

“Condenando Romanos, Exaltando Bárbaros”: Ortodoxia Católica e Romanidade Através de Agostinho e Salviano no Quinto Século

“Condemning Roman, Exalting Barbarians”: Catholic Orthodoxy and Romanity Through Augustine and Salvian in the Fifth Century

Geraldo Rosolen Junior¹

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo, campus de Guarulhos. Pesquisador do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP), e também do Núcleo de Estudos Bizantinos e Conexões Mediterrânicas (NEB/UNIFESP). Bolsista CAPES. Orientado pelo Prof. Dr. Fabiano Fernandes. Email: grosolen.junior@hotmail.com.

Recebido em 05 de maio de 2020; Aceito em 20 de julho de 2020

Resumo

Neste artigo, tivemos como objetivo avaliar a construção de uma tradição iniciada por Agostinho ao tentar dissociar a cristandade da romanidade após ter percebido que o Estado Romano no Ocidente poderia colapsar. Preocupado com o destino da Igreja no período pós-imperial, Agostinho havia sugerido que defender o Império Romano poderia ser avaliado como um ato de soberba humana contrária as vontades de Deus. Seguindo essa tendência, Salviano foi ainda mais radical, considerando que a substituição do poder romano, pela ascensão dos Reinos Pós-Imperiais era uma prova de que a condição moral era mais importante do que seguir os ordenamentos dogmáticos da Igreja Católica.

Palavras-chave: África do Norte; Romanidade; Cristianismo.

Abstract

In this article, we aimed to evaluate the construction of a tradition initiated by Augustine when trying to dissociate Christianity from Romanity having realized that the Roman State in the West could collapse. Concerned about the fate of the Church in the post-imperial period, Augustine had suggested that defending the Roman Empire could be valued as an act of human pride opposite to the will of God. Following this trend, Salviano was even more radical, considering that the replacement of Roman power by the rise of the Post-Imperial Kingdoms was a proof that the moral condition was more important than following the dogmatic order of the Catholic Church.

Keywords: North Africa; Romanity; Christianity.

Introdução

Neste artigo, propusemos abordar a construção de uma tradição historiográfica surgida com Agostinho, e depois continuada por Salviano que propôs a radicalização do pensamento do bispo de Hipona. Nos sermões sobre a queda de Roma (2013), Agostinho pareceu preocupado que as comunidades cristãs acreditassem que o saque de Roma de 410 pelos visigodos, era uma associação com a destruição das cidades de Sodoma e Gomorra. O bispo de Hipona se posicionou rapidamente para conter a animosidade de clérigos e cristãos que adotaram essa premissa, afirmando que, tanto o saque de Roma, como a perda das províncias ocidentais para os Reinos Pós-Imperiais eram um processo de natureza humana, fadada ao fracasso, pelos quais diversos impérios históricos haviam passado antes dele, e que somente Deus seria eterno. Assim, Agostinho passa a defender uma dissociação do cristianismo católico da romanidade, para que o fim do Império no Ocidente não sentenciasse a Igreja Católica ao mesmo destino.

Nesse âmbito, Salviano que já havia tecido fortes críticas a Igreja Católica na sua obra 'Os quatro livros de Timóteo a Igreja' em meados de 435, parece ir de encontro com as perspectivas proferidas por Agostinho, uma vez que, considerava que os romanos eram moralmente degenerados e que não mantinham uma vida cristã, baseada na caridade como ele desejava. Assim, ele buscou reforçar que seu tempo, era um período de provações, aonde pouco importava os títulos religiosos ou políticos adquiridos, mas antes, considerou que ações moralmente amparadas na vida em caridade, e nas virtudes espirituais seriam mais importantes ao julgamento de Deus, do que se apresentar como católico ou romano, como se isso por si só, garantisse a superioridade e apoio divino.

Deste modo, iremos avaliar a construção de uma corrente historiográfica amparada na crítica a romanidade iniciada por Agostinho, e que posteriormente também incorporou a esse julgamento as comunidades católicas através de Salviano. Para isso, iniciaremos esse artigo, abordando como o cristianismo havia sido apropriado

pelo Império Romano, se tornando uma religião de Estado, como aborda Yitzhak Hen (2018), e também como, a ascensão de heresias durante o século IV abalou essa união entre Igreja e Estado, contribuindo para o aumento de expressões identitárias locais, que colaboraram na deterioração do poder do Estado Romano nas províncias africanas como propusera Ogbu Uke Kalu (2005).

Logo, na segunda parte desse artigo, iremos apresentar os discursos de Agostinho, que observou a perda de influência sócio-política do Império nas regiões africanas, fornecendo assim, um panorama sobre o contexto de produção que o bispo de Hipona estava inserido, também é nessa segunda metade, que dispomos as similaridades desse pensamento com Salviano, apresentando também uma análise sobre suas perspectivas, bastante heterodoxas para o período.

A (des) integração do cristianismo à romanidade

Para que possamos compreender a dissociação do cristianismo à romanidade proposta por Agostinho no século V e a permissividade das heresias⁵⁰ entre os Reinos Pós-Imperiais apresentados no *De Gubernatione Dei* de Salviano, torna-se necessário refletir como essas associações foram realizadas no período anterior a migração dos povos bárbaros. O leitor também deve-se atentar para o recorte espaço-temporal selecionado quanto as dinâmicas norte-africanas a partir da chegada dos Vândalos

⁵⁰ Compreendemos como heresias um conjunto de divergências teológicas e/ou de práticas litúrgicas que se colocam em oposição a compreensão ou ordenamento da ortodoxia católica e que não foram consideradas como corretas por esse grupo, cuja maior influência e poder político associado ao Estado Romano, permitiu que eles determinassem a norma cristológica e dogmática, controlando os modos de pensar e de praticar o cristianismo pelas comunidades associadas à Igreja Católica, como Barros propõe a ortodoxia católica desejava impor as “suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas” (BARROS *apud* SILVA, 2014, p.96), portanto, as heresias podem ser consideradas como práticas que foram negadas e/ou rejeitadas pelo grupo que tem maiores condições de impor sua compreensão do que é certo ou errado, “tanto as noções de heresia quanto de ortodoxia são discursos, são construções que partem de determinados grupos dentro da Igreja em relação às oposições as suas ideias e entendimentos do que é correto, verdadeiro, certo” (SILVA, 2014, p.96).

nessas regiões, pretendendo contribuir como uma alternativa para a avaliar a comunidade católica ao longo do século V fora do continente europeu.

Em uma proposta mais recente sobre as relações do cristianismo e da identidade romana, Yitzhak Hen (2018) declara que o cristianismo não havia se filiado a romanidade, mas considera que *“Christianity, let it be said at the very beginning, is a Roman phenomenon”* (HEN, 2018, p.59), portanto, a religião cristã havia se desenvolvido às margens do direito romano, a partir da conversão de membros da elite senatorial que gestaram a ortodoxia católica como fruto da romanidade, *“The senate, more than any other single institution, was the locus of ‘religious power’, and the various priesthoods became part of the senatorial elite’s social identity and sense of Romanitas”* (HEN, 2018, p. 60). Embora, ele observe que tenha ocorrido uma resistência pagã que reivindicava a glória de Roma por meio da hereditariedade das tradições, essa reconfiguração do centro de poder outorgou gradativamente uma nova dinâmica e normatividade social.

Assim, na medida em que, a romanidade associou-se a cristandade, institucionalizou a conversão como uma necessidade civilizatória, nas palavras de Hen: *“All the emperors of the fourth century, apart from Julian the Apostate, maintained their support for the Church, and consequently the ever more Christianised Roman aristocracy had to re-define its Romanitas in Christian terms”* (HEN, 2018, p.61). Logo, é possível afirmar que o Império promoveu através da Igreja Católica a imposição de um modelo cultural, o respeito à cidadania e a constitucionalidade como estando acima de qualquer expressão local ou regional.⁵¹

⁵¹ Devemos compreender como *romanitas* um conjunto de práticas sociais que eram regidas pelas classes senatoriais, através de estímulos e ordenamentos jurídicos e/ou políticos que tinham como objetivo regulamentar a compreensão e a prática da utilização social do título ‘romano’, isto é, a *romanitas* para Hen é uma identidade em constante transformação que estaria amparada e regimentada pela compreensão daquilo que as elites políticas determinavam o modo ser romano (HEN, 2018). Como exemplo, a expansão da cidadania romana após 212 implicava em uma série de planejamentos bem estruturados pelo Império que tinha por objetivo: ampliar a base tributária capaz de romper com as crises econômicas enfrentadas no IIIº século; enfraquecer as identidades locais em prol de uma universalização com forte caráter ideológico; desestruturar a autonomia sócio-política provincial, de modo a impor

Para Ogbu Uke Kalu (2005) a conversão do Imperador Constantino reservou um lugar expressivo à religiosidade cristã, ao ocupar o espaço público centralizou os debates teológicos sobre a constituição do clero (em oposição ao Donatismo) e da consubstancia da Divina Trindade (em oposição ao Arianismo) aprovada pelos líderes da Igreja nos respectivos: Primeiro Concílio de Arles (314) e Primeiro Concílio de Nicéia (325) que permitiu transparecer que os líderes da Igreja eram os mesmos representantes do poder político romano.

