UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

UIRAN GEBARA DA SILVA

O Som e a Fúria:
O *Eucharisticos* de Paulino de Pella e o problema do fim da Antiguidade.

São Paulo
2008

UIRAN GEBARA DA SILVA

O Som e a Fúria:
O *Eucharisticos* de Paulino de Pella e o problema do fim da Antiguidade.

Dissertação apresentada à faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Norberto Luis Guarinello.

São Paulo
2008

Para Arsênio e Maria Amélia, que fizeram a diferença no reino dos homens e nunca fizeram questão do reino dos Céus.

E para Nádia, ainda na luta.

AGRADECIMENTOS

A Nádia e Laila Gebara, Jaime e José Rodrigues.

A Camila, que com estes róseos encantos enfrentou sangue suor e lágrimas.

Ao Norberto, por sua orientação pelagiana.

À Maíra, Carol, Bernardo, Desirèe, Rodolfo, Erica, Urbano, Patrícia, Ana, Tiago, Lívia e Pedro Ramos; Pedro Malavolta, Marcelo, Letícia e Fábio “Ziggy” . Amizade é tudo.

Ao Erick, Lucas Spinelli, Lucas Marchezin e Nadine sem a influência dos quais esta dissertação seria bem menos pé na porta.

A Érika, Inaê, Nathalia, Melissa, Ricardo, Edu, Patu, Tati. Amizade é tudo mesmo. Um dia aquela merda muda.

Ao Tiago, Luis, Valtier, Felipe e à Onassis, por salvarem minha sanidade na reta final.

Ao André, Milton, Denis, Dani, Marco, Guilherme, Paulinho, Claudinho, seu Pedro, Tônico e Moisés, Natália, Keiko, que talvez não saibam o quanto foram importantes.

À toda família Psico, que, enfim, me ensinou.

Ao pessoal do Instituto Zequinha Barreto, especialmente a Pedrina, Stan, Givanildo e Piauí, por me lembrarem o sentido final de tudo isto.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de mestrado e o apoio financeiro para a realização do estudo.

O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo.
Walter Benjamin

Quem das finem, rex magne, laborum?
Virgílio, Eneida, I, 241.

Fitei seus olhos por um segundo... Cheios de ódio e fúria... E algo que não sei se era sede de sangue... Ou horror pelo que nós lhe fizemos!

Barry Windsor-Smith

RESUMO

DA SILVA, Uiran Gebara**. O som e a fúria: o *Eucharisticos* de Paulino de Pella e o problema do fim da Antiguidade.** 2008. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
Esta dissertação apresenta uma investigação cujo objetivo é examinar o problema do confronto de paradigmas explicativos a respeito do fim da Antiguidade: a ascensão da *Antiguidade Tardia*, uma nova *Forma* da História, e o *Declínio do Império Romano*. Busca realizar isso através da compreensão do relato feito por um monge cristão, na forma de poema, sobre sua vida como aristocrata e proprietário de terras na Gália do século V d.C., o *Eucharisticos* de Paulino de Pella. A pesquisa teve como preocupações teórica e metodológica entender as diferentes mediações necessárias para a composição do poema, principalmente o instrumental literário disponível ao autor, como os gêneros literários clássicos. Estas também buscaram lidar com a relação indivíduo e sociedade na Antiguidade, propondo os limites e potencialidades que a compreensão do poema como expressão ideológica de seu autor – e consequentemente de sua consciência de suas posições de classe e de status – como critério da parcialidade de sua visão sobre a realidade na qual viveu.

Palavras-chave: Antiguidade tardia, Império Romano, Poesia Latina, *Eucharisticos*, Paulino de Pella.

ABSTRACT:

DA SILVA, Uiran Gebara. **The sound and the fury: the *Eucharisticos* of Paulinus of Pella and the problem of the end of Antiquity.** 2008. Dissertation (master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

This work consists of an investigation which aims to examine the issue of the opposing explanatory paradigm used to explain the end of Antiquity: the rise of Late Antiquity, a new *Form* of History, and the *Fall of Roman Empire*, through the understanding of a narrative poem written by a christian monk about his life as an aristocracy member and landowner in Gaul during the V century AD, Paulinus Paelleus' *Eucharisticus*. The research methodological concerns aimed at the understanding of the poem composition through different mediations, mainly the literary background available to the author as, for instance, the classical genres of literature. Methodological and theoretical concerns also aimed to deal with the relation between individual and society in Antiquity, proposing the limits and potentialities that the poem understanding as its author's ideological expression - and consequently his consciousness about his class and status within it - as criteria for his biased view about the reality he lived in.

