

CULTURA E CRENÇA NO MUNDO CRISTÃO ROMANO¹

No final da década de 460, como Sidônio Apolinário relatou a um amigo, os bispos de Lyon e Autun tinham a tarefa de escolher e consagrar o novo bispo de Chalon-sur-Saône. Havia três candidatos, anônimos: um reivindicava o cargo porque sua família era antiga, outro porque tinha fornecido apoio à cidade, alimentando pessoas, e o último prometia terras da Igreja para os apoiadores. Os bispos, por sua vez, escolheram o santo clérigo João, que lentamente havia subido na hierarquia da Igreja local, confundindo, assim, as facções do lugar. O próprio Sidônio ainda não era o bispo de Clermont; quando assumiu o cargo, uma de suas primeiras tarefas foi realizar uma eleição semelhante em Bourges, em 470. Aqui, embora houvesse, novamente, numerosos candidatos, muitos dos cidadãos queriam Simplício, um notável local proveniente de uma família senatorial. Sidônio, inicialmente cauteloso na escolha, começou a simpatizar com Simplício, e conservou o discurso que proferira diante dos cidadãos sobre tal matéria, o qual dizia (resumidamente), parafraseando:

Se eu escolher um monge, vós direis que ele é muito alheio a este mundo; se eu escolher um clérigo, muitos vão pensar que eu deveria escolher apenas com

base na ancianidade [como, de fato, havia acontecido em Chalon]; se eu escolher um funcionário leigo, vós direis que eu escolhi alguém como eu. Porém, eu tenho que fazer uma escolha; muitos de vós podem ser *episcopales*, dignos de ser bispo, mas nem todos dentre vós podem sê-lo. Logo, eu escolho Simplício, um leigo, mas cuja família é repleta tanto de bispos quanto de prefeitos – assim como a sua esposa – e que tem defendido os interesses da cidade perante os chefes romanos e “bárbaros”.

Portanto, Sidônio, de fato, escolheu, nessa segunda eleição, alguém como ele, um aristocrata local, secular e casado.² O ofício de bispo, na Gália, estava tornando-se um componente-padrão no progresso da carreira secular dos notáveis da cidade, assim como o sacerdócio pagão tinha sido antes; a hierarquia tradicional do mundo romano tinha efetivamente absorvido as novas estruturas de poder do cristianismo. Contudo, não foi universalmente assim; o próprio apoio entusiástico de Sidônio para a eleição de João de Chalon, a despeito dos notáveis locais, mostra que, por vezes, continuava sendo possível utilizar critérios diferentes dos de riqueza e nascimento para a entrada na hierarquia da Igreja. O cristianismo foi substancialmente absorvido pelos valores tradicionais romanos, mas nunca de maneira plena.

Um exemplo um pouco mais combativo da mesma questão é Sinésio de Cirene, que foi recomendado como bispo da vizinha Ptolemais, em 411, a Teófilo, patriarca de Alexandria. Sinésio era outro notável secular local, como Sidônio e Simplício; ele representava a Cirenaica em Constantinopla, buscando, com êxito, reduções fiscais para a província, e ao mesmo tempo organizando a defesa local contra os berberes; ele era o tipo de homem útil que também seria muito valioso como bispo, e foi ativo nesse papel nos aproximadamente dois anos antes de sua morte, como vimos no capítulo 1. Sinésio, no entanto, foi também um competente filósofo neoplatônico, teve o mérito de escrever numerosas obras, tão imbuído na tradição filosófica clássica que as pessoas perguntam-se se ele era mesmo um cristão (embora certamente o fosse), e não foi apenas treinado pela renomada matemática e neoplatônica pagã Hipátia de Alexandria, mas também por um amigo próximo a ela, como suas cartas mostram.³ Teófilo, por sua vez, era um radical que tinha destruído o templo pagão mais famoso de Alexandria, o Sarapaion, em 391; uma turba do seu sucessor, Cirilo, linchara Hipátia, de fato, em 415. Sinésio,

entretanto, escreveu uma extraordinária carta aberta antes de sua ordenação, afirmando seus valores filosóficos e morais. Ele não renunciaria à sua mulher; eles continuariam a dormir juntos, à espera de filhos. “Quanto à Ressurreição, um objeto de crença comum, eu a considero um conceito sagrado e misterioso, sobre o qual não concordo em absoluto com as opiniões da maioria”. O mundo tampouco estava próximo de acabar. A filosofia permaneceria como sua vocação privada, caso ele fosse consagrado bispo, fossem quais fossem as mentiras que dissesse em público, e Teófilo devia saber disso. Aqui não estamos no mundo por vezes intelectual e provincial da Gália, mas no agressivo coração do violento e intransigente debate religioso. De qualquer forma, Teófilo consagrou Sinésio. Em Alexandria, o *status* local e o apoio contavam tanto quanto na Gália Central, caso eles fossem poderosos o bastante.

O Império Romano não era, em absoluto, totalmente cristão, em 400. Havia ainda aristocratas pagãos, em Roma, embora talvez já não existissem, em 450; em Constantinopla, havia alguns ainda um século mais tarde. Existiam professores pagãos em Atenas e Alexandria até o século VI (Justiniano fechou a escola de Atenas, em 529), e algumas cidades menores, principalmente Baalbek e Harã, na Síria, provavelmente tinham maioria pagã. As regiões rurais – ou seja, a maioria da população – eram, em grande parte, pagãs por todos os lados, exceto na Síria, na Palestina, no Egito e na África, e encontravam-se muitos pagãos nessas províncias também.⁴ Eles continuaram a existir por algum tempo; temos um relato de João de Éfeso sobre seu ativo trabalho missionário na Anatólia, em meados do século VI. Também havia substanciais comunidades judaicas, na Galileia e na Samaria, na Palestina, na Síria e no vale do Eufrates, na Anatólia Ocidental, no nordeste da Hispânia, em Alexandria, Roma e, em grupos menores, na maioria das cidades do Império;⁵ essas cidades eram politicamente marginais, porém, nesse período, menos sujeitas à perseguição oficial do que posteriormente.⁶ Mas todos os imperadores, exceto Juliano por três anos, tinham sido cristãos, desde 324 (Constantino converteu-se em 312, porém não governou a totalidade do Império por mais de uma década). De forma constante, através do século IV, o paganismo tinha-se separado da vida pública e, em 391-392, Teodósio I havia proibido os principais pilares de grande parte do paganismo tradicional, o sacrifício público e o culto privado de imagens. Essa legislação

coercitiva foi reforçada, no século V, e Justiniano acrescentou os últimos retoques, proibindo os cultos pagãos e impondo o batismo sob pena de confisco e, às vezes, de execução. Tal como acontece com as leis sobre heresia cristã (ver abaixo), isso nunca foi mais do que parcialmente eficaz – festivais pagãos continuaram a ser praticados mesmo em grandes centros cristãos, como Edessa, no final do século V – mas a exclusão do paganismo do mundo romano oficial estava agora concluída.⁷

O vocabulário, o imaginário e as práticas públicas cristãs eram, portanto, politicamente dominantes no Império em 400, um domínio que apenas aumentaria depois; e, nas cidades, focos de praticamente todas as atividades políticas, os cristãos eram, na maior parte, numericamente dominantes também. Mas devemos nos perguntar que tipo de cristianismo era esse, que conteúdo efetivo detinha, quanto absorveu dos valores tradicionais romanos (e, inclusive, das práticas religiosas), quanto os modificou, quais eram suas próprias fissuras (já que havia muitas). A primeira parte deste capítulo tratará dessas questões, essencialmente daquelas relativas às crenças e práticas religiosas; a segunda parte estenderá o quadro de forma mais ampla e considerará outros rituais na esfera pública, assim como valores mais arraigados, incluindo inferências sobre os papéis de gênero.

O cristianismo, em 400, estava definido de forma simples, em certo nível, como a religião do Novo Testamento; se alguém acreditava na Trindade divina do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e admitia que Jesus Cristo, crucificado por volta de 33 d.C., era o Filho de Deus, e que não existiam outros deuses, logo, era cristão. Essas crenças geralmente iam acompanhadas de uma exaltação da pobreza – já que o bom cristão deve dar tudo aos pobres – e do pressuposto de que este mundo é apenas um breve campo de prova antes das alegrias eternas do céu ou das torturas eternas do inferno, o que significava que o prazer era arriscado e que o ascetismo – às vezes, a automortificação – era cada vez mais visto como virtuoso. Mas nunca se deu um caso em que a maioria dos cristãos tivesse levado a segunda dessas sentenças tão a sério quanto a primeira; e isso é um problema para nós. Quando consideramos a questão de saber com que tipo de cristianismo estamos lidando, seja nesse período ou posteriormente, somos levados, imediatamente, ao problema das fontes materiais. A vasta quantidade de escritos cristãos após 350, aproximadamente, supera de forma substancial a quantidade de trabalho das elites seculares romanas

tardias (apesar de isso sobreviver, de forma bastante generosa, do século IV ao VI), mas foi quase inteiramente obra de homens muito mais rigorosos do que seus vizinhos. O grau de rigor variou do relativo pragmatismo de um Agostinho, passando por denúncias mais intransigentes de um Jerônimo ou um Salviano, ao extremo purismo, separado da possibilidade de uma emulação normal, implícita nas narrativas hagiográficas de santos ascéticos, como Antão ou Simeão Estilita. Todos eles, entretanto, eram altamente críticos do mundo descontraído, mas ainda assim cristão, que havia ao seu redor; e o objetivo de todos esses escritores era reformar, por meio da crítica, mais do que descrever com precisão. Portanto, nem sempre é fácil dizer se as pessoas faziam as coisas pelas quais eram criticadas, muito menos afirmar quão comuns eram tais ações ou, ainda menos, que sentido essas ações tinham para as pessoas que as realizavam. Entre a confortável assimilação das hierarquias e dos valores tradicionais no cristianismo, por parte de uma aristocracia de espírito secular, como aquela de Sidônio, e o rigor de uma minoria de autores mais comprometidos – que nem sempre era uma minoria popular ou influente –, havia um oceano de diferentes tipos de práticas religiosas realizadas por todos os outros, cujo significado deve adivinhar-se através dos relatos de observadores hostis.