Quem que que possui o poder de defender seus pontos de vista, iria declarar seus oponentes como hereges. [...] A política de poder na Igreja tornou-se parcialmente a tradição por conta da conversão de Constantino que removeu a perseguição, empurrando o Cristianismo para o centro do espaço público e criou mais oportunidades para políticas eclesíásticas, debates e postura conciliatória que foi privada de consenso⁵² (KALU, 2005, p.27).

Deste modo, Kalu (2005) pode parecer próximo de Hen (2018), mas ao contrário deste, considera que embora o cristianismo tenha se desenvolvido com auxílio do poder imperial, não poderia ser considerado como uma entidade puramente romana, devido às contribuições teológicas africanas que teve em Alexandria, o principal centro contribuinte da mentalidade e filosofia cristã através do sincretismo com a religiosidade pagã-egípcia entre o IIIº e meados do IVº século, e também pela região do Magreb, que por meio da cidade de Cartago ganhou destaque econômico, atraindo clérigos e teólogos da metade Oriental, colaborando diretamente na transformação dessas províncias em importantes centros político-econômicos e religiosos do Império Romano *“The movement flowed west and exhibited a character typical of those who are far from urban centers and its flaunt of learning and scholarship. [...] By this time, this region had*

através da identidade romana um rígido código de leis, modos de cultura e uma burocratização que deveria submeter os regionalismos ao poder imperial. (GEARY, 2005).

⁵² Whoever had the power to uphold their views, would declare the opponents as heretics. [...] Power politics in the church became the tradition partly because Constantine's conversion that removed persecution thrust Christianity into the center of the public space and created more opportunities for ecclesiastic politics, debates and conciliarist posture that was bereft of consensus.

replaced Egypt as the granary of Italy” (KALU, 2005, p.28), permitindo que o autor considerasse a existência de um cristianismo africano, que revela uma dimensão regional que contribuiu para que alguns teólogos como Agostinho e Salviano, sugerissem uma separação entre as comunidades cristãs e a política imperial, possivelmente por acreditarem que a falência do Estado Romano no Ocidente pudesse comprometer a integridade da Igreja Católica e das próprias comunidades religiosas no Ocidente.

Lúrbia Santos (2016) também esteve atenta para as consequências surgidas através do Donatismo, para comunidades que rejeitavam a autoridade do imperador nos assuntos eclesiásticos, considerando-o como uma reivindicação de autonomia e autoridade para o clero africano, em oposição a Igreja de Roma que havia se associado ao Império mantendo-se colaborativa com os imperadores para conservar a ordem social, através da imposição de dogmas e da subordinação a uma rígida estrutura hierárquica, atribuindo “ao cisma donatista um caráter de resistência e contestação à autoridade de Roma, a partir da valorização da autonomia das igrejas [...] O conflito que se segue resulta da oposição entre as noções de autonomia e autoridade” (SANTOS, 2016, p.3). Deste modo, através da contribuição de Kalu consideramos a existência de duas cristandades paralelas, sendo elas: o cristianismo como uma instituição teológica e prática, amparada na compreensão e nas experiências comunitárias; e a Igreja de Roma como definidora de uma doutrina e normatividade cristã em associação ao mundo romano (KALU, 2005).

Assim, consideramos que a autonomia do cristianismo africano, tenha colaborado para o surgimento de uma tradição agostiniana mais ampla e que auxiliou na formação da ortodoxia católica romana, através do esforço político e teológico com o objetivo de homogeneizar suas práticas litúrgicas e definir normas cristológicas, fosse através da dissociação das identidades romana e cristã, como evidenciaremos a seguir com Agostinho, ou pela integração e aceitação das comunidades heréticas para compor uma única comunidade cristã baseada em alicerces morais e não mais em instituições

que pudessem perecer e colocar em risco a existência do cristianismo no Ocidente como sugeriu Salviano, e que avaliaremos em momento posterior desse artigo.

Identidade Cristã para Agostinho e Salviano

Após o saque de Roma de 410 pelos visigodos, Agostinho foi pressionado a lidar com a oposição pagã, que afirmava que Roma teria sido saqueada, em decorrência, do culto pagão ter sido abolido e condenado pela lei romana⁵³, entretanto, para confrontar essas perspectivas, o bispo de Hipona enfatizou que sua fé cristã dos visigodos, e negligenciou o fato de serem hereges, ao contrário, considerou que a fé cristã dos seguidores de Alarico que haviam os conduzido contra a cidade de Roma para punir os idolatras, “vieram godos, que não sacrificam e que, embora não sejam católicos, professam a fé cristã, logo, são inimigos dos ídolos. Vieram então, adversários dos ídolos e foram eles que tomaram a cidade” (AGOSTINHO, 2013, p.105). Deste modo, Agostinho preferiu considerar que os romanos haviam sido punidos por Deus por seus pecados e idolatrias, que há muito tempo haviam ficado sem punição. Em especial, ele ainda havia considerado que os godos de Radagásio haviam falhado no mesmo feito que Alarico teve sucesso, isso porque Deus não permitiria que um pagão triunfasse sobre seus fiéis:

⁵³ O *Codex Theodosianus* dedica todo um longo capítulo (CTh, Livro XVI, capítulo 10, p.472-476) para impor sanções e proibições aos pagãos, que situam-se desde a proibição da realização do culto, até mesmo, a decretos que definem a apropriação de propriedades de pagãos, como veremos abaixo. O capítulo 10 do livro XVI abarca um período desde de 321 com um decreto do imperador Constantino, (CTh 16.10.1; p.472), até o ano de 435, encerrando o capítulo com um decreto de Valentiniano III (CTh 16.10.25; p.476). Deste modo, conseguimos observar a existência de uma perseguição declarada e oficial do Império aos pagãos somente após o ano de 321, e durante o período do saque de Roma de 410, leis rígidas vigoravam contra a comunidade pagã, como o decreto que ordenou que qualquer propriedade onde fossem encontrados vestígios de culto ou sacrifício pagão deveriam ser apropriadas pelo Império, para servirem ao funcionalismo público, e se encontrada imagens ‘profanas’, elas deveriam ser destruídas pelos próprios proprietários: “*The buildings themselves of the temples which are situated in cities or towns or outside the towns shall be vindicated to public use. Altars shall be destroyed in all places, and all temples situated on Our landholdings shall be transferred to suitable uses. The proprietors shall be compelled to destroy them*” (CTh 16.10.19, §2; p.475), o parágrafo seguinte, ainda havia definido uma punição aos funcionários dos tribunais que fossem omissos a essa lei: “*We constrain the judges by a penalty of twenty pounds of gold, and their office staffs by an equal sum, if they should neglect the enforcement of these regulations by their connivance*” (CTh 16.10.19, §3; p.475).

Radagásio, rei dos godos, com um exército muito mais numeroso que o de Alarico, avançou sobre a cidade. Radagásio era um homem pagão que sacrificava a Júpiter todos os dias. [...] E Deus mostrou que a salvação temporal e os próprios reinos da terra não dependem destes sacrifícios. Com a ajuda do Senhor, Radagásio foi vencido de maneira admirável (AGOSTINHO, 2013, p.104-105).

Neste sentido, ele adota um discurso de que Deus rege todas as coisas, inclusive as ações de homens bons e cruéis, assim como considerava que, toda autoridade só poderia ser exercida mediante a concessão e supervisão Dele, “Para Agostinho, fossem os reis ou imperadores justos ou injustos, a questão é que o poder que estes haviam recebido provinha de Deus. A autoridade que exercem vem da Divina Providência” (LIMA NETO, SOARES, 2011, p.7). No entanto, Agostinho não foi omissivo ao sofrimento dos cristãos, mas considerou o Saque de Roma como uma importante tribulação para provar quem eram dignos das bênçãos e do Reino de Deus. (AGOSTINHO, 2013).

