrar que os cristãos respeitavam a sociedade romana como um todo: os imperadores e as leis, buscando desempenhar seu papel de cidadãos e exercendo uma conduta cívica exemplar. A seu juízo, os verdadeiros responsáveis das catástrofes naturais eram os pagãos, que possuíam conduta imoral e estavam sendo punidos pelas perseguições contra os cristãos, pois provocaram a cólera divina (ALONSO VENERO, 2012, p. 285). Nesse sentido, afirma Fernández Ubiña (2003, p. 233):

[...] os apologéticos fracassaram, pois não chegaram a dissipar o ódio de amplos setores populacionais, nem tampouco evitar as perseguições que se instalaram por todo o Império [...]. Porém, suas obras são de grande valor para nós ao menos por duas razões: a primeira, porque em seu desejo de mostrar a inocência de sua crença e práticas nos dão detalhes preciosos sobre a vida espiritual e os rituais cristãos, particularmente sobre o batismo e a eucaristia. Em segundo lugar, porque alguns apologistas foram excelentes polemistas que atacaram de maneira implacável a religião greco-romana, cujos ídolos identificaram ocasionalmente como demônios malignos culpados em última instância das perseguições anticristãs [...]. Como contraste expuseram os princípios racionais de sua fé, incluindo a origem e a natureza de seu Deus único e todo poderoso.

Havia um consenso, tanto entre cristãos quanto entre pagãos, de que o Império estava sofrendo duras mudanças e instabilidades, e grande parte das respostas e soluções para os problemas imperiais advinham do viés religioso (MCGIFERT, 1909, p. 29). Logo, é possível compreender que tanto o pensamento quanto parte das obras cristãs produzidas vinham do esforço em responder aos ataques realizados pelos pagãos e demonstrar a força da religião cristã perante a sociedade.

Nesse ponto, destacaremos o próprio posicionamento de Orósio e o modo como sua obra, *Historiae adversus paganos*, responde a algumas das acusações, exemplificando assim não apenas a visão apologética, mas sua própria ideia acerca das transformações do Baixo Império.

Uma das acusações mais frequentes era de que os cristãos eram os culpados pelo rompimento da *pax deorum*, visto que não adoravam os deuses tradicionais. Orósio (*Hist. adv. pag.*, VII, 1) diz o seguinte:

[...] julgo que não devemos fazer referência à solicitude com que se praticam as cerimônias rituais. Na verdade, os incessantes sacrifícios aos deuses nunca puseram termo às intermináveis desgraças [...] – a não ser quando Cristo, com todo o seu esplendor, surgiu como salvador do mundo.

Orósio se destaca dos demais escritores da época, pois não interpretou o calapso do Império Romano no Ocidente como sendo um desastre, uma desestabilização indo ao caminho da “morte” do Império. Ele fez questão de destacar, com base comparativa do próprio passado histórico romano, que os homens desfrutavam da paz, pois as guerras tinham sido abolidas e as raízes das guerras tinham sido exterminadas e não apenas reprimidas. Assim, as duas portas do Templo de Jano foram encerradas.

Os eventos mais desastrosos foram considerados por Orósio como responsabilidade humana, vide o fato de se manterem adorando aos deuses pagãos e não ao Deus cristão, único e verdadeiro. Em consonância com tal percepção, Orósio (*Hist. adv. pag.*, VII, 3) afirma:

Por um lado, é o castigo digno para os perversos que incorrem em desonestidades, por outro lado, é uma graça para os crentes na medida em que se agita o mundo tranquilamente. Além disso, é a punição dos que blasfemam, na medida em que o mundo é perniciosamente perturbado. É machadinha por tudo para os cristãos fiéis que possuem o repouso da vida eterna ou a insegurança ou até, no gozo dessa mesma vida eterna.

Gostaria de destacar um evento marcante e com inúmeras interpretações, isto é, o cerco de Alarico na cidade de Roma, em 410, sendo este o maior diferencial de Orósio quando analisamos sua visão positiva acerca do século V, mesmo entre escritores cristãos que narraram

o evento.⁹⁴ Além disso, o Saque de 410 expõe mais do que a retórica cristã, contribuindo também no processo de compreensão das transformações culturais e religiosas das instituições dominantes do início do século V (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 358).

Vale salientar que o Saque de Roma pelas tropas de Alarico, no ano de 410, é um acontecimento sujeito a um condicionante comum quando se fala de qualquer batalha ou confrontação entre sociedades da Antiguidade: o ponto de vista transmitido é o romano (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 360). O relato conhecido atualmente sobre o Saque de Roma é o escrito pelas fontes romanas, sobre sua própria história, sendo, por isso, na cultura popular, representado como uma catástrofe política (SHAW, 2001, p. 134). Ao analisarmos as interpretações tradicionais, é perceptível também a evidenciação de um Império cristianizado, em que os cristãos propagavam a ideia da garantia de paz, vitória e civilização em detrimento dos bárbaros.

Faz-se necessário, aqui, contextualizar brevemente acerca de Alarico e dos godos. Nas décadas seguintes ao tratado de 382, celebrado entre os godos e o imperador Teodósio, há inúmeras evidências da existência dos godos dentro do Império e em suas proximidades (KULIKOWSKI, 2008, p. 181). Este tratado marcou o início das novas relações entre os godos e romanos, aliás, podemos ver vários godos ascendendo à aristocracia, principalmente em posições de poder dentro do exército. Sobre Alarico, Kulikowski (2008, p. 184) descreve:

Alarico é uma das figuras mais importantes de toda a história do Império Romano. Sua carreira não teve precedentes. Como os muitos generais góticos mencionados, Alarico não tinha base de poder fora do império, nenhum reino de onde administrar sua relação com o imperador e para o qual pudesse recuar caso sua posição se tornasse insustentável. Mas, ao contrário dos outros, Alarico não seguiu o estabelecido caminho da carreira no exército, tornando-se parte da elite imperial pela única rota aberta de um bárbaro. Ele se tornou um general romano, mas nunca obteve um comando militar regular. Ele pode ter sido um rei gótico, mas jamais encontrou um reino.

Uma fonte importante que devemos destacar, além das já citadas anteriormente acerca dos eventos que marcaram o trajeto em direção ao Saque, é o poeta Claudiano. Suas obras mais antigas, datadas de 390, são testemunhas históricas das batalhas e revoltas que ocorriam no

⁹⁴ As principais fontes cristãs acerca do saque de 410, são *Historiae adversus paganos*, de Orósio, algumas cartas de Jerônimo, de Estridão e de Pelágio, além de sermões e epístolas de Agostinho de Hipona, além de sua obra *De civitate dei*.

Império romano do Ocidente.⁹⁵ Em suma, houve três cercos à cidade de Roma, a primeira em 408/409, o segundo já em 409, e o último e derradeiro cerco em 410. As consequências do Saque de 410 foram de cunho psicológico e físico, uma vez que os três dias de sitiamento transformaram-se em um debate religioso acalourado entre cristãos e pagãos. Sobre isto, afirma Kulikowski (2008, p. 209):

Como visto na prática, [...] alguns sugeriram que a única maneira de eliminar Alarico era oferecer sacrifícios aos velhos deuses, que haviam protegido a cidade por tanto tempo. Os sacrifícios, provavelmente, nunca foram oferecidos, e a cidade foi saqueada. Os pagãos se sentiram vingados, embora fosse uma satisfação melancólica, pois Roma estava em chamas. Os autores cristãos ficaram na defensiva e tiveram que refutar as acusações dos pagãos, agora muito mais plausíveis, de que a cristandade trouxera o declínio de Roma.

Adentrando no debate das fontes escritas, existe uma tendência nas últimas décadas de considerar o Saque como um episódio de violência moderada. Esta tendência interpretativa atual é às vezes motivo de sarcasmo para os defensores de uma perspectiva “catastrófica” da época das migrações, como ocorre quando Bryan Ward-Perkins (2005, p. 27) afirma, em resposta a estas interpretações, que o saque “provavelmente não foi um caso totalmente gentil”. Segundo Dawson e Bodelón García:

Todo o componente interpretativo que pretendemos desenrolar pode ser reconhecido em um termo que engloba uma forma de conceber o mundo e um marco teórico fundamental na polêmica entre cristãos e pagãos durante a Antiguidade Tardia: o providencialismo. Este princípio confia que todo dever do mundo a inescrutável vontade de Deus, por todo o processo histórico que se converte em um fenômeno repetitivo cuja observação deve estar sujeita a interpretação teológica e subordinada ao estudo das questões realmente relevantes: as espiritualidades das cidades de Deus (DAWSON, 1996, p. 60)

Frente aos princípios de Cícero da historiografia romana clássica, os da imparcialidade, a apologética vosta-se sobre o discurso histórico todas as suas armas retóricas, o que se manifesta com especial força no momento que estamos estudando (BODELÓN GARCÍA, 1997, p. 60).

⁹⁵ Claudiano, como chamamos Claudius Claudianus, era um jovem egípcio de Alexandria, um orador grego de origem, que acabou por fazer sua carreira no Ocidente latino como um poeta da corte, chegando ao título de *tribunus et notarius* e recebendo uma estátua no fórum de Trajano em Roma. A maior parte de sua carreira, pelo que sabemos, foi a serviço do general Estilicão, um confidente de Teodósio, marido da sobrinha do imperador e regente em lugar de seu filho mais novo, Honório, a partir da morte de Teodósio, em 395. Importante destacar que o autor é frequentemente nossa única fonte restante, desde seu panegírico sobre o terceiro consulado de Honório feito em 1º de janeiro de 396, em defesa de Estilicão no ano anterior, até sua própria morte, pouco depois de 404. Além disso, Claudiano é nossa única fonte sobrevivente “não contaminada” pelos efeitos do saque de Roma em 410. Para saber mais, ler Kulikowski, (2008, p. 188).

Orósio (*Hist. adv. pag.*, VII, 20) inicia o capítulo acerca do Saque, da seguinte forma:

Ora, crescera o número e a frequência de blasfêmias. Ninguém se arrependia dos seus erros. Então, aquele famoso castigo, suspenso durante muito tempo, flagela por último a cidade de Roma. Alarico está aí. Roma fica em pânico. Alarico cerca a cidade. Perturba-a. Acomete-a. Todavia dera-se primeiro uma ordem para que se deixassem ficar sobretudo invioláveis e seguros aqueles que se tivessem refugiado nos lugares santos e nas basílicas dos santos apóstolos Pedro e Paulo, e então, na medida do possível, as presas hiantes se abstivessem de sangue. Prova-se que aquele ataque à cidade de Roma se fez mais pela cólera divina que pela fortaleza do inimigo.

Ele não buscou, nesse capítulo, falar sobre destruição, mortes, mas sim sobre as experiências espirituais que uniram bárbaros e cristãos. Em vez de representar o episódio como trágico, o autor enfatizou a benevolência da ação bárbara guiada por Deus, glorificando assim os atos de fé dos cristãos. Em Orósio, a moralização dos eventos históricos, principalmente sob a ótica apologética, se manifesta explicitamente em sua escolha de discurso no formato historiográfico. Seu objetivo é demonstrar que os tempos cristãos são melhores, mais felizes, pacíficos, do que os pagãos, e por este motivo, escreve *Historiae adversus paganos* em sete livros dedicados aos tempos anteriores a Jesus, na vinda de Jesus, e, por fim, nos séculos posteriores. Levando este aspecto em consideração, ao falarmos sobre o saque de Roma pela ótica orosiana, ele reconhece que “os godos se foram, mas provocaram um incêndio de quatro edifícios” (*Hist. adv. pag.*, VII, 39). Porém, para manter a descrição do evento seguindo seus objetivos narrativos, Orósio compara em seguida a data de 410, com o incêndio do ano 700 a.C, também na cidade de Roma (*Hist. adv. pag.*, VI, 41).

O relato de Orósio sobre o saque é muito interessante pela forte carga simbólica das anedotas que conta, principalmente a todos os milagres que aponta no livro VII. Por exemplo, os próprios bárbaros são descritos como possuindo temor a Deus. Orósio conta-nos o caso de uma virgem de Cristo e um bárbaro:

Os bárbaros faziam correrias por todas as ruas da cidade. Por acaso, um varão da nação dos Godos, homem influente e cristão, numa determinada casa eclesiástica, encontrou uma virgem já de provecta idade que consagrara a Deus a sua donzelia. Com propostas honestas, pedia-lhe a entrega do ouro e da prata. Fez a anciã o estendal das riquezas. Compreendeu a grandeza que o bárbaro estava admirado com o esplendor, o peso e a beleza dos objetos expostos. A longeva ignorava até a qualidade dos vasos em ouro e prata. Então a virgem, que a Cristo dedicara a sua virgindade, exclama e diz ao

bárbaro: Isto são os sagrados mistérios o apóstolo Pedro. Pega nisso, se ousas fazê-lo. Tu serás julgado por este teu ato. Eu, porque não posso defender estes vasos sagrados, não ousou segurá-lo. Mas o bárbaro, tocado pelo temor de Deus e pela fé da santa virgem, por respeito à religião, enviou um mensageiro a Alarico sobre estes vasos sagrados. Alarico ordenou que fossem de pronto transportados para a basílica do apóstolo Pedro todos os vasos como estavam. Mandou também que a virgem e, ao mesmo tempo, todos os anciãos se juntassem, fossem de novo conduzidos a essa casa e beneficiassem da mesma proteção (*Hist. adv. pag.*, VII, 39).

Além desta narrativa, Orósio se empenha em descrever quem são os justos e os pecadores dentro da cidade, enfatizando a salvação de um grupo seleto de cristãos. Orósio, em grande parte de sua obra, traça a narrativa dos justos, que serão salvos, e dos que serão condenados. Esta confusão entre a segurança e o perigo que sofriam os pagãos em Roma é assunto secundário na obra de Orósio: o principal é que os cristãos da cidade não sofreram gravemente durante o saque. Somado a isso, Orósio inclusive parabenizou o Papa Inocencio, que se encontrava em Ravena: “Pela oculta providência de Deus, desta forma, não viu a queda do povo pecados” (*Hist. adv. pag.*, VII, 39).

Agostinho, ao contrário de Orósio, no sermão celebrado ao Saque de Roma, descreve o quão trágico foi o episódio, enfatizando que, apesar das calamidades, todos deveriam permanecer fiéis a Deus. Em *De excídio urbis Romae sermo* (II, 3; II, 2), Agostinho destaca a trágica invasão à Roma:

Ouvimos falar de coisas terríveis: ruínas, incêndios, roubos, matanças, de pessoas submetidas a toda a sorte de violência. É verdade, ouvimos muitas coisas, por todas elas nós lamentámos, muitas vezes chorámos, dificilmente poderemos ser consolados; não contesto, não nego que ouvimos falar de todas as atrocidades que naquela cidade foram cometidas (II, 3).

O que havemos de dizer, irmãos? Tremenda e veemente questão nos é aqui lançada, sobretudo por homens que, sem piedade alguma, assaltam as nossas escrituras (não decerto por aqueles que piamente as perscrutam) e que dizem, sobretudo acerca da recente destruição de tão grande cidade: «Não haveria em Roma cinquenta justos? Em tão grande número de fiéis, de pessoas consagradas, de tantos que vivem em continência, em tão grande número de servos e servas de Deus, não foi possível encontrar cinquenta justos, nem quarenta, nem trinta, nem vinte, nem dez? Se isto é pouco provável, por que razão Deus por cinquenta ou mesmo por dez [justos] não poupou a cidade?» [...]. Então, eu apresso-me a responder: «Ou encontrou aí alguns justos e poupou a cidade ou, se não poupou a cidade, é porque não encontrou nenhum justo.» Dir-me-ão que é evidente que Deus não poupou a cidade. Eu, porém, respondo:

«Para mim, não é de modo nenhum evidente.» A devastação da cidade que então aconteceu não foi como a de Sodoma. Quando Abraão interrogou Deus, a pergunta era acerca de Sodoma. E Deus, então, disse: «Não destruirei a cidade»; não disse:

«Não castigarei a cidade». Deus não poupou Sodoma, destruiu Sodoma, consumiu-a completamente nas chamas. Não lhe adiou o Juízo, mas exerceu sobre ela o que tem

guardado para os outros perversos no dia do Juízo. De Sodoma não restou absolutamente nada [...] Da cidade de Roma, porém, muitos fugiram e não-te voltar, muitos ficaram e salvaram-se, muitos, nos lugares sagrados, não foram atingidos!

«Mas – dir-me-ão – muitos foram levados como cativos». Também Daniel, não para seu castigo, mas para consolação dos outros. «Mas muitos – dirão ainda – foram mortos. » Também muitos justos profetas desde o sangue do Justo Abel até ao de Zacarias. Também os apóstolos, e o próprio senhor dos profetas e dos apóstolos, Jesus. «Mas muitos – dirão – foram atormentados por toda a sorte de aflições. » Imaginamos porventura que o foram tanto quanto o próprio Jó? (II, 2).

A interpretação agostiniana centra-se no propósito de minimizar a violência do saque. Além das passagens destacadas acima, outra ideia perpassada por Agostinho é a da culpabilização dos romanos, e que nada é tão justo que esteja livre do pecado e do castigo de Deus. Agostinho não acusa os romanos de nenhum pecado em concreto, somente o pecado original que submete toda a humanidade à razão do castigo de divino (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 365). Agostinho vai defender seu projeto de Roma cristianizada e a Igreja como instituição principal da sociedade de seu tempo, sendo assim, produz seus escritos com uma interpretação com mais acontecimentos históricos, minimizando o sofrimento, para pregar o saque de 410 a interpretação providencialista.

A descrição de Jerônimo e de Pelágio, acerca do Saque de 410, mantém o tom catastrófico do evento. Iniciando com Jerônimo, que era próximo tanto de Orósio quanto de Agostinho, em suas cartas pessoais a imagem que perpassa é de muita tristeza e comoção:

O saque e os assédios precedentes causaram aos habitantes da cidade, relatando inclusive que o furor da fome induziu a comidas abomináveis: mutuamente se despedaçavam os membros; uma mãe não perdoou a um filho pequeno, e novamente o recebeu em seu ventre, aquele que a pouco, deu à luz. Se lamentava pela devastação das províncias ocidentais e em especial pela cidade de Roma (*Ep. CXXVII*).

Já Pelágio transmite, em sua *Epístola ad demetrianum*, impressões similares às de Jerônimo. Relatou que, durante o saque de Roma, não se escutava nas casas nada, a não ser gemidos e prantos, todos choravam de maneira igual, senhores e escravos. O caos da ocupação da cidade durante três dias parece refletir no que todos tinham diante dos olhos, a mesma imagem da morte, e esta morte parecia mais terrível para aqueles que haviam gozado demais dos prazeres e das comodidades da vida (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 368).