Consideremos as festividades. O calendário anual da religião greco-romana tradicional estava repleto de grandes festividades religiosas às quais os cristãos, naturalmente, se opunham. Uma celebração importante era a do Primeiro de Janeiro, um festival de três dias que marcava a passagem do ano.⁸ Os sacrifícios tradicionais associados a ele haviam sido banidos; porém teria isso tornado a festividade religiosamente neutra para os cristãos, apenas acentuando o prazer e a solidariedade cívica? Parece claro que as pessoas, geralmente, pensavam assim; mas uma corrente de escritores cristãos, incluindo os autores de sermões que se pregavam em público, opôs-se violentamente a essa celebração, não apenas porque a via como uma concorrência para o Natal (em si mesmo, ironicamente, o substituto direto de um festival pagão, o Solstício de Inverno), mas também porque acreditava que ela estava irremediavelmente contaminada pelo paganismo. O Primeiro de Janeiro sobreviveu, enquanto festividade, até o século VIII e mesmo após; todavia, não sabemos se ele foi percebido pelas pessoas comuns como algo cristão, secular ou pagão, nem quando isso teria acontecido nem com qual intensidade. Os bispos lidavam com essas festividades

principalmente organizando suas próprias, isto é, criando um calendário religioso cristão, com foco no Natal, em seguida na Quaresma, depois na Páscoa e em Pentecostes, sobretudo de dezembro a maio, estendendo-se pelo resto do ano com as celebrações dos santos locais. Esse ciclo de festas, de fato, acabou por prevalecer sobre o calendário pagão: o tempo cristão substituiu o tempo pagão. A forte ênfase no domingo⁹ como o dia obrigatório de descanso, que, para o século VI, reforçava-se por milagres (de acordo com Gregório de Tours (m. 594), os trabalhadores agrícolas que laborassem aos domingos ficariam aleijados, e as crianças fruto de relações sexuais dominicais nasceriam aleijadas), também marcou, definitivamente, a cristianização do tempo. Mas as pessoas ainda mantiveram as “más” atitudes; elas encaravam os novos dias festivos cristãos da mesma forma como viam os dias festivos pagãos, ou seja, como oportunidades para embriagarem-se ou divertirem-se, como Agostinho reclamava de uma festa local em memória de um mártir.¹⁰ Essa forma de compreender o calendário cristão, através da fruição pública, em vez de (como Agostinho propôs) cantar salmos na igreja, era vista como pagã pela maioria de nossas fontes, mas, sem dúvida, plenamente cristã aos olhos das pessoas que assim agiam; e essa visão dupla iria permanecer por muito tempo.

Quase a mesma coisa pode ser dita sobre a cristianização do espaço geográfico. Cultos pagãos tinham-se espalhado pela paisagem do Império Romano; uma fonte sagrada aqui, um templo no topo da colina ali, cada um, talvez, com sua própria divindade; de fato, toda a paisagem comportava potenciais elementos sagrados. Na medida em que esses elementos foram lentamente proibidos ou destruídos, e novos sítios de culto cristão foram construídos, de preferência, em torno de túmulos de mártires ou santos rurais, havia um risco de que tais sítios dessem apenas uma aparência religiosa nova a antigas tradições, como aconteceu no grande local de culto rural de Saint-Julien, em Brioude, na Gália Central, localizado, sem sombra de dúvidas, no túmulo de um mártir, mas também no local antigamente famoso por ter sido um importante santuário de Marte e Mercúrio; a transição parece ter acontecido em meados do século V.¹¹ A final de contas, as pessoas também se embriagavam sobre os túmulos dos mártires; ninguém sabe o que elas realmente estavam celebrando, o mártir ou o local de culto tradicional. Talvez houvesse momentos em que os rituais, inclusive as festividades, fossem invertidos tão significativamente que os peregrinos

que chegassem ao mesmo sítio cultual percebessem que algo importante tinha mudado, tal como pretendeu o papa Gregório I, em 601, ao propor aos missionários da Inglaterra anglo-saxônica que assumissem o controle de templos pagãos, mas forçassem os devotos visitantes a comer os animais que eles tinham trazido para o sacrifício ritual. Mas talvez não; a topografia cristã poderia ser suspeitosamente semelhante à pagã.¹²

Mas, nesse caso, a mudança era possível, apesar de tudo. Para começar, enquanto, aos olhos pagãos, toda paisagem podia ser luminosa, aos olhos cristãos, apenas os locais de culto específicos eram pontos de luz em um espaço, de outro modo, secular. Estes eram sempre, ou logo se tornaram, as igrejas, já que eram muito visíveis. Poucas igrejas foram diretamente construídas sobre templos ou dentro deles, e essas poucas eram quase sempre urbanas. Nas cidades, de fato, as topografias cristãs eram, no geral, bem diferentes daquelas dos pagãos. A tradicional religião pública tinha se centrado nos prédios cerimoniais ao redor do fórum no centro da cidade, enquanto as igrejas de culto cristão ficavam, muitas vezes, nos limites da cidade, ou fora, nas áreas de cemitério. Como resultado, a atividade religiosa urbana se tornou muito mais descentralizada, e as cidades, inclusive, tornaram-se espacialmente fragmentadas em algumas partes do Império (em particular, na Gália), com núcleos de pequenos assentamentos em torno de igrejas espalhadas e, em alguns casos, com o tradicional centro da cidade deixado em ruínas. Às vezes, isso acontecia porque os centros das cidades pareciam demasiado pagãos, ou muito seculares; em Roma, apesar de ter-se tornado a principal capital do cristianismo, nenhuma igreja foi construída na ampla área do fórum até 526.¹³ Isso também estava vinculado a algumas verdadeiras mudanças nas ideias sobre o sagrado, e sobre o que causava a contaminação espiritual. A tradicional religião greco-romana considerava as pessoas falecidas muito perigosas e poluentes; nenhum adulto podia ser enterrado dentro das muralhas da cidade ou em áreas habitadas, e os cemitérios estavam todos além da margem dos assentamentos. No entanto, os mártires e outros santos eram vistos pelos cristãos como pessoas diferentes: não eram fontes de poluição, mas, bem ao contrário, pessoas que deviam ser veneradas (em alguns casos, inclusive, como se não tivessem morrido). Desde épocas tão remotas quanto o século IV, as relíquias dos santos começaram a ser associadas às grandes igrejas; progressivamente, essas igrejas ficavam dentro dos limites da cidade. O poder positivo associado àqueles

corpos significou que as pessoas cada vez mais desejavam ser enterradas junto a eles. Os primeiros enterros de pessoas não santas dentro das cidades datam do fim do século V e começo do VI, na maior parte do Império; primeiro foram os bispos e aristocratas locais, depois os cidadãos comuns.¹⁴ No século VII, os cemitérios urbanos eram cada vez mais frequentes. Os mortos continuaram perturbando, pela sua qualidade de seres “liminais”, por vezes poderosos – como ainda são –, porém o medo visceral de seu poder contaminante desapareceu.

O mundo invisível também mudou. Para a maioria dos pagãos, o ar estava repleto de poderosos seres espirituais, *daimones* em grego, que às vezes eram benéficos, às vezes não, por vezes controláveis por magia, mas acima de tudo bastante neutros para a raça humana. Para vários cristãos – incluindo os autores das nossas fontes, certamente, mas também as pessoas comuns que aparecem nas hagiografias –, esse mundo invisível passou a ser visto como claramente dividido em dois, anjos bons e demônios maus (a palavra *daimones* ainda era utilizada);¹⁵ o cristianismo herdou esse dualismo do judaísmo que, por sua vez, pode ter sido influenciado por crenças paralelas no zoroastrismo. Além disso, começamos a ouvir mais sobre demônios, que passaram a intervir com mais frequência na vida diária. A cristianização, portanto, desenvolveu a sensação de que esse mundo invisível estava mais repleto de perigo do que previamente tinha sido (isso afetou a vida após a morte, já que o inferno cristão podia conter muitos mais pecadores do que o Tártaro pagão ou a Geena judaica). Os demônios, aos olhos cristãos, causavam doenças, má sorte e todo tipo de estragos; a possessão demoníaca era comumente vista como a causa de distúrbios mentais. Os demônios viviam, entre outros lugares, em santuários e ídolos pagãos, em áreas não cultivadas, como os desertos, e também em túmulos (tal crença era, em parte, uma herança de crenças tradicionais sobre a contaminação dos mortos). Eles podiam ser derrotados por exorcismo clerical, e muitos cristãos ascéticos ganharam uma considerável reputação como caça-demônios. Teodoro de Sykeon (m. 613) era um exemplo particularmente ativo: realizava exorcismos através da Anatólia Central, enquanto os demônios perturbavam a harmonia das vilas ou possuíam os fracos e enfermos, em alguns casos, como resultado do lançamento de um feitiço, em outros, porque os imprudentes tinham perturbado os túmulos, talvez em busca de tesouros.¹⁶ O cristianismo inovou, em termos religiosos, ao dar mais espaço

às intervenções dos seres humanos em assuntos sobrenaturais, tendo eles autoridade eclesiástica ou sendo particularmente santos. Apesar de muitos homens e mulheres afirmarem que apenas canalizavam o poder celestial de Deus e dos santos, eles eram tratados, por muitos cristãos menos excepcionais, como se tais poderes espirituais fossem totalmente deles, um produto do seu próprio carisma.

Frequentemente, tem sido sugerido que as religiões pagã e cristã operaram em diferentes níveis: o paganismo prestaria mais atenção ao ritual público (como o sacrifício), enquanto o cristianismo daria mais atenção à crença. Isso seria um exagero se colocado muito cruamente, já que as duas comunidades religiosas operavam em ambos os níveis; todavia, ao mesmo tempo, há um elemento de verdade nisso. O cristianismo também estava preocupado com o estabelecimento de limites espirituais – entre o sagrado e o secular, ou entre bons e maus demônios – que eram mais matizados (ou confusos) para a maioria dos pagãos; e ele também estava, inicialmente, menos comprometido com a atividade pública e coletiva (embora isso fosse mudar rapidamente). Aqui existem alguns paralelos com o desafio que a Reforma Protestante lançou ao cristianismo católico, no século XVI (paralelos que os protestantes procuraram, de forma bastante consciente, enfatizar). Eles aparecem também no século XIX na crítica “modernista” do mundo público do *ancien régime*, como foi caracterizado por Michel Foucault.¹⁷ Ou seja, há uma tensão entre promover o ritual coletivo, que traz solidariedade social e moral, e tratar de mudar a mente das pessoas; essa tensão existe há muito tempo na história humana e, em algumas sociedades, um extremo procura se sobressair ao outro por um certo período. No contexto romano tardio, provavelmente seria melhor afirmar que existia tensão não apenas entre pagãos e cristãos, mas, inclusive, dentro do próprio cristianismo, uma vez que as atitudes cristãs para com o público mudaram rapidamente, e o entusiasmo religioso, visível nas festas e peregrinações e até mesmo no ato de acudir à igreja, não era absolutamente equiparável à graça divina ou à disciplina mental (ou a ambas) as quais os rigoristas acreditavam ser necessárias para atingir a salvação individual. Isso foi algo de que os escritores cristãos que eram bispos estavam muito conscientes, e, por isso, era necessário abarcar os dois âmbitos. Precisamente essa tensão é o que, em grande parte, torna interessantes os nossos autores.