Bruno Gama (2016) explica que a figura de Alarico foi sendo utilizada por autores medievais pois, antes do saque, ainda durante as campanhas pelos Balcãs, o rei godo havia exigido a destruição dos templos e imagens pagãs por onde passavam, o que permitiu a expansão cristã em detrimento do paganismo nessas regiões, ocorrência esta que não havia sido contemplada mesmo com os rígidos decretos imperiais:

A cultura grega ainda mantinha muitos dos seus traços pagãos e templos dedicados às divindades pré-cristãs. Foi essa Grécia que as forças de Alarico encontraram e, sem qualquer ligação àquele passado, não tiveram problemas em pilhar e destruir o que se opunha às suas crenças (GAMA, 2016, p.44).

Além disso, a fama de Alarico por não permitir que seus godos saqueassem as igrejas em Roma rendeu-lhe a fama de cristão misericordioso, principalmente após as reflexões de Agostinho com seus sermões sobre a queda de Roma terem sido escritos e pronunciados entre 410 e 411 (URBANO, 2013). Assim, ainda que de maneira involuntária, o bispo de Hipona abriu um grande precedente para toda a historiografia posterior, seguido principalmente por Salviano, contudo, mesmo autores que condenavam os bárbaros como inimigos terríveis, foram particularmente coagidos a

aceitar essas percepções de Agostinho para preservar a integridade da cristandade em todo Ocidente, uma vez que, o principal objetivo desses sermões consistia em desestruturar a resistência pagã.

É nesse sentido que, embora Idácio não tivesse apressado algum pelos visigodos, ele retrata a fama de Alarico como um cristão benevolente, que não consentiu ao seu povo que as igrejas fossem saqueadas, e ainda havia permitido que a população cristã se refugiasse nelas, garantindo que os cristãos não fossem massacrados em meio ao caos do saque, *“Alaric, the king of the Goths, entered Rome. Although there was slaughter inside and outside the city, sanctuary was granted to all who sought refuge in the shrines of the saints”* (HYDATIUS, 1993, p.81), assim, por vezes, os autores latinos parecem ter negligenciado a religiosidade ariana de Alarico, apenas enfatizando sua cristandade, e as medidas tomadas para reduzir o sofrimento de seus companheiros de fé.

Mesmo para Victor de Vita que foi responsável por construir uma intensa oposição ao Reinado Vândalo da África por meio de sua obra, parece compartilhar da convicção de Agostinho, apresentando e replicando que o saque de Roma de 455 pelos vândalos, também havia sido motivado pela ira de Deus aos pecados cometidos pelos romanos: *“because of our sins it came to pass that Geiseric, in the fifteenth year of his reign, seized Rome, the city until then most noble and renowned”* (VICTOR OF VITA, 2006, p.12). Deste modo, vale também considerar a grande coesão alcançadas por Agostinho nas comunidades episcopais, mesmo entre autores que desejavam negar qualquer contribuição dos bárbaros para a sociedade romana de seu tempo.

Aliás, a possibilidade de representar os bárbaros como flagelos as comunidades pecadoras, pode ter sido o principal fator dessa coesão, pois ao considerar que Deus havia conduzido os bárbaros para punir os pecadores, ainda presentes naquela cidade, Victor de Vita retira o prestígio dos vândalos pela conquista de Roma, pois considerou que esse feito somente poderia ter sido alcançado, mediante a supervisão divina.

A representação da justiça divina também é notada como uma preocupação de Salviano, a fim de explicar a perda das províncias romanas no Norte da África pelos Vândalos, das quais ele atribui uma importância significativa para o bom funcionamento do Império Romano, *“Since he [God] has taken away from us the best part of our territory, and given it to the barbarians, let us see whether he seems to have exercised justice in this transfer”* (SALVIAN, 1930, p.142). A fim de compreender os motivos pelos quais Salviano nomeia as províncias africanas como superior as demais, é necessário considerar que ocorreram mudanças profundas e substanciais na base tributária do Império após o ano de 410.

Acerca disso, Peter Heather (2008) evidencia que as migrações bárbaras ao Império Ocidental refletiram uma concorrência pela lealdade das populações provincianas e das elites locais, das quais, *“The Roman state was no longer in a position to sustain local élites (and hence to constrain their loyalties, either), the whole point of their attachment to the empire disappeared”* (HEATHER, 2008, p.7), a fim de compensar a perda das províncias e manter os altos rendimentos das elites imperiais houve uma elevação das tributações no Império Ocidental como sendo o dobro de sua outra metade Oriental, enquanto ocorria um exclusivismo tributário à Península Itálica com redução tributária de até oito vezes as anteriores, *“Honorius reduced the land-tax of the eight Suburbicarian provinces to one-fifth of their normal level in 413, and, after a further five years, the taxes of Picenum and Tuscia to one-seventh, and those of Campania to one-ninth”* (HEATHER, 2008, p.14), é possível que tais privilégios tenham refletido a preocupação de possíveis revoltas em Roma e suas proximidades, mas que aprofundou um distanciamento progressivo na relação entre elites provincianas e imperiais.

Ainda que essa característica tributária tenha favorecido as elites imperiais por quase 20 anos, a perda de Cartago em 439 resultou em problemas econômicos cada vez mais intensos, *“The west lost control of its richest assets to the Vandals, [...] a bad situation was made incomparably worse”* (HEATHER, 2008, p.14), forçando o Império Ocidental a estabelecer uma paz duradoura com o Reino Vândalo após, diversas

tentativas frustradas de restabelecer o domínio romano às províncias da África do Norte, gerando uma acentuada dependência comercial dos vândalos em itens básicos para a subsistência da população na Península Itálica e em algumas regiões da Gália. (HUGHES, 2017).

De acordo com Philipp von Rummel (2011) a tomada da África Proconsular pelos vândalos, refletia uma necessidade de enfrentamento das crises internas as províncias da África do Norte que sofreram uma rápida transformação em sua base tributária, de acordo com ele, após as conquistas, o Reino Vândalo redistribuiu as terras imperiais entre os membros do exército como pagamentos por seus serviços, que garantiu posição e status privilegiado pela posse e exploração dessas terras. Além disso, o rompimento político-econômico ocasionado pela conquista agenciou o espólio das riquezas e da produção dessas províncias ocasionando um faturamento exorbitante, repondo a opulência africana.

Os Vândalos não possuíam motivos reais para se preocuparem sobre o futuro econômico de seu reino [...] ganharam controle de uma província com um sistema tributário que era, pelo menos anteriormente altamente eficaz, enquanto as principais despesas do estado [romano] não tinham mais de ser suportadas⁵⁴ (RUMMEL, 2011, p.31).

Em concordância a essa perspectiva Wolf Liebeschuetz (2015) considera que o período de transição do Império Romano para o estabelecimento dos Reinos Pós-Imperiais pode ser avaliado através da ausência de uma instituição reguladora da tributação, *“In the course time the land taxes and the bureaucracy disappeared from the barbarian kingdoms”* (LIEBESCHUETZ, 2015, p.167), segundo ele, ainda que houvesse um aumento nessas taxas a inexistência dessa ordem burocrática, entre os bárbaros, propiciava menos despesas aos reinos e conseqüentemente uma taxaço menor do que aquela ocorrida com os romanos e bizantinos.

⁵⁴ The Vandals had no real reasons to worry about the economic future of their kingdom [...] gained control over a province with a, at least formerly highly effective tax system, while the main expenses of the [Roman] state had no longer to be borne.

Essa dimensão do triunfo vândalo na África é imperativa para compreender os discursos de Salviano, pois assim como Agostinho de Hipona ele tentava compreender a derrota de um Império Cristão, *“I admitted that the very people who, as pagans, conquered and ruled the world, are being conquered and enslaved, now that they have become Christians”* (SALVIAN, 1930, p.190), mas, ao contrário de Salviano, Agostinho não considerava que Roma havia sido atingida pelo flagelo ou negligencia de Deus aos seus servos, mas pela ira dos próprios homens.

Em relação a isso, o bispo de Hipona tinha uma perspectiva não espiritual acerca do fim do Império Romano no Ocidente, pois comparativamente afirmava que nada havia restado da cidade de Sodoma *“Não ficou um só animal do rebanho, um só homem, uma só casa. [...] Da cidade de Roma, porém, quantos fugiram e não-de voltar, quantos ficaram e se salvaram, quantos, nos lugares sagrados, não foram atingidos!”* (AGOSTINHO, 2013, p.44), portanto, o bispo de Hipona faz diversos paralelos bíblicos para demonstrar que o sofrimento dos cristãos era algo natural da vida humana e não tinha relações com uma suposta impiedade de Deus.