É preciso destacar, aqui, a questão da eternidade de Roma, como explicado na passagem a seguir:

A eternidade de Roma e a eternidade de Deus são duas ideias que deviam confrontar-se necessariamente nos tempos em que os cristãos alcançam o poder da corte imperial. Desde o contato do mundo romano com o helenismo, começa-se a gerar teorias e interpretações providenciais sobre o auge de Roma, que encontraram grandes cultivadores nas figuras destacadas do mundo e da cultura em transição da República e ao Principado, como são com Cícero, Tito Lívio ou Virgílio (CUESTA FERNÁNDEZ, 2014, p. 595).

O mito da Roma *aeterna* entrou em decadência a partir do século V, porém, durante o momento do Saque de Roma, parecia estar vigente no imaginário romano. No entanto, apesar dos desvios teológicos, o mito da eternidade de Roma é, em última análise, incompatível com a crença na eternidade de Deus (PRATT, 1965, p. 31). Assim, os autores cristãos se utilizam deste mito para apresentar uma ponte para a eternidade a partir do plano histórico ou como uma forma de propaganda da Igreja institucionalizada (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 370).

Esta relação com a ideia abstrata e simbólica do que é Roma canaliza-se por intermédio das instituições que governam o império, especialmente a *Urbs*: o Senado e o tribunal Imperial de Honório. Iniciando com o Senado, é importante destacar que as famílias aristocráticas continuaram a acumular enormes parcelas do poder econômico, político e social. Poderiam viver isolados em uma vida com luxo e poder, sendo um grupo bastante impermeável à Igreja (BROWN, 2012, p. 114-115). Segundo Mesegur Gil e Jiménez Mesegur (2017, p. 370):

A polêmica sobre o Altar da Vitória entre Símaco e Ambrósio de Milão ou o apoio ao usurpador Eugênio, em tempos de Teodósio, são exemplos da capacidade da aristocracia romana para manter seus interesses próprios e defendê-los frente às pressões dos imperadores cristãos para acabar com suas independências políticas. Seu poder teria uma base material, porém também um importante poder simbólico; temos que pensar que o Senado e seus defensores, no âmbito cultural pagão, deveriam compreender que o simbolismo do Saque de Roma, no ano de 410, poderia jogar de certa maneira, contra si mesmo, motivo pelo qual os autores contemporâneos não duvidaram em empregar seus próprios esquemas interpretativos para fazer frente aos programas de revisão dos apologetas cristãos.

Mesmo que tenhamos focado nas narrativas e personagens cristãs, é inevitável questionarmos como os autores pagãos responderam as acusações de que eram responsáveis

pelo Saque. A principal fonte pagã deste período é Zósimo (*His, nov.*, IV, 59.2), que escreve um século depois. Em seu relato, a ordem senatorial pagã é vista como o grupo que organizara a salvaguarda da cidade de Roma, negociando com Alarico os termos de uma trégua.

A interpretação de Zósimo não omitirá o problema colocado pelas elites romanas, que vão negociar com Alarico, mas, transformaram isso em seus argumentos, de que, as elites pagãs defensoras da tradição, foram eles que mais fizeram para impedir o saque de Roma, pelo contrário que a intransigente corte imperial e o Deus cristão que permite que coisas aconteçam à cidade da qual, estava segura nos tempos pagãos (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 370).

Os apologetas cristãos precisaram desacelerar os argumentos pagãos, de que eles haviam feito tudo para salvar a cidade, enquanto os cristãos, marcaram o caminho com catástrofes. Orósio, decidiu ser o eco da responsabilização que as elites pagãs tiveram sobre o Saque. No entanto, esse aspecto era difícil de se encaixar em um esquema interpretativo – à luz das evidências que o Senado negociou ativamente por anos com Alarico e, até mesmo, disponibilizou para a negociação, seu patrimônio (MESEGUER GIL; JIMÉNEZ MESEGUER, 2017, p. 373).

As diferenças na narrativa de Orósio em comparação aos outros autores, no tocante ao episódio da invasão goda à Roma, oferece uma amostragem das múltiplas percepções acerca do período final do Império Romano Ocidental. Evento traumático por natureza, a queda de Roma suscitou interpretações que oscilavam entre o trágico destino de outrora poderoso Estado, acossado pelos bárbaros, e o colapso de suas estruturas políticas, econômicas e sociais, num processo paulatino e secular. Elemento fulcral nas narrativas que se debruçaram sobre o acaso de Roma, o fator religioso é elevado ao patamar de peça-chave para a interpretação do evento, seja a partir da noção do rompimento da *pax deorum* tradicional, seja na perspectiva da punição pelas perseguições anticristãs.

Compreender a perspectiva orosiana, positiva, acerca da queda de Roma, é entender os parâmetros seguidos pelo autor acerca do que é a guerra. Orosio narrou outros eventos bélicos, mas é no livro VII que se aprofunda no que causa uma guerra, os motivos pelos quais elas são permitidas e qual deve ser o nosso olhar para compreendê-las. Uma guerra para ser deflagrada deve ser realizada com aval da autoridade legítima, que possui justa intenção e a causa também deve ser justa, por este motivo a maior parte das descrições das guerras justas vem de imperadores cristãos. Deus tem um papel importante nesse processo, pois é Ele que permite que a guerra ocorra, seja legitimando o imperador em suas ações, ou permitindo que outros

povos combatam e até mesmo vençam os romanos, sendo este último caso consequência direta do mal-uso do livre arbítrio humano. A guerra deve ser instrumento para a implementação da paz, por isso a guerra não poderia ter motivos superficiais ou meramente terrenos, mas sim visando o futuro do Império, principalmente pelos governantes estarem em seus cargos com a autoridade divina. A invasão a cidade de Roma, sob a perspectiva do autor, demonstra justamente isso, os cidadãos romanos estavam pecando, Deus permitiu que houvesse a invasão, mas também mandou um povo que respeitou os limites cristãos, protegendo esses religiosos e os artefatos das igrejas. Autoridade divina e fortalecimento da religião cristã, eram esses os fatores principais enaltecidos por Orósio, demonstrar a superioridade do Deus único e da religião cristã. Dentro dessa seara religiosa, Paulo Orósio é original, perspectivando um olhar positivo e otimista acerca dos rumos futuros do Império, enfatizando uma percepção utópica e providencial de constituição de uma nova ordem política regida sob a égide de Cristo. A queda de Roma, para Orósio, inauguraria a própria *Pax Christiana*, um período de prosperidade, segurança e ordem sob a salvaguarda do cristianismo.

PAULO ORÓSIO: A ESCRITA DO PASSADO E O OLHAR PARA O FUTURO

No capítulo segundo, discorremos sobre o contexto político e religioso no Império Romano Ocidental, com foco na Península Ibérica e Hispânia do século V, observando o lugar ocupado pela obra *Historiae adversus paganos* como uma das possíveis interpretações aos eventos vivenciados à época. De acordo com Orósio, todos os fatores que conduziam à instabilidade e ao colapso imperial eram, além de inevitáveis, positivos, visto que faziam parte da providência divina da formação do Quinto e último império, baseando-se na Teoria dos Quatro Impérios presente no livro de Daniel, no *Tanah*.⁹⁶

No presente capítulo, temos por objetivo analisar as interpretações orosianas dos episódios que marcaram o século V – elencados no nosso segundo capítulo – e como o presbítero contrapôs os tempos pré-cristãos aos cristãos, dando ênfase aos *Christiana Tempora* como resposta às calamidades imperiais. Examinaremos, *grosso modo*, a forma pela qual o autor, na obra *Historiae*, se apropria retoricamente das instabilidades políticas, econômicas e sociais existentes no Império Romano como precursoras de uma perspectiva utópica para o futuro da humanidade, constituindo assim uma nova ordem internacional regida pelo cristianismo niceno.

Com a finalidade de alcançar nossos objetivos, discorreu-se, na primeira parte do capítulo, acerca das principais características da narrativa orosiana em sua obra *Historiae adversus paganos*, discutindo elementos relacionados à memória e à história. Na segunda seção do capítulo, apresentamos as passagens escritas por Orósio acerca dos tempos pré-cristãos e cristãos, destacando os eventos, catástrofes, momentos de paz, entre outros. Na terceira parte, analisamos as respostas religiosas direcionadas por Orósio às acusações pagãs e como o cristianismo passou a moldar positivamente o Império. Concluímos o capítulo analisando o modo como todos os fatores acima mencionados alicerçaram o pensamento orosiano do futuro utópico da humanidade.

⁹⁶ A Torah significa os cinco livros de Moisés. O Pentateuco – Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – é a parte inicial das Escrituras Sagradas, que também incluem Juízes, Profetas, Salmos, Eclesiastes, Provérbios, etc., que compõem o chamado “Antigo Testamento”, ou Tanah. A divisão do Tanah é a seguinte: A Torah (Pentateuco); Profetas (*Neviim*) – Josué, Juízes, Samuel, Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, mas outros 12 profetas; por fim, as Escrituras (*Ketuvim*) – Salmos, Provérbios, Jó, Cântico dos Cânticos, Ruth, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Ezra-Nehemias e Crônicas (GIGLIO, 2003, p. 14).

***Historiae adversus paganos* e os usos do passado**

Ao se abordar a narrativa orosiana contida em *Historiae adversus paganos*, torna-se necessário compreendermos o papel da memória e sua relação com o passado, visto que o próprio autor se utiliza de eventos históricos como método de comprovar sua perspectiva utópica cristã. A memória transforma, consciente ou inconscientemente, os acontecimentos pretéritos de acordo com o presente. Como nos explica Lucília de Almeida Neves Delgado (2003, p. 10):

São os homens que constroem suas visões e representações das diferentes temporalidades e acontecimentos que marcaram sua própria história. As análises sobre o passado estão sempre influenciadas pela marca da temporalidade. Ao se interpretar a história vivida, no processo de construção da história e do conhecimento, os historiadores são influenciados pelas representações e demandas do tempo em que vivem e a partir dessas representações e demandas, voltam seus olhos para o vivido, reinterpretando-o, sem, no entanto, o modificar. Tempo, memória, espaço e história caminham juntos. Inúmeras vezes através de uma relação tensa de busca de apropriação e reconstrução da memória pela história.

Em consonância com Lowenthal (1981, p. 75), compreende-se que toda consciência do passado está fundada na memória, visto que, por meio das lembranças, recuperamos a consciência dos acontecimentos anteriores e os distinguimos do presente. Evocar eventos do passado, a fim de auxiliar na compreensão do presente, é um expediente bastante utilizado por Orósio, reforçando assim sua identidade de historiador. Orósio exprime seu pensamento acerca das íntimas relações entre passado e presente desde o Livro I, 1 de *Historiae*, afirmando que “de fato, cheguei à conclusão de que os dias do passado não somente foram tão graves como estes nossos dias, mas também que o foram com tanta maior crueldade, quanto mais longamente se alhearam do remédio da verdadeira religião”. Em *Historiae adversus paganus* (II, 3; III, 2), o autor expõe a seguinte descrição acerca do passado:

Venerem comigo sabiamente os tempos dos seus antepassados – intranquila mercê das frequentes guerras, abomináveis por causa de seus crimes, vergonhosos pelas dissidências, ininterruptos pelo que às desgraças dizem respeito. Tais tempos não só podem com razão causar-nos horror porque existiram, mas também necessariamente deve pedir-se para que não existam. Na realidade, é oportuno pedir-se apenas a Deus, que então até permitia por ocultos desígnios esses tempos, que existissem, e que agora, graças à sua divina misericórdia, manifestamente preserva, que não existam.

Censure-se o presente; elogie-se o passado. Faça-o, porém, somente aquele que desconhece que agora envelhecem apenas na frequência dos jogos e dos teatros todos estes povos que habitaram essas cidades, essas províncias. Em contrapartida, não ignore que nesses tempos remotos encaneciam nos acampamentos e, sobretudo, em combate.

A utilização do passado, da rememoração da história, é extremamente importante, já que auxilia a relembrar hábitos, valores, práticas da vida cotidiana, revivendo embates políticos e ideológicos, reacendendo sonhos individuais e comunitários. Segundo Margarida Neves (1998, p. 218):

O conceito de memória é crucial, porque na memória se cruzam passado, presente e futuro; temporalidades e espacialidades; monumentalização e documentação, dimensões materiais e simbólicas; identidades e projetos. É crucial porque na memória se entrecruzam a lembrança e o esquecimento; o pessoal e o coletivo; o indivíduo e a sociedade, o público e o privado; o sagrado e o profano. Crucial porque na memória se entrelaçam registro e invenção; fidelidade e mobilidade; dado e construção; história e ficção; revelação e ocultação.

Como fonte auxiliadora da preservação da memória, as narrativas são instrumentos importantes de transmissão dos eventos, das identidades e das tradições. Para Delgado (2003, p. 22), transmitidas de geração em geração, as narrativas históricas conferem suporte às identidades coletivas e ao reconhecimento do homem como ser no mundo. As diferentes modalidades narrativas permitem não apenas a construção do conhecimento histórico, mas também descrevem as próprias experiências dos ouvintes. As interações entre memória e narrativa nos auxiliam no entendimento do conteúdo das obras históricas cristãs do século V, evidenciando as estratégias retóricas dos seus autores. De forma geral, as narrativas históricas cristãs desenvolvem-se a partir de um diálogo entre a historiografia tradicional greco-romana e os conceitos próprios da religião cristã.⁹⁷

⁹⁷ O cristianismo se insere no mundo greco-latino, que se torna seu grande aparato cultural, seja na linguagem como um veículo para expressar suas ideias, seja na filosofia como andaime conceitual para esclarecer e sistematizar sua doutrina, seja na escrita histórica como forma de dignificar suas origens e de se situar como beneficiário de legado imemorial ou exercer função moral e educativa (HIGERAS PALOMARES, 2017, p. 7).

Um aspecto que já foi elencado no segundo capítulo da nossa dissertação é o critério da verdade na escrita historiográfica, tornando-se inclusive ponto de debate sobre o entendimento de Paulo Orósio como historiador.⁹⁸ Como nos explica Higeras Palomares (2017, p. 9):

O critério da verdade na historiografia cristã se move em um plano diferente, as informações obtidas não vêm apenas da pesquisa do historiador e de seu juízo mais ou menos crítico sobre as fontes, mas existem verdades que procedem da revelação dada por Deus, e esta autoridade é inquestionável.

É notável que, para os cristãos, a história é um reflexo da ação e do querer de Deus no mundo, Ele é onipotente e a história da humanidade segue os planos divinos. As ações humanas determinam as consequências aparentes – guerras, doenças, paz –, mas não são capazes de mudar as decisões divinas para o mundo e a humanidade. Orósio descreve esta questão no Livro II, 1:

Suponho que já não exista nenhum mortal que seja capaz de esconder que foi Deus quem neste mundo criou o homem. E desse fato resulta que, quando o homem peca, o mundo é inculpado e esta terra em que vivemos é castigada com a falta dos outros animais e a esterilidade dos seus frutos. E isto para a Providência reprimir os nossos desregramentos. Assim, se somos criaturas de Deus, somo-lo pelos méritos divinos e pela benevolência do Senhor. Sem dúvida, quem mais nos ama senão aquele que nos criou? No entanto, quem governa com maior ordem senão aquele que não só nos criou, mas também nos ama? Na verdade, quem é que pode ordenar e governar o mundo criado com maior sabedoria e maior fortaleza do que aquele que não só cuidou de criar o que deveria ser criado, senão que acabou com perfeição as coisas que providenciou fossem criadas? É por essa razão que [...] que todo o poder e toda a ordem universal provêm de Deus.

O fato dos cristãos se reportarem à perspectiva divina em sua narrativa histórica não os limita em termos de compreensão da “verdade” dos acontecimentos. Os autores cristãos recorriam a diferentes técnicas narrativas, utilizando a autoridade de fontes clássicas greco-romanas, incluindo as ditas profanas, buscando aportar objetividade às suas obras (SÁNCHEZ SALOR, 2006, p. 66).⁹⁹ É importante destacar a passagem em que Orósio relata que, a pedido

⁹⁸ É necessário destacar os diferentes papéis desempenhados por atos humanos na causalidade dos eventos. Enquanto dentro da historiografia clássica existem certos elementos, como o desenvolvimento da tradição colocando as ações humanas como causas dos acontecimentos, na historiografia cristã, o plano providencial divino é a característica principal (HIGERAS PALOMARES, 2017, p. 9).

⁹⁹ Os historiadores cristãos não estavam tão interessados, como os clássicos, nos valores literários da obra histórica. Era mais importante o conteúdo e o que se ensinava. Mas, frequentemente, eles usavam os recursos retóricos da

de Agostinho, busca fontes para a construção da escrita de sua história universal, comprovando-se assim a importância que os autores cristãos conferiam à literatura greco-romana. Segue a passagem:

Sem dúvida, ordenaras-me tu que recolhesse os sucessos históricos, os anais e os fatos quantos até ao presente podem ser conhecidos – por mais graves que eles fossem no que concerne às guerras, por mais destruidores em relação às doenças; por mais calamitosos pelo que diz respeito à fome; por mais medonhos que sejam no que toca a tremores de terra; por mais insólitos relativamente a cataclismos; por mais temíveis no atinente a erupções vulcânicas; por mais horríveis que sejam no que diz respeito a raios ou queda de granizo; por mais desgraçados em relação a parricídios e ações vergonhosas. Ordenaras-me ainda, que fizesse essa recolha embrenhando-me no denso dos acontecimentos dos séculos passados (*Hist. adv. pag.*, I, 1).

É importante destacar também a própria construção da sequência cronológica orosiana, que, remetendo-a à criação do mundo, se afasta da cronologia histórica tradicional, que remontava à fundação de Roma. No livro I, 1, o autor afirma:

Esses escritores começaram a fazer a história a partir dos séculos intermediários. Nunca, porém, em nenhuma circunstância fizeram uma evocação dos séculos anteriores ao reinado de Nino. Assim, nada narraram senão guerras e calamidades. Mas que guerras devem ser narradas? Que outra coisa há de narrar-se a não ser as desgraças que se abateram sobre um e outro dos inimigos? Eram estas as desgraças que então se abatiam sobre a humanidade. Também hoje existem num contexto idêntico ao de então. Sem dúvida, porque essas desgraças são ou consequência evidente do pecado ou castigo oculto dos pecadores. Que nos impede pois, que nos não possamos descobrir a cabeça desse acontecimento a cujo corpo os escultores antigos deram forma e expressão? [...]. É por isso que me proponho falar dos fastos que ocorreram desde a criação do mundo até a fundação de Roma. Falarei em seguida das *gestas* ocorridas até ao principado de Augusto e ao nascimento de Cristo, quando Roma implantou o seu poder em todo o orbe terrestre. Evocarei ainda, na medida em que for capaz de o fazer, fatos históricos ocorridos até aos nossos dias. Penso ser necessário dar a conhecer os conflitos do gênero humano, e o mundo como que a consumir-se no meio das desgraças e a arder pelas diversas regiões do globo devido ao fogo ateado ao facho da cobiça.