Mudar as mentes das pessoas era, porém, mais difícil e, no nível da moral e dos valores diários, o cristianismo mudou muito menos. Por exemplo, para além da crítica rigorista ocasional, como no caso de Gregório de Nissa (m. c. 395), não há nenhum sinal de que a falta de liberdade legal fosse considerada errada pela maioria dos cristãos, apesar do explícito igualitarismo cristão;¹⁸ de qualquer maneira, libertar escravos (manumissão), como um ato piedoso em vista da morte, comum na Antiguidade Tardia e na Alta Idade Média, tinha impecáveis antecedentes pagãos. A oposição às hierarquias sociais por questão de riqueza ou o repúdio à tortura judicial só se desenvolveram, em alguma medida, por movimentos heréticos. Cada um dos escritores cristãos denunciou o mau comportamento sexual (alguns contra toda a atividade sexual), considerando a virgindade superior ao casamento, como fez Jerônimo (m. 419), mas não é claro que isso teve algum efeito sobre ações cotidianas.¹⁹ No entanto, os cristãos também fizeram campanha contra o divórcio; ao menos no Ocidente, isso se tornou cada vez mais difícil na lei e eventualmente impossível, mais tarde, durante a Alta Idade Média; as práticas que diziam respeito à legislação eram mais fáceis de mudar, donde a abolição dos jogos em anfiteatros.²⁰ No nível dos pressupostos familiares, em contrapartida, incluindo os papéis de gênero, não mudou muita coisa, como veremos mais adiante neste capítulo, como tampouco mudaram os valores cívicos da vida pública romana. Uma exceção importante foi a caridade para com os pobres, que tinha sido um dos pilares da atividade da comunidade cristã desde seus primeiros anos, quando era uma minoria perseguida. A caridade continuou a ser uma grande responsabilidade para os bons cristãos, mais do que havia sido para os pagãos, e tinha também um papel fundamental para as igrejas (e para os bispos que dirigiam as principais igrejas em cada cidade), na medida em que estas cresciam em termos de riqueza, e a caridade lhes proporcionava uma justificativa para isso, já que os evangelhos cristãos davam tanta ênfase à pobreza. Esse acento na caridade viria a ser herdado pelo islã também.

Tais mudanças nas práticas de culto e na cultura religiosa foram acompanhadas por outras três importantes inovações trazidas pelo cristianismo ao mundo romano: a Igreja como uma instituição; a importância política da crença correta; e novos espaços sociais para rigoristas religiosos e ascetas. Vejamos cada uma dessas inovações.

A religião pagã não dependia de uma estrutura institucional muito elaborada, e os cultos de cada cidade eram todos organizados localmente; o judaísmo rabínico também era muito descentralizado (os judeus tiveram um único patriarca até por volta de 425, mas não está claro se seus poderes eram muito amplos).²¹ O cristianismo, no entanto, teve uma hierarquia complexa, coincidindo, em parte, com a do estado. Em 400, havia quatro patriarcas: em Roma, em Constantinopla (desde 381), em Antioquia e em Alexandria (um quinto patriarca, para Jerusalém, foi adicionado em 451), que supervisionavam os bispos de cada cidade. O patriarca de Roma já era chamado pelo título honorífico de *papa*, mas foi somente após o século VIII que tal designação se tornou restrita ao papa de Roma. Os bispos logo se organizaram em dois níveis: os bispos metropolitanos (chamados depois de arcebispos) ficavam em um nível intermediário, pois supervisionavam e consagravam os bispos de cada província secular. Dentro da diocese de cada bispo, que normalmente correspondia ao território secular da sua cidade, os bispos tinham autoridade sobre os clérigos de outras igrejas públicas (embora igrejas e mosteiros fundados de forma particular fossem muitas vezes autônomos, uma situação que produziu disputas intermináveis e rivalidade durante o milênio seguinte). A Igreja, nos séculos IV e V, se tornou uma estrutura elaborada, com cerca de cem mil clérigos de diferentes tipos, mais pessoas do que a administração civil, e sua riqueza crescia, de forma contínua, como resultado de doações piedosas. Embora a instituição não fosse parte do estado, a sua riqueza e a coesão institucional que abarcava todo o Império tornavam-na uma parceira inevitável de imperadores e prefeitos, bem como uma autoridade informal forte e influente nas cidades; por volta do ano 500, a Igreja catedral era, muitas vezes, a maior proprietária de terras local (e, portanto, a patrona) e, ao contrário do caso das riquezas familiares privadas, a sua estabilidade podia ser garantida – os bispos não eram autorizados a alienar os bens da instituição. Foi a riqueza eclesiástica e o *status* local que levaram o episcopado a se tornar parte das estruturas de carreira da elite, na Gália, durante o século V;²² esse processo ocorreu mais tarde na Itália e em algumas das províncias orientais, mas, ao redor do ano 550, ele era normal em todos os lugares. Mesmo no contexto eclesiástico, os bispos se identificavam, geralmente, com a sua diocese, em primeiro lugar, e com as instituições eclesiásticas mais amplas, apenas secundariamente. No entanto, mesmo assim, estavam ligados à hierarquia mais ampla da Igreja:

podiam ser nomeados ou exonerados pelos metropolitanos e pelos concílios episcopais que, progressivamente, se tornaram mais frequentes, ora no nível imperial (os concílios “ecumênicos”), ora no regional, na Hispânia, na Gália ou na África. O fato de essa estrutura institucional não depender do Império e, acima de tudo, ser financiada separadamente significou que ela pôde sobreviver à fragmentação política do século V, e a Igreja foi, de fato, a instituição romana que prosseguiu com menos mudanças durante a Alta Idade Média; os elos entre as regiões se tornaram mais fracos, porém o resto permaneceu intacto. O problema da relação entre a Igreja, como instituição, e o poder político secular existe desde que surgiram governos cristãos, e, muitas vezes, isso causou conflitos consideráveis, como ocorreu no século V e ocorreria novamente durante a Reforma do século XI, ou nos estados pós-iluministas dos séculos XIX e XX.

A prática política pagã valorizava a conformidade religiosa, porém as variações nas crenças religiosas não redundavam em profundas divisões. Nesse sentido, o cristianismo era muito diferente. Desde o início de sua história, seus adeptos discutiram sobre teologia e acusaram-se mutuamente de crença desviante, “heresia”, e, no século IV, isso se tornou um assunto de estado. O que pode ter surpreendido muito Constantino, quando de sua conversão ao cristianismo, foi o conflito interno na religião que ele havia escolhido, bem como a importância para seus membros de vencer sem fazer nenhuma concessão. Constantino levou a sério a missão de alcançar a unidade do cristianismo, mas não foi bem-sucedido (o que deve tê-lo surpreendido também). Para seus sucessores, a unidade em torno de uma visão única e correta tornou-se cada vez mais importante, inclusive para o bem-estar do Império enquanto coletividade; no final do século IV, o desvio religioso era, dessa forma, politicamente perigoso e precisava ser extirpado por lei. As leis contra os pagãos foram, primeiramente, aperfeiçoadas contra os cristãos heréticos, isto é, aqueles que ficavam no lado perdedor nas grandes batalhas teóricas, e elas eram sempre utilizadas, de forma muito mais sistemática, contra a heresia. Portanto, a heresia era cada vez mais perigosa e comum no Império tardio. Ela também foi considerada um problema ao longo dos séculos seguintes (particularmente no Ocidente do século XIII), porém apenas a Reforma iguala a intensidade das disputas religiosas do período 300-600.

A primeira disputa que Constantino enfrentou foi aquela entre donatistas e cecilianistas, na África, que discutia se os bispos que tinham

comprometido a sua fé durante as recentes perseguições ao cristianismo podiam continuar a consagrar outros bispos depois disso. Essa era uma questão característica da Igreja pré-constantiniana, mas aquela querela africana era, de longe, o mais sério exemplo. Os donatistas sustentavam que o bispo Ceciliano de Cartago, o metropolitano local, fora consagrado por um bispo apóstata e, portanto, não podia ser bispo nem consagrar outros; Constantino os condenou, em 313, mas eles não cederam. Tecnicamente, tratava-se de um cisma, não de uma heresia, pois não dizia respeito a diferenças de fé; no entanto, imediatamente isso se tornou uma disputa estruturalmente séria, uma vez que os donatistas não aceitaram o bispo africano consagrado por Ceciliano, e, por isso, criaram uma hierarquia rival; por volta de 335, havia 270 bispos donatistas. Esse cisma permaneceu restrito à África, porém se arrastou por um século, com violência de ambos os lados e também com uma feroz polêmica escrita (Agostinho redigiu parte dela), até que uma perseguição sistemática aos donatistas, após um debate formal em Cartago, em 411 (cf. capítulo 3), os enfraqueceu substancialmente.

O donatismo foi a única divisão interna que perturbou seriamente o Ocidente romano tardio. Esse fato era um problema para a Igreja latina mais do que para a grega: a pureza pessoal dos homens que consagravam outros homens e que presidiam a eucaristia, a cerimônia central do culto cristão.²³ A próxima heresia ocidental, o “pelagianismo”, declarado herético pelo imperador Honório, em 418, e (com bastante reticência) pelo patriarca ocidental, o papa Zósimo de Roma, no mesmo ano, como resultado da pressão exercida por Agostinho e Alípio, foi também relacionada a questões de pureza pessoal. Pelágio argumentava que um cristão convicto podia evitar o pecado através do livre-arbítrio dado por Deus, o que Agostinho considerava impossível. No entanto, os pelagianos nunca foram mais do que uma minoria, e o mais duradouro efeito dessa divisão foi o desenvolvimento, por Agostinho, de sua teoria da predestinação à salvação por meio da graça de Deus, que permaneceu controversa (e mal compreendida, particularmente na Gália e na Itália), mas não resultou em posteriores declarações de heresia.²⁴ Pode ser relevante, aqui, notar que a questão da pureza dos clérigos permaneceu importante no Ocidente. Ali, mas não no Oriente, todo o clero supostamente devia evitar a atividade sexual, de acordo com concílios tão antigos quanto o ano 400 (no Oriente, isso só foi aplicado para os bispos e, mesmo assim, depois de

451). Com isso não se quer dizer que o clero ocidental sempre obedeceu a essa teoria, pois, em várias regiões ocidentais, houve clérigos legalmente casados até o final do século XI; no entanto, o princípio de que os sacerdotes deveriam ter um caráter sagrado diferente de suas congregações foi estabelecido desde cedo.²⁵