Entretanto, em oposição a esta perspectiva Salviano acreditava que: *“Those who know the law of God and neglect it are more guilty than those who fail to observe it through lack of knowledge”* (SALVIAN, 1930 p.190), portanto, culpava os cristãos pela imoralidade, lascividade e corrupção dos ensinamentos divinos, de acordo com Susanna Elm (2017) embora os romanos antigos não fossem cristãos eles se mantinham *“just, virtuous and victorious, and hence they have been granted the privilege of the divine law as a means to better themselves even further, but instead they had rebelled”* (ELM, 2017, p.13), e na medida em que os romanos-cristãos questionaram a justiça divina e viviam em pecado foram punidos pela ira de Deus como uma forma de redenção a aqueles que aceitavam seu martírio.

Para Gilvan Silva e Caroline Soares (2013) escritores pagãos e romanos tinham *“o pressentimento de que o “fim” do Império era iminente se acentuou em meados do século III”* (2013, p.144), em paralelo com a ascensão do cristianismo, os autores ainda

destacam as tentativas de Cipriano de Cartago de justificar essa época de ‘destruição’, onde “recomenda aos cristãos resignação e paciência em face do fim dos tempos” (SOARES; SILVA, 2013, p.145), visão esta que estava associada com as profecias dos textos bíblicos, a isso Patrick Geary (2005) evidencia que há um impulso escatológico na narrativa histórica cristã refletindo em uma percepção temporal cíclica e imutável, isto é, uma história repetitiva que consistia na reprodução e universalização de todos os eventos descritos nos textos sagrados, “A história passava a ter um significado e um projeto, mas perdia o seu caráter secular: a história transformou-se numa teodiceia” (CARR *apud* LE GOFF, 1990, p.41) pois, em geral, as representações da vida material estavam associadas a moralidade e a luz das interpretações católicas, tornando-se base das legitimações do discurso histórico cristão em construção nesse período.

De acordo com Rossana Pinheiro (2013) para os romanos pagãos do século V essa perspectiva escatológica do tempo refletia na inconsistência do relacionamento entre os interesses da cristandade e do Império Romano, pois “O cristianismo também defendia virtudes que se contrapunham ao crescimento imperial como, por exemplo, a mansidão, a não retribuição do mal com mal, o dar a outra face, a humildade e o pacifismo” (PINHEIRO, 2013, p.308). Entretanto, Richard Corradini (2018) observa que para os antigos romanos a reforma na compreensão do tempo associada aos textos bíblicos impactava sobre a história pagã de Roma, pois:

Argumentar contra uma construção imaginada de um passado romano idealizado que é concebido como essencialmente instável ajudou Agostinho a reduzir a contingência histórica e a fornecer um presente complexo e mutável com coesão social e uma estabilidade cristã visionária⁵⁵ (CORRADINI, 2018, p.107).

Portanto, dar uma significação de redenção ao presente exprimia olhar para um passado imutável que exibia os antigos romanos através do desejo de manter os

⁵⁵ “Arguing against an imagined construction of an idealized Roman past that is conceived to be essentially unstable helped Augustine to reduce historical contingency and to provide a mutable, complex present with social cohesion and a visionary Christian stability”.

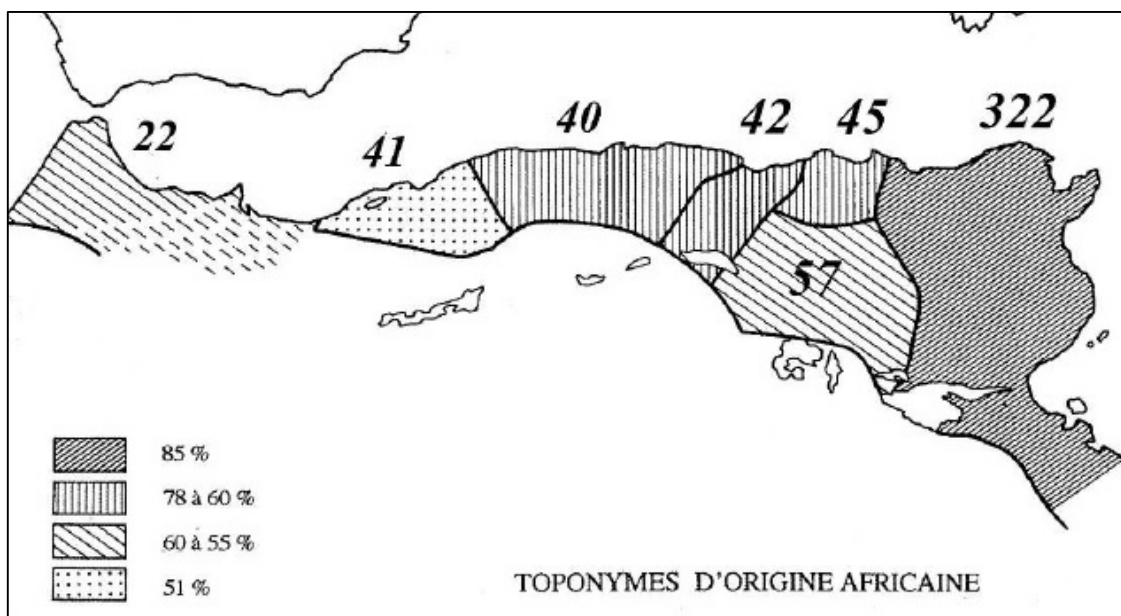
princípios civilizatórios em uma classe aristocrática cujas desigualdades sociais, orgulho e vaidades resultou nas conjunturas do Vº século, portanto, essa transformação impediu a adoção do conservadorismo pois, retornar aos antigos costumes apenas significaria reincidir nos mesmos erros do passado, *“Convert to Christianity can be interpreted as a demand to guarantee the stability of civilization”* (CORRADINI, 2018, p.109). Assim, podemos compreender que o passado perde seu valor de uso para essas populações conservadoras em decorrência dos discursos bíblicos apontarem para a iminência de um futuro arriscado, garantir a salvação da alma e da civilidade eram a prioridade.

Devemos assim compreender as disputas entorno das expressividades de poder político que essas narrativas contemplam, para Claudia Tiersch (2015) o século IIIº esteve associado com a ruptura das províncias africanas ao poder senatorial romano, para a autora, isso permitiu um aumento da autonomia provinciana e na restauração da autonomia local das províncias africanas mais distantes de Roma como a Tingitania e a Mauretania Caesariensis mais próximas do Atlântico e da Península Ibérica, *“Zudem verringerte der Rückgang wirtschaftlicher Prosperität für zahlreiche Stammesführer das Interesse an einer direkten Kooperation mit Rom”* (TRIESCH, 2015, p.263), para Triesch a forma de organização norte-africana sem a intervenção de Roma representou uma resistência através do abandono das cidades e concentração do poder local no campesinato militarizado.

De acordo com Ammar Mahjoubi (2010) essa organização de uma sociedade beligerante refletiu em intensos conflitos contra os romanos durante a tentativa de reestruturação política romana no terceiro século, mas *“Roma não tinha poderes para eliminar radicalmente a resistência dos berberes e nunca conseguiu manter sob controle permanente os nômades do sul e do oeste”* (MAHJOUBI, 2010, p.504), ao observar a figura 1 a seguir, é possível identificar o menor número de vilas romanas na província de Tingitania tornando plausível a evidencia de que os recrutamentos para os esforços militares da resistência berbere *“obtiveram sua reserva de combatentes na Mauritânia Tingitana e, mais tarde, nas vastas extensões desérticas do interior da Tripolitânia”*

(MAHJOURI, 2010, p.504), deste modo, através da sobreposição dos eventos dos séculos III° e IV° conseguimos compreender que mesmo antes da chegada vândala às províncias africanas, a resistência berbere incidiu fortemente sobre os exércitos romanos e permitiu a consolidação de uma nova dinâmica social que beneficiou essas populações igualmente beligerantes, além de possivelmente ter impactado diretamente nas relações entre vândalos e romanos, já que, parte das populações africanas compreendia o Império como inimigo. Assim, acreditamos que os vândalos ao chegarem à África tiveram que, como veremos a seguir, negociar a permanência e consolidação de seu Reino com as populações africanas e, paralelamente impor uma forte expressão de conquista e identidade que se colocava como oposição ao Império Romano para garantir sua estabilidade nessas regiões.

Fig.1: Regiões administrativas africanas com número total de vilas. Fonte: CAMPS *apud* LAPORTE, 2011, p.126.