Há que se destacar, contudo, que Orósio tinha total conhecimento da dificuldade de se escrever detalhadamente acerca de toda a história da humanidade, recorrendo, deliberadamente, a omissões e sínteses. Acerca deste expediente narrativo, Orósio sentencia:

literatura greco-romana, não só contemporânea a eles, mas as mais antigas. Não se admira que a maioria deles foi treinada em escolas de retórica e conheciam os diferentes gêneros e estilos literários (SÁNCHEZ SALOR, 2006, p. 194).

Não é possível explicar nem todas as *gestas* nem o modo como foram cometidas. Nem sequer através desses mesmos cometimentos se logra uma explicação razoável. Na verdade, *gestas* heroicas se cometeram, inenarráveis atos valorosos enchem os fastos e os anais. Muitos escritores os comentaram copiosamente. Nem sempre apresentaram as mesmas causas; todavia, todos narraram os mesmos fatos. Já que uns fazem o relato de guerras, desenvolvamos nós as desgraças que decorrem dessas mesmas guerras. Além disso, dessa profusão de que me queixo, nasce a minha angústia. E, em consequência disso, uma certa inquietação me sufoca e me estrangula demasiado. Ora, se o desejo de ser breve me obriga a omitir alguns fatos, poder-se-á julgar ou que neste momento me escapa o seu conhecimento ou que, então, não ocorreram nessa altura. Mas, se desejo interpretar todos os acontecimentos sem que lhes dê a expressão conveniente, cinjo-me a um breve resumo (*Hist. adv. pag.*, III, 1).

Para a maior parte dos leitores não passará duma narração que nem sequer parece sê-lo. E isto sucede sobretudo quando, pelo contrário, procuramos transmitir a força das coisas e não a imagem. Concisão é sinónimo de obscuridade. Por isso, como brevidade é sempre obscura, ainda quando proporciona a imagem do cognoscível, todavia, transmite o vigor do inteligível. Eu, por mim, sei que devemos evitar a concisão e a falta de clareza. Não obstante isso, farei uso de ambas, para que, em quaisquer circunstâncias, use com moderação da braquilogia e da falta de clareza. Sobretudo se me parece que nem deixo muito por dizer nem sou demasiado sucinto (*Hist. adv. pag.*, III, 1).

Ao analisarmos a obra *Historiae adversus paganos*, é possível encontrar o uso recorrente das tradicionais técnicas da retórica greco-romana, assim como da escrita apologética e de carácter escatológico e providencialista cristã. Outro elemento que assinala a contiguidade entre a historiografia clássica e a cristã é o valor educativo a elas atribuído. Segundo Higuera Palomares (2017), ambas as tradições caracterizam o discurso histórico como uma fonte inesgotável de exemplos, dos quais se deve extrair ensinamentos. Dentro desta perspectiva, a história, no Mundo Antigo, além de seu carácter cognitivo, era percebida a partir de uma indelével função educacional, quer dizer, como *magistra vitae*.

A narrativa historiográfica cristã mantém essa tradicional função pedagógica, já que as vidas dos homens no passado se configuravam como exemplos do que é bom ou mal, dos comportamentos que deveriam ser imitados ou rejeitados.¹⁰⁰ Na seara da percepção da história como *magistra vitae*, os autores cristãos adicionavam ainda os próprios testemunhos das ações

¹⁰⁰ No lugar da *virtus* ou da *areté* guerreira e militar, a ênfase é colocada, acima de tudo, na moral que se tem na abnegação e na moderação de alguns dos principais valores a se imitar. O modelo de vida cristão não é a dos militares ou dos políticos, mas a dos santos. Da mesma forma o alcance cívico ou mesmo ético que a moral poderia ter, diminuirá. A moral permanece ligada mais à esfera das pessoas, à relação entre o indivíduo e Deus. Se o indivíduo continua seguindo as regras de Deus, será recompensado, caso contrário, será punido (HIGUERAS PALOMARES, 2017, p. 12).

de Deus no mundo, seu providencialismo divino,¹⁰¹ sendo este último um importante agente histórico, atuando decisivamente no passado da humanidade. Orósio evidencia tal fato na seguinte passagem:

Quase todos os varões que gostam de escrever, quer entre os Gregos quer entre os Romanos, e que espalharam pela palavra, mercê da evocação duradoura dos acontecimentos, as *gestas* dos reis e das nações, começaram os seus relatos a partir de Nino, filho de Belo, rei dos Assírios. Embora, graças à opinião errada, quisessem que se acreditasse que o mundo não tivera origem e que o homem era uma criatura sem princípio, todavia, estabeleceram esses autores que reinos e guerras têm início a partir de Nino, rei dos Assírios. Mas acreditava-se que o gênero humano viveu até esses tempos como se tivesse seguido a práxis das brutas feras, e que então pela primeira vez despertou, foi abalado e solicitado como que para uma nova ordem providencial. Por minha parte decidi iniciar a história das desgraças da Humanidade a partir do pecado original do homem. Seleccionei algumas poucas e, em boas palavras, fiz o relato dessas mesmas calamidades. Comecei em Adão, o primeiro homem e cheguei até Nino, o grande rei, segundo dizem – no tempo em que nasceu Abraão, no ano 3.164. Todos os historiadores ou silenciaram tais sucessos ou os ignoraram [...]. Explicarei como o orbe em que o gênero humano habita, foi primeiramente dividido pelos antepassados em três partes e, depois foi delimitado em regiões e províncias. E isto com o objetivo de, com maior facilidade, os mais estudiosos conseguirem o conhecimento não só das *gestas* e dos tempos, mas também dos lugares, sempre que tentarem revelar os locais das guerras e as catástrofes ocasionadas pelas doenças (*Hist. adv. pag.*, I, 1).

A perspectiva cristã do mundo possibilitou uma compreensão universal da história, visto que o plano divino de salvação estava agora aberto a toda a humanidade, em diferentes tempos e lugares. A origem do homem e suas ações moldaram a história, associando-se à própria concepção do providencialismo divino.¹⁰² Sobre isso, Orósio destaca:

Por essa razão é que o próprio assunto requer ser tocado o mais ligeiramente possível ou resumidamente nos livros que descreveram a origem do mundo, enquanto falavam da fidelidade do passado, anunciavam os tempos futuros e aprovavam os tempos subsequentes. Não pareça a ninguém que nos ingerimos no prestígio desses escritores, mas porque vale a pena ter em conta o critério vulgar de apreciação que é comum a todos. Primeiro importa que o homem seja corrigido dentro dos limites razoáveis – embora a Divina Providencia presida ao mundo e governe o homem, e a Divina

¹⁰¹ A história esta sujeita a um plano divino e a uma finalidade específica em virtude da qual se entendem os acontecimentos e se adquirem significados. Este *telos*, ou finalidade última, consiste na salvação do gênero humano (HIGUERAS PALOMARES, 2017, p. 50).

¹⁰² O providencialismo se converteu em um motivo interpretativo onipresente entre os primeiros historiadores cristãos. As ideias de presença e onipotência divina supõem que todos os acontecimentos foram, de algum modo, obra de Deus, antecipados e conhecidos por sua infinita sabedoria. A história foi uma simples narrativa alegórica da ação de Deus no mundo, negando causas e efeitos da vontade humana. Os dois planos estão sempre presentes, o homem se desenvolve em suas missões temporais com subjetividade criativa e criatura responsável historicamente de suas ações e opções (MERINO, 2001, p. 15).

Providencia assim como é reta, também é justa. O homem é fraco e contumaz devido a sua libertinagem e a sua indisciplina. Por outro lado, mercê da carência de faculdades indispensáveis para governar com justiça, o homem é ainda imoderado no que diz respeito ao exercício da sua liberdade. Afinal, com razão, desde a origem do homem, devido a vicissitudes boas e más, cada qual compreende por si que este mundo é governado; também cada um descobre em si o gênero humano. Em segundo lugar, aprendamos que o pecado e o castigo do pecado começaram com o primeiro homem (*Hist. adv. pag.*, I, 1).

Ainda acerca das características universalistas da escrita historiográfica cristã, Higuera Palomares (2017, p. 15) explica:

O cristianismo, portanto, contém certas doutrinas, ideológicas e contextuais, que tornaram sua escrita potencialmente universalista. Diz-se potencial, porque nem todos os gêneros incluídos na historiografia cristã apresentam a mesma dose de universalismo. Em geral, as histórias eclesiásticas são mais concentradas geograficamente e cronologicamente do que histórias ou crônicas universais, e as últimas por sua vez, não são alheios a certas particularidades. Vale a pena destacar que esses elementos indicados não determinam a priori um caráter universalista para todos os escritos cristãos.

A historiografia cristã herdou também características fulcrais da escrita judaica. As interpretações dos acontecimentos, pela perspectiva cristã, buscavam demonstrar a relação existente entre homem e Deus, sendo este último o verdadeiro condutor do passado da humanidade.¹⁰³ Importante destacar que, em muitas ocasiões, o historiador cristão escrevia sua obra em relação a uma polêmica de seu tempo, de forma que parte de seus objetivos consistia em argumentar e se defender de ataques contra o cristianismo. Segundo Sánchez Salor (2006, p. 60), “as histórias universais, por sua parte, também estavam vinculadas a um motivo apologético. A acusação pagã de que os males do Império Romano eram culpa do cristianismo”.

Outro aspecto que devemos elencar na narrativa histórica cristã é a construção de uma cronologia original dos eventos pretéritos, ordenando a sequência dos acontecimentos dentro de uma lógica relacionada ao passado cristão, utilizando-os, ademais, como contraponto à

¹⁰³ A origem estaria nos livros históricos da tradição velho testamentaria, cujo objetivo era mostrar que a história não é uma causalidade, sendo Deus o guia do destino dos homens, isto é, do destino do povo escolhido. Consideravam livros históricos dentro do Antigo Testamento, o Tanah, os livros de Josué, Ruth, Samuel, Juízes, Reis, Crônicas, Esdras, Neemias, Judith, Tobias e Macabeus (BALMACEDA, 2013, p. 59-60).

história “profana” identificada com a perspectiva pagã.¹⁰⁴ O paradigma da cronologia cristã é discutido por Balmaceda (2013):

[...] é geralmente considerado que o primeiro cronógrafo cristão, aquele que sente verdadeiramente os fundamentos do gênero, foi aquele feito por Eusébio de Cesaréia e que conhecemos em parte graças a uma tradução e extensão de Jerônimo. Nele, se reconhecia o sincronismo dos acontecimentos históricos em tabelas e colunas cronológicas paralelas. A crônica de Eusébio teria como objetivo mostrar os acontecimentos da história universal sob um marco cronológico comum e situado no nascimento de Cristo como o eixo central de todos eles. Tais eventos têm interesse subsidiário em apoiar o estudo cronológico. Eusébio não busca fazer História, mas uma cronologia comparativa coletando os fatos de diferentes povos da antiguidade. Embora esses trabalhos sobre cronologia não sejam estritamente históricos, pois carecem de análises, foram muito úteis como base para a elaboração de histórias posteriores. Eles unificam o sistema de datação em uma cronologia universal quando, até então, conviviam cronologias paralelas, como as olimpíadas gregas ou a fundação de Roma. Ademais, supõem-se que é o primeiro indício de uma visão universalista e linear da história. Este apresenta, por sua vez, a pretensão de enraizar a religião cristã com as origens mais distantes, bem como a afirmação de sua seriedade e competência histórica.

Para Orósio, a cronologia dos eventos caminha lado a lado com a escrita de uma história universal. Uma perspectiva universalista em relação ao tempo e à cronologia pretende narrar a história da humanidade, utilizando-se adicionalmente do próprio conhecimento geográfico das terras do *orbe*. A história universal escrita por Orósio auxilia na interpretação teológica cristã, principalmente tratando-se de temáticas como a criação e a salvação do homem e do mundo. Contudo, apesar de universalista, a narrativa orosiana presta-se a pensar o Império Romano, suas instabilidades e relações como a providência divina. Sobre isso, Higuera Palomares (2017, p. 51-52) explicita que apesar da aspiração e ideais universalistas de Orósio, suas Histórias têm como protagonista privilegiada, Roma.

Dado este panorama geral acerca das características narrativas verificadas na obra *Historiae adversus paganos*, percebemos que seu caráter universal, providencial e apologético compunha a perspectiva basilar da teologia histórica orosiana, estabelecendo os limites da própria ação divina na história. Em sua percepção, Deus criou o mundo de uma maneira perfeita desde o princípio, e o homem foi criado para viver em paz, com liberdade e benesses divinas.

¹⁰⁴ Na realidade, era fundamental assinalar o sincronismo entre os acontecimentos bíblicos e os acontecimentos da história profana. Com eles se demonstrava o caráter ancestral da religião cristã. O sincronismo se utilizava também como um argumento probatório. Que um feito bíblico sucedera ao mesmo tempo que um profano, e implicava que o bíblico, realmente havia acontecido. Se a pessoa estava disposta a aceitar um, deveria aceitar ao outro, especialmente se este feito bíblico era reconhecido também por uma fonte não cristã (SÁNCHEZ SALOR, 2006, p. 33).

Dado o livre arbítrio humano, ele escolheu se voltar contra os princípios de Deus, e a rebeldia do homem explica as desgraças do mundo. Deus, explica Orósio, não é o culpado e nem o responsável pelas misérias do mundo, muito pelo contrário, a culpa é exclusivamente das escolhas do homem, que precisa arcar com as consequências de seus próprios atos. Como explica Martínez Caveró (2002, p. 200), na narrativa histórica orosiana se conjugam a providência divina e a liberdade humana, visto que Deus permite o homem agir, mas não se esquece de suas criaturas e intervém na história. Em consonância com os princípios da narrativa histórica cristã, observadas em *Historiae adversus paganos*, pode-se analisar, de agora em diante, o próprio contraponto construído por seu autor acerca do mundo pré-cristão e os *Christiana tempora*, a fim de compreendermos mais precisamente os planos divinos para a humanidade e como eles foram moldados pelas ações dos homens no tempo.

Providência, rebeldia e catástrofes: os tempos pré-cristãos

Nesta seção, iniciamos a análise propriamente dita de nossa fonte, apresentando os argumentos orosianos acerca da criação do homem e das características dos tempos pré-cristãos, identificados com diversas guerras, injustiças e catástrofes. Vimos, anteriormente, que o principal motivo para a escrita de *Historiae adversus paganos* foi a solicitação feita por Agostinho de Hipona a Paulo Orósio, a fim de suprir com informações históricas a obra *De Civitate Dei*. Os dados compilados por Orósio seriam utilizados como contraponto às acusações que culpabilizavam os cristãos pela derrocada do Império Romano Ocidental. Tendo em vista tais objetivos, Orósio inicia a escrita de *Historiae adversus paganos* (I, 1) com a narrativa do pecado original cometido por Adão, o primeiro homem, sendo este o episódio que precedeu todos os males do mundo e que ensejou uma série de castigos, tais como guerras, epidemias, inundações, terremotos e fome: “por minha parte, decidi iniciar a história das desgraças da Humanidade a partir do pecado original do homem”. Em outra passagem, o autor completa sua argumentação: “penso ser necessário dar a conhecer os conflitos do gênero humano, e o mundo como que a consumir-se no meio das desgraças e a arder pelas diversas regiões do globo devido ao fogo ateadado pelo facho da cobiça” (*Hist. adv. pag.*, I, 1).

O pecado original gerou diversas consequências, tornando necessária a intervenção divina no sentido de punir a humanidade. Vê-se a exemplificação de tal fato no excerto presente em *Historiae adversos paganos* I, 3, passagem na qual Orósio narra o episódio do dilúvio,

associado à história de Noé, como forma de castigo à humanidade por seus crimes e iniquidades.

Assim descreve Orósio:

[...] os mares invadiram toda a terra e houve um dilúvio. O *orbe* inteiro não o cobriria mais que um céu. Não havia nada, senão mar. Toda a raça dos homens foi destruída. A Arca da sua confiança (de Noé), Deus mandou justamente reservar poucos animais – com o escopo de preservar as espécies originais. Assim o manifestam e o ensinam os escritores mais dignos de crédito. Todavia, também confirmaram que teria existido o dilúvio aqueles que, sem conhecerem a verdade, os tempos passados e o próprio Autor dos tempos e das idades, mas apenas tendo conhecimento dos eventos mediante os vestígios e a interpretação epigráfica das lapides, que costumamos ver no recesso dos montes [...], de tal maneira que, se os historiadores pagãos – qualquer que seja o método como o fizeram, trataram acerca da problemática que nos diz respeito, oxalá o façam, com a maior plenitude, em relação aos demais problemas, e pela ordem que esses problemas ocorreram.

Similarmente ao dilúvio protagonizado por Noé, pode-se também destacar, como ação da providência divina, a narrativa acerca da destruição completa de Sodoma e Gomorra. É interessante notar que, nesta descrição, Orósio aponta Cornélio Tácito como um dos autores que assinala a veracidade do evento. A preocupação do presbítero é demonstrar que os acontecimentos por ele descritos não advinham somente da explicação religiosa, sendo de amplo conhecimento dos autores não cristãos. Assim diz Orósio:

No ano 1.160 da fundação da cidade – também Cornélio Tácito, além de outros autores, assinala – o fogo do céu destruiu profundamente a região que confina com a Arábia e a que então se chamava *Penápolis*. Tácito diz expressamente: não longe desse lugar ficam os campos que, diz-se, foram férteis e povoados de importantes cidades. Descargas atmosféricas os chacinaram. Desse fogo, ficaram os vestígios. Perdeu-se a feracidade do próprio solo que ganhou a forma duma terra adusta. Perdeu igualmente esse solo a sua qualidade de produzir frutos abundantes. Neste lugar, nada resta das cidades destruídas pelo fogo devido aos pecados do homem. Como se nada soubesse, Tácito assim se exprimiu (*Hist. adv. pag.*, I, 5).

A explicação de Orósio acerca da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra advém de uma perspectiva cara aos discursos históricos cristãos, que tenderam a reforçar um *locus* literário de culpabilização dos homens por seus desvios em relação aos desígnios providenciais de Deus: “[...] toda esta região se tornou morta e mereceu um castigo eterno. [...] E tudo porque os seus habitantes utilizaram mal os recursos naturais e transformaram em fonte de prazer os frutos da misericórdia divina” (*Hist. adv. pag.*, VII, 39). Observa-se, assim, que o presbítero bracarense representa o passado da humanidade antes do nascimento de Cristo a partir do binômio do pecado e castigo. A história da humanidade acabou se tornando um ato contínuo de

penitência e redenção, principalmente nos tempos pré-cristãos. A providência divina controla as ações humanas, castigando seus pecados, visto que, ao “castigar o homem, Deus atua como juiz, [...] sua intenção é corrigir, e como consequência de seu arrependimento, restituir a sua perfeição original, guiá-lo ao caminho da salvação” (*Hist. adv. pag.*, VII, 41).