Keywords: Late Antiquity –Latin Poetry – Roman Empire – Eucharisticos – Paulinus of Pella

SUMÁRIO

Capítulo 1 : *A ascensão da Antiguidade tardia*. 9

I O Brasil e o Mundo Latino 9

II O paradigma historiográfico de *Declínio e Queda do Império Romano* 17

III Roma não acabou? 38

IV O *Eucharisticos* e Paulino de Pella 48

Capítulo 2: *Qual a poética do Eucharísticos?* 53

I *Bios* e *ephemeris* 60

II Confissões e o falar de si 64

III Confissões e as Boas Graças 68

IV Hexâmetros 71

Capítulo 3: *O Som e a Fúria* 84

I Pudor et Rusticitasque Negotium 97

II Providentia et dogmata prava 154

Conclusão 171

Bibliografia

Capítulo 1

A Ascensão da Antiguidade Tardia

I – O Brasil e o Mundo Latino.

> *"Não sabia que essa idéia nascera da amplificação da crendice dos povos greco-romanos de que os ancestrais mortos continuariam a viver como sombras e era preciso alimentá-las para que eles não perseguissem os descendentes? Lembrou-se do seu Fustel de Coulanges... Lembrou-se de que essa noção nada é para a Menenanã, para tantas pessoas... Pareceu-lhe que essa idéia como que fora explorada pelos conquistadores por instantes sabedores das nossas subserviências psicológicas, no intuito de servir às suas próprias ambições. Reviu a história; viu as mutilações, os acréscimos em todos os países históricos e perguntou de si para si: como um homem que vivesse quatro séculos, sendo francês, inglês, italiano, alemão, podia sentir a Pátria? Uma hora, para o francês, o Franco-Condado era terra dos seus avós, outra não era; num dado momento, a Alsácia não era, depois era e afinal não vinha a ser. Nós mesmos não tivemos a Cisplatina e não a perdemos; e, porventura, sentimos que haja lá manes dos nossos avós e por isso sofremos qualquer mágoa? Certamente era uma noção sem consistência racional e precisava ser revista"*
>
> Lima Barreto.

Em 2004, foi publicada *Mundo Latino e Mundialização*, obra que é fruto de uma série de debates realizados pelo Centro de Estudos Estratégicos da Escola Superior de Guerra e pelo Laboratório de Estudos do Tempo Presente, da UFRJ. O objetivo destes debates era responder à questão posta no prefácio: "qual o lugar que o Brasil ocupa, ou deveria ocupar, nas relações internacionais hoje?" Questão que "mais que um exercício acadêmico, decorre da dinâmica das próprias relações internacionais depois dos trágicos acontecimentos do 11 de setembro de 2001." E uma das considerações fundamentais, no que concerne ao lugar do Brasil nesta *Nova Ordem Mundial*, é com relação à singularidade deste país, que

> "(...)malgrado seu passado escravista e latifundiário (...) foi capaz de construir, mesmo permanecendo um país pobre, um espaço de

> miscigenação, de mestiçagem e mulatice, evitando horrores de políticas de segregação e exclusão (...). Ao mesmo tempo, graças ao caráter intuitivo, criativo e assimilador do seu povo, o Brasil apresentou, desde 1930, índices recordes de crescimento econômico, transformando-se, no espaço de cinqüenta anos de um país atrasado e pobre – do qual se dizia ter uma vocação essencialmente agrícola – em um país moderno, urbano, industrial, relevante nas relações internacionais."

Devendo ser contraposta ao processo inexorável da Mundialização ("ou o anglicismo Globalização", como um dos organizadores nos lembra), homogeneizadora, a própria face do Brasil "e sua capacidade de absorver e mestiçar o novo, transformando em *brasis* toda a contribuição nova". Uma vez que "Hoje, o Brasil é o maior país de origem latina do mundo (...)" cujo "caráter latino, a sua base dura, às vezes cruel, proveniente da Península Ibérica" que junto com a "engenhosidade indígena, a força e a fantasia africanas" engendram aquilo (nossa cultura? Nossos costumes, nossa ideologia, nossa civilização?) "que nos faz ser tão típicos e, ao mesmo tempo, tão universais: nossa latinidade mestiça" (COSTA e SILVA, 2004, pp.10-13).