No Oriente, a questão que mais causou divisão foi bem outra: a natureza de Cristo.²⁶ Constantino também achou que havia dissensão entre o patriarca Alexandre de Alexandria e seu presbítero Ário a respeito de se o Filho era idêntico ou igual em substância ao Pai, na Trindade; Alexandre sustentava que sim, mas Ário dizia que não. Constantino, que não considerava que o assunto fosse particularmente importante, convocou um concílio de bispos, em Niceia, no ano 325, o Primeiro Concílio Ecumênico, que, notoriamente (foi o único Concílio Ecumênico a alcançá-lo), conseguiu que ambos os lados concordassem em uma formulação, o credo niceno, essencialmente apoiando Alexandre. Alguns seguidores extremistas de Alexandre, contudo, principalmente seu sucessor, Atanásio (m. 373), negaram-se a manter comunhão com Ário, apesar de ele ter aceitado o credo niceno, e a disputa recomeçou. Outras versões de fé cristã mais próximas do que Atanásio chamava de “arianos” eram populares em várias partes do Oriente, sobretudo em Constantinopla, incluindo, entre eles, os imperadores Constâncio II e Valente; não era absolutamente óbvio para todos que os membros da Trindade eram iguais. Atanásio era também pessoalmente impopular por seu estilo violento, e tinha um extenso apoio apenas no Ocidente. Porém, uma nova geração de apoiadores do credo niceno ganhou força na década de 370, particularmente graças a Basílio, bispo de Cesareia, na Anatólia (m. 379), e aos seus associados. Com a morte de Valente, em Adrianópolis, em 378, Teodósio I, um aliado ocidental de Basílio, tornou-se imperador do Oriente, e o seu Concílio Ecumênico, em Constantinopla, no ano 381, finalmente declarou que o credo niceno era a fé ortodoxa. Paradoxalmente (mas não o único caso entre as heresias), foi essa declaração que, pela primeira vez, cristalizou o próprio “arianismo” enquanto um sistema religioso elaborado de fato. Consequentemente, ele perdeu o patrocínio imperial e portanto daí em diante, um apoio mais amplo (apesar de que, na capital oriental, isso não aconteceu até a vigorosa pregação do patriarca João Crisóstomo, em 398-404) só foi evidente entre os godos e, por extensão, os outros grupos “bárbaros” no norte.²⁷

A vitória do credo niceno significava que Cristo, apesar de humano e passível de sofrimento, era visto completamente como divino também; no entanto, como eram combinadas a humanidade e a divindade? Esse era o maior núcleo dos debates do século V, que configuravam, por vários aspectos, disputas de poder entre Alexandria e Antioquia, tendo Constantinopla, geralmente, do lado de Antioquia. O patriarca Cirilo de Alexandria (412-444) argumentava que os elementos humano e divino, na natureza de Cristo, não podiam ser separados; antioquenos, como Nestório, patriarca de Constantinopla (428-431), via-os como distintos. O perigo na postura de Cirilo, a que chamamos de “monofisita”, era que Cristo perderia completamente a sua humanidade; o perigo na postura de Nestório era que Cristo se tornaria duas pessoas. Nenhum desses riscos tinha sido percebido ainda, mas os oponentes de cada lado acreditavam que sim. O Terceiro Concílio Ecumênico, em Éfeso, em 431, palco de uma notável e cínica manobra por parte de Cirilo, condenou e depôs Nestório. Éfeso também legitimou o culto da Virgem Maria como *Theotokos*, “mãe de Deus”, uma formulação a que Nestório, em particular, se opôs, mas que dominou a maioria das igrejas cristãs naquele momento; os grandes concílios como um todo não discutiram apenas a cristologia. Mas a tentativa alexandrina de ir atrás de todos os antioquenos, um por um (notoriamente, Teodoreto, bispo de Cirro, que foi, brevemente, destituído em 449), repercutiu neles, principalmente pela oposição ocidental, centrada nas ações e nos escritos do papa Leão I (440-461), e também porque os alexandrinos afastaram a imperatriz Pulquéria, sua apoiadora em Éfeso. Um quarto concílio, em Calcedônia, em 451, rejeitou a posição “monofisita” alexandrina (ao mesmo tempo que manteve a rejeição de Nestório), e impôs a norma de que Cristo existiu “em duas naturezas”, divina e humana, porém em uma só pessoa.

Isso estabeleceu uma ortodoxia que, a partir de então, dominou o Ocidente e o centro bizantino. Mas não pôs fim às disputas, pois o monofisismo tinha o apoio popular de que careciam as interpretações anteriormente derrotadas, em particular na maior parte do Egito, cada vez mais na Síria e na Palestina, e também na Armênia. Os imperadores que por vezes simpatizavam pessoalmente com o monofisismo (como aconteceu com Anastácio e também com a imperatriz Teodora, a poderosa esposa de Justiniano) viram a divisão calcedoniana-monofisita como uma questão

política e não teológica, e tentaram várias vezes promover posições intermediárias entre as duas: o *Henotikon*, de Zenão, em 482, o quinto concílio de Justiniano, celebrado em Constantinopla, em 553, o pronunciamento “monotelista” de Heráclio – a *Ektthesis* – em 638. Esses não funcionaram porque havia cada vez menos terreno comum entre os dois lados (mesmo que as questões em jogo se tornassem cada vez mais arcanas); no final do século VI, de fato, as províncias monofisitas estavam estabelecendo uma hierarquia episcopal paralela para enfrentar os calcedonianos. Os imperadores viram-se anatematizados por ambos os lados, e também enfrentaram um cisma com o Ocidente, que era intransigentemente calcedoniano (quando os papas de Roma foram intimidados a aceitar o concílio de Constantinopla, em 554, eles também enfrentaram a oposição de grande parte do Ocidente, o chamado cisma “dos Três Capítulos”, o que levou 150 anos para terminar).²⁸ O arianismo continuou sendo o cristianismo dos grupos “bárbaros”, particularmente dos godos, dos vândalos e, eventualmente, dos lombardos, até o século VII. O “nestorianismo” continuou também – em formas mais extremas do que Nestório jamais propusera –, mas principalmente fora do Império, na Pérsia, e tão ao leste quanto a China. Mas foi o monofisismo que dividiu os cristãos romanos de forma mais radical e completa, e a divisão nunca foi curada.

É impossível caracterizar esses conflitos com precisão em poucas palavras, visto que a teologia em questão é incrivelmente intrincada, dependendo de definições apuradas e de desenvolvimentos filosófico-platônicos de conceitos que requereriam muitas páginas para ser expostos em inglês (além disso, era um debate que só fazia pleno sentido na língua grega, inclusive naquela época; Leão I foi o último latino-falante que realmente o compreendeu e contribuiu para ele). Essas caracterizações tão detalhadas não cabem aqui. Mas é importante ressaltar que elas eram realmente significativas. Para os observadores pagãos, esses debates eram ridículos, até mesmo insanos, assim como acompanhados de comportamentos surpreendentemente negativos; mas, para os cristãos, entre 300 e 550, ter uma definição exata e universalmente aceita sobre Deus tornou-se cada vez mais importante, uma vez que o poder político dos bispos não deixava de crescer. É relevante que tivessem mais importância no Oriente, onde o debate técnico-filosófico estava mais ancorado na vida intelectual, mas com as conquistas “bárbaras”, as questões cristológicas, da mesma

forma, chegaram ao Ocidente, e os debates entre os arianos e os católicos também foram intensos; de qualquer forma, a problemática agostiniana, que dominava a teologia no Ocidente, centrada na predestinação e na graça divina, não era menos complexa, embora evitasse o debate cristológico. É claro que é impossível dizer quantas pessoas compreenderam corretamente as questões que estavam em jogo em Calcedônia, por exemplo: talvez apenas algumas centenas (embora não devêssemos subestimar a sofisticação teológica dos cidadãos das grandes cidades) que estavam expostas aos sermões de alguns grandes pensadores. Contudo, o problema da verdadeira divindade de um deus humano – que inclusive tinha morrido, na Crucifixão – era uma questão que teria sentido ao menos no mundo romano tardio, onde o culto dos imperadores como deuses ainda era lembrado (inclusive, até era praticado por alguns) e o ser divino não estava, no século V, tão distante da humanidade como ele (ou eles) estaria em algumas versões do cristianismo.

Essas divisões também são importantes porque mobilizaram um grande número de pessoas. O cristianismo do século V era uma religião de massas, chegando cada vez mais ao campesinato. Seus participantes eram muito leais a seus bispos e a outros líderes religiosos locais, e em seu apoio era possível mobilizar uma cidade contra outra ou uma província contra outra. A luta das facções políticas podia ser expressa também em termos religiosos, e os líderes seculares locais viam-se envolvidos em disputas eclesiásticas durante toda a sua vida política. Nas cidades, as multidões chegavam a atracar-se em luta corporal; em Alexandria, onde os tumultos tinham uma longa tradição, Cirilo era bem conhecido pelo jeito como as manipulava.²⁹ Os donatistas tinham um braço armado, os *circumcelliones*, camponeses ascéticos ou trabalhadores sazonais. Os monges rurais também foram usados como tropas de choque, geralmente no lado monofisita; Jerusalém era um lugar perigoso por causa do número de mosteiros em seu entorno, que poderiam ser rapidamente mobilizados, como quando Juvenal, patriarca de Jerusalém,³⁰ foi expulso por monges, em 452, por um ano, porque tinha aceitado o concílio de Calcedônia; foi necessário o exército para restabelecê-lo no posto. Os monges não eram normalmente educados, mas certamente eram fervorosos. A aspereza de seu protagonismo político quebrava as regras de decoro da elite romana tardia e perturbava os observadores mais polidos, como acontece também com alguns historiadores

modernos. Esses monges parecem demasiado fundamentalistas e fanáticos, e eles eram mesmo; mas representavam, ao menos, um sinal de que o cristianismo havia penetrado no campo e que suas divisões envolviam mais pessoas do que elites reduzidas.

Isso nos leva a uma última inovação cristã: o desenvolvimento de novas esferas de comportamento social. Em geral, o cristianismo comprometido envolvia um estilo de vida pessoalmente piedoso, o que, na verdade, importava mais do que as disputas teológicas para a maioria de seus adeptos; mas os rigoristas podiam e iam, realmente, muito além da mera piedade. No cristianismo, desde cedo a autoprivação de alimento ou conforto, o autodesprezo e a evasão da sociedade humana foram considerados, por algumas pessoas, como maneiras pelas quais os seres humanos podiam aproximar-se de Deus. Essas formas de ascetismo foram popularizadas pela extremamente influente *Vida de Antão*, de Atanásio, escrita por ocasião da morte de Antão, o eremita do deserto egípcio, em 357, e traduzida do grego para o latim quase de imediato.³¹ “O deserto”, um local físico para Antão, tornou-se uma imagem para toda a ascese, e homens e mulheres podiam criar seus próprios desertos locais ao se isolarem em lugares afastados, ou permanecendo no alto de colunas, muitas vezes por décadas, como fizeram muitos estilitas desde Simão, o Velho (m. 459) – inacessíveis (exceto por escada), mas, de todo modo, claramente visíveis, o que resultava na aquisição de interesse público. Um estilita influente, Daniel (m. 493), tinha sua coluna ao lado de um dos principais portos do Bósforo, ao leste de Constantinopla – ele, certamente, estava no centro das atenções (alguém até perguntou-lhe como ele defecava: de forma muito seca, como uma ovelha, ele respondeu); mas Simão também tinha sua coluna no meio das ricas colinas de produção de oliveiras do norte da Síria, e multidões o observavam tocar, repetidamente, os dedos dos pés com a cabeça, contando 1.244 desses movimentos em uma ocasião, como Teodoreto de Cirro narrou.³² O bispo Teodoreto escreveu um relato sistemático das façanhas ascéticas – notáveis e, com frequência, segundo pensava, absurdas – que os santos sírios praticavam, e enfatizava o quanto eles eram respeitosos para com ele. Os ascetas às vezes causavam ressentimento na hierarquia da Igreja comum, já que seus poderes espirituais (conselhos precisos, orações particularmente eficazes e de vez em quando milagres) eram o resultado de seus próprios esforços, em vez de serem concedidos pelos bispos. Con-

tudo, a maioria contava com apoio e patrocínio episcopal, e alguns deles (como Teodoro de Sykeon) tornaram-se bispos.