Se considerarmos essa perspectiva de Triesch comparativamente com a figura 1 que apresenta o número de cidades e sua distribuição por região, podemos observar

alguns pontos que devem ser considerados: a motivação vândala para ocupar a região leste das províncias da África Ocidental e o conseqüente abandono dos vândalos pelas províncias Tingitania e Mauretania Caesariensis das quais havia um número reduzido de vilas romanas que Victor de Vita descreve que, *“allowed Valentinian, who was still emperor, to take for himself the remaining, and now devastated, provinces”* (VICTOR DE VITA, 2006, p.7). Entretanto, se considerarmos que a devastação que o bispo de Vita sugere é a falta de civilidade romana e o abandono ou destruição das cidades, pode corroborar com a ausência do domínio romano mesmo antes da chegada dos povos vândalos em 429, mas que é atribuído a esse povo para considerá-los ‘bárbaros’, portanto, uma tentativa de ressignificar a memória e identidade vândala em oposição a civilização e a perspectiva adotada e regulamentada por Salviano que *“Continuing conviction that in effect Romans are superior to barbarians”* (ELM, 2017, p.13), associava a dominação das riquezas e territórios pelos vândalos como efeito das vontades de Deus, os vândalos assim representariam para Salviano uma nova dinâmica religiosa e social característica pela castidade, moralidade e fé, *“Those who can now claim the privileges and obligations of the Romans are the barbarians, who are, or have the chance to become, according to Salvian, the new Romans”* (ELM, 2017, p.13).

Para Salviano diferente dos ‘antigos romanos’ os vândalos não se submetem aos prazeres mundanos ao serem beneficiados com os ‘dons divinos’ representativos da prosperidade material adquirida, para ele, a fé e moralidade romana foi corrompida pelos vícios da ganância, depravação e imoralidade que afastou e provocou a ira de Deus, portanto, é possível que ele considerasse a consolidação dos reinos pós-imperiais como uma nova etapa da criação, assim como o dilúvio que amaldiçoou os maus (romanos) e glorificou os bons (bárbaros).

O julgamento de Deus se manifesta constantemente. A história recente mostra seu veredicto sobre nós e sobre os godos e vândalos; eles aumentam diariamente enquanto nós diminuímos; eles ganham poder enquanto somos humilhados; eles florescem e nós murçamos. Portanto, as palavras das Sagradas Escrituras a respeito de Saul e Davi

também podem ser verdadeiramente faladas de nós: “Davi ficava cada vez mais forte, e a casa de Saul ia ficando cada vez mais fraca”. Pois o Senhor é justo como diz o profeta: “Ele é justo e seus julgamentos são retos”⁵⁶ (SALVIAN, 1930, p.150-151).

Uma prática comum nos discursos eclesiásticos da Antiguidade Tardia que essa citação reflete é a tentativa de Salviano, assim como Agostinho, em promover arquétipos compreendendo-os como exemplos de santidade que refletia no exemplo mais puro de pessoas imaculadas por seguir os ensinamentos de Cristo sem qualquer hesitação ou desconfiança, mesmo que isso implicasse a morte do indivíduo. Para Rossana Pinheiro (2014) as relações entre a comunidade local e as igrejas no Norte da África refletem experiências negociadas a partir das expressividades do simbolismo da morte, e que permitem a observação dos relacionamentos sociopolíticos construídos através dessas entidades religiosas, isto é, através das preocupações e exigências das comunidades os clérigos desenvolviam respostas adequadas para que as doutrinas e dogmas refletissem sobre as realidades e necessidades locais. Desse modo, a personificação das santidades também era simbólica quanto à prática dogmática adotada por essas comunidades, e ao contrário de Agostinho que reivindicava as figuras de Noé, Job e Daniel como orientação para o dogmatismo católico, Salviano parte do princípio da condição moral que os cristãos deveriam assumir segundo suas palavras: *“What does he exact of us, what does he order us to offer him, save only faith, chastity, humility, sobriety, mercy and sanctity?”* (SALVIAN, 1930, p.143), para ele, não cabia a Deus julgar os homens pela doutrina cristã que se filiavam, mas por suas ações e conduta moral, independentemente da versão cristológica que essas pessoas estavam sujeitas, fazendo-o reconsiderar um cristianismo autônomo do Império e da Igreja, mas passível de novas experiências através dessa maneira de observar a fé cristã, atribuindo a ela

⁵⁶The judgment of God is constantly manifested. Recent history shows his verdict both upon us and upon the Goths and Vandals; they increase daily while we diminish; they gain in power while we are humbled; they flourish and we wither away. So the words of the Holy Scriptures concerning Saul and David may be truly spoken of us also: “David waxed stronger and stronger, and the house of Saul waxed weaker and weaker.” For the Lord is righteous, as the prophet says: “He is righteous and his judgments are upright.”

não uma instituição dogmática, mas uma conduta, Salviano considerou a possibilidade de conferir aos vândalos e outros bárbaros a herança da promessa de salvação.

A fim de compreender o cenário sócio-político no Norte da África durante o século V, Dean Hammer (2018) nos apresenta que a estrutura administrativa nas províncias africanas deu condições favoráveis à concentração de poder às elites latifundiárias que se aproveitavam da coleta de impostos pelo uso da terra e pela produção para acumular riquezas por meio da extorsão das camadas populares, ou indivíduos sem a influência política necessária, para ele, embora o Império tentasse impor medidas para controlar a corrupção, a fiscalização dependia da mesma instituição administrativa controlada por esses mesmos indivíduos, que favoreceu para consolidar uma elite local fortalecida e constituída pelos cargos públicos que exerciam, mas sem a legitimação imperial, *“The provincial governor, who was ostensibly the connection to the emperor, was almost completely dependent on the local officials, possessing neither the staff nor the power nor even the inclination to reform the system”* (HAMMER, 2018, p.182). Formou-se assim, um poder adjacente que concorria contra as elites senatoriais, mas que não tinha qualquer legalidade, revelando uma ordem social instável que subverte a ordem político-econômica pela burocrático-fiscal tornando refém todos que estavam submetidos a essa esfera de controle.

Na tentativa de organizar uma oposição a esse sistema, Hammer (2018) destaca haver um aumento da força política e social dos bispos católicos que estava associado com a necessidade das camadas populares ou indivíduos sem influência política, ainda que ricos, reivindicar o poder e influência da Igreja como uma instituição oposta ao que consideravam uma opressão fiscal conduzidas por essa burocracia. Assim, como afirma o autor: *“Ecclesiastical authorities, [...] became almost a second government, acting on behalf of the poor, providing revenues for buildings and social services, as well as aiding the coloni of different estates to claim the status of municipia”* (HAMMER, 2018, p.183). Deste modo, através dos bispos essas populações poderiam encontrar um aparato de resistência que reivindicava uma autonomia do Império para lidar com estas situações,

reduzindo ou controlando a força dos cobradores de impostos. Assim as igrejas tornaram-se o principal auxílio dessas populações que permaneciam sob sua influência e autoridade.

De acordo com Gears Sears (2018) em decorrência dessa característica houve um intenso processo de cristianização da África Romana, cuja presença pagã nas províncias norte-africanas ficou limitada a pequenos grupos nos séculos IV e V, revelando uma dinâmica rápida e coerente com as necessidades locais, e apesar de uma maior predominância nas regiões rurais, para ele, era a cidade de Cartago que concebia o foco do poder e intelectualidade religiosa que era disseminada as outras regiões africanas, *“Carthage’s bishop was at the center of African Christianity both within the province of Africa Zeugitana, [...] and also more widely within Africa”* (SEARS, 2018, p.41-42). Portanto, assim como apresenta Dean Hammer o catolicismo fundamentou-se na disputa pela influência política e social, opondo-se as elites burocráticas por meio da autoridade oficial conferida pelo Império Romano.

Conseguimos observar, portanto, três diferentes esferas de poder na África Romana: a primeira que representava a ligação entre as províncias africanas e as elites senatoriais, através de governadores favoráveis e eleitos pelo Império, principalmente na África Proconsular onde o procônsul era um membro do Senado, a segunda era representativa dos membros que atuavam em cargos públicos e burocráticos responsáveis pela cobrança de impostos, que favoreceu para esse grupo obter grande influência social através do simbolismo imperial, mas sem necessariamente atuar pelas vias legais e autorizadas pelo Senado, por sua vez, a terceira esfera de poder era de clérigos que utilizavam a influência da Igreja na tentativa de conter os efeitos da corrupção burocrática imperial, auxiliando e obtendo apoio das camadas populares. Sears (2018) destaca ainda a concentração do poder político por pequenos grupos em regiões interioranas apresentou um momento de grande perda de influência imperial que, resultou em uma autonomia dessas cidades e na incapacidade do Império em atuar contra essas organizações, devido à fragmentação de seus poderes.