Para além dos castigos divinos contra pecados e injúrias cometidos, a narrativa orosiana também descreve de forma pejorativa uma gama de acontecimentos prévios ao surgimento do cristianismo. Um dos melhores exemplos da utilização deste expediente retórico pode ser verificado em sua descrição da fundação da cidade de Roma, na qual são assinalados atos belicosos, assassinatos, sequestros, estupros, parricídios, fratricídios, entre outras ações pecaminosas: “Rômulo arrebatou o cetro do poder e estabeleceu a cidade de Roma – depois de, primeiro, ter assassinado o avô Númitor e, em seguida, o irmão Remo. [...] Graças à impunidade [...] reuniu uma horda de criminosos” (*Hist. adv. pag.*, II, 5).

Os atributos negativos associados à Roma perpassaram boa parte de sua história, adentrando o período republicano. Como os reis da antiga cidade monárquica, os cônsules também foram descritos como belicosos e sanguinários, a exemplo de Bruto, assim descrito por Paulo Orósio: “no ano 244 após a fundação da cidade, Bruto foi eleito, entre os Romanos, como o primeiro cônsul. Porém, deu-se pressa em não só igualar pelo parricídio, mas também até sobrelevar o primeiro fundador e rei de Roma” (*Hist. adv. pag.*, II, 5).

Para além das descrições negativas com que Orósio representa os fundadores e principais líderes políticos de Roma, o autor ainda exalta uma série de catástrofes e calamidades enfrentadas pela cidade, como pestes, fomes e invasões estrangeiras. O excerto abaixo é bastante elucidativo acerca da perspectiva orosiana em relação às mazelas experimentadas pelos romanos em tempos pré-cristãos:

[...] no ano 290 da fundação da cidade, feitas com certa moderação, as tréguas na guerra, surgiu um grave surto de febre. [...] Grassou violentamente por toda a cidade. E de tal maneira que justamente pareceu que o céu ardia, após o aparecimento dum prodígio a anunciar isso. Esse evento ocorreu precisamente quando Roma, capital das gentes que povoavam a terra ecumênica, deflagrou a mercê do fogo da peste. É, fora de dúvida que nesse ano a peste matou ambos os cônsules, a saber: Epucio e Servillo. Além disso, o surto epidêmico matou na sua maior parte os efetivos militares, aniquilou muitos nobres, dizimou sobretudo a arraia miúda – devido ao seu medonho estabelecimento ou depauperamento. E isso ainda a despeito de a peste, em quatro anos, já haver feito uma razia no meio dessas populações. No ano seguinte, os concidadãos exilados, os escravos e os refugiados, sob o comando de Arbônio, sabino de nação, invadiram Roma e incendiaram o Capitólio. Aí, de fato, o cônsul Valério tomou o comando das operações militares e organizou um troço de tropas constituído

de jovens que resistiram renhidamente aos invasores. Todavia, o encarniçamento, o denodo e o perigo do combate foi tal que até o próprio cônsul Valério tombou no campo de batalha e, não obstante a sua morte, Valério aviltou a vitória indigna alcançada sobre os escravos (*Hist. adv. pag.*, II, 12).

A peste e a fome foram infortúnios corriqueiros na história romana, para os quais os deuses tradicionais nada poderiam auxiliar. Orósio sentencia: “lamentar-se-iam os detratores dos tempos cristãos, se, por acaso, tivessem passado em silêncio as manifestações litúrgicas de que os Romanos da época se serviram para lograrem aplacar os deuses e mitigar o surto epidemiológico. A peste recrudescia dia a dia” (*Hist. adv. pag.*, III, 4). Outras calamidades dos tempos pré-cristãos verificadas em Roma se ligam aos desastres naturais, que se assemelhavam aos castigos de Deus:

[...] ao longo de quase todo o ano, verificaram-se em Itália, frequentes e gravíssimos terremotos, e de tal maneira que Roma se consternava com a frequência desses abalos telúricos e as ruínas causadas em vilas. Depois, seguiu-se uma estiagem tão prolongada e uma canícula de tal modo ardente que se perdeu a esperança da produção de frutos nessas terras, não só nesse ano em curso como no ano seguinte (*Hist. adv. pag.*, II, 13).

Fenômenos da natureza com grandes perdas humanas, tais como erupções vulcânicas e terremotos são comuns à história romana, na percepção de Orósio. Em consonância com esta perspectiva, uma das mais miraculosas passagens narradas pelo autor refere-se ao súbito aparecimento de uma grande fenda no centro da cidade, onde “a terra separou-se e abriu as suas goelas, [...] e enxergaram-se as regiões infernais [...]. Duramente longo tempo, toda a cidade pasmou e ficou apavorada” (*Hist. adv. pag.*, III, 6).

Os infortúnios causados pelas ações humanas consideradas pecaminosas frente às leis de Deus são abundantes na narrativa de *Historiae adversus paganos*. Exemplo disso pode ser observado na descrição histórica da Sicília, caracterizada por Orósio como tendo sido desde sua origem a pátria dos Ciclopes devoradores de carne humana, e depois a eterna mãe e ama de tiranos sanguinários e belicosos. No tocante à caracterização da ilha, Paulo Orósio observa que “a Sicília não conheceu senão nos nossos dias uma pausa nas suas desgraças (*Hist. adv. pag.*, II, 14).

Outro tópico bastante explorado na narrativa histórica de Orósio foi o da guerra, com destaque para a que opôs romanos e cartagineses. O conflito se desenvolveu em diversos

episódios, acirrando-se em diferentes momentos da história de ambas as cidades. Um dos primeiros contatos entre romanos e cartagineses é registrado por Orósio, em *Historiae adversus paganos* (III, 7), como o prenúncio de uma relação belicosa e hostil. Na descrição do episódio de um tratado de paz celebrado em 502 a.C., o presbítero bracarense deixa claro a inevitabilidade de um futuro conflito: “[...] urge ter em conta que foi a partir deste tratado que surgiram conjunturas demasiado graves entre os dois povos. E a tal ponto que dá a impressão que é então que começa as maiores hostilidades entre ambos. [...], bem como as trevas ininterruptas de sucessivas desgraças”.

Outro evento bélico referente à história de Roma e relatado por Orósio, tanto no livro II quanto no III de *Historiae adversus paganos*, foi a invasão gaulesa à cidade. Tal episódio teria marcado negativamente os romanos, visto que, para Orósio, a inferioridade dos guerreiros gauleses demonstrava que a derrota teve razões que ultrapassavam a vontade dos homens, devendo ser interpretada na seara da providência divina. O conflito com os gauleses, ademais, fora manipulado retoricamente pelo autor, visto que ele rememora a invasão da cidade e questiona o leitor acerca de possíveis comparações com as incursões empreendidas pelos Godos no século V, eximindo assim os cristãos de qualquer culpa no tocante ao saque de Roma. Sobre este evento, o autor expõe:

Eis aí os tempos em relação aos quais se comparam e aferem os acontecimentos dos nossos dias! Eis aí os tempos pelos quais a nossa memória suspira! Eis aí os tempos que incutem o perdão da religião escolhida ou antes da religião esquecida! Realmente igualam-se e assemelham-se entre si estes dois cativeiros: o primeiro, exerceu as suas sevícias durante seis meses, o segundo, decorreu em três dias. Os gauleses, depois do aniquilamento do povo e da destruição da cidade de Roma – perseguiram ainda o próprio nome de Roma até ao extremo de o reduzirem a cinzas. Os godos puseram de lado o próprio das pilhagens e reuniram os exércitos ignaros em refúgios de salvação, nos lugares santos. Os gauleses dificilmente encontraram algum senador que tenha logrado escapar – ainda quando ausente da cidade. Os godos, a custo, buscaram alguém que tenha acaso perecido quando se encontrasse escondido. É manifesto – o que a realidade prova – e deve confessar-se o seguinte: nesta presente calamidade é Deus quem mais castiga e os homens menos. Deus demonstrou que enviou os homens ao executar Ele próprio o que os mesmos homens não tinham cumprido. Principalmente porque estava para além das forças humanas, o queimar traves de bronze, desmontar as massas das grandes estruturas – com um raio fulminar e deitar abaixo as estátuas ocas do foro (*Hist. adv. pag.*, II, 19)

Como dito na seção anterior, Orósio tinha a intenção de narrar a história universal da humanidade, não apenas a de Roma, sendo assim outros povos também têm seu passado de infortúnios narrado em *Historiae adversus paganos*. Cabe lembrar que, também nestes casos,

as práticas religiosas sacrílegas e as ações ímpias dos homens acabam desencadeando a cólera e a vingança divinas. No tocante aos Persas, Orósio descreve a guerra civil entre os filhos de Dario, denominando-a “uma guerra interminável de parricídios. Na verdade, depois da morte de Dario, Artaxexes e Ciro, seus filhos, disputavam entre si a posse do reino” (*Hist. adv. pag.*, II, 18).

As guerras entre os diferentes povos são também lembradas por Orósio, que as qualifica pejorativamente como consequências inevitáveis de atos desonrosos do homem contra Deus. O confronto dos romanos com os samnitas, por exemplo, é representado como exaustivo e com resultados negativos não apenas pelo ato bélico em si, mas também por gerar entre os romanos uma comunhão com os seus deuses tradicionais, haja vista o auxílio prestado pelas divindades nas vitórias alcançadas nas batalhas. Contudo, como resultado de uma série de atos ímpios dos romanos frente a Deus, ao final do conflito um novo surto de peste atinge a cidade: “desta feita, surgiu subitamente uma epidemia que estragou esta vitória que de balde os áugures não lograram impedir” (*Hist. adv. pag.*, III, 22).

No ano 481 da fundação de Roma, Orósio descreve mais um surto de peste ocorrido na cidade e nos seus arredores, afirmando que “é enorme o esforço [...] para dar a expressão à violência deste surto epidêmico. Sem dúvida, não posso traduzir por palavras o que se passou” (*Hist. adv. pag.*, IV, 5). As constantes epidemias relatadas por Orósio, ademais, não estão desassociadas dos desígnios da providência divina, constituindo verdadeiros castigos e punições em tempos pré-cristãos. Sobre tal questão, Orósio faz a seguinte consideração:

Indaguei o tempo que durou esse surto de peste. Averiguei que se prologou por mais de dois anos e que fez as maiores razias. Realizou-se o senso da hecatombe que a peste fez. Não se indagou o número de pessoas que morreram, mas o dos sobreviventes. Procurou-se avaliar da violência desse surto epidêmico que atacou as populações. Se porventura quisessem dados seguros sobre essa matéria, os *Livros Sibílicos*, podê-los-iam oferecer. Na verdade, segundo tais livros, esse surto epidemiológico tinha sido uma consequência da cólera divina. A Sibila afirmou que os deuses se encolerizaram contra os romanos. Parece que nós afirmamos haver-se tratado duma manifestação da cólera divina. Mais ainda, parece que nós, de certa maneira, tentamos escarnecer e ofender não importa quem. Pois bem, urge que se ouça e compreenda que não é assim. Sem dúvida, embora estas epidemias aconteçam geralmente por causas que dependem de condições atmosféricas, todavia, de maneira nenhuma ocorrem sem que os altos desígnios de Deus onipotente o consistam (*Hist. adv. pag.*, IV, 5).

Segundo o presbítero bracarense, não houve tréguas entre as guerras e as desgraças que se abatiam sobre os romanos, já que, em muitos casos, o intervalo entre as batalhas era preenchido com o combate às doenças que constantemente dizimavam a cidade. De acordo com Orósio, “é fora de dúvida que, enquanto fora da pátria cessam as atividades bélicas, internamente a ira do céu perturba Roma” (*Hist. adv. pag.*, IV, 2). O castigo divino atingia indistintamente homens, mulheres e crianças, como é destacado por Orósio na descrição das calamidades sanitárias ocorridas no segundo consulado de Fábio Gurges e Genúncio Clepsina, quando uma “violenta epidemia de peste invadiu Roma e seus arredores. Nessa maré foram sobretudo as mulheres [...] vítimas do flagelo. Os fetos morriam no útero das mães e [...] a cidade corria o risco de ficar no futuro sem descendência” (*Hist. adv. pag.*, IV, 2).

Na descrição orosiana da história romana, o ano de 478 da fundação da cidade fora trágico, com uma sucessão de vários infortúnios miraculosos, tais como queda de raios derrubando prédios, entrada de lobos na cidade, muralhas sendo queimadas e destruídas, a abertura de uma fenda na terra e sangue brotando do solo (*Hist. adv. pag.*, IV, 4). A tais eventos, somava-se a incidência das constantes guerras. A narrativa dos eventos ocorridos neste ano corrobora assim com a própria perspectiva de que a história da Roma pré-cristã estava indelevelmente marcada pela sucessão de guerras e tragédias de todo tipo. Na passagem abaixo, vê-se a descrição dos episódios prodigiosos ocorridos em Roma:

No ano 480 da fundação da cidade de Roma, ocorreram muitos prodígios. Entre outros evocamos os seguintes: sangue brotou do seio da terra, leite manou do céu. Ao menos assim nos pareceu. Em muitíssimas localidades, o sangue jorrava e corria das fontes. Também das nuvens caía e gotejava em forma de chuva. Chuvas diluvianas inundaram as terras – ao que lhes parecia (*Hist. adv. pag.*, IV, 5).

Episódios miraculosos como os citados acima demonstram bem claramente as intenções de Orósio de associar as catástrofes do passado romano às ações divinas sobre a cidade em tempos pré-cristãos. As mazelas deixadas pelos fenômenos naturais ocorriam com a concordância divina, culpabilizando os cidadãos da *Urbs* por suas práticas religiosas sacrílegas e idólatras contra o único e verdadeiro Deus. Não à toa, o autor relata uma grande devastação causada pelo fogo que vinha dos céus, um fogo que destruiu o foro e “devastou o templo de Vesta e nem sequer o fogo temporário apagou aquele fogo que se julgava eterno e que era devido aos deuses que vinham em auxílio dos mortais” (*Hist. adv. pag.*, IV, 12). O papel das práticas religiosas pagãs nas catástrofes sofridas pela cidade podia ser observado na seguinte

sentença de Orósio: “deve-se entender que esses deuses eram considerados como obreiros e fatores de tais surtos de pestes. [...] A divina providencia se encoleriza contra a crença e a impiedade desses gentios” (*Hist. adv. pag.*, IV, 5).

Do livro I ao VI, Orósio se preocupou em narrar a história de Roma e dos demais povos que viveram no passado pré-cristão, enfatizando uma representação que percebia tal período como caracterizado por uma série de infortúnios. *Grosso modo*, a sequência narrativa de *Historiae adversus paganos* segue o seguinte plote: no princípio, Deus criou o mundo com a finalidade de imperar a paz e a ordem; porém, com o pecado original, consequência do próprio livre-arbítrio concedido por Deus, a humanidade caiu em desgraça e sua descendência foi acometida por pestes, guerras, assassinatos e fenômenos naturais catastróficos. Em diálogo com tal lógica narrativa, Orósio também evidencia que, antes do advento do cristianismo, os humanos praticavam ritos e adorações sacrílegas, venerando falsas divindades que os influenciavam pecaminosamente. Dentro deste ciclo histórico de pecado, queda e impiedade, o passado da humanidade pré-cristã fora marcado por infinitos e constantes tormentos e infortúnios.

Cristianismo, paz e redenção: Orósio e a contra-argumentação às acusações pagãs

Nesta seção continuaremos a análise da fonte, examinando as passagens em que Orósio dialoga com os pagãos e os contesta no tocante às suas crenças e às acusações impetradas contra os cristãos. O objetivo do autor é, em grande medida, demonstrar que a época por ele vivida pode ser caracterizada como um período de paz, segurança e ordem sob a égide de Cristo. Retoricamente, Orósio estabelece uma antinomia entre passado e presente, entre o tempo anterior e posterior ao advento do cristianismo. Denotados de forma diversa, passado e presente são comparados com a intenção de demonstrar as vantagens dos *Christiana tempora*.

Exemplo de tal expediente retórico elaborado por Orósio em *Historiae adversus paganos* (V, 24) é a narrativa da revolta de gladiadores chefiada pelos gauleses Crixo e Enômao e pelo trácio Espártaco no ano 679 da fundação de Roma. O episódio ocorreu no decorrer do consulado de Lóculo e Cássio, quando, em Cápua, 74 gladiadores escaparam dos jogos no anfiteatro e, em seguida, ocuparam o monte Vesúvio, de onde praticaram uma série de atrocidades, incendiando, pilhando e aterrorizando cidades e vilas. Na repressão à revolta, o

exército romano conseguiu contê-la, porém com uma grande quantidade de vidas perdidas. Após descrever o evento, Orósio questiona o leitor:

[...] eu de novo e uma vez mais pergunto: porventura, também agora os tempos carecem de alguma comparação? Quem, pergunto, não sente o horror de ouvir contar [...] tais guerras com o estrangeiro, e guerras contra escravos, e guerras sociais e guerras civis [...], guerras que, por razões diversas, com designações diferentes, tática e consequência desastrosas várias, surgiram à granel por toda parte (*Hist. adv. pag.*, V, 24).

Na sequência da narrativa histórica orosiana, mais precisamente no prólogo do livro VI de *Historiae adversus paganos*, não pode passar despercebida a passagem em que o autor afirma que também os pagãos reconheciam a criação do mundo como atribuição de Deus. A análise deste excerto é essencial para a consecução de nossos objetivos de pesquisa, uma vez que, na percepção de Orósio, a justificativa de que os pagãos reconhecem um Deus onipotente e superior às demais divindades tradicionais redimiria os cristãos, por consequência, da culpa pelos infortúnios transcorridos no Império. A lógica do argumento orosiano pode ser assim resumida: como os pagãos reconhecem Deus como criador de todas as coisas, mas escolheram deliberadamente manter o culto a outras divindades, se tornaram eles próprios os precursores de todos os males enfrentados por Roma. Segue o trecho escrito por Orósio:

Qualquer homem – e não importa quem – pode a propósito desprezar a Deus; não pode, porém, em geral, ignorá-lo. Por esse fato é que certos homens e certos povos, com vago temor, inventaram muitas divindades. Todavia, acreditam na existência de Deus imanente nessa multidão de divindades. [...] Até os filósofos pagãos [...] descobriram que Deus é o único Autor de tudo quanto foi criado. E todas as coisas criadas serão atribuídas a Deus. É por este fato que agora até os pagãos confessam que não seguem vários deuses, mas que vários sacerdotes veneram essas divindades sob a aparência dum só Deus onipotente (*Hist. adv. pag.*, VI, 1).