A influência desses ascetas quebrou todas as regras sociais romanas: poucos eram aristocratas, poucos eram educados, mas as pessoas procuravam seu conselho persistentemente. Conservamos as respostas que Barsanúfio e João, dois eremitas idosos que viviam nos arredores de Gaza no início do século VI, deram para 850 perguntas, de todos os tipos, formuladas por leigos, clérigos e monges (podemos entendê-las como o equivalente desse século à moderna coluna de consultas e conselhos de *Dear Abby**).

Se eu quiser dar cereais e vinho aos pobres, devo lhes dar produtos da melhor qualidade? (Não, você não precisa.) Uma vez que não devemos matar, devo mentir para permitir que um assassino escape à pena de morte? (Talvez, desde que você tenha a tendência a mentir em outras circunstâncias.) Posso comprar no mercado de pagãos? (Pode.) Posso comer com um pagão? (Não pode.) E quando ele é uma pessoa importante? (Ainda assim, não, mas ofereça-lhe uma desculpa educada.) Eu realmente tenho que dar o meu manto para cada mendigo, e seguir nu? (Não tem.)

E, talvez, a consulta mais fraca de todas: eu não consigo me decidir, o que devo fazer? (a isso seguiu-se uma resposta provavelmente exasperada: ore a Deus, ou, então, consulte-nos novamente.) É claro, em tudo isso, que se confiava no conhecimento dos ascetas; educados ou não, tinham acesso à verdade espiritual.³³

Os santos homens e mulheres do ascetismo cristão têm, na atualidade, um nicho estabelecido na historiografia moderna, e é importante não se deixar seduzir por Teodoreto e outros que nos levam a pensar que estavam em toda parte; como Peter Brown escreveu recentemente, eles ocupavam “pouco do espaço público da sociedade romano-tardia”, mesmo no Oriente, e, no Ocidente, nunca foram tão comuns.³⁴ Mas eles criaram um estilo de automortificação que os potenciais santos buscariam sistematicamente copiar no futuro, como camisas de pelos, cintos apertados até ferir a carne, correntes e coisas do gênero. Seus atos menos extremos podiam ser copiados por todo o mundo, como as piedosas mulheres aristocráticas

* Trata-se de uma coluna publicada em diversos jornais norte-americanos com opiniões e conselhos de natureza vária, fundada em 1956, por Pauline Phillips. (N. da T.)

romanas, Paula e Melânia, cuja escolha de caminhar pela Roma do século IV em trapos, sujas e malcheirosas foi elogiada por Jerônimo em termos perturbadoramente exuberantes.³⁵ E esses atos foram regularizados e generalizados pelo monasticismo. Isso não significa que a maioria dos monges imitasse um completo extremismo ascético, porém o desenvolvimento de grupos de celibatários, vivendo separados (no “deserto”), foi influenciado por Antão e deitou raízes, em grande escala, primeiro no Egito; de fato, os próprios ascetas, eventualmente, percebiam que havia surgido uma comunidade monástica ao redor deles, ou então procuravam eles mesmos por uma. A ascese dos monges consistia principalmente na obediência absoluta às regras de um abade, em uma rotina cotidiana estabelecida, e tais regras foram sendo colocadas por escrito desde cedo: por ou para Pacômio, no Egito, e por Basílio, na Anatólia, no século IV, por Shenoute, no Egito, e João Cassiano, na Gália, no século V, por Bento de Núrsia (a moderna Norcia), na Itália do século VI.³⁶ No Ocidente, a regra beneditina tornou-se, eventualmente, o padrão supremo; no Oriente, era a de Basílio. A regra beneditina, mais humana do que muitas outras, é tão marcante por sua insistência no tratamento igualitário de monges de *status* social diferente, assim como por sua ascese moderada (apenas vegetais, exceto quando doente; apenas roupas leves, exceto no inverno): o igualitarismo era tão difícil no mundo hierárquico da Antiguidade Tardia como foi a autoprivação.³⁷ Por outra parte, nem todos os mosteiros eram igualitários, em absoluto; muitos se assemelhavam às confortáveis casas de retiro para homens e mulheres da aristocracia. Mas a imagem de igualdade (ou de sujeição) era intrínseca à regulação monástica e, nesse sentido, mesmo que não existisse em nenhuma outra parte da Roma tardia, a igualdade era teoricamente possível ali; até mesmo tinha sido criado um espaço social para isso.

Um resultado simples desses processos é que os escritores cristãos nos dizem mais sobre a maioria dos camponeses do que os escritores pagãos jamais tinham feito. Os camponeses podiam se tornar santos, se fossem muito excepcionais; também testemunharam os notáveis atos de homens e mulheres rurais, que viviam longe das elites urbanas, de modo que as vidas dos santos nos dão indícios da sociedade de aldeia que era quase inteiramente ausente na literatura anterior. Afinal de contas, os pobres podiam ir para o céu tão facilmente quanto os ricos (na teoria cristã, ainda mais facilmente), e até mesmo os bispos mais aristocráticos e esnobes – como

Gregório de Tours, na Gália do século VI, por exemplo – regularmente pregavam para eles e, às vezes, também os ouviam. Nas últimas décadas, os historiadores abandonaram sua cautela anterior sobre as histórias de milagres; e com razão, dado que elas nos dizem muito mais sobre a sociedade não aristocrática e os valores culturais e religiosos do que podemos obter em outras fontes. Não são uma janela direta à sociedade campesina, nenhum texto é assim, e raramente foram escritas por campesinos (embora um ou dois tenham sido, como *A Vida de Teodoro de Sykeon*). Mas o fato é que tais textos são o melhor guia que temos e, por mais estudados que hajam sido, ainda têm mais a nos contar.

Se os ascetas ocuparam uma pequena porção do espaço público romano, isso se deve, em parte, ao fato de que esse espaço era enorme. Mesmo quando nos afastamos de um foco especificamente religioso, devemos reconhecer que os romanos viviam uma grande parte de suas vidas políticas no âmbito público. Nas cidades, o ano estava repleto de procissões públicas; de fato, o próprio planejamento urbano era afetado por isso, pois as ruas largas e retas das cidades romanas (no Oriente, além disso, guarnecidas com colunatas) eram especificamente construídas assim, e se mantinham livres de obstruções, de modo a permitir as procissões (quando, após a conquista árabe, as procissões cessaram no Oriente, as ruas se encheram rapidamente: veja abaixo, capítulo 9).³⁸ O poder político estruturava-se em torno das versões mais formais de tais cortejos, como, por exemplo, os rituais para a chegada de um imperador a uma cidade (*adventus*), que, mais tarde, foram emulados pelas entradas cerimoniais, mais elaboradas, do Renascimento. Um caso famoso – a chegada de Constâncio II em Roma, em 357, descrita em detalhes por Amiano – mostra o imperador em um carro enfeitado por joias, com um vasto séquito militar; Constâncio não virou a cabeça, nem os olhos, nem as mãos – nem sequer cuspiu – durante toda a procissão até o fórum.³⁹ Tratava-se de um desfile triunfal (imerecido, segundo Amiano, que detestava Constâncio), que tinha uma longa tradição por trás e um longo futuro pela frente, ao menos no Oriente, pois nas principais ruas com sentido oeste-leste, de Constantinopla, viram-se desfiles regulares desse tipo até o final do período coberto por este livro e além: o *Livro de Cerimônias*, do século X, compilado a pedido do próprio imperador da época, Constantino VII (913-959), descreve-os em grande detalhe, fase por fase (cf. capítulo 12),

e está longe de ser a única fonte. Porém, os principais momentos políticos e religiosos de todos os tipos foram marcados por procissões nas cidades. Aqui, o cristianismo simplesmente se apropriou da prática, e os bispos desenvolveram procissões formais entre as igrejas urbanas como parte da exibição de seu poder local; esses cortejos muitas vezes assumiam aspectos penitenciais ou protetivos, tornando-se comum que os bispos rodeassem as muralhas da cidade com relíquias ou símbolos religiosos para protegê-la quando sitiada, como aconteceu durante o cerco a Clermont, por volta de 525, ou no cerco a Constantinopla, em 626 (de acordo com nossas fontes hagiográficas, eles foram sempre bem-sucedidos).⁴⁰ As peregrinações às tumbas dos santos locais, comumente orquestradas pelos bispos – como fez Gregório de Tours para o túmulo de São Martinho –, tinham algo da mesma formalidade pública, pelo menos nas principais festas do santo.⁴¹

A esfera pública não se limitava às procissões. Constâncio, após sua chegada em 357, organizou jogos; assim também o fez o ostrogodo Teoderico, em sua visita formal a Roma, em 500.⁴² O Circo Máximo, o maior estádio de corridas de carros de Roma, encontrava-se logo abaixo do palácio imperial, no monte Palatino, de onde o governante podia contemplá-lo; também em Constantinopla, o hipódromo estava ao lado do palácio, com uma entrada posterior direta ao camarote imperial. Esse era o local (particularmente em Constantinopla, já que os imperadores realmente viviam lá) para um diálogo estruturado entre o imperador e o povo. Geralmente, eram os imperadores que controlavam esses encontros, mas permitiam algum tipo de resposta popular que ficava a cargo dos líderes das principais “facções” do circo, os Verdes e os Azuis (as cores das equipes), seja através do diálogo verbal ou por meio de tumultos. Em certas ocasiões, as coisas saíam de controle, como ocorreu com os distúrbios de Nika, que enfrentaram as facções de Constantinopla, em 532, durante os quais grande parte da cidade foi saqueada e Justiniano quase foi derrubado; mas os tumultos de circo, nas principais cidades, tenderam a ser mais uma válvula de segurança, uma advertência de descontentamento, que os imperadores ocasionalmente levavam em consideração; assim mesmo, e talvez mais normalmente, eram apenas um fator de divertimento.