Esta obra causa alguns curiosos estranhamentos. Tanto devido a sua capa principal – onde abaixo do título há um mosaico[1] do segundo século depois de Cristo, proveniente do norte da África romana – quanto por sua ordenação de temas e problemáticas. Sob o título de "Mundo Latino – As Origens", esta ordenação nos apresenta dois exames sobre o Império Romano e um sobre os impasses do Império Português, seguidos de uma série de colocações que avaliam a crise atual nas relações internacionais, a partir da explicitação de uma atitude imperialista do governo dos Estados Unidos da América. Esta é seguida por uma discussão das possibilidades de um protagonismo brasileiro nas relações internacionais, elegendo como patamar inicial as relações com o resto da América Latina, mais especificamente, o Mercosul.

[1] O mosaico é do acervo do Museu El Djem, na Tunísia.

Os estranhamentos – deixando de lado a noção da mestiçagem como panacéia cultural e nova modalidade da noção de democracia racial – estão ligados ao uso da expressão "Mundo Latino" dentro deste debate. Esta assume um tom ambíguo – intencional ou não – podendo significar: 1) a latinidade, como herança cultural européia que contribuiu para a construção da identidade histórica da América Latina, com o Brasil aí incluído, em contraposição à origem anglo-saxã dos EUA; 2) a perspectiva de cooperação, também calcada nessa herança latina, com a União Européia; 3) o império romano como arquétipo de Império – aqui apresentando outra ambigüidade, pois este arquétipo serve tanto como suporte de comparação histórica para a compreensão do Império Americano, continuador do projeto imperial britânico (SILVA, 2004), quanto como modelo positivo de dominação inclusiva, a partir da nova concepção do conceito de romanização (MENDES, 2004).

Estas ambigüidades explicitam certa dificuldade que a consciência histórica brasileira tem para com suas "heranças" européias.

Sendo uma sociedade que tem sua pré-história nacional como uma sociedade colonizada, a América portuguesa[2], o Brasil tem uma História colonizada: a própria escrita da História no Brasil, a partir do momento em que se converteu em um Estado Nacional soberano (talvez nem tão soberano), passa pelo difícil processo de descolonização, a busca do que Jean Chesneaux chama de *interioridade nacional*.

> Apoiada nesses Estados-nações-mercados, [o francês, o inglês, o alemão, italiano, etc...] a sociedade internacional se organizou desde o século XIX: soberania de cada estado, relações diplomáticas, direito internacional, primeiros embriões de instituições supranacionais. Quando outros povos ascenderam à independência e à soberania de Estado, a partir da progressiva decomposição dos impérios espanhol, alemão, turco, francês, inglês, italiano e português, foi sempre o Estado-nação-mercado que serviu como estrutura

[2] Cf. JANCSÓ e PIMENTA, 2000.

> de referência. Esses outros povos se viram obrigados a se alinhar ao modelo nacional e às estruturas da sociedade internacional, tal como a burguesia do Ocidente os tinha organizado em seu benefício. Essa ascensão ao estatuto de Estado Nacional tinha o caráter de uma vitória política e mascarava temporariamente as seqüelas, o custo social e financeiro, toda a carga negativa desse alinhamento em relação ao Ocidente capitalista. Esses povos "libertados" [no caso do Brasil, digamos tornado independente] se mantinham e se mantêm, sob esse ponto de vista, aprisionados no espaço histórico (nacional) da burguesia. (...) A continuidade nacional, a interioridade nacional, é evidente[3] no caso de países com a Alemanha ou a França, a Rússia ou a Inglaterra. Mas no caso da grande maioria dos povos e notadamente, em quase todos os países do terceiro mundo, ela é uma luta, uma reconquista que ultrapassa o que se denominou "interlúdio colonial", ou seja, o período durante o qual esses países foram integrados à força na dinâmica dos países industriais do Ocidente (CHESNEAUX, 1995, pp. 121-123).

Lidar com esta História colonizada é lidar, em larga medida, com a idéia da Europa como descobridora da nação brasileira. É dar conta do lugar histórico da Europa, especificamente de Portugal no caso brasileiro, como metrópole. Pode-se dizer que isso os historiadores brasileiros têm feito desde a década de 40 do século XX, e teve como resultado a consolidação de importantes linhas de interpretação da formação histórica do Brasil e seu lugar no mundo[4].