O presbítero bracarense, a respeito da crença nos deuses e nas superstições, questiona o leitor: afinal, todos os homens sabem da existência de Deus e mesmo assim escolhem se afastar do conhecimento Dele? Neste âmbito, Orósio inicia a discussão acerca do poder destas divindades para a salvação dos homens, alegando que tais entidades seriam, elas próprias, as causadoras do mal: “dizem que houve potestades muito poderosas. [...] Quando essas

divindades foram favoráveis, a República Romana prosperou; porém, quando foram contrárias, Roma foi derrotada ou destruída” (*Hist. adv. pag.*, VI, 1).

Prosseguindo seu raciocínio acerca das divindades pagãs e de sua atuação na história, Orósio observa que o objetivo de tais potestades era a de destruir o cristianismo. Segundo o autor, a influência secular que elas tiveram sobre diferentes *nationes* fora no sentido de apagar o nome de Cristo da terra, de torná-lo imperceptível aos homens. Em *Historiae adversus paganos* (V, 2), Orósio afirma acerca de tais divindades: “despertamos nações, iluminamos reis, instruímos juízes, promulgamos penas e castigos para os suplícios da cruz, devassamos toda a terra ecumênica. Com efeito, teria sido possível apagar o nome cristão e destruir [seu] culto”.

Corroborando com uma percepção histórica que compreendia as tragédias do passado como o resultado da ação direta de falsas divindades e da própria impiedade dos homens, Orósio observa que Roma fora sempre salvaguardada por Deus. A perenidade da cidade seria obra Dele, um claro desígnio da Providência no sentido de mantê-la à testa de um Império ecumênico fulcral à futura universidade do cristianismo. Em termos retóricos, o autor observa que Cristo, tanto no passado quanto no presente, protege e resguarda a cidade, defendendo-a das atrocidades de Aníbal, na época da II Guerra Púnica, assim como das impetradas pelos Godos no início do século V. Por meio deste expediente, Orósio mais uma vez nega qualquer culpabilidade dos cristãos frente aos desastres vividos por Roma, alegando que a cidade deve sua própria existência à providencial ação de Deus:

Desejaria que neste momento os detratores do verdadeiro Deus me respondessem a esta questão: foi a coragem dos romanos ou a misericórdia divina que levou Aníbal a não tomar e a não destruir Roma? [...] É fora de toda a dúvida constar que a cidade de Roma foi então preservada para dar testemunho da crueldade futura em relação aos propagadores da fé cristã. Indubitavelmente hoje Roma é castigada devido à sua atitude de incredulidade; e foi o mesmo verdadeiro Deus – que é Cristo Jesus e que tudo dispõe segundo a Sua vontade e os Seus inefáveis desígnios – quem, nesses tempos, poupou a destruição de Roma (*Hist. adv. pag.*, IV, 17).

O presbítero bracarense levanta, desse modo, o seguinte questionamento àqueles que exaltam os feitos do passado e se queixam dos do presente: “Ah! Que desespero! Falam, acaso, desses fatos, quando se referem ao passado, aqueles que se queixam dos tempos presentes?” (*Hist. adv. pag.*, IV, 10). Em consonância com a antinomia passado – pagão e belicoso – e presente – cristão e pacífico –, Orósio compara os tempos pretéritos dos antepassados com a

felicidade vivida por seus contemporâneos sob a égide do cristianismo. Sobre tal oposição, o autor faz o seguinte comentário:

Os nossos antepassados fizeram guerras. Fatigados pelas guerras, pediram a paz. [...] Ora poder-se-á avaliar se os nossos tempos são felizes. Ao menos, julgamos que são mais felizes que os tempos de antanho. [...]. Nós ignoramos a inquietação que as guerras neles faziam despontar. E essa inquietação desgastava-os. Nós nascemos e envelhecemos nos lazes de que os nossos maiores imperceptivelmente desfrutam – depois do Império de César Augusto e do nascimento de Cristo. [...] Entre o passado e o presente interessa [...] que Roma outrora, pelo ferro, extorquia aos nossos para alimentar a sua luxúria, a junta hoje a própria Roma simultaneamente conosco para proveito da República e do bem comum (*Hist. adv. pag.*, V, 1).

A distinção de caráter entre pagãos e cristãos foi também elencada por Orósio em *Historiae adversus paganos* no sentido de demonstrar própria a superioridade do cristianismo e de o diferenciar positivamente frente às falsas crenças do passado. Utilizando episódios da história romana, o autor demonstra a alteridade dos tempos antigos frente à época cristã. No tocante ao período das guerras civis, argumenta que Lisímaco se casara com a irmã de Ptolomeu, e, contudo, “moveu-lhe ciladas e cercou-o. Assim, Lisímaco acaba por ser assassinado. Estas são as relações entre pais, filhos, irmãos e companheiros ligados pela consanguinidade”. Em oposição a tais fatos históricos, Orósio observa que “os crentes em nossos dias dão testemunho do seu criador e senhor – no meio de bárbaros e romanos. E deste modo, sob juramento, conservam os Evangelhos que são penhor de confiança [...] entre pais e filhos” (*Hist. adv. pag.* III, cap. 23).

No final do livro V de *Historiae adversus paganos*, Orósio enfatiza a pacificação das guerras civis sob o governo de Otávio, destacando o imperador como modelo de bom governante nos moldes cristãos. Esta descrição positiva precisa ser lida de forma crítica, visto que o autor considera a ascensão de Otávio com um fato histórico primordial para a consecução da Providência, identificando assim a constituição do *orbe romanorum* com o futuro universalismo cristão. Seu argumento se relacionava à simultaneidade entre o governo de Otávio e o nascimento de Jesus na Palestina, como pode ser observado na seguinte passagem: “foi por isso que as coisas se ordenaram de maneira que, no tempo de César Augusto, nasceu Cristo Senhor. E Cristo assumiu com humildade a forma de servo – a despeito de existir como Deus” (*Hist. adv. pag.*, V, 22).

A sincronia entre o nascimento de Cristo e a ascensão de Otávio e do próprio Império Romano é retoricamente explorada por Orósio, demonstrando como tais eventos sinalizam o início de uma nova era de concórdia: “do Oriente ao Ocidente, do Norte ao Sul e ao longo de todo litoral banhado pelo Oceano, todas as nações se tinham harmonizado e alcançado a paz universal” (*Hist. adv. pag.*, VI, 22). Otávio tem lugar fulcral neste processo, pois, iluminado pela Providência, promulgou leis para “edificar o gênero humano a praticar bons costumes – numa situação de liberdade, de respeito e de disciplina” (*Hist. adv. pag.*, VI, 22). De fato, a reunião de Cristo e Otávio como artífices da paz fazia parte da estratégia discursiva elaborada por Orósio, associando a história de Roma com a do próprio cristianismo: “Cristo nasceu [...] no ano em que César Augusto concertou uma paz muito sólida e autêntica – em ordem ao plano estabelecido por Deus. Essa paz serviu como advento de Cristo” (*Hist. adv. pag.*, VI, 22). Em outra passagem, Orósio sentencia: “esforçar-me-ei por, em poucas palavras, acrescentar que a paz do Império Romano tinha sido predestinada para a chegada de Cristo” (*Hist. adv. pag.*, VII, 1).

A associação entre o cristianismo e Roma era fundamental no discurso histórico de Orósio, uma vez que um dos objetivos centrais de *Historiae adversus paganos* era inocentar os cristãos das acusações que lhes imputavam as mazelas do Império. Para tanto, Jesus é identificado como cidadão romano e protetor da segurança e da grandeza de sua pátria:

César Augusto, a quem Deus predestinara para este tão grande mistério, foi o primeiro que mandou fazer o recenseamento de cada uma das províncias do seu império e registrar o número de todos os que o povoavam. E isto precisamente quando Deus se dignou não só ser visto como Homem, mas também assumir a natureza humana. Ora, Cristo nasceu – e apenas nasceu, imediatamente foi recenseado. [...] Não há dúvida que é evidente ao conhecimento, à fé e a à reflexão de todos que Nosso Senhor Jesus Cristo, por sua divina vontade, fez perecer, protegeu e promoveu a cidade de Roma como a cúpula de todas as coisas. Cristo quis que esta cidade fosse muito poderosa, quando chegou a este mundo. De modo próprio Cristo quis ser declarado cidadão romano – com a publicação do censo romano (*Hist. adv. pag.*, VI, 22).

Para Orósio, o homem foi criado e disposto na terra para viver em paz sob a égide da verdadeira religião, e nestas condições seria merecedor da graça e da eternidade, pois seria totalmente obediente a Deus. Contudo, o homem, ao abusar da bondade do Criador, transformou em pecado a liberdade que Deus lhe concedera. Neste momento, fez-se necessário impor-lhe sofrimento como consequência da desobediência. Não por acaso e segundo os desígnios divinos, os antepassados experimentaram guerras e infortúnios sem fim: “Foi por esse motivo que jamais deixaram de fazer guerras [...] ou eram desgraçadamente chacinados. [...]

Com a maior evidência, mostrar-se-á como às *gestas* dos povos antigos sucederam a harmonia com um plano previamente ordenado” (*Hist. adv. pag.*, V, 2).¹⁰⁵

Apesar dos infortúnios vivenciados no Império Romano no início do século V, Orósio enfatiza que os homens desfrutavam de paz e harmonia. As incessantes guerras haviam sido extirpadas da história, existindo agora unicamente pequenos conflitos pontuais segundo a vontade da Providência divina. Isso somente foi possível com o advento de Cristo e a consolidação do Império cristão universal. Considerado por Orósio a religião única e verdadeira, o cristianismo será o laço a unir as pessoas de diferentes nações no interior do *orbis romanorum*, o que pode ser observado na seguinte descrição que o autor faz de sua chegada à África:

Aproximei-me confiante da África – e agora a África acolheu-me com tanta liberalidade. [...] De África se disse um dia – e isso foi dito com acerto: “Proibistenos a hospitalidade do solo, as guerras fervilham e impedem que nos detenhamos na primitiva Pátria”. Agora, e espontaneamente, intenta acolhermos os aliados na religião que comungam da sua paz. [...] A latitude da parte oriental, a abundância das plagas setentrionais, as inundações das bandas do Meio-Dia, as grandes ilhas, muito largas e que oferecem eficaz segurança, são o orgulho do meu Direito e da minha raça. É que eu me acerco de Cristãos e de Romanos, como um Romano e um Cristão (*Hist. adv. pag.*, V, 2).

A associação entre cristianismo e Império Romano é o elemento garantidor da concórdia. Estabelecido desde sempre pela Providência, os *Christiana tempora* é caracterizada pela emergência da paz e da harmonia sob um único Deus, e um direito comum e uníssono a todos os cidadãos. A passagem abaixo ilustra bem o argumento orosiano:

Assim, em qualquer lugar onde eu adregue de chegar como um estranho, não receio qualquer ato imprevisto – ainda a despeito de me encontrar despojado de armas. Como disse, entre Romanos, sou um Romano, entre Cristãos, um Cristão. [...] E nesta condição, pelas Leis, imploro o direito a ter uma pátria; pela Religião, uma consciência; pela comunhão duma raça, uma natureza. Assim, temporariamente, tenho toda a terra como se fosse minha própria Pátria. [...] Não obstante, tudo possuo – porque Aquele que eu amo está comigo. Além disso, e sobretudo por isso, o que eu amo é para todos o mesmo Deus. [...] E Deus ordenou que a plenitude de todas as coisas criadas fosse propriedade de todos. Isto são os bens dos nossos tempos – e os nossos antepassados não possuíram totalmente tais bens para a tranquilidade dos presentes ou esperança dos vindouros ou refúgio comum (*Hist. adv. pag.*, V, 2).

¹⁰⁵ Alude Paulo Orósio ao chamado Providencialismo na História: Deus está iminente nas coisas e conduz a marcha da História.

Em consonância com a perspectiva da concórdia imperial cristã, Orósio enfatiza uma percepção positiva dos eventos do presente, apesar das diversas conturbações vivenciadas à época. Diferentemente do passado pagão, caracterizado por inúmeras mazelas, guerras e catástrofes naturais, o presente é concebido como um período de harmonia e de união em Cristo. Com tais elementos em mente, o autor expõe a base de uma teoria que compreendia os episódios contemporâneos como precursores da emergência do reino de Deus a ser implementado na Terra. Os sinais eram claros, e, por isso, os verdadeiros cristãos deveriam se alegrar e firmarem-se na fé, visto que o futuro da humanidade, com o advento de Cristo, estaria destinado à paz ecumênica dos diferentes povos sob a ordem internacional regida pelos *Christiana tempora*. A nosso ver, estes são os fundamentos da utopia cristã proposta por Orósio na obra *Historiae adversus paganos*.

A teoria dos quatro impérios: Paulo Orósio e utopia cristã

A percepção orosiana acerca do futuro utópico da humanidade deve ser interpretada em consonância com a denominada teoria dos quatro impérios. Tal teoria remete sua origem ao Oriente, mais precisamente à Pérsia.¹⁰⁶ Segundo Martinez (2014, p. 60), ela teria sido utilizada pelos autores romanos a partir do século II a.C., primeiro pelo historiador Emílio Sura – em obra hoje perdida –¹⁰⁷ e posteriormente por Veléio Patérculo.¹⁰⁸ A apropriação cristã em relação à teoria dos quatro impérios remonta ao livro bíblico de Daniel, escrito no contexto da rebelião de Judas Macabeu contra o domínio de Antíoco IV.¹⁰⁹ A teoria dos quatro impérios

¹⁰⁶ Joseph Swain (1940, p. 12) escreve um artigo na década de 1940 defendendo a origem persa desta teoria, principalmente após o contato com os povos gregos, sendo uma noção, além disso, bastante utilizada pelos monarcas helenísticos da Ásia para justificar sua dominação sobre inúmeros povos, colocando-se como sucessores do império persa.

¹⁰⁷ Fernando Gascó (1981, p. 184) admite que esta interpretação possa ser um tanto exagerada se considerada a pequena quantidade de informações que temos sobre a obra de Sura.

¹⁰⁸ Não sabemos ao certo a data em que Veléio escreveu a única obra, *História Romana* com a qual hoje temos contato. Para Sumner (1970, p. 284) e Woodman (1975, p. 275), ao dedicar a obra a Marco Vinício, o próprio autor nos dá certa luz sobre a data em que produz seu relato. Vinício inicia seu consulado em janeiro do ano 30, sendo assim, Veléio teria começado a produzir no momento de sua nomeação, no verão de 29. A particularidade de Veléio notada, estaria em sua tentativa de criar uma história universal com ênfase total na brevidade. Em outras palavras, ele escreve uma breve história universal, a qual inclui outros povos, outras regiões além das romanas. Sua obra está dividida em dois livros, que cobrem o período que vai da dispersão dos gregos depois da Guerra de Troia até a morte de Livia (29), vale ressaltar que muito se perdeu da obra. (JOSÉ, 2014, p. 157).

¹⁰⁹ O livro de 2 Macabeus é, junto a 1 Macabeus (obra de outro autor, mas com mesma temática), uma das principais fontes a respeito da Revolta dos Macabeus. Apesar das outras fontes antigas (os textos de Daniel, Flávio Josefo, Políbio, Diodoro Sículo e os Manuscritos de Qumran) serem importantes como interpretações do evento (BARTLETT, 1973, p. 10-13), estas contribuem pouco, se comparadas às fontes principais. O livro de Daniel, por exemplo, apresenta o contexto da revolta em linguagem profética, de modo bastante enigmático, e nem mesmo

foi sistematicamente transformada devido às suas diferentes interpretações, sendo o Império Romano – na esteira do contexto de sua investida no Oriente – agregado à lista de reinos na sucessão da Assíria, Média-Pérsia e Macedônia.

A apropriação orosiana em relação à teoria dos quatro impérios baseia-se, essencialmente, na visão judaica presente no livro de Daniel. Incluído no *Tanah*, a obra está dividida em 14 capítulos, podendo ser desmembrada em três partes diferentes: a primeira histórica, a segunda profética, e a terceira considerada deuterocanônica. Nas versões mais antigas, a obra é apresentada em dois idiomas distintos, hebraico e aramaico; contudo, foi a tradução grega que fora agregada às escrituras cristãs.¹¹⁰

Os capítulos mais importantes do livro de Daniel, para a interpretação dos quatro impérios, são o segundo e o sétimo. Martinez (2014, p. 67) detalha os capítulos da seguinte forma:

No sonho, o rei vê uma grande estátua formada de quatro metais – a cabeça é feita de ouro, peito e braços de prata, ventre e quadris de bronze, pernas de ferro e pés de ferro com argila. Depois de alguns instantes, surge uma grande pedra que cai do céu e destrói a estátua, pedra essa que se torna uma grande montanha e ocupa todo o mundo. A interpretação que o profeta Daniel faz do sonho é a seguinte: cada uma dessas partes representa um reino distinto, sendo que a cabeça dourada é nomeadamente a Babilônia, enquanto os nomes dos outros reinos não são citados. O segundo reino teria um valor menor que o primeiro, o terceiro dominaria todo o mundo, o quarto destruiria todos os outros e depois se dividiria, mantendo algo de sua força original, mas demonstrando algumas fraquezas. Depois surgiria o quinto império, que submeteria todos os outros, sendo representado pela pedra, este seria um reino eterno e agraciado pelo Deus dos judeus.

A profecia referente ao capítulo 7 do livro de Daniel narra, em primeira pessoa, uma visão na qual se observa a presença de quatro animais enormes e distintos. O primeiro destes

menciona os Macabeus. Para se compreender a Revolta de Macabeus – e o próprio livro de 2 Macabeus – cabe uma breve explicação: esta revolta, que ocorreu no século II a.C. e durou cerca de 25 anos, foi uma revolta judaica contra o domínio selêucida, cujo resultado foi a independência da Judeia. Segundo o relato do livro de 2 Macabeus, após o rei selêucida Antíoco IV Epifânio profanar o Templo de Jerusalém e estabelecer uma série de medidas repressoras contra as práticas judaicas, o povo judeu decide combater os invasores estrangeiros e, por meio da ajuda divina, alcançou a liberdade política. Apesar desta liberdade não durar muito tempo – uma vez que a Judeia foi conquistada pelos romanos em 63 a.C. –, a vitória dos macabeus permaneceu viva no coração do povo judeu ao longo dos séculos, sendo comemorada ainda hoje, especialmente mediante a festa de Hanuká, que a celebra. Mas o que é a festa de Hanuká? A festa de Hanuká, ou *hanuká* (חנוכה), é uma festa religiosa judaica em comemoração à reconsagração do Templo de Jerusalém pelos macabeus, após a profanação do mesmo pelo rei selêucida Antíoco IV Epifânio (NETO, 2020, p. 43).