Na tomada de decisões políticas, o público também tinha um peso enorme. Havia discussões públicas (particularmente sobre religião ou filosofia), realizavam-se discursos no fórum, e uma multidão dirigiu-se

para ouvir Sidônio quando este escolheu o bispo de Bourges. A comunidade política significava a elite, claro, e não havia nada nem remotamente democrático nos procedimentos políticos romanos; mas seus resultados eram comunicados verbalmente em público, muitas vezes com bastante rapidez, ao menos nas cidades. As leis imperiais também eram proclamadas; quando Anastácio aboliu o impopular imposto sobre comerciantes e artesãos, em 498, o decreto foi lido em voz alta em Edessa – um importante entreposto comercial, mas muito distante de Constantinopla – no mesmo ano e ocasionou uma comemoração espontânea.⁴³

O imperador tinha uma relação ambígua com o mundo público. O Império Romano tardio foi um período no qual o cerimonial imperial tornou-se cada vez mais elaborado, em parte para distanciar o imperador de outras pessoas, “presas dentro dos limites do palácio”, segundo uma expressão de Sidônio.⁴⁴ No palácio, a etiqueta também era muito elaborada. Comer com o imperador – uma grande honra – era um ato cuidadosamente controlado, e Sidônio relata uma dessas refeições com Majoriano, em 461, em Arles, na qual o imperador conversou por turnos com cada um dos sete convidados, que se esperava que brilhassem em suas respostas, e eram aplaudidos caso o fizessem (um aspecto dos persas que parecia muito estranho aos olhos romanos era que seus rituais religiosos os proibiam de falar nas refeições).⁴⁵ Mas essa formalidade se equilibrava com a presunção de que o imperador era acessível. A prática de peticionar ao imperador, por auxílio ou contra uma injustiça, era antiga no mundo romano, e não se enfraqueceu de forma alguma no Império tardio; de fato, as leis dos códigos imperiais são muitas vezes respostas explícitas a petições. Os peticionários raramente se encontravam com o imperador em pessoa, e, obviamente, quem realmente lidava com os seus pedidos (ou então os ignorava) era a burocracia, mas o princípio da resposta direta era preservado.⁴⁶ Em 475, Daniel, o Estilita, deixou momentaneamente sua coluna para protestar contra o apoio de Basilisco, imperador usurpador, ao monofisismo, dirigindo-lhe cartas críticas, e, finalmente, conseguiu que este se retratasse publicamente na própria catedral de Constantinopla; na sua hagiografia, a imagem do diálogo deve ter sido plausível, mesmo que os detalhes tenham sido inventados.⁴⁷ E esse tipo de imagem funcionava. A autoridade imperial continuou sendo popular e garantida. Os enviados romanos à corte de Átila, em 449, ofenderam muito os hunos quando disse-

ram que, embora Átila fosse um homem, Teodósio II era um deus; essa era uma afirmação evidente aos olhos romanos, embora esses enviados fossem, sem dúvida, em sua grande maioria cristãos.⁴⁸ Os deuses tinham desaparecido, mas o *status* imperial mantivera-se inalterado – *divinus* permanecera um termo técnico que significava “imperial”. A posição do imperador era tanto mais central pelo fato de que o Império Romano era considerado, por definição, sempre vitorioso, uma crença que sobreviveu, inclusive, aos desastres do século V. De fato, a cristianização reforçou isso: se o Império caísse, muitos acreditavam que o mundo acabaria. Não se pode negar que os romanos eram confiantes.

Os romanos traçaram uma clara linha entre o público e o privado. A política, em sentido formal, ocorria fora da habitação privada, que era considerada, em parte, separada da atividade pública.⁴⁹ Os palácios senatoriais podiam ser frequentados por quase qualquer um, e lá eram negociadas muitas questões políticas, mas continham espaços cuidadosamente calibrados, comunais e mais personalizados, para a recepção de clientes e potenciais clientes; e, exceto no caso de crimes extremos, o comportamento dos membros da família dentro das paredes de uma casa era de responsabilidade do *paterfamilias*, o chefe masculino da casa, e estava fora da competência do direito público. A casa era a unidade básica, chamada de *domus*, em latim, quando se enfatizava sua localização física, e *familia*, quando se referia às pessoas. Estava centrada numa família nuclear composta por marido, esposa, filhos; outros parentes eram, normalmente, mais distantes, parte de alianças políticas mais do que parte da estrutura familiar, embora os pais, se vivos, ainda tivessem uma grande influência. Os escravos também faziam parte da *familia*, porém como empregados domésticos não livres, e eram onipresentes em qualquer família que dispusesse das mínimas condições para tê-los. A *familia* era muito hierárquica; esperava-se do *paterfamilias* que batesse, rotineiramente, nos escravos e nas crianças. O relato de Agostinho acerca de seu violento pai, Patrício, em suas autobiográficas *Confissões* – uma importante fonte –, mostra que ele considerava comum que os maridos também agredissem as esposas, embora golpear a mulher pareça ter sido considerado normal apenas no Ocidente latino – no leste grego era julgado com maior hostilidade; nas petições egípcias de divórcio que sobreviveram, raramente se faz menção à violência.⁵⁰ Na lei, a autoridade dos *paterfamilias* não se estendia realmente às esposas, que ainda estavam sujeitas a seus

próprios pais (enquanto estivessem vivos), mas é claro que, na prática, os maridos governavam. Agostinho, mais uma vez, retrata sua mãe, Mônica (que não tinha escrúpulos em tentar dominar seu filho), repreendendo suas vizinhas, em Tagaste, por reclamarem de seus maridos, dizendo que seus contratos de casamento “as obrigavam a servir aos maridos”,⁵¹ e isso não era simples retórica: os contratos egípcios de matrimônio obrigavam sistematicamente os maridos a proteger, e as esposas a servir. Agostinho criticou certa Ecdícia por ser celibatária, vestir roupas de viúva e dar sua propriedade aos pobres enquanto seu marido era vivo e sem a permissão dele: essa falta de submissão anulava a virtude que ela buscava alcançar. O estado podia parar diante dos muros da casa, mas os valores romanos, não; e, em ambos os casos, a hierarquia era entendida como evidente. A esse respeito, nem o cristianismo fez mudança significativa alguma.

Não seria difícil argumentar que a vida familiar do período romano-tardio era tensa e sem amor. Os casamentos eram quase sempre arranjados pelos pais com a intenção, afinal das contas, de salvaguardar e ampliar a propriedade; os maridos costumavam ser dez anos mais velhos do que suas esposas. Os escravos domésticos podiam minar a estabilidade da família de seus amos mediante fofocas maliciosas, e, em geral, pensava-se (talvez com razão) que seriam profundamente hostis aos seus senhores: no *Querolus*, uma comédia do século V, um escravo diz: “É de conhecimento geral que todos os amos são maus”.⁵² Nas narrativas tardo-romanas, as crianças costumam aparecer ressentidas e rejeitando as restrições paternas (particularmente, naqueles relatos nos quais pais e maridos forçavam as jovens de espírito virginal ao casamento e, em seguida, a ter filhos). Agostinho, certamente, não gostava de seu pai, e, apesar de reverenciar sua mãe, teve que recorrer ao engano para escapar dela quando deixou Cartago para ir a Roma, quando tinha 28 anos.⁵³ Mesmo assim, na Roma tardia, como em outros lugares, as famílias felizes dão aos autores menos motivos para escrever. Pode ser que o amor idílico e a concórdia, comemorados pelos aristocratas romanos pagãos Pretextato (m. 384) e Paulina em poemas que, supostamente, escreviam um para o outro, e que foram gravados numa estela após a morte de Pretextato, não sejam totalmente estereotipados ou atípicos: “Eu sou feliz porque sou tua, fui tua, e logo – após a morte – serei tua”.⁵⁴ Os “laços amigáveis e decorosos” do casamento eram normalmente desiguais, mas não necessariamente davam errado por causa disso.

Legalmente, as mulheres estavam sujeitas aos pais, e, efetivamente, a seus maridos.⁵⁵ No entanto, elas tinham plenos direitos de herança sobre a propriedade paterna e materna, do mesmo modo que seus irmãos, e, no casamento, controlavam legalmente suas próprias propriedades. Esperava-se que os maridos atuassem em nome das esposas em assuntos públicos, como casos jurídicos, mas as mulheres contavam com todos os direitos legais para agir por conta própria, caso quisessem. Até o final do século IV, as viúvas não podiam ser guardiãs legais de crianças, e seus poderes estavam circunscritos; mas, na prática, muitas vezes o faziam (certamente, após a morte de Patrício, em 372, Mônica controlava o dinheiro do quase adulto Agostinho).⁵⁶ As mulheres não eram consideradas parte da esfera pública e não podiam ocupar cargos. Mas há pelo menos um exemplo de uma governadora de cidade, Patrícia, em Antaiópolis, no Egito, em 553;⁵⁷ e Hipátia de Alexandria, como a principal intelectual da cidade, tinha um papel formal nos rituais públicos, recebendo visitas cerimoniais de funcionários.⁵⁸ De fato, imperatrizes poderosas eram comuns no final do Império (particularmente no Oriente, nos séculos V e VI; cf. capítulo 3), e não está claro se esse poder era recebido com ressentimento, apesar da retórica dos opositores políticos e de alguns extremistas cristãos. No período romano tardio, o lar era universalmente considerado como a esfera das mulheres: elas dirigiam a economia doméstica. Mas as mulheres não estavam impedidas de ser agentes econômicos. Evidências egípcias mostram viúvas comprando e vendendo propriedades sem consentimento ou intervenção masculina (as mulheres foram proprietárias de 17 a 25% da terra do Egito, no século IV, o que não era uma quantia trivial), e também alugando propriedade, emprestando dinheiro e atuando como artesãs independentes e donas de lojas.⁵⁹ Das mulheres (exceto das prostitutas e das dançarinas) esperava-se que se vestissem modestamente, mas elas não permaneciam veladas no dia a dia; podiam exhibir ou reivindicar *status* social com roupas caras, e não parecem ter sofrido isolamento. O duplo padrão de comportamento sexual era normal e sancionado pela lei (os homens, geralmente, tinham concubinas, mas esperava-se que as noivas fossem virgens e o adultério feminino era considerado indefensável); a imperatriz Teodora pode ter sido atriz, o que significava que estava automaticamente em uma categoria legal semelhante à prostituição – embora os relatos sensacionalistas de suas atividades, feitos por Procópio, sejam flagrantemente

retóricos –, sem que isso haja restringido sua autoridade posterior.⁶⁰ As mulheres eram consideradas fracas e ignorantes, mas, mesmo excluindo Hipátia, há muitas evidências de alfabetização e dedicação literária feminina, particularmente, mas não apenas, entre a aristocracia.