O paradoxo da política imperial em relação ao norte da África era o que as elites políticas do norte da África não estavam intimamente ligadas com a política imperial. No lugar disso, foi o clero que procurou ajuda imperial para resolver disputas eclesiásticas, obtendo em última instância toda a força da lei imperial para suprimir a dissidência⁵⁷ (HAMMER, 2018, p.186).

É interessante perceber que Salviano atribui aos homens influentes e ricos uma dupla característica provinda de sua condição, sendo elas: a miséria representada pela falta de virtudes que distanciam o homem de Deus e o luxo que concebe uma tendência a ostentação desnecessária e excessiva, para ele, vícios originários da ganância desses homens, sua preferência por esse grupo para simular a devassidão romana é justificada por ele, pois, os consideram definidores das normas de conduta e da construção da identidade dos povos romanos *“I cannot indeed think of any with whom we may be more justly compared than those whom God has put into the very bosom of the state and made owners and lords of the Roman land”* (SALVIAN, 1930, p.191), a precisão de Salviano evidencia que sua crítica parte de duas esferas concentradoras de poder e influência política, os agentes do Estado: cobradores de impostos e, os latifundiários: membros da elite senatorial ou associados dela, que corrobora com a imposição e exploração sobre as classes menos abastadas da sociedade das quais foram discutidas acima.

Salviano discute ainda a relação e associação da riqueza com a segurança, tentando justificar que assim como Deus havia concedido a prosperidade a esses indivíduos, da mesma maneira, essa qualidade não lhes teria garantido ficar salvo da ira divina e das consequências das guerras *“Grant that luxury is the vice of the fortunate [...] grant that these are the vices of a long peace and plentiful security, why then are they found where there is no longer peace or security?”* (SALVIAN, 1930, p.190) em um

⁵⁷ The paradox of imperial politics toward North Africa was that the political elites in North Africa were not closely tied to imperial politics. Instead, it was the clergy who looked to imperial help to solve ecclesiastical disputes, ultimately obtaining the full force of imperial law to suppress dissent.

período abalado pela migração dos povos bárbaros esse discurso mostrava-se impetuoso, acarretando em estigmas para essa classe entre os populares, já que eles consideravam que estavam sendo massacrados enquanto os ricos eram pouco atingidos, poderíamos considerar, portanto, que quando Agostinho retrata o saque de Roma em 410 nos seus sermões, ele estaria contribuindo para a reflexão de que os sofrimento dos ricos não se comparariam com aqueles infligidos em vida aos pobres, utilizando-se de uma simetria bíblica com o capítulo 13 de Lucas ele enfatiza que a condenação dos ricos deveu-se ao seu amor ao luxo “O homem rico, porém, ainda sofre no Inferno. Ele ardeu, arde e arderá; há-de chegar ao [dia do] juízo e receberá a sua carne, não para seu benefício, mas para seu suplício” (AGOSTINHO, 2013, p.47-48). Assim, através dessa condenação, Agostinho acredita que Deus estaria impondo uma justa medida entre aqueles que mendigando encontraram a salvação e a vida eterna, enquanto aqueles que desfrutando das riquezas do mundo pereceriam em vida e em espírito pela corrupção de seus próprios vícios.

Se ponderarmos essa perspectiva como opositora não da prosperidade em si, mas como crítica da ordem social vigente que articula os bispos em uma esfera de auxílio a essas populações marginalizadas da política local e, que refletia na pobreza um discurso de sofrimento atrelado ao martírio, podemos compreender, se considerando as devidas distinções político-sociais e geográficas, que assim como Marcelo Candido da Silva (2013) interpreta a prática e auxílio aos mendicantes no Reino Franco, essa crítica e oposição clerical as elites laicas no Norte da África estava atrelada a necessidade de impor deveres e obrigações que estivessem além de uma esfera reduzida que tentava resguardar sua posição político-social e sua capacidade de enriquecimento e exploração dos mais pobres.

Aqueles que redigiram o Capitulare episcoporum não acreditavam que os clérigos deveriam ser os únicos a contribuir para debelar as “presentes tribulações”. O poder real aparece no texto como o fiador dessas disposições, que se aplicavam tanto dentro quanto fora da hierarquia eclesiástica. (SILVA, 2013, p.52).

Entretanto, como Salviano nos permite avaliar havia uma intensa reprovação por uma vida simples, em decorrência dessa simplicidade estar associada com a subordinação política, tornando as províncias do Norte da África um espaço de resistências e conflitos *“Wantonness in poverty earns the more reproach, and a worthless fellow is more heavily censured if his condition is wretched”* (SALVIAN, 1930, p.190). Assim recorrer aos status concedidos pela riqueza e luxo era um ato de reafirmação da autoridade, deste modo, fazer oposição a esta estrutura de poder que tinha na romanidade um correspondente para a causa dos problemas contemporâneos do bispo de Marselha era recorrer na crença de que Deus exigia dos homens *“Only faith, chastity, humility, sobriety, mercy and sanctity”* (SALVIAN, 1930, p.193) adjetivos estes, que ele atribuiu aos Vândalos e outros bárbaros que rejeitaram a organização política e alguns aspectos da cultura romana.

Assim, nas províncias africanas do século V não parecia mais que a romanidade havia se integrado a cristandade, uma coisa tornou-se oposição a outra. Embora quando avaliamos diversos aspectos da administração provincial nos pareça claro a distinção das elites que se constroem sobre uma divisão de poderes e tarefas institucionais romanas, devemos considerar que os romanos-africanos não detinham consciência dessa complexa organização, embora devemos concordar com Augustine Casiday (2018) que *“Political expediency had long accustomed Romans to accept different and multiple centers of governance”* (CASIDAY, 2018, p.284), talvez pela falha do Império em combater a corrupção e opressão causada em nome do Império as camadas populares e também pela imperativa posição que os bispos assumiam frente a esses desequilíbrios, a única separação discriminável para essas populações era a defesa e auxílio dos bispos contra os saques dos cobradores de impostos.

Referências Bibliográficas

Documentação

AGOSTINHO, Santo. *O "De excídio Vrbis" e outros sermões sobre a queda de Roma*. Trad. Carlota Miranda Urbano. 3ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

HYDATIUS. *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*. Translate and edited: R.W. Burgess. Oxford: Oxford University Press, 1993.

NOVELS OF VALENTINIAN III. In: *The Theodosian code and Novels and the Sirmondian Constitutions*. Trad. Clyde Pharr. New Jersey: Princeton University Press, 1952.

SALVIAN. *On the Government of God: A Treatise wherein are shown by Argument and by Examples drawn from the Abandoned Society of the Times the Ways of God toward His Creatures*. Trad. Eva M. Sanford. Now York: Columbia University Press, 1930.

VICTOR OF VITA. *Vitor of Vita: History of the Vandal Persecution*. 2ed. Trad. John Moorhead. Liverpool: Liverpool University Press, 2006

Bibliografia

CASIDAY, Augustine. Christianity. In: LÖSSL, Josef; BAKER-BRIAN, Nicholas J. (eds.). *A companion to religion in Late Antiquity*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

CORRADINI, Richard. A stone in the Capitol: Some aspects of res publica and romanitas in Augustine. In: POHL, Walter; GANTNER, Clemens; GRIFONI, Cinzia; POLLHEIMER-MOHAUPT, Marianne (eds.). *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

ELM, Susanna. *New Romans: Salvian of Marseilles On the Governance of God*. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 25 no. 1, 2017, pp. 1-28.

GAMA, Bruno Manuel Martins. *Alarico, chefe dos Visigodos: rebelião e poder nos finais do império romano (395-410)*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016.

GEARY, Patrick. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.

GILLET, Andrew. "Introduction: Ethnicity, History, and Methodology." In: GILLET, Andrew (ed.). *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepolis Publishers, 2002.

HAMMER, Dean. Imperial Politics and Legislation in Roman Africa. In: TOOM, Tarmo (ed.). *Augustine in context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HEATHER, Peter. The Western Empire, 425–76. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. *Late Antiquity Empire and Successors, AD 425-600*. 4ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, vol.14.

HEN, Yitzhak. Compelling and intense: The Christian transformation of Romanness. In: POHL, Walter; GANTNER, Clemens; GRIFONI, Cinzia; POLLHEIMER-MOHAUPT, Marianne (eds.). *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

HUGHES, Ian. *Gaiseric: The Vandal Who Destroyed Rome*. Barnsley: Pen & Sword Military, 2017.

KALU, Ogbu Uke. *African Christianity: An Overview*. In: KALU, Ogbu Uke (ed.). *African Christianity: An African Story*. Pretoria: University of Pretoria Press, 2005.