¹¹⁰ Momigliano data a compilação do Livro de Daniel entre os anos 164 e 163 a.C. relacionando-o com a rebelião dos judeus contra Antíoco IV Epifanes (MARTINEZ, 2014, p. 66).

animais é um leão alado, o segundo é um urso, o terceiro uma pantera de quatro cabeças e asas e finalmente um quarto animal que não é nomeado, mas é caracterizado como terrível e extraordinariamente forte, com dentes de ferro que tudo triturava e pisoteava com suas patas. Este quarto animal tinha dez chifres, mas durante a visão surge um décimo primeiro, com olhos e boca que profere insolências e faz três dos chifres antigos serem arrancados. Então, surge um ancião sentado sobre um trono de fogo – o próprio Deus – para tomar assento no julgamento final. O quarto animal é morto por uma labareda saída do trono do Ancião e seu corpo é atirado ao fogo para ser destruído. Surge, então, um ser semelhante a um homem, a quem o Ancião entrega o poder sobre todos os povos do mundo, formando um novo império que tem a característica de ser eterno.

A interpretação, possivelmente dada à época de Daniel, fora a de que os quatro reinos apresentados na profecia seriam os seguintes: Babilônia, representando tanto a cabeça dourada da estátua quanto o leão alado; seguido pelo Império Medo-Persa, simbolizado pela parte prata da escultura e pelo urso; o terceiro Império seria o de Alexandre, associado ao bronze e à pantera; e o último Império, representado pelo ferro e pela besta, seria a soma dos reinos que sucederam Alexandre, com foco especial para Antíoco IV, que fora identificado pelo chifre que blasfema contra o judaísmo.¹¹¹ O papel de Antíoco IV na narrativa pode ser compreendido na esteira dos acontecimentos relacionados à rebelião de Judas Macabeu. Vale salientar ainda que um fator importante nas profecias presentes nos livros 2 e 7 de Daniel é a própria oposição entre os reinos terrestres e o reino eterno e celeste sob a autoridade de Deus.¹¹²

A profecia contida no Livro de Daniel é apropriada posteriormente pelo cristianismo, com a adesão de vários autores cristãos à teoria dos quatro impérios. Neste caso específico, provavelmente teve um peso determinante a autoridade da Bíblia como um livro sagrado e escrito sob inspiração divina. A utilização do Livro de Daniel significou, por conseguinte, a

¹¹¹ A interpretação de Martinez (2014) é diferente, ele considera separados os impérios dos medos e dos persas, colocando-os como o segundo e o terceiro, enquanto o império de Alexandre entra como o quarto da lista, considerando a parte de ferro e argila como o desmembramento deste reino entre os Diáconos.

¹¹² O primeiro autor conhecido a dar uma interpretação nesta linha das profecias presentes no Livro de Daniel foi Porfírio, filósofo neoplatônico discípulo de Plotino, que viveu entre os séculos III e IV. A obra na qual ele discute este tema não chegou até nós, porém fragmentos de seu pensamento são citados por Jerônimo no “Comentário sobre o Livro de Daniel”, que trata de refutá-las. Porfírio aparentemente assume uma posição crítica contra os autores cristãos que vinham interpretando o conteúdo do Livro de Daniel como um livro profético, afirmando que, na verdade, ele se tratava de um livro de história, pois não se relacionava a uma previsão do futuro, mas sim uma narrativa de acontecimentos já passados. Este filósofo compreende, tal qual os críticos modernos, a escrita do Livro de Daniel relacionada à época de Antíoco IV e considera que o advento do que o autor chama de “reino dos santos” se concretizou com a vitória dos Macabeus – minando assim as esperanças cristãs de um reino escatológico conforme descrição presente no livro de Daniel. Jerônimo, obviamente, discorda desta interpretação (MARTINEZ, 2014, p. 69).

cristalização da teoria dos quatro impérios nos meios cristãos, especialmente porque corroborava com a própria difusão da crença na parúsia – isto é, no retorno de Cristo no juízo final – e na implementação do Reino de Deus.

A princípio, a teoria dos quatro impérios esteve intimamente relacionada à ideia de *translatio imperii*, numa concepção que renunciava a destruição do Império Romano, então percebido como inimigo do cristianismo, haja vista a existência de inúmeras perseguições e martírios entre os adoradores de Cristo. Acerca disto, afirma Martinez (2014, p. 70):

Uma das primeiras interpretações cristãs que utilizam explicitamente o Livro de Daniel nos é oferecida por Hipólito de Roma, por volta de 234. Tal autor nos oferece um esquema formado por babilônicos, persas, gregos e romanos, focalizando sua interpretação na destruição do quarto reino e em sua substituição pelo reino de Deus, relacionando desta maneira o Império Romano com aquele que aparece em Daniel como o reino do Anticristo. Tal interpretação está claramente ligada a seu contexto de produção, sendo uma resposta à perseguição aos cristãos ordenada pelo imperador Septímio Severo, justificando assim sua visão negativa de Roma.

Autor cristão com relevante problematização acerca da teoria dos quatro impérios e que, por conseguinte, influenciou diretamente Orósio foi Jerônimo, sendo suas apreensões sobre o Livro de Daniel bastante influentes nos meios cristãos no decorrer do século V. Jerônimo, ademais, será reconhecido pelo próprio Agostinho de Hipona como autoridade no tocante às interpretações contidas nas profecias bíblicas de Daniel. Falando brevemente acerca de Jerônimo, ele nasceu em Stridon, cidade da Dalmácia, por volta de 340, membro de uma família cristã abastada, sendo capaz de financiar seus estudos em Roma. Era defensor de ideias ascéticas, passando três anos recluso no deserto de Cálcis, na Síria; também viveu em Antioquia e em Constantinopla. Jerônimo foi autor de uma variedade de obras históricas, hagiográficas e teológicas, traduzindo, ademais, para o latim uma série de livros da Bíblia, além de uma continuação da Crônica de Eusébio de Cesareia (*Temporum Liber*). No tocante ao Livro de Daniel, a tradução elaborada por Jerônimo pode ser datada para o ano de 407.¹¹³

Jerônimo relaciona as profecias de Daniel diretamente a uma inspiração divina, um anúncio futuro do Reino de Deus. Seu argumento baseia-se na seguinte perspectiva: Deus tem

¹¹³ Acredita-se que a tradução do Livro de Daniel realizada por Jerônimo foi bastante influenciada pelo período histórico de sua produção, uma vez que o Império sofria uma grave crise, com a contestação do poder de Honório na Gália e na Britânia, o rompimento do *limes* renano, a iminente revolta de Alarico, a presença de Radagaiso na Itália, além da acentuada dependência das forças imperiais com relação aos contingentes dos povos considerados bárbaros em ambas as partes do Império (MARTINEZ, 2014, p. 73).

onipotência sobre o destino dos reinos, não podendo os homens, independentemente de suas virtudes ou pecados, mudar os desígnios da Providência. *Grosso modo*, pode-se afirmar que a vontade divina é o elemento definidor do futuro dos reinos, em seu êxito ou queda, sendo o comportamento do povo e do governante perante Deus um fator decisivo para a obtenção ou não da graça divina. A exegese de Jerônimo em relação à profecia contida no livro 2 de Daniel pode ser assim sintetizada: a cabeça de ouro da estátua associa-se à Babilônia, primeiro dos Impérios; a parte prata da escultura representa os medos e persas; o bronze identifica o reino de Alexandre; o quarto Império, representado pelo ferro, seria o romano. Jerônimo relaciona os pés da estátua, de ferro e argila, com o Império Romano devido à fragilidade que Roma demonstrava por conta de sua necessidade em receber apoio dos povos considerados bárbaros. No final dos tempos, emergiria o reino messiânico, o quinto Império, identificado pela grande pedra que destrói a estátua, esmagando assim todos os reinos terrestres. Jerônimo, portanto, percebe o quinto Império, ao contrário dos demais reinos governados por homens, como eterno, divino e celestial, representando a morada dos santos e governado pelo messias retornado à Terra.

Já no tocante à profecia relacionada ao livro 7 de Daniel, a interpretação de Jerônimo é assim resumida por Martinez (2014, p. 78):

Surgiria então um décimo primeiro rei que derrotaria três destes dez e os sete restantes se curvariam a ele. Jerônimo afirma que ele não seria um demônio ou algo similar, mas sim um homem possuído por satanás – o Anticristo. Este rei então declararia guerra aos santos – uma referência aos cristãos – e triunfará sobre eles, que ficaram algum tempo sob seu domínio. Finalmente deve-se colocar o tribunal, presidido pelo Deus Pai, que decretará o fim dos impérios terrenos e o advento do reino dos santos, entregando o poder ao Filho – trata-se da segunda vinda do messias. A quarta besta tem um final bastante violento na profecia: é morta por labaredas vindas do trono do Pai, e seu corpo atirado às chamas para ser destruído. Jerônimo então faz questão de recordar que o reino do Anticristo é uma prolongação do quarto Império – uma vez que ele é representado por um dos chifres da quarta besta – e afirma então que o Império Romano será destruído por conta das blasfêmias deste último rei.¹¹⁴

Em consonância com a interpretação de Jerônimo, Orósio também considerava o poder como emanado de Deus, cabendo à divindade a governança do mundo a partir de um reino

¹¹⁴ A partir destas informações, estamos longe de poder afirmar que Jerônimo possuía uma visão otimista com relação ao Império Romano. A crise sofrida pelo poder imperial durante a vida do presbítero – iniciada em 378 com derrota de Valente em Adrianópolis e agravada com o rompimento do *limes* renano em 406 – parece determinar uma visão pessimista, culminando assim na ascensão do Anticristo. A comparação entre os pés da estátua, de ferro e barro, com seu tempo aponta nesta direção (MARTINEZ, 2014, p. 78).

eterno e messiânico. A originalidade orosiana no tocante à teoria dos quatro impérios liga-se, em grande medida, à sistematização de uma lista de Impérios baseada em coordenadas geográficas. Para o autor, o primeiro reino era o babilônico (leste), o segundo seria a Macedônia (norte), o terceiro Cartago (sul), e o quarto Império, Roma (oeste).¹¹⁵

Na perspectiva de Orósio, fortemente baseada na concepção das coordenadas geográficas, os Impérios poderiam existir concomitantemente, não sendo necessário que se sucedessem no tempo. Os Impérios do Oriente e do Ocidente seriam os únicos que reinariam sozinhos sobre o mundo. A cronologia dos Impérios, segundo Orósio, pode ser assim determinada: a ascensão da Babilônia remete ao ano de 215 a.C., com o início do reinado de Nino; a emergência da Macedônia não tem data especificada, mas talvez retroaja a meados do século IX a.C.; sendo a fundação de Cartago apresentada 72 anos antes da de Roma, no ano de 825 a.C.¹¹⁶ Vale salientar, ademais, que Orósio considera Roma herdeira do poder da Babilônia, sucedendo-lhe após a sua destruição. Segundo Martinez:

[...] é neste momento que Roma assume a herança da Babilônia e começa efetivamente seu desenvolvimento – enquanto morre o império do oriente, o ocidental está em sua adolescência. É neste momento que localizamos a única verdadeira *translatio imperii* – transferência de poder – na obra de Orósio. Porém, por Roma ainda ser demasiado jovem, é necessário que outros impérios surjam para administrar sua herança, e é aí que a Macedônia e Cartago entram na história. Enquanto expõe sua Teoria dos Quatro Impérios, Orósio pouco fala dos impérios intermediários. A principal informação sobre eles é sua duração – eles sobrevivem um espaço de tempo mais curto do que o primeiro e o último. Outra questão interessante sobre eles é o fato deles serem praticamente sincrônicos, de maneira que não podemos dizer que eles obtiveram uma hegemonia sobre o mundo da mesma maneira que Orósio coloca para Babilônia e Roma. Eles, na verdade, dividem o mundo entre norte e sul. Mesmo no decorrer da obra, estes impérios em poucas ocasiões assumem uma proeminência na narrativa – os macedônios só aparecem efetivamente após suas vitórias contra os gregos na época de Felipe, e os cartaginenses apenas entram na narrativa no momento em que Roma irá enfrentá-los pela primeira vez, sendo o conflito introduzido por uma breve digressão sobre as origens e costumes deste povo, com o resultado de algumas campanhas levada a cabo por eles antes disso.

¹¹⁵ Segundo Zecchini (2003, p. 322-323), Orósio deixa de lado os persas em seu esquema, pois o território destes não fazia parte do Império Romano, enquanto a adição de Cartago tem a ver com o fato de Orósio escrever *Historiae adversus paganos* enquanto vivia na África. A ausência dos medos é só aparente, uma vez que eles estão englobados ao Império oriental a partir do golpe protagonizado por Arbato contra Assubanipal, tomando o controle da Babilônia com apoio dos medos. Isso demonstra também a proeminência da geografia sobre a cronologia para a determinação dos impérios, uma vez que ele é representado pela cidade, independente de qual povo, assírios ou medos, a domine. Os persas, apesar de estarem fora do esquema, tem sua função – são eles, sob comando de seu rei Ciro, que destroem a cidade da Babilônia e põe fim ao Império do Oriente.

¹¹⁶ O presbítero hispano segue a tradição iniciada por Varrão e considera o ano e fundação de Roma em 753 a.C. (*Hist. adv. pag.*, II, 4)

É importante também considerar a própria datação que Orósio estabelece para o fim do Império Romano. Em sua perspectiva, Roma teria a sua derrocada no ano 1400 após sua fundação, isto é, 236 anos depois do saque de Alarico à cidade. Segundo Orósio, foi a partir do sucessor de Alarico, Ataulfo, casado com a filha de Teodósio, Gala Placídia, que se percebeu a inviabilidade de um Império terreno sem Roma. A interpretação orosiana se baseava no fato de que o próprio rei bárbaro teria concebido, por intermédio de sua esposa, a impossibilidade de uma substituição de Roma por um reino Godo (*Gothia*). Na esteira de tal percepção, Ataulfo buscava se aliar aos romanos, lutando por eles, ao invés de contra eles.

Aqui, vale à pena realizar uma pequena digressão. Paulo Orósio fora expulso da Hispânia por conta de suas rivalidades com os suevos e vândalos, refugiando-se no Norte da África sob a proteção de Agostinho de Hipona. Sua percepção acerca da universalidade do cristianismo sob a égide de um Imperador romano cristão aliado aos povos germânicos provavelmente se remetia às problemáticas vivenciadas por Orósio em sua terra natal, especificamente na cidade de *Bracara Augusta*, à época ocupada por suevos contrários à fé nicena. A eminência da influência “bárbara” sobre Roma, e especialmente sobre a Hispânia, indubitavelmente influenciou Orósio a advogar em prol de um processo amplo de cristianização dos povos germânicos, visto que, ao aderirem à identidade religiosa cristã, se tornariam membros de um Império Romano ecumênico destinado à prosperidade de uma nova ordem internacional regida pela irmandade dos homens.

Orósio concebia positivamente o futuro da humanidade, acreditando que as crises vividas pelo Império cessariam justamente porque, para ele, não chegara ainda a hora derradeira de Roma. Acrescenta-se a tal percepção, uma visão complacente do autor no tocante ao processo de cristianização do *orbe romanorum*, responsável, em última instância, pela consecução de paz e harmonia do Império. O cristianismo, de acordo com Orósio, rescreveria a própria história romana, manchada por anos de guerras e governanças idolatras e ímpias. A redenção de Roma viria, portanto, por intermédio da fé de sua população e de seus imperadores, uma vez que as boas ações os auxiliariam na obtenção das bênçãos divinas.

Podemos compreender que, para Orósio, o Império Romano se colocava na fronteira entre o reino terreno e o de Deus, entre a matéria e o espírito. Roma, na concepção de Orósio, era a realização do próprio reino dos santos, sendo governada pelos representantes do Altíssimo. Vale salientar que, apesar de ser um Império com existência no século, Roma era santificada por intermédio da profissão de fé individual do Imperador, imprescindível na consecução de

suas vitórias militares. Independentemente da graça apresentada, o Império Romano cairia e seria sucedido, no futuro, pelo quinto e último Império, o da ordem espiritual, um reino escatológico que, na visão de Orósio, ainda estava longe de se realizar.

Orósio, em *Historiae adversus paganos*, também se esforça em ressaltar a importância do cristianismo no passado romano, utilizando o exemplo de alguns imperadores como governantes justos, piedosos e, especialmente, cristãos. Sua estratégia retórica baseia-se em demonstrar as benesses advindas da cristianização do Império, identificando-a com a história de Roma, fato que pode ser observado no excerto em que o autor associa as comemorações dos mil anos de fundação da cidade com a religião cristã:

No ano de 997 da fundação da cidade, Filipe foi eleito Imperador. De todos os imperadores romanos, este foi o primeiro cristão. No final do terceiro ano do seu governo, completou-se o milésimo aniversário da fundação de Roma. Assim, um imperador cristão celebrou com magníficos jogos o aniversário mais venerável de todos os aniversários decorridos. E, não obstante isso, ninguém duvida que Filipe alcançou louvores e honras para Cristo e a Igreja – dando tão excelentes provas deste seu culto pela fundação da cidade de Roma (*Hit. adv. pag.*, VII, 20).

O cristianismo, na visão orosiana, passa a ser o modelo a ser seguido pelo homem, dando significado ao mundo e à sua própria existência. O otimismo do autor fundava-se na percepção das boas novas advindas com os *Christiana tempora*, em um Império que alcançara a paz e a harmonia por intermédio da expansão universal da fé em Cristo. Desta forma, num mundo cristão e governado por um Império ecumênico a própria utopia orosiana poderia se realizar, minimizando assim os infortúnios vivenciados em sua época, numa lógica retórica que maximizava a positividade do presente em relação ao passado pagão.

Devemos considerar que Orósio, em respostas às acusações pagãs de sua época, utiliza com estratégia retórica a representação do presente como um tempo agraciado com as benesses divinas, positivado pelo autor justamente por presenciar a universalidade da verdadeira religião. O quinto e último Império, na percepção orosiana contida em *Historiae adversus paganos*, viria exatamente de Roma, uma vez que o autor faz questão de apontar a associação entre o Império e Deus, celebrada na própria identificação de Cristo, seu único filho, como cidadão romano.

Roma se torna a própria realização do reino de Deus, uma vez que, diferentemente dos demais Impérios, o Romano era norteado pela equidade, pela sobriedade e pela verdadeira fé,

fato que fica evidente no momento em que Orósio opõe a ruína de Babilônia com a perenidade romana:

Babilônia está órfã, mercê da morte do seu rei, enquanto Roma permanece inabalável, porque incólume está o seu imperador. E tudo isto por quê? Porque em Babilônia a vergonha dos prazeres foi castigada no rei, em contrapartida, em Roma, [...] houve cristãos para pouparem toda uma civilização; houve cristãos a quem poupar; houve cristãos para que se poupasse uma cidade – para se lembrarem tais cristãos e em memória desses mesmos cristãos (*Hist. adv. pag.*, II, 3).