Como avaliamos essa rede de contradições? Com as evidências à nossa disposição, não é possível dizer o que era típico na prática em cada caso, se a restrição ou a autonomia feminina. Sem dúvida, como em muitas sociedades, poderíamos esperar autonomia para algumas mulheres bem-sucedidas, que, no entanto, estariam mais expostas a um maior escrutínio do que os homens, assim como a certa condenação moral, especialmente se seus maridos estivessem vivos; a maioria era, talvez, mais sujeita e passiva, voluntariamente (como Mônica) ou não. Esse quadro geral pode muito bem ser válido para todos os níveis da hierarquia social, pois o material egípcio, ocasionalmente, se estende aos camponeses e artesãos. E o espaço que o cristianismo dava à ascese permitiu que um pequeno, mas visível, número de mulheres escapasse completamente das pressões familiares, enquanto mantivessem o celibato e um comportamento disciplinado, de preferência entre quatro paredes e em grupos.⁶¹ No entanto, a mera quantidade desses direitos e limitações, contraditórios entre si, era maior do que em muitas sociedades: o Ocidente da Alta Idade Média impôs, frequentemente, restrições legais e sociais muito mais intransigentes sobre o agir feminino, como veremos no capítulo 7. Dentro das contradições, havia espaço para que as mulheres da Roma tardia construíssem suas próprias imagens sociais, se quisessem e tivessem sorte.⁶² Mas o faziam em um mundo repleto de um imaginário marcado pelo gênero, que era negativo em relação às mulheres, propagado pelo mundo público secular assim como pela Igreja, com a masculinidade e as virtudes masculinas vistas como a norma (*virtus* significa tanto “masculinidade” quanto “virtude”) e a feminilidade associada com a fraqueza e até mesmo o perigo, em particular entre os ascetas masculinos, para quem a sexualidade feminina representava, compreensivelmente, uma das maiores ameaças.⁶³

Os homens também enfrentavam sinais contraditórios no mundo em que viviam. A sociedade romano-tardia era muito hierárquica e a mobilidade social, em muitos casos, limitada pela lei, como vimos, embora fosse também bastante comum; a mistura de hipotéticas desigualdades, similares às castas, e a presença de “homens novos” sempre criam tensões.

Os homens romanos eram muito propensos a se ofenderem quando arrivistas e forasteiros não cumpriam com a etiqueta; eles se irritavam muito facilmente e, nesses casos, podiam se tornar violentos.⁶⁴ Fausto, bispo de Riez (m. c. 490), observou amargamente, em um sermão, que se um homem poderoso nos causa dano ou abusa furiosamente de nós, sofremos em silêncio a fim de evitar maiores danos, porém, se uma pessoa inferior abusa de nós, ficamos furiosos e buscamos vingança.⁶⁵ A violência da prática política e judiciária romano-tardia significava que tais ameaças podiam ser perigosas. Mas as elites instruídas também eram educadas segundo um comportamento formal, decoroso e cortês; isso fazia parte da educação da elite, de fato, e incluía nunca perder o temperamento e se esforçar para convencer – ou humilhar – pela habilidade retórica e não pela ameaça. Como alguém podia fazer as duas coisas? Não podia, é claro. Os homens instruídos do período romano tardio ficavam horrorizados com os monges justiceiros, com a turba de Alexandria, ou com os homens poderosos com uma formação militar, como Valentiniano I, por sua falta de autocontrole e sua violência.⁶⁶ Em pequena escala, Sidônio ficou encantado quando, em seu jantar com Majoriano, seu inimigo Peônio ficou visivelmente aborrecido com uma ligeira gafe *diante do imperador*, uma violação condenatória da etiqueta; a decorosa porém divertida risada do imperador foi suficiente para Sidônio, que se referia a ela como “vingança”. Mas o decoro era ainda mais importante porque os homens eram reconhecidos como passionais. E a cólera também podia ser usada politicamente, rompendo as barreiras do decoro, para fazer valer um ponto de vista, para mostrar que a pessoa devia ser levada a sério, tanto mais efetivamente por causa da formalidade do comportamento político “normal”. No Ocidente pós-romano, a política se tornou menos formalizada, mas a força política da ira continuou a ser uma arma poderosa para reis e príncipes.

Este capítulo e o anterior apresentam um mundo tardo-romano estável; isso não quer dizer imutável (esse foi, sobretudo, um período de notável inovação religiosa), nem, naturalmente, livre de conflitos, mas, mesmo assim, de forma alguma estava condenado à dissolução. No capítulo seguinte, veremos como o poder político romano se desfez no Ocidente do século V, apesar dessa estabilidade interna. Mas também vale a pena perguntar, neste ponto, o que, dentre os padrões políticos, sociais e culturais descritos até agora, sobreviveria para formar a herança romana nos séculos

futuros. Isso é mais fácil de responder pelo que se disse no presente capítulo: a maioria dos padrões descritos aqui sobreviveu. As estruturas da Igreja foram as instâncias que menos mudaram quando o Ocidente romano se despedaçou, e somente se tornaram politicamente marginais no sudeste e no sul do Mediterrâneo, com as conquistas muçulmanas do século VII. A importância da fé correta sobreviveu em Bizâncio e em partes do Ocidente, como veremos em capítulos posteriores. O compromisso religioso ascético e as críticas religiosas da sociedade secular nunca perderam sua força nos séculos vindouros, e os veremos reaparecer constantemente. Esses foram um legado especificamente cristão-romano para os tempos futuros. Por sua vez, as instituições públicas do Império Romano sobreviveram como um modelo político fundamental tanto para Bizâncio quanto para o califado árabe, ainda baseado em um sistema contínuo de impostos sobre a terra. No entanto, cada vez mais, a tributação se degradou no Ocidente pós-romano e as instituições políticas se simplificaram radicalmente. Mesmo assim, o quadro político e institucional do Império Romano era tão complexo que essas novas versões mais simples ainda podiam fornecer um sistema governamental básico, de estilo romano, para os reinos “romano-germânicos”, em particular para os francos na Gália, os visigodos na Hispânia e os lombardos na Itália, os principais sistemas políticos dos dois séculos após 550. E isso foi acompanhado de um senso de poder público assim como de um espaço público para a prática política, que eram, em grande parte, uma herança de Roma. Essa política pública durou, no Ocidente, até depois de findado o período carolíngio, no mínimo até o século X, e muitas vezes até mais tarde; sua desagregação, onde ocorreu (particularmente na França), foi importante. Esse momento certamente marcará o fim deste livro, pois, ao menos no Ocidente, representa o fim da Alta Idade Média.

Muitas coisas, de fato, mudaram ao principiar a Alta Idade Média. As continuidades religiosas e culturais não podem ocultar a importância da ruptura das estruturas estatais; a economia de troca também se tornou muito mais localizada no Oriente e no Ocidente, assim como menos tecnicamente complexa pelo menos no Ocidente. A sociedade aristocrática militarizou-se mais, e uma educação literária secular perdeu muito de sua importância, particularmente no Ocidente. Como resultado, nossas fontes escritas são muito mais religiosas, tanto no Oriente quanto no Ocidente. A identidade aristocrática também mudou em toda parte, com as transformações políticas do

Ocidente, no século V, e do Oriente, no século VII; a riqueza aristocrática conjunta se contraiu na maioria dos lugares, e a elite senatorial de Roma, extremamente rica, desapareceu. Não se deve exagerar essa contração, pois os aristocratas com ancestrais romanos continuaram a ser os principais atores, mas, dadas as mudanças culturais que acabamos de referir, sua antecendência romana se torna muito mais difícil de ver. Os camponeses também se tornaram mais autônomos, na medida em que diminuiu a propriedade aristocrática global e se reduziu o poder estatal no Ocidente; em contrapartida, pode-se dizer que aumentaram as restrições impostas às mulheres. E, acima de tudo, cada região do Império Romano teve, doravante, um desenvolvimento político, social, econômico e cultural separado. Antes de 550, o Oriente e o Ocidente são tratados juntos, neste livro, mas depois disso eles devem ser discutidos separadamente; e as histórias das terras francas, da Hispânia, da Itália, da Britânia, do Bizâncio e do mundo árabe receberão uma análise individual, assim como as das terras não romanas do norte. Acima de todo o resto, essa localização e essa simplificação geral caracterizam a Alta Idade Média. No entanto, como base de todos os sistemas políticos que veremos no restante deste livro, com exceção do sistema do extremo norte, estava o peso do passado romano que, por mais fragmentado que se encontrasse, criou os elementos constitutivos para a prática política, social e cultural de todas as sociedades pós-romanas nos séculos vindouros.

Notas

- ¹ Enquanto introduções, quase todos os livros citados no capítulo 1 são igualmente importantes. P. Garnsey & C. Humfress, *The Evolution of the Late Antique World* (Cambridge, 2001), pp. 132-215; e P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison, 1992); são releituras originais dos dados. Sobre o cristianismo, A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley, 1991); P. Brown, *The Rise of Western Christendom*, 2. ed. (Oxford, 1997); e R. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990); são pontos de referência fundamentais.
- ² Sidonius, *Letters*, ed. e trad. W. B. Anderson, *Poems and Letters* (Cambridge, Mass., 1962-1965), 4.25 (Chalon), 7.5, 8, 9 (Bourges); cf. J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome* (Oxford, 1994), pp. 179-186. Para contextualização, é básico R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley, 1985). Para a complexidade das funções e da autoridade dos bispos, cf. sobretudo C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity* (Berkeley, 2005).