LAPORTE, Jean-Pierre. Particularités de la province de Maurétanie Césarienne (Algérie Centrale et Occidentale). In: BRIAND-PONSART, Claude; MODÉLAN, Yves (dir.). *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*. Caen: Brepolis Publishers, 2011.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LIEBESCHUETZ, Wolf. *East and West in Late Antiquity: Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion*. Brill: Leiden; Boston, 2015.

LIMA NETO, Belchior Monteiro; SOARES, Caroline da Silva. O Agostinismo Político como discurso. *Revista Ágora*, n.14, 2011, p.01-20.

MAHJOUBI, Ammar. O período romano e pós-romano na África do Norte, parte I: O período romano. In: Mokhtar, Gamal (ed.). *História geral da África II: África antiga*. 2ed. Brasília: UNESCO, 2010.

MENDES, Norma Musco. Imperadores e Senadores no Baixo Império. *Phoenix*, vol.2, 1996, p.259-274.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Comemorar os mortos na África do Norte e na Galécia: Entre normas e experiências (séculos V e VI). *Tempo Brasileiro*, v.199, 2014, p. 91-110.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Cristianismo e Ecclesia na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média. *Revista História e Cultura*, v.2, n.3 (Especial), 2013, p.297-317.

RUMMEL, Philipp von. Settlement and Taxes: the Vandals in North Africa. In: DÍAZ, Pablo C.; VISO, Iñaki Martín (Orgs.). *Between taxation and rent: fiscal problems from Late Antiquity to Early Middle Ages*. Edipuglia: Bari, 2011.

SANTOS, Lúrbia Jerônimo da Silva Santos. Donatistas X Católicos: a construção da identidade cristã nos embates entre as igrejas africana e romana, no século IV. In: XVII Encontro de História da ANPUH-Rio - Entre o local e o global, 2016, Nova Iguaçu. Anais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio - entre o local e o global, 2016.

SEARS, Gareth. Augustine in Roman North Africa (Thagaste, Carthage). In: TOOM, Tarmo (ed.). *Augustine in context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

SILVA, Gilvan Ventura da Silva; SOARES, Caroline da Silva. O "fim" do Mundo Antigo em debate: Da "crise" do século III à Antiguidade Tardia e além. *Revista Nearco*, vol.6, n.1, p.138-162, 2013.

SILVA, Marcelo Cândido da. A "Economia Moral" e o combate à fome na Alta Idade Média. *Anos 90*, v. 20, n. 38, 2013, p. 43-74.

SILVA, Marcelo Cândido da. Crise e fome na Alta Idade Média: o exemplo dos capitulários carolíngios. *Anos 90*, vol. 24, n.45, 2017, p.185-207.

SILVA, Neles Maia da. Igreja, Arianismo e Donatismo: Faces das heterogeneidades cristãs no século IV. *Roda da Fortuna*, vol. 3, n.1, 2014, p. 94-109.

TIERSCH, Claudia. Zwischen Resistenz und Integration. Lokale Clanchefs im römischen Nordafrika. In: BALTRUSCH, Ernst; WILKER, Julia (Eds.). *Amici - socii - clientes? Abhängige Herrschaft im Imperium Romanum*. Berlin: Edition Topoi, 2015, p. 243–273.

A Constância Temporal da Criação por *Neheh* e *Djet*: uma Breve Reflexão Sobre a Construção Cultural do Tempo Para os Antigos Egípcios

The Time Constancy of the Creation by Neheh e Djet: a Brief Reflection About the Cultural Construction of the Time for the Ancient Egyptians

Giselle Marques Camara¹

¹ Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora do Quadro Auxiliar em História Antiga da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora e pesquisadora em História Antiga do CEHAM/NEA – UERJ. E-mail: gisellemarquescamara@yahoo.com.br.

Recebido em 29 de setembro de 2019; Aceito em 04 de abril de 2020

RESUMO

O estudo apresentado nesse artigo se debruça sobre o modo pelo qual a ideia de temporalidade no Antigo Egito pode ser compreendida por meio de sua corporificação na imagem de dois “deuses-princípios”: um deles manifestado pela polaridade feminina *Djet* e o outro pelo seu complemento masculino *Neheh*. Apesar de ambos os termos serem comumente traduzidos por “duas eternidades” ou “eternidade/tempo”, respectivamente, *Djet* parece encerrar um princípio estático, manifestando uma concepção de tempo que se confunde com espacialidade, enquanto *Neheh* expressa a ideia dinâmica dos ciclos ininterruptos da natureza. Além de buscar expor de uma maneira objetiva o universo de sentido expresso pelo par, por meio de uma literatura sobre o tema já consagrada, o breve estudo busca lançar novos questionamentos sobre a interação de tais princípios cósmicos geradores de tempo.

Palavras-chave: Egito Antigo; Religião; Temporalidade no Antigo Egito.

ABSTRACT

The study presented in this article focuses on the way in which the idea of temporality in Ancient Egypt can be understood through its embodiment in the image of two “principle gods”: one manifested by the female polarity *Djet* and the other by its complement male *Neheh*. Although both terms are commonly translated as “two eternities” or “eternity/time”, respectively, *Djet* seems to end a static principle, manifesting a conception of time that is confused with spatiality, while *Neheh* expresses the dynamic idea of uninterrupted cycles of nature. In addition to seeking to expose in an objective way the universe of meaning expressed by the pair, through a literature on the already established theme, the brief study seeks to raise new questions about the interaction of such time-generating cosmic principles.

Keywords: Ancient Egypt; Religion; Temporality in the Ancient Egypt.

Os “deuses” ou os “princípios” *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) abundam nas mais diversas naturezas de fontes ao longo de todos os séculos em que a cultura egípcia⁵⁸ antiga se manteve viva na memória dos que habitaram o território que lhe correspondia ou que de alguma outra forma dela se nutriram. Figuraram a partir dos *Textos das Pirâmides* e foram ressignificados até mesmo durante o Egito Copta⁵⁹. Desde a inauguração da Egiptologia como área de conhecimento acadêmica, são recorrentemente alvo de muitas interpretações por parte de eruditos tanto contemporâneos como de outrora.

Muitas foram as terminologias e as concepções usadas pelos egiptólogos e filólogos em suas tentativas de apreender a natureza expressa pelas divindades genesíacas, que de certa maneira tornassem *Neheh* e *Djet* mais familiares ao nosso universo semântico: tempo pequeno/tempo grande; duas eternidades; eternidade/tempo; cíclica/linear estacionária. Revisitaremos os referidos conceitos ao longo da exposição, não somente por serem alguns dos mais debatidos na contemporaneidade, mas, outrossim, por se tratar de estudiosos que elegemos como interlocutores da presente reflexão.

Em seguida, listaremos sucintamente as mais significativas interpretações que os termos assumiram ao longo da história da Egiptologia, de modo que o leitor possa ter as referências que construiriam a trajetória interpretativa das concepções em questão: para A. Gardiner (1905) o vocábulo *Djet* significava passado e *Neheh* futuro; W. Thausing (1934) defendia ser *Neheh* sinônimo de vida terrena e *Djet* vida *post mortem*; A.M. Bakir

⁵⁸ O presente artigo consiste na discussão que integra um dos capítulos da tese intitulada: “**Tempo e Maat na Antiga Kemet**”, defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura/Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

⁵⁹ Os coptas ou cristãos egípcios criaram uma tradição cultural que fez intercambiar elementos socioculturais do passado faraônico e da longa ocupação greco-romana com o Cristianismo, crença esta que começou a ganhar contornos e difusão no Egito a partir do século I a.C.

(1953) interpretava *Neheh* como eternidade antes da criação e *Djet* eternidade pós criação. E. Otto (1954) entendeu *Neheh* como a eterna repetição do mesmo e *Djet* como a eterna constância do invariável; Morenz (1962) vê *Neheh* como tempo cíclico e *Djet* como tempo linear; para W. Westendorf (1983) *Neheh* é tempo e *Djet* é espaço⁶⁰.

De maneira geral, *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) são referidas, respectivamente, por “eternidade” e “tempo”, ou por “duas eternidades”. Isso porque, ambas as divindades carregam a qualidade da infinitude, ou seja, de ausência de delimitação cronológica enquanto a existência acontece no cosmo: “No Papiro de Chonsumes (agora em Viena), datado da 21ª Dinastia, *Neheh* e *Djet* são acompanhados pelos ‘milhões de anos’ como personificação do tempo, e a expressão ‘milhões de anos’, ou outros termos, geralmente ocorrem em textos como sinônimo para ambas”⁶¹ (HORNUNG, 1992, p.65).