Ao associar Roma ao reino de Deus, Orósio, portanto, projeta a história de seu Império para um futuro utópico, no qual a união em torno da verdadeira fé eliminaria as guerras, as mazelas e os castigos da Providência. Na medida em que se tornara cristão, Roma guiaria a humanidade para a paz e a harmonia, para o caminho da redenção final em Cristo. Roma, como prenúncio do quinto império na percepção orosiana, se colocaria como a salvaguarda de uma nova ordem internacional, na qual os diferentes povos, sob a égide da universalidade de Cristo e do Império, viveriam em concórdia. A utopia exaltada por Orósio, em *Historiae adversus paganos*, enaltece um futuro de irmandade cristã, relegando as instabilidades políticas, econômicas e militares de sua época como atos da Providência, necessários à plena realização do plano divino de exaltação de Roma como o Império ecumênico cristão, ao mesmo tempo que remete ao passado (pagão) as mazelas da humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historiae adversus paganos se revelara uma obra complexa, apresentando-nos uma gama infinita de possibilidades de pesquisa. Apesar disso, seu objetivo principal não pode ser subtraído, ou seja, o de exaltar o presente cristão como superior em todos os aspectos aos tempos pretéritos pagãos. Orósio apresenta-nos, *grosso modo*, uma percepção historiográfica acerca das instabilidades vivenciadas pelo Império Romano em sua época, tentando, em última instância, denegar as diversas acusações pagãs que culpabilizavam os cristãos pela derroca de Roma.

O século V foi extremamente conturbado para o Império Romano, com um claro enfraquecimento do poder imperial, tendo em vista o avanço de diversos povos bárbaros para dentro de suas fronteiras e com a formação de reinos romano-bárbaros em sua parte ocidental, denotando assim uma série de problemas econômicos, políticos e militares. Orósio sempre fez questão de ir contra a escrita apocalíptica acerca de seu presente, buscando comprovar os pesares do passado, trazendo à tona toda uma gama de infortúnios que a humanidade, e não apenas os romanos, passaram.

Em seu discurso histórico, Orósio, de início, estabeleceu uma clivagem que identificava elementos cristãos e romanos, demonstrando que o período considerado entre Adão e Otávio impossibilitara a humanidade de vivenciar a verdadeira paz, uma vez que os homens à época decidiram desobedecer a Deus, permanecer em atos de rebeldia contra as leis divinas e perpetuar atos atrozés. Os homens, por séculos, se afastaram de Deus, criando suas próprias divindades, que, segundo Orósio, nada mais eram que demoníacas. Os falsos deuses cultuados pelos homens, responsáveis, em última instância, pelos infortúnios do passado, objetivavam justamente afastar ainda mais a humanidade da verdadeira religião.

Infelizmente, as ações humanas levaram a consequências terríveis. Nesse sentido, Orósio enfatiza que as mazelas vivenciadas no passado não eram simplesmente punições por pecados atrozés, mas também fazia parte de um processo de justiça divina e educação dos humanos. Para o presbítero bracarense, não bastava ao homem seguir a Deus por temor, medo, mas sim por respeitar, amar e principalmente reconhecer que tudo o que foi criado no mundo e continua em criação veio de Deus, e que Ele não pode ser esquecido ou deixado de lado.

Houve diversos tipos de infortúnios lançados por Deus, sendo que as guerras formam a base principal dos males vivenciados pelos povos no passado pré-cristão. Pela guerra, por si só se observava a perda de vidas humanas, estupros, escravidão, saques, avanço de doenças, perda de alimento, entre outros males vivenciados pela humanidade. Pela busca incessante de poder, que levava homens a destruírem outros homens, Deus enviava, nos poucos momentos de paz, doenças epidêmicas, erupções vulcânicas, terremotos e abria fendas na terra.

O homem não fora criado por Deus para vivenciar terror, dor e miséria, e sim para viver em paz e em harmonia, em contato direto com a verdadeira divindade. Contudo, como foi dito, por uso errado do livre-arbítrio, o homem perdeu toda a oportunidade benfazeja proporcionada, desde a criação, por Deus, e só conseguiu reconquistá-la a partir do governo de Otávio, por suas ações valorosas – apesar de pagão –, e do próprio nascimento do filho, tornado homem, de Deus. Esses eventos, portanto, foram retoricamente explorados por Orósio com a finalidade de identificar Roma com a Providência cristã.

A despeito do contexto de instabilidade e de infortúnio vivenciado no século V, Orósio exalta em seu discurso histórico uma vida de concórdia, na qual a expansão do cristianismo niceno fortaleceria a emergência de uma nova ordem internacional regida por um Império Romano ecumênico e indubitavelmente cristão. Para tanto, se fazia necessário a própria cristianização do *orbe romanorum*, dos imperadores, nobres, soldados, pessoas de todas as camadas sociais, mas também o fortalecimento da estrutura de poder imperial, com o reconhecimento do cristianismo como uma religião oficial.

Obviamente, não podemos crer na retórica orosiana de um Império cristianizado, uma vez que, à época, ainda se percebia como pujantes uma gama diversa de cultos e ritos tradicionais, como, por exemplo, as celebrações relacionadas às divindades greco-romanas, judaicas e orientais. O próprio cristianismo, no período vivido por Orósio, se caracterizava como uma colcha de retalhos com percepções e dogmas diversos e, não raras vezes, rivais. A despeito disso, no início do século V, a Igreja já se encontrava organizada em uma hierarquia episcopal monárquica, desfrutando de suporte imperial e privilégios diversos, fato que indicava a Orósio um futuro unissonamente cristão.

De fato, o cristianismo foi responsável pela constituição de uma resposta às instabilidades romanas, e Orósio, por rememorar eventos marcantes da história, auxiliou justamente na reformulação da memória do presente. O passado fora, assim, usado como comparativo e ressignificado em favor de uma perspectiva cristã demandada a responder as

inúmeras acusações que culpabilizavam os cristãos como responsáveis pelas desgraças que se abatiam sobre o outrora poderoso Império Romano pagão.

Exemplo disso foi o modo como o autor problematizou o saque de Roma de 410, colocando-o em perspectiva histórica. Orósio, por conseguinte, afirma ser impressionante como os pagãos não se lembravam das inúmeras vezes em que a cidade de Roma, a cidade eterna, foi invadida, saqueada, queimada e destruída. Aliás, aponta que diferentemente do tempo presente, em que o cristianismo permitiu que muitas vidas fossem salvas, já que o líder godo protegeu inúmeros cristãos e os bens da igreja, no passado nenhuma divindade pagã protegeu a cidade e seus moradores, muito pelo contrário, parecem ter alimentado a fúria dos invasores.

O grande diferencial do presente, dos acontecimentos vividos nos *Christiana tempora*, é que o homem agora tinha a revelação da verdadeira religião, o cristianismo, e neste momento suas ações contavam ainda mais para o que vinha a acontecer dentro do Império. Porém, os cristãos, ao orarem, ao pedirem a interferência positiva de Deus, ao servirem sua divindade única, também se tornavam mediadores das bênçãos e da diminuição dos infortúnios causados pelos não crentes.

Obviamente, o correto era a conversão e seguir o cristianismo do dogma niceno, mas ainda assim muitos pagãos poderiam se redimir aos poucos, mudando seus comportamentos frente aos cristãos. Essa dualidade religiosa, torna-se ainda mais forte quando Orósio trabalha a questão identitária, sendo romano, sendo godo, sendo cartaginense, não seria o único fator de reconhecimento de sua própria identidade e também de proximidade com o outro, independentemente de onde este outro fosse. O cristianismo agora enraíza no ser humano qualidades, valores, educação, leitura, modos de agir, onde ir, o que fazer e o que não fazer.

Não é um problema o moldar dos seres humanos, já que o cristianismo não só prometia, mas, segundo Orósio, já estava cumprindo seu papel de fomentador da paz e da construção de um novo Império na terra. Obviamente, como pudemos ler na última seção de nosso trabalho, acerca da construção da teoria dos quatro impérios, Orósio reconhecia que Roma ainda demoraria muito para ruir, logo, mesmo considerando estar nos tempos finais, ele acreditava na demora para o advento do quinto e último império, o dos santos, já com a segunda vinda do messias.

Orósio reforçava a ideia de que todos os eventos negativos que estavam presentes em seu cotidiano eram não apenas positivos, mas esperados, e nada poderia impedir a sua

realização, pois faziam parte dos desígnios da Providência em relação ao futuro de Roma. Assim, o processo de formação do reino dos santos fora iniciado com a aproximação do Império Romano com o cristianismo, no entanto a constituição de uma nova ordem internacional cristã ainda era dependente da própria universalização do credo niceno, principalmente entre os povos “bárbaros”. Orósio, por mais que enfatizasse o processo de conversão dos germânicos como algo positivo, ainda assim reforçava que eles não estavam salvos, e que infelizmente mantinham-se no caminho da perdição, por seguir dogmas heréticos.

A expressão reino de Deus, reforçada nas Escrituras sagradas cristãs com a presença de Jesus, é uma alternativa à ordem social vigente, antes mesmo da formação puramente espiritual do Império, sendo uma proposta de compreensão do próprio mundo material, já que era importante o hábito de solidariedade, igualdade, justiça e concórdia. Não existia, segundo Orósio, a possibilidade de um Império de justiça nas mãos pagãs. A virtude cristã era a única que possibilitava a formação de um Império totalmente benfazejo para a humanidade, sendo este o motivo que levou Orósio, em *Historiae adversus paganos*, a defender que Deus já conduzia os eventos para este final, e que era apenas com o cristianismo que a humanidade se elevaria e estaria em perfeita paz e harmonia, sob regimento primeiro de Deus e depois de sua instaurada Igreja, sob o dogma niceno.

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

A Bíblia de Jerusalém. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

AGUSTIN. *Obras completas de San Agustin*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967.

CELSO. *Contra os cristãos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

DEFERRARI, R. J. (trans.), *Paulus Orosius*. The Seven Books of History Against the Pagans. Washington: Catholic University of America, 1964.

EUSEBIO DE CESAREIA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

FEAR, A. T. *Orosius: Seven Books of History against the pagans*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

LIPPOLD, A. *Le Storie contro i pagani*. Verona, 1974.

PAULI OROSI. *Historiarum Libri Septem*. Havercamp, 1846.

PAULO ORÓSIO. *História contra os pagãos*. Braga: Universidade do Minho, 1986.

PAULO ORÓSIO. *Historiarum adversus paganos*. Libri VI. Traducción de Sanches Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

RAYMOND, I. W. *Seven books of History Against the Pagans: the Apology of Paulus Orosius*. New York: Columbia University Press, 1936.

ZANGEMEISTER, K. *Die Chrographie des Orosius*. Berlim, 1877.

_____. Liber apologeticus contra Pelagium de Arbitrii libertate, XXXI. In: *Corpus Script*, p. 603-611, 1882.

_____. *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri septem*. Leipzig: Viena, 1882.

Referências teórico-metodológicas

BOBBIO, N. Paz. In: BOBBIO, N.; MATTEUCI, M.; PASQUINO, G. (Org.). *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 910-911.

CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 5, p. 173-191, 1991.

GORI, U. Guerra. In: BOBBIO, N.; MATTEUCI, M.; PASQUINO, G. (Org.). *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 571-577.

Obras de apoio

ALARCÃO, J. *Portugal romano*. Verbo: Lisboa, 1973.

_____. *A Lusitânia e a Galécia: do século II a.C. ao século VI d.C.* Coimbra: Coimbra University Press, 2018.

ALONSO VENERO, A. M. La explicación religiosa de las catástrofes naturales: un motivo de la polémica entre cristianos y paganos em la antigüedad (s. II-IV). *Biblid*, n. 10, p. 285-308, 2012.

ALONSO-NUNEZ, J. M. La metodologia histórica de Paulo Orosio. *Helmantiaca*, v. 45, n. 136-138, p. 373-379, 1994.

AMARAL, R. A Antiguidade Tardia nas discussões historiográficas acerca dos períodos de translatio. *Alétheia*, p. 1-8, 2008.

ANDERSON, P. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

ARCE, J. *El ultimo siglo de la España romana: 284-409*. Madrid: Alianza Editorial, 1997

ARNAUD-LINDET, M. P. Orose. *Histoires*, p. 11-12, 1990.

AUERBACH, E. *Literary, language and its public in Late Antiquity and Middle Ages*. New York: Pantheon Books, 1965.

BALMACEDA, C. La Antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina. In: AURELL, J. (eds.). *Comprender el pasado*. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico. Akal: Madrid, 2013, p. 59-93.

BARROS, J. D. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. *História*, n. 28, p. 547-573, 2009.

BASTOS, M. J. M. *Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII)*. 2002. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002

BARTLETT, J. R. *The First and the Second Books of the Maccabees*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

BATELY, J. M. *The Literary Prose of King Alfred's Reign: Translation or Transformation?* London 1980.

_____. *The old English Orosius*. Oxford, 1980.

BLÁZQUEZ, J. M. East Meets West: art in the land of Israel. *Asspah*: Tel Aviv, n. 3, p. 163-178, 1998.

BLOCH, M. *Apologia da história e o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BODELÓN, S. Orosio, una filosofía de la historia. *Memorias de Historia Antigua*, n. 18, p. 59-80, 1997.

BROWN, P. *O fim do Mundo Antigo*. Lisboa: Verbo, 1971.

_____. *O fim do mundo clássico de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. *Genèse de l'Antiquité Tardive*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Authority and the sacred*. Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Santo Agostinho: uma biográfica*. São Paulo: Record, 2016.

CARDOSO, J. *Paulo Orósio*. História contra os pagãos. Braga, 1986.

CARDOSO, E. Apontamento sobre a primeira embaixada bizantina em Córdoba. *História*, v. 4, p. 133-143, 2014.

CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P. A. *Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

CARRIÉ, J. M. L'esercito: transformazioni funzionali ed economie locali. In: GIARDINA, A. *Società romana e impero tardoantico*: istituzioni, ceti, economie. Roma: Laterza, 1986.

_____. Les Castra Dionysiados et l'évolution de l'architecture militaire romaine tardive. *Mélanges de l'Ecole française de Rome Antiquité*, vol. 2, p. 819-850, 1974.

_____. Une inscription de Cantabrie: fiscalité tétrarchique ou centuriation? *Antiquite Tardive*, n. 4, p. 263-271, 1996.

_____. Le gouverneur romain a l'époque tardive: orientations de l'enquête. *Antiquite Tardive*, n. 6, p. 17-30, 1998.

_____. Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio. *História*, v. 29, p. 456-474, 2009.

CARVALHO, M. M. Três notícias sobre o Imperador Juliano: Amiano Marcelino, Libânio e São Gregório de Naziano. *Phoenix*, n. 4, p. 323-329, 1998.

CAMPOS, L. C. Pluralidade em tempo de cristianização: a concepção das identidades cristãs no Norte da África (200-450 d.C.). *Romanitas*, n. 10, p. 221-223, 2017.

CERQUEIRA, F. V. Amiano Marcelino e Orósio: conflito entre paradigmas clássicos e cristãos na historiografia tardo-antiga. *História Revista*, p. 115-149, 1997.

CONDURACHI, E. Roma, berço da latinidade. In: DUBY, G. (Org.). *A civilização latina*. Portugal: Don Quixote, 1989.

CORRÁIN, D. Ó. Orosius, Ireland, and Christianity. *Peritia*, v. 28, p. 113-134, 2017.

CORREIA, M.; FERREIRA, A. P. Carta a Jerónimo de Estridão (ano 415) (carta 166). *Civitas Augustiniana*, n. 6, p. 121-145, 2018.

CORSINI, E. *Introduzione alle Storie di Orosio*. Turín, 1968.

CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império romano. *Territórios e Fronteiras*, v. 3, n. 2, p. 295-311, 2010.

CROIX, G. E. M. Why were the Early Christian persecuted? *Past and present*. N. 27, p. 28-33, 1964

CUESTA FERNÁNDEZ, J. La imagen del emperador malo y del perseguidor anticristiano em la *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio. Um estudo comparativo. *Antesteria*, n. 4, p. 279-296, 2015.

DANIELOU, J.; MARROU, H. I. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1984.

DAWSON, C. *A formação da cristandade*. São Paulo: É Realizações, 2014.

DELGADO, L. A. N. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História oral*, n. 6, p. 9-25, 2003.

DINIZ, L. R. G. O conflito religioso no século V por meio de duas visões paralelas – O saque de Roma, de 410 em duas obras literárias: *De Reditu suo*, de Rutilio Namaziano, e *A cidade de Deus*, de Santo Agostinho. *Mirabilia*, n. 13, p. 192-213, 2011.

DOWNEY, G. Education in the Christian Roman empire: Christians and pagans theories under Constantine and his successors. *Speculum*, v. 32, p. 48-61, 1957.

FABBRINI, F. *Paolo Orosio*. Uno storico. Roma, 1979.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. El cristianismo greco-romano. In: SOTOMAYOR, M.; FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (Org.). *Historia del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 227-291, 2003.

_____. El Libellus Precum y los conflictos religiosos em la Hispania de Teodósio. In: *Congresso internacional la Hispania de Teodósio I*. Actas, Salamanca: Junta de Castilla y León, p. 59-68, 1998.

FERRIL, A. *A queda do Império Romano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

FINK-ERRERA, G. *Paul Orose et as conception de l'hostoire*. Aix, 1950.

_____. San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del *De civitate Dei*. *CD CLXVII*, p. 455-549, 1956.

FRANGIOTTI, R. *Cristãos, judeus, pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

FREND, W. H. C. Augustine and Orosius on the end of the ancient world. *AugStud*, n. 20, p. 1-38, 1989.

FRIGHETTO, R. *A antiguidade tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II – VIII)*. Curitiba: Jaruá, 2012.

_____. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. *Dimensões*, v. 25, p. 114-130, 2010.

GARCÍA CASTRO, R. Paulo Orosio, discípulo de S. Agustín. *Bol. De la universidad de Granada*, p. 3-28, 1931.

GARCÍA FERNÁNDEZ, F. J. La imagen de Hispania y los hispanos a finales de la antigüedad: las *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio. *Conimbriga*, n. XLIV, p. 281-29, 2005.

GARDNER, J. *Being a Roman Citizen*. Londres: Routledge, 2002.

GASCÓ LA CALLE, F. La teoría de los cuatro imperios. Reinteracion y adaptacion ideologica. Romanos y griegos. *Script*, n. XX, p. 179-196, 1981.