- ³ Synesios, *Correspondance*, ed. e trad. A. Garzya & D. Roques (Paris, 2000) nn. 105 (carta aberta); 10; 15-16; 46; 81; 124; 154 (a Hipátia); para Téofilo e Cirilo, C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity* (Baltimore, 1997), pp. 159-169; 295-316; no geral, cf. D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire* (Paris, 2000), pp. 301-316.
- ⁴ “Pagão” é uma palavra insatisfatória. A religião greco-romana tradicional não possuía nenhuma palavra para denominar seus praticantes; contudo, *paganus*, que originalmente significava “rústico”, já é utilizado para designar “não cristão (ou judeu)” no começo do século III, e se tornou comum no final do IV (e.g. *CTh*, 16.2.18, para o ano 370). “Heleno” é outra palavra tardo-romana que veio a ser utilizada para designar “pagão”. Alguns autores modernos preferem o termo “politeísta”, mas nem todos os “pagãos” eram politeístas.
- ⁵ Sobre o paganismo tardio, cf. G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge, 1990); F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c.370-529*, 2 vols. (Leiden, 1993-1994); G. Fowden, *CAH*, vol. 13, pp. 538-560; Garnsey & Humfress, *Evolution of the Late Antique World*, pp. 152-160; João do Éfeso, *Ecclesiastical History*, ed. e trad. E. W. Brooks (Louvain, 1935-1936), 2.44; 3.36.
- ⁶ Sobre os judeus, cf. S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4 (Cambridge, 2006), pp. 67-82; 404-456; 492-518.
- ⁷ Sobre as leis, *CTh*, 16.10.10-12 (391-392), *CJ*, 1.11.10 (Justiniano). Para Edessa, João do Éfeso, *Ecclesiastical History*, 3.27-8.
- ⁸ Para as celebrações do Primeiro de Janeiro: Markus, *End of Ancient Christianity*, pp. 103-106, e, em geral, para festivais, pp. 97-135.
- ⁹ Gregório de Tours, “The Miracles of the Bishop St. Martin”, trad. em R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton, 1993), pp. 199-303, e.g. 2.24; 3.29; 4.45.
- ¹⁰ Augustine, *Letters*, trad. W. Parsons & R. B. Eno, 6 vols. (Washington, 1951-1989), carta 29.
- ¹¹ Van Dam, *Saints and their Miracles*, pp. 41-48. Sobre a bebida em cima da tumba dos mártires: Augustine, *Letters*, 22; Augustine, *Confessions*, trad. H. Chadwick (Oxford, 1991), 6.2.2. Gregório Magno: Bede, *HE*, 1.30. Para uma análise geral do espaço religioso e seus contextos no Mediterrâneo, cf. P. Horden & N. Purcell, *The Corrupting Sea* (Oxford, 2000), pp. 403-460.
- ¹² N. Gauthier, “La Topographie chrétienne entre idéologie et pragmatisme”, in: G. P. Brogiolo & B. Ward-Perkins (ed.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden, 1999), pp. 195-209.
- ¹³ R. Krautheimer, *Rome: Profile of a City*, 312-1308 (Princeton, 1980), pp. 71; 75.
- ¹⁴ Para uma análise dos enterros intramuros e seus desenvolvimentos na Itália, cf. N. Christie, *From Constantine to Charlemagne* (Aldershot, 2006), pp. 252-259. Para os santos falecidos, cf. P. Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago, 1981).
- ¹⁵ Cf. B. Caseau, in: G. Bowersock et al. (ed.), *Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1999), pp. 406-407.

- ¹⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn*, ed. e trad. A. J. Festugière (Bruxelas, 1970), cc. 37; 43; 91-94; 103; 114-116; 162 etc.
- ¹⁷ M. Foucault, *Discipline and Punish* (London, 1977). Para os modelos de cristianismo cotidiano, cf. esp. P. Brown, *CAH*, vol. 13, pp. 632-664.
- ¹⁸ Garnsey & Humfress, *Evolution of the Late Antique World*, pp. 207-210.
- ¹⁹ *Select Letters of St Jerome*, ed. e trad. F. A. Wright (Cambridge, Mass., 1963); a carta 22 é um bom exemplo.
- ²⁰ A. Arjava, *Women and Law in Late Antiquity* (Oxford, 1996), pp. 177-192; G. Clark, *Women in Late Antiquity* (Oxford, 1993), pp. 21-27; A. Giardina, *CAH*, vol. 14, pp. 392-398.
- ²¹ D. Goodblatt, in: Katz, *Cambridge History of Judaism*, vol. 4, pp. 416-423.
- ²² Rapp, *Holy Bishops*, pp. 172-207.
- ²³ W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952), p. 167, para os bispos; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London, 1972), pp. 237-331.
- ²⁴ Brown, *Religion and Society*, pp. 183-226; B. R. Rees, *Pelagius*, 2. ed. (London, 1998).
- ²⁵ R. Gryson, *Les Origines du celibat ecclésiastique du premier au septième siècle* (Gembloux, 1970).
- ²⁶ Para os debates cristológicos orientais: H. Chadwick, *CAH*, vol. 13, pp. 561-600, e P. Allen, *CAH*, vol. 14, pp. 811-834, oferecem narrativas úteis. A historiografia é enorme; achei particularmente úteis as nítidas e incisivas introduções teológicas de F. M. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (London, 1983). Para o “arianismo”, cf. o mais recente trabalho, D. M. Gwynn, *The Eusebians* (Oxford, 2007).
- ²⁷ J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops* (Oxford, 1990), pp. 157-189.
- ²⁸ D. D. Bundy, “Jacob Baradaeus”, *Le Muséon*, 91 (1978), pp. 45-86; L. Van Rompay, in: M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* (Cambridge, 2005), pp. 239-266.
- ²⁹ Haas, *Alexandria*, pp. 258-330; Frend, *Donatist Church*, pp. 172-177. Mas há um debate grande sobre quem exatamente eram os *circumcelliones*: cf. B. D. Shaw, in: A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers* (Aldershot, 2004), pp. 227-258; T. E. Gregory, *Vox Populi* (Columbus, Ohio, 1979).
- ³⁰ Sobre o patriarca Juvenal, Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, trad. M. Whitby (Liverpool, 2000), 2.5; Cirilo de Citópolis, “Life of Euthymios”, *Lives of the Monks of Palestine*, trad. R. M. Price (Kalamazoo, Mich., 1991), pp. 1-83, cc. 27-30.
- ³¹ P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1982), pp. 103-152, atualizado em *CAH*, vol. 14, pp. 780-810; a recente e muito substancial bibliografia sobre ascetas e santos resume-se a duas conferências, publicadas como J. Howard-Johnston & P. Hayward (ed.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Oxford, 1999), e *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), pp. 343-671.
- ³² *Life of Daniel the Stylite*, trad. E. Dawes & N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints* (London, 1948), pp. 7-71, c. 62; Teodoreto de Cirro, *A History of the Monks of Syria*,

- trad. R. M. Price (Kalamazoo, Mich., 1985), 26.22. Para Teodoreto, cf. T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus* (Ann Arbor, 2002), esp. pp. 115-147.
- ³³ Barsanouphios & John, *Correspondance*, ed. e trad. F. Neyt *et al.*, 3 vols. (Paris, 1997-2002), nn. 636; 671; 777; 775; 776; 669; 841.
- ³⁴ P. Brown, *CAH*, vol. 14, p. 806.
- ³⁵ Jerome, *Letters*, 45.
- ³⁶ Sobre monasticismo, cf. em geral D. J. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966); P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978); C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford, 2000).
- ³⁷ *The Rule of St Benedict*, ed. e trad. J. McCann (London, 1952). Deve-se consultá-la.
- ³⁸ H. Kennedy, "From *polis* to *madina*", *Past and Present*, 106 (1985), pp. 3-27.
- ³⁹ Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, ed. e trad. J. C. Rolfe, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1935-1939), 16.10.4-13; S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley, 1981), pp. 33-61; M. McCormick, *Eternal Victory* (Cambridge, 1986), pp. 189-230 para Constantino VII e outros relatos posteriores.
- ⁴⁰ Gregório de Tours, *Life of the Fathers*, trad. E. James (Liverpool, 1985), 4.2; sobre o sítio de Constantinopla, cf. capítulo 10.
- ⁴¹ Van Dam, *Saints and their Miracles*, pp. 116-149.
- ⁴² A. Cameron, *Circus Factions* (Oxford, 1976), pp. 225-296.
- ⁴³ *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, trad. F. R. Trombley & J. W. Watt (Liverpool, 2000), c. 31.
- ⁴⁴ Sidonius, *Letters*, 2.13.4 (citação), 1.11 (Majoriano).
- ⁴⁵ Ammianus, *Res Gestae*, 23.6.80.
- ⁴⁶ J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity* (Cambridge, 1999), pp. 82-84; 184-187.
- ⁴⁷ *Life of Daniel the Stylite*, cc. 70-84.
- ⁴⁸ Priskos, fragmento 11.2, ed. e trad. em R. C. Blockley, *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire*, vol. 2 (Liverpool, 1983), pp. 247-249; 257.
- ⁴⁹ S. Ellis, *Roman Housing* (London, 2000), esp. pp. 166-183; B. Polci, *in*: L. Lavan & W. Bowden (ed.), *Theory and Practice in Late Antique Archaeology* (Leiden, 2003), pp. 79-89; K. Cooper, "Closely Watched Households", *Past and Present*, 197 (2007), pp. 3-33.
- ⁵⁰ Augustine, *Confessions*, 9.9; *Letters*, 262 (a Ecdícia); cf. esp. B. Shaw, "The Family in Late Antiquity", *Past and Present*, 115 (1987), pp. 3-51. Cf. também G. Nathan, *The Family in Late Antiquity* (London, 2000). Sobre as atitudes orientais em relação à violência familiar, cf. L. Dossey, "Wife-beating in Late Antiquity", *Past and Present*, 199 (2008), pp. 3-40.
- ⁵¹ J. Beaucamp, *Le Statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle)*, 2 vols. (Paris, 1990-1992), vol. 2, pp. 139-158; 127-129.

- ⁵² Augustine, *Confessions*, 9.9; *Querolus*, ed. e trad. C. Jacquemard-le Saos (Paris, 1994), c. 67.
- ⁵³ Augustine, *Confessions*, 2.3; 5.8.
- ⁵⁴ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 6.1 (Berlin, 1876), n. 1779, com trad. parcial e comentário em K. Cooper, *The Virgin and the Bride* (Cambridge, Mass., 1996), pp. 97-103.
- ⁵⁵ Arjava, *Women and Law*; Beaucamp, *Le Statut*, vol. 1.
- ⁵⁶ Augustine, *Confessions*, 3.4.
- ⁵⁷ *Greek Papyri in the British Museum*, ed. F. G. Kenyon & H. I. Bell, 5 vols. (London, 1893-1917), vol. 5, n. 1660.
- ⁵⁸ M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria* (Cambridge, Mass., 1995).
- ⁵⁹ Beaucamp, *Le Statut*, vol. 2, pp. 227-247; R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993), pp. 92-99; 130-133.
- ⁶⁰ Beaucamp, *Le Statut*, vol. 1, pp. 206-208; V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico* (Bari, 1998), pp. 233-250. Sobre Teodora, nosso problema é que a única fonte a respeito da sua carreira como atriz é Procópio [Prokopios], *Secret History*, ed. e trad. H. B. Dewing (Cambridge, Mass., 1935), c. 9, que é uma denúncia retórica e independente: cf. L. Brubaker, "Sex, Lies and Textuality", in: L. Brubaker & J. M. H. Smith (ed.), *Gender in the Early Medieval World* (Cambridge, 2004), pp. 83-101. Seria arriscado assumir que isso, inclusive, tinha algum fundo de verdade.
- ⁶¹ E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith* (Lewiston, NY, 1986), esp. pp. 175-208.
- ⁶² J. M. H. Smith, "Did Women have a Transformation of the Roman World?", *Gender and History*, 12.3 (2000), pp. 22-41.
- ⁶³ Clark, *Women*, pp. 56-62; 119-126.
- ⁶⁴ Brown, *Power and Persuasion*, pp. 35-61.
- ⁶⁵ R. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul* (Austin, Tex., 1993), pp. 50-51.
- ⁶⁶ Ammianus, *Res Gestae*, 30.8; Sidônio: *Letters*, 1.11, esp. 11.12.