A apresentação dos conceitos por meio do uso etimológico dos vocábulos “tempo” ou “eternidade” expressam uma tentativa forçosa de fazê-los caber em um universo de representação de mundo muito diverso do nosso, ao associar, respectivamente, a palavra “tempo” aos ciclos astronômicos (rotações, translações, lunações, equinócios) e aos ciclos da natureza (estações, cheias dos rios, gestações) e a palavra “eternidade” o seu estado oposto, ou seja, a ausência de movimento, a imutabilidade eterna. Erik Hornung, por exemplo, foi cauteloso ao optar pela generalização “eternidades”, resguardando que, em absoluto, tais vocábulos expressavam a conceptualização por trás das mesmas:

A concepção egípcia de eternidade nos leva a dois termos importantes, *Neheh* e *Djet*. Embora as duas terminologias não exprimam eternidade em sentido absoluto, eles chegam o mais próximo possível de significar “eternidade” sem

⁶⁰ Aos leitores interessados em aprofundar o assunto, o egiptólogo Frédéric Servajean desenvolve na introdução da obra *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, um debate historiográfico sobre o desenvolvimento do conceito. SERVAJEAN, Frédéric. *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*. Montpellier: Orientalia monspeliensia. [Institut d'égyptologie François Daumas, Archéologie des sociétés méditerranéennes](#), Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007.

⁶¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “In the Chonsumes Papyrus (now in Vienna), which dates from Dynasty 21, *neheh* and *djet* are joined by the “million years” as personification of time, and the expression. ‘millions of years’ often occurs in written texts as a synonym for both of the others terms”.

ser realmente sinônimo dela, pois representam a soma de todas as unidades de tempo imagináveis⁶² (HORNUNG, 1992, p. 142).

Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche (DUNAND e ZIVIE-COCHE, 2004, p. 69). atentam para a impropriedade da tradução “eternidade”, amplamente usada para suprir a ausência de vocábulos que possam oferecer uma compreensão mais satisfatória sobre tais termos. Principalmente, pelo fato das “eternidades” serem “duas”, o que pressuporia concepções distintas para cada uma das terminologias. Sendo assim, podemos considerar que quaisquer tentativas de fazê-las caber em nosso universo semântico, resultaria em subtrair a possibilidade de se alcançar uma interpretação menos sugestionada. Estaremos, portanto, entendendo *Neheh* e *Djet*, como **dimensões temporais que viabilizam a existência inaugurada com a criação**, e empregando a terminologia “tempo” de maneira genérica, ou seja, sem qualquer comprometimento conceitual. Por conseguinte, buscaremos estabelecer as diferenças qualitativas que essas duas facetas do tempo parecem revelar no cenário cósmico do Egito Antigo, sem, contudo, deixar de considerar que os princípios assumem um significado mais pertinente em sua complementaridade e relação. Vale ressaltar que, no universo linguístico da antiga *Kemet* existiram outras palavras associadas à ideia de “tempo”, bem como a consciência e conhecimento por parte dos egípcios de que o tempo astronômico poderia ser mensurado, e era parâmetro fundamental para conferir o ritmo dos cronogramas que uma sociedade profundamente burocratizada requeria para manter o pragmatismo das atividades cotidianas. Nos ocuparemos um pouco mais adiante deste tópico. Defendemos que tanto o “tempo imanente” como o “tempo transcendente” constituem facetas de uma mesma realidade existencial, inaugurada com o vir-a-ser de *Atum*.

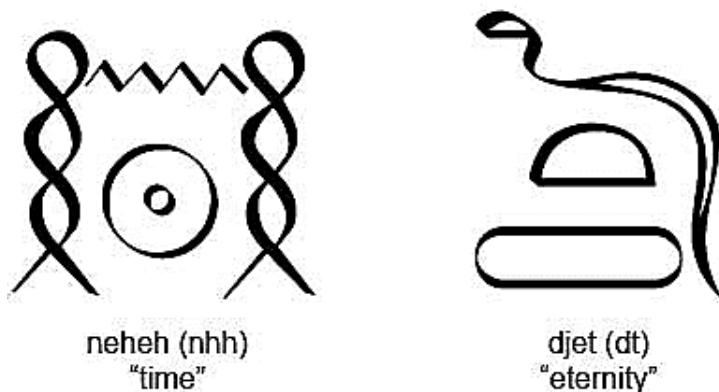
Não obstante, registamos no vocabulário egípcio, um amplo léxico a respeito do Tempo: as várias partes do dia assumiam um termo específico; a expressão

⁶² Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The Egyptian concept of eternity brings us to two important terms, *neheh* and *djet*. While the two terms do not signify eternity in an absolute sense, they do come as close as possible to meaning ‘eternity’ without actually being synonymous with it, since they represent the sum of all conceivable units of time”.

h3w designaria um bloco de tempo, expressando um sentido semelhante ao de *rk*; o vocábulo *ḥ w*, que pode ser traduzido como “duração”, poderia designar o tempo de uma vida ou um período de tempo genérico, contrariamente a *mp.t* e *tr* que expressariam dimensões concretas do tempo, respectivamente, “ano” e “estação”; finalmente, a ideia e ocorrência episódica, de “vez”, poderia ser transmitida pela palavra *sp*, sendo a sua negação (*n sp*) tradutora de uma noção de “nunca” (PIRES, 2015, p.3).

Figura 1. Representação dos hieróglifos para as palavras *Neḥeḥ* (tradução: “tempo”) e *Djet* (tradução: “eternidade”).

Fonte: <http://www.templestudy.com/2008/06/25/time-and-eternitynaegyptian-dualism/>



Iniciaremos a reflexão expondo como os cônjuges de uma maneira geral são compreendidos, de modo que nos sirvam de parâmetro para delinear a argumentação que se pretende sustentar. Reiteramos a importância de deixar bem claro que tais conceitos são fluidos, e qualquer tentativa de atribuir contornos epistêmicos rígidos, restringe a possibilidade de explorar outras possíveis interpretações das divindades cujos princípio se complementam, visto que é na interação do par que se revela a riqueza simbólica expressa no sentido maior de tempo. **O tempo é a unidade de pertença de toda a criação, e *Maat* o princípio que aglutina, direciona e concede coerência a tudo que nele está contido.** Portanto, é considerável registrar desde já que em nenhuma fonte até hoje encontrada – não apenas as que foram tomadas como objeto de análise pelo presente estudo, como as que os egiptólogos se debruçaram a longo de mais de um século de pesquisas –, carregam a referência de *Neḥeḥ* e *Djet* fora do âmbito da criação, ou seja, no contexto do Oceano Primordial. Os trechos do *Texto*

dos Sarcófagos 78 e 80 situam o aparecimento de ambas como protagonistas das primeiras cenas da gênese segundo a mítica heliopolitana. Essas referências serão retomadas.

Textos dos Sarcófagos 78 (CT 78)

Eu sou o *ba* de Shu,
a quem foi dado Nut acima e Geb sob os pés.
Estou entre eles [**Geb e Nut**].
(...)
Eu sou a Eterna Repetição [**Neheh**], pai de um número infinito.
Minha irmã é Tefnut, filha de Atum, que erqueu a Eneade.
(...)
Eu sou aquele que suportou milhões repetidos para Atum:
que é a Eterna Uniformidade [**Djet**], minha irmã Tefnut.

Textos dos Sarcófagos 80 (CT 80)

Ei, vocês, “Oito Infinitos [**Hehu**]” - um número infinito de Infinitos [**Hehu**],
que circundam o céu com os seus braços,
que delineiam o céu e o horizonte de Geb!
Shu deu-lhes o nascimento,
fora da Inundação [**hhw**], fora das Águas [**nw**],
fora da Escuridão [**kkw**], fora do Caos [**tnmw**].
para que ele pudesse separar Geb e Nut,
sendo Shu a Eterna Repetição [**Eterna repetição do mesmo**] [**Neheh**],
e Tefnut a Eterna Uniformidade [**Eterna constancia do invariável**] [**Djet**]
Eu sou o *ba* de Shu, que está no Grande Inundação,
que ascende ao céu como ele deseja,
que desce a Terra quando seu coração determina.

Eu sou a Existência, o Senhor dos Anos,
a Existência na Eterna Repetição [**Eterna repetição do mesmo**] [**Neheh**],
o Senhor da Eterna Uniformidade [**Eterna constancia do invariável**] [**Djet**]
- o mais velho que Atum fez com sua eficácia,
quando ele deu à luz a Shu e a Tefnut em Heliopolis,
quando ele era um e se tornou três,
quando Geb foi separado de Nut,
antes do nascimento do primeiro Corpo,