GAZZOTTI, D. M. A legitimação de Constantino III a partir do conflito contra vândalos, alanos e suevos na Diocésis Hispaniarum: os testemunhos de Orósio e Idácio. *Roda da fortuna*, v. 2, p. 266-281, 2013.

_____. A fragmentação das identidades político-religiosas Hispânicas: os embates entre o paganismo, o priscilianismo e o cristianismo niceno no início do século V. *Espaço plural*, n. 37, p. 76-93, 2017.

GIGLIO, A. *Iniciação ao estudo de Torah*. Sêfer: São Paulo, 2003

GUARINELLO, N. O Império e Nós. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GLASGOW, K. *Garota em pedaços*. São Paulo: Outro Planeta, 2017

GOETZ, H. W. *Die Geschichtstheologie des Orosius*. Darmstadt, 1980.

GONZALBES GRAVIOTO, E. Observaciones acerca del comercio de época romana entre Hispania y el Norte de Africa. *Antiquités africaines*, n. 29, p. 163-176, 1999.

GONÇALVES, A. T. M.; VIEIRA NETO, I. Religião e magia na Antiguidade Tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis. *Dimensões*, v. 25, p. 4-17, 2010.

GUERRAS, M. S. Paulo Orósio e o providencialismo no marco do Império Romano. *Clássica*, v. 2, n. 1, p. 123-133, 1989.

_____. El Imperio Romano visto por um historiador del siglo V. *Medievalia*, v. 13, 1993.

_____. Pensamento Político e Providencialismo em Paulo Orósio. *Uniletras*, v. 13, 1991.

HARTOG, F. Tempo e história: como escrever a história da França hoje? *História social*, n. 3, p. 127-154, 1995.

_____. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HIGERAS PALOMARES, J. *Historiografía tardoantigua cristiana: Paulo Orosio*. Monografía – facultade de humanidades y ciencias de la educación, Universidad de Jaén. Espanha, 2017.

JANVIER, Y. *La géographie d'Orose*. Paris, 1982.

JOSÉ, N. F. Velleius Paterculus: The Roman history through the look of a military. *Hist. R.*, v. 19, n. 1, p. 143-170, 2014.

KHALAF, O. A study of the translator's omissions and instances of adaptation in the Old English Orosius: the case of Alexander the Great. *Filologia germanica*, n. 5, p. 195–222, 2013.

LACROIX, B. *Orose et ses idées*. Paris-Montreal, 1965.

LE GOFF, J. Decadência e progresso/reacção. In: ROMANO, R. (Org.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. p. 335.

_____. *História e memória*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1996.

LEVI DELLA VIDA, G. La traduzione araba delle *Storie* di Orosio. Milán: Miscellanea G. Galbiati, 1954.

LIMA NETO, B. M. Transmissão, recepção e constituição documental no Norte da África. In: FURLANI, J. C. *A África no Mundo Antigo*. Serra: Milfontes, 2019, p. 185-215.

LOT, F. *Fim do mundo antigo e início da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1985.

LORING GARCIA, M. I. La difusión del cristianismo em los médios rurales de la Península Ibérica a fines del império romano. *StHHA*, n. 4/5, 1987, p. 195-204.

LOWENTHAL, D. Como Conhecemos o Passado. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, 1981.

MAFFEY, A. Utopia. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 333-396.

MARGERIE, B. *Introduction à histoire de l'exégèse*. Paris: Editions Du Cerf, 1980.

MARROU, H-I. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Madri: Rialp, 1980.

MARROU, H-I. Saint Augustin, Orose et l'Agustinisme historique. *La storiografia altomedievale*, p. 59-88, 1970.

MARTÍN, C. L., *Las Reliquias de la Capilla Real en la Corona de Aragón y el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia (1396-1458)*. 2010. Tese (Doutorado em História) Universidade de Valência, Espanha, 2010.

MARTIN, T. R. *Ancient Rome: From Romulus to Justinian*. Yale: Yale University, 2014.

MARTINELLI, F. Reazione antiagostiniana nelle *Historiae* di Orosio? *RSA*, n. 12, p. 217-239, 1982.

MARTÍNEZ CAVERO, P. Los argumentos de Orosio em la polémica pagano-cristiana. *Murcia*, n. VII, p. 319-331, 1990.

_____. Signos y prodigios. Continuidad e inflexión em el pensamiento de Orosio. *Murcia*, n. XIV, p. 83-95, 1997.

_____. El pensamiento histórico y antropológico de Orósio. *Antigüedad y Cristianismo*, n. XIX, 2002.

MARTÍNEZ CAVERO, P.; BELTRÁN CARBALÁN, D.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. El *commonitorium* de Orósio. Traducción y comentario. *Faventia*, n. 21, p. 65-83, 1999.

MARTÍNEZ CAVERO, P.; BELTRÁN CORBALÁN, D. La desaparición de Orosio em Menorca. *Murcia*, n. XXIII, p. 591-600, 2006.

MARTINEZ, D. S. Cristianismo e historiografia: a construção de uma identidade cristã nas *Historiae adversus paganos* de Orósio. *Maringá*, v. 5, n. 15, p. 1-7, 2013.

_____. *Uma releitura cristã da História: a história adversus paganos* de Orósio e a teoria dos quatro impérios. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MATESANZ GASÓN, R. Desde Bizancio hasta Córdoba: Orosio, Apiano y la Crónica del moro rasis. *Edad Media*, n. 6, p. 209-224, 2004.

MCGIFFERT, A. C. The Influence of Christianity upon the Roman Empire. *The Harvard Theological Review*, v. 2, n. 1, p. 28-49, 1909.

MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire (a.d. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984

MENDES, N. M. *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MERINO, J. A. *Historia de la filosofía medieval*. BAC: Madrid. 2001.

MESEGUER GIL, A. J.; JIMÉNEZ MESEGUER, A. La obra histórica de Paulo Orósio y sus diferencias con Agustín de Hipona: Transmisión de conceptos historiográficos em la Antigüedad Tardía. *Revista Onoba*, n. 5, p. 89-101, 2017.

MOLINA, L. Orósio y los geógrafos hispanomusulanes. *Al-Qantara*, v. 5, p. 63-92, 1984.

MOMIGLIANO, A. D. Ammiano Marcelino e la Historia Augusta. *AAT*, n. 103, p. 423-436, 1968-1969.

_____. *Problèmes d'”historiographie ancienne et moderne*. Paris: Galimard, 1983.

_____. *El Conflicto entre el Paganismo y el Cristianismo em el siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

MORNER, TH., *The Orosii vita eiusque Historiarum libris VII adversus paganos*. Berlim, 1934.

NETO, W. R. O propósito de 2 Macabeus: a revolta dos Macabeus e a festa de Hanuká. *Pol. Hist. Soc*, v. 19, n. 1, p. 41-53, 2020.

NEVES, M. de S. História e Memória: os jogos da memória. In: MATTOS, I. R. (org.). *Ler e escrever para contar*. Rio de Janeiro: Access, 1998.

NICOLAZZI, F. A história entre os tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. *História: Questões e Debates*, n. 55, p. 229-257, 2010.

NONY, D.; CHRISTOL, M. *Roma e o seu Império: das origens às invasões bárbaras*. Lisboa: Dom Quixote Publicações, 2000.

NUFFELEN, P. V. *Orosius and the Rhetoric of History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

O'CONNELL, R. J. St. Augustin's Criticism of Origen in the Ad Orosium. *Revue des Études Augustiniennes*, n. 30, p. 84-99, 1984.

OLIVEIRA, J. C. M. *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África Romana*. Do século IV ao século V. 2001. Dissertação de Mestrado, Unicamp: São Paulo, 2001.

OSABA, G. E. Introducción In: OSABA, G. E. *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

_____. Actas del processo contra Pelagio. In: OSABA, G. E. (trad.). *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

PRATT, K. J. Rome as eternal. *Journal of the History of Ideas*, n. 26, p. 25-44, 1965.

PAULA, M. G. Religião e cultura: um breve itinerário do fim do mundo antigo aos dias de Kierkegaard. *Revista de Filosofia*, v. 26, n. 38, p. 191-214, 2014.

PAULL, R. *Alfred the Great*. Alfred's Anglo-Saxon Version of Orosius. London, 1893.

PELLISTRANDI, S. M. *O Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

PENELAS MELÉNDEZ, M. *Kit ab Hurusiyus*. Traducción árabe de las *Historias adversus paganos de Orosio*. Madrid: CSIC-AECI, 2001.

PETOLETTI, M. Boccaccio. The classics and the Latin Middle Ages. In: PETOLETTI, M. *Petrarch and Boccaccio: the unity of knowledge in the Pre-modern worl*. Berlin: De Gruyter, 2018.

PIGANIOL, A. *L'Empire Chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

PIRENNE, H. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Edições Dom Quixote, s.d. [orig: 1935-1937].

RÁBADE NAVARRO, M. A. Los dioses y la religión romana em las Historias de Paulo Orosio. *Habis*, n. 27, p. 225-234, 1996.

REIS, R. L. *O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra De gestis Pelagii*: identidade, diferença, católicos e herejes no século V d.C. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

RÉMONDON, R. *La crisis del Império romano: de Marco Aurélio a Anastasio*. Calábria: Editorial Labor, 1967.

RODRIGUES, N. S. Paulo Orósio e o património mitológico da antiguidade clássica. *Lusitania Sacra*, série 2, p. 17-54, 1998.

ROHRBACHER, D. *The historians of Late Antiquity*. New York: Routledge, 2002.

- ROSS, D. J. A. Illustrated manuscript of Orosius. *Scriptorium*, n. 9, p. 35-56, 1995.
- RUTH, L. The Valencia Codex of Heredia's Orosio. *Scriptorium*, t. 35, n. 2, p. 312-318, 1981.
- SALOIO, M. I. R. *Os relicários em Portugal e no mundo português entre os séculos XVI e XVIII*. Um estudo introdutório. 2016. Dissertação (Mestrado em História da Arte). Universidade de Nova Lisboa, Portugal, 2016.
- SÁNCHEZ SALOR, E. *Historiografía latino-cristiana. Principios, contenido, forma*. L'erma di Bretschneider, Roma, 2006
- SANTOS, L. C. O cristianismo e o Império Romano: tópicos sobre mobilidade espacial, identidade étnica e hibridismo cultural (séc. I-III). *Alétheia*, v. 2, p. 4-18, 2011.
- SIDARUS, A. Religião e multiculturalidade entre moçárabes e cristãos médio-orientais. *Didaskalia xlv*, p. 207-220, 2016.
- SIGNES CODONER, J. La diplomacia del libro em Bizancio, Algunas reflexiones em torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X. *Scittura e Civiltà*, n. 20, p. 153-187, 1996.
- SILVA, L. R. (org.). *Mártires, confessores e virgens: culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SILVA, E. C. M. *Igreja, conflito e poder no século IV d.C. João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.
- SILVA, G. V. Política e Religião no Baixo Império: a construção da mística imperial segundo a Apologia ao Imperador Constâncio de Atanásio de Alexandria. *Revista de História*, n. 6, p. 81-90, 1998.

_____. A configuração do Estado romano no Baixo Império. *Revista de História da Unesp*, v. 17/18, p. 199-223, 1999.

_____. O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. *Mirabilia*, n. 1, p. 57-71, 2001.

_____. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia. *Territórios e Fronteiras*, v. 6, n. 1, p. 33-49, 2013.

_____. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos míticos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2015.

SILVA, G. V.; SOARES, C. S. O “fim” do mundo antigo em debate: da “crise” do século III à Antiguidade Tardia e além. *NEArco*, n. 9, p. 138-162, 2013.

SOARES, C. S. *Separando a palha do bom grão: autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016

SOTOMAYOR, M. La Iglesia en la España romana. In: SOTOMAYOR, M. *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana y visigoda, siglos I-VIII*. Madrid: BAC, 1979, p. 7-400.

SOUSA, R. F. A legitimação da guerra no discurso ético e político de Santo Agostinho. *Ciências da religião – História e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 193-208, 2011.

SUMNER, G. V. The Truth about Velleius Paterculus: Prolegomena. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 74, p. 257-297, 1970.

STAERMAN, E. M. La caída de régimen esclavista. In: ARCINIEGA, A. M. P. *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madri: Akal, 1976.

- SWAIN, J. W. The Theory of the Four Monarchies – Oposition Histpory under the Roman Empire. *Classical Philology*, v. 35, n. 1, 1940.
- TANZ, S. Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin. *Klio*, n. 65, p. 337-346, 1983.
- TEJA, R. El cristianismo y el Imperio romano. In: SOTOMAYOR, M.; FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (Org.). *Historia del cristianismo. El mundo Antiguo*. Madrid: Trotta, 2003, p. 293-327.
- THOMPSON, E. A. Early Germanic Warfare. *Past & Present*, n. 14, p. 2–29, 1958.
- TORRES RODRÍGUEZ, C. Notas preliminares en torno a la historiografía de Orosio. *CEG*, n. XXVI, p. 329-336, 1971.
- VILELLA MASANA, J. Biografía crítica de Orosio. *JAC*, n. 43, 94-121, 2000.
- WARD-PERKINS, B. *La caída de Roma y el fin de la civilización*. Madrid: Espasa, 2005.
- WEBER, M. As causas sociais do declínio da cultura antiga. In: ARCINIEGA, A. M. P. *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madri: Akal, 1976.
- WHITELOCK, D. The prose of Alfred's reign. In: STANLEY, E. G. (Ed.). *Continuations and Beginnings*. London: Studies in Old English Literature, 1966, p.78-93.
- WOODMAN, A. J. Questions of Date, Genre and Style in Velleius: Some Literary Answers. *The Classical Quartely*, v. 25, p. 272-306, 1975.
- ZECCHINI, G. Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles. In: MARASCO, G. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2003.
- KULIKOWSKI, M. *Rome's gothic wars*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

APÊNDICE

1º Complexo Categorical

Categoria	Subcategoria	Referência	
Guerra	Imperadores pagãos belicosos	Livro VII	V; VI; VII; VIII; X; XII; XV; XVI; XVII; XVIII; XIX; XXI; XXII; XXIII; XXIV; XXV; XXX; XXXIII
	Imperadores pagãos não belicosos (qualitativos cristãos)	Livro VII	III; IV; VI; IX; XI; XIII; XIV; XXVI
	Imperadores cristãos	Livro VII	XX; XXVIII; XXIX; XXXII; XXXIV; XXXV; XXXVIII
	Premeditadas por Deus	Livro II	II; III
		Livro III	I; XV
		Livro VII	III; VI; XV
	Interferência divina contra os romanos	Livro I	VIII; X; XII; XV; XVI
		Livro II	V; XII; XIII; XIX
		Livro III	
		Livro IV	IV; V; XIII
		Livro V	IV; XVI; XXI
		Livro VII	III; VI; VII; X; XVII; XXI; XXII; XXVII; XXIX; XXX; XXXIII
	Interferência divina a favor dos romanos	Livro IV	XVII
		Livro VI	XX
		Livro VII	IV; VIII; XV; XXVI; XVIII; XXXII; XXXIV; XXXVIII; XXXIX; XL

Guerra	Anterior à Augusto	Livro I	I; XIV; XV; XVI
		Livro II	II; III; IV; V; XII; XIII
		Livro III	II; III; IV V; VIII; IX; XV; XXI; XXII; XXIII
		Livro IV	I; II; III; IV; VII; X; XI; XII; XIII; XVI; XVII; XX; XXI; XXII
		Livro V	I; IV; VI; VII; IX; XIII; XIV; XVI; XIX; XXI; XXII; XXIII
		Livro VI	II; IV; VI; VII; VIII; X; XI; XIV; XVI; XVII; XVIII; XIX; XXI
	Guerras justas	Livro VII	XXVIII; XXIX; XXXII; XXXV; XXXVIII; XL
Desgraças	Permitidas por Deus como resposta aos não crentes	Livro I	I; V; VI; VIII; X
		Livro II	III
		Livro III	IV; V
		Livro IV	V; VI; XI; XIII; XV
		Livro V	IV; VI; XI; XIII; XV
		Livro VI	I; XIV; XXII
		Livro VII	I; III; IV; V; VI; VII; XII; XV; XVI; XVII; XVIII; XXI; XXII; XXV; XXVI; XXVII; XXX; XXXII; XXXIX
	Acerca do passado de Roma	Livro I	I; III; IV; V; XVI; XX
		Livro II	II; III; IV; V; XII; XIII; XVIII; XIX
		Livro III	I; III; IV; VII; XII; XIV; XV; XX; XXI; XXII
		Livro IV	I; II; IV; V; VI; XI; XIII; XV; XVI

Desgraças		Livro V	I; IV; VI; IX; XIV; XV; XVIII; XIX; XXI; XXII; XXIV
		Livro VI	I; II; IV; XVII
		Livro VII	I
	Diálogo direto com pagãos	Livro III	I; II; VIII; XIV; XV; XVI; XVIII; XIX; XX; XXI; XXII; XXIII
		Livro IV	I; IV; V; VI; XII; XIII; XVI; XVII; XX; XXI; XXIII
		Livro V	I; II; V; XVIII; XIX; XXII; XXIV
		Livro VI	I; V; XI; XVII; XX
		Livro VII	I; IV; VI; XXVI; XXXVIII

2º Complexo Categorical

Categoria	Subcategoria	Referência	
	Plano divino	Livro I	I; X
		Livro II	I; III
		Livro III	VIII; XXIII
		Livro V	I; II; XXII; XXIV
		Livro VI	I; XX; XXII
		Livro VII	I; XXVIII
	Advindo de Cristo	Livro III	VIII
		Livro IV	XVII
		Livro V	I
		Livro VI	I; XVII; XX; XXII

Paz		Livro VII	I; II; III
	Concórdia com a religião cristã	Livro II	III
		Livro V	I
		Livro VI	I; XX; XXII
		Livro VII	I; III; V; IX
	Providência divina	Livro I	I; XVII
		Livro II	I
		Livro III	VIII
		Livro IV	XII; XVII
		Livro V	I; II
		Livro VI	I; V; XV; XX; XXII
		Livro VII	I; III; VI; VIII; IX; XI; XIII; XXVIII; XXXII; XXXIII; XXXVIII; XXXIX; XL
	Acerca do passado de Roma	Livro I	II
		Livro III	I
Livro IV		VII; XII	
Livro V		I; V	
Paz	Tempos de paz vividos por imperadores cristãos	Livro VII	XIV; XX; XXVIII; XL
	Tempos de paz vividos por imperadores pagãos	Livro III	VIII
		Livro VI	I; XX; XXI
		Livro VII	II; XI

3º Complexo Categorical

Categoria	Subcategoria	Referência	
Utopia	Futuro sob a égide cristã	Livro II	I
		Livro V	II; XXII
		Livro VI	I; XX; XXII
		Livro VII	I; V; XL; XLI; XLII; XLIII