Outra forma através da qual se buscou lidar com as heranças européias foi a concepção do Brasil como miscigenação de três culturas, portuguesa (européia), indígena e africana. Sem entrar no mérito ou na validade de tal concepção no plano da

---

[3] Essa continuidade não é mais tão evidente, cf. Benedict Anderson (ANDERSON, 1989) e também, a crise da identidade européia analisada por Patrick Geary (GEARY, 2005, 11-25) e infra.

[4] A pretexto da recuperação do famoso seminário do Capital, Roberto Schwartz faz uma síntese dessas investigações (SCHWARZ, 1998).

teoria social[5] – ou na enorme diferença entre as várias tradições intelectuais que operam a partir da idéia de união dessas três culturas – o que se pretende atentar aqui é para a dualidade que essa concepção tem em seus pressupostos e que acaba por estabelecer o lugar da pesquisa acadêmica que é reservado a cada uma das três culturas quando entendidas como objeto de investigação. De um lado, a cultura portuguesa – também européia – que, enquanto cultura portuguesa, nem tanto, mas enquanto cultura européia, se apresenta no pólo da "cultura erudita" ou Alta Cultura. De outro, a indígena e a africana – aqui também evitando apontar a heterogeneidade escondida por trás desses dois nomes – sempre pensadas nos termos da "cultura popular".

Terry Eagleton apresenta a ambigüidade intrínseca da idéia de Cultura. Historicamente o termo açambarcou duas definições. Que, se observadas mais de perto, expressam uma tensão inerente aos dois lugares sociais a partir dos quais o Ocidente e a sociedade burguesa compreendem os significados da socialização humana conformados nas práticas culturais. Essa tensão se dá entre uma definição oriunda dos estudos antropológicos, que corresponderia à compreensão da cultura na sua dimensão de cultura popular, como sistema de costumes ou mitos; e sua definição oriunda dos estudos literários, correspondente à dimensão da alta cultura, ou cultura erudita e letrada, no qual a atenção pelo singular e único tem destaque primordial, e a qual se julgava exclusivamente legítima de avaliação Estética (EAGLETON, 2003, pp. 9-50).

Essa tensão na idéia de Cultura nos permite entender a dualidade acima apontada, no que diz respeito ao lugar acadêmico que estuda as culturas indígena e africana (o da alteridade e do popular, a Antropologia) e o que estuda a portuguesa ou européia (o da escrita ou culta, a História, as Letras, os Estudos Clássicos). O próprio desenvolvimento das ciências humanas no século XX, sob o estruturalismo,

[5] O que nos remeteria à noção de *raças*, que ocupava originariamente o lugar conceitual de *culturas* nessa tríade (MOTA, 1977, pp. 53-74).

desconstrucionismo e pós-modernismo, mas principalmente a progressiva transformação da prática cultural em uma indústria de mercadorias colocou em xeque a distinção entre o popular e o erudito (DAVIES, 1995, pp. 87-107), levando ao fortalecimento da ambigüidade apontada por Eagleton e também aproximando no plano explicativo, científico (e também do julgamento estético) as práticas culturais de ambos os pólos da tensão. A partir da década de sessenta, a Antropologia aparecia explicando o mundo urbano e europeu, a História e as Letras explicavam o popular (DAVIES, 1995, pp. 162-170). A distinção não está necessariamente nos objetos de estudo, mas na posição de tal objeto na corrida do desenvolvimento capitalista[6].

No caso brasileiro, ainda se dá os primeiros passos na subversão de tal dualidade[7]. O antropólogo, o paleontólogo e o arqueólogo *brasileiro*[8] estudam a "cultura indígena" e a "cultura africana". Quando o historiador brasileiro estuda a História do Brasil estuda a História da colonização européia da América, ou seja, a "cultura portuguesa". É conseqüência lógica dessa divisão do trabalho científico permitir à História ser a disciplina da investigação da "cultura européia". Esta "cultura européia" ainda está localizada no pólo erudito da idéia de Cultura da academia brasileira. E é dentro desse pólo erudito que se localiza a História, como disciplina científica.

O que não se está realizando aqui é uma defesa dessa dualidade na forma de subdivisões disciplinares institucionalizadas. Muito pelo contrário, aponta-se para a maneira como tal divisão está enraizada na própria definição de objetos e temas das próprias disciplinas das Ciências Humanas. E embora tenham irrompido inúmeras perspectivas teóricas e metodológicas que buscaram criar outra maneira de entender e

---

[6] O que, nunca é demais repetir, coloca alguns problemas à distinção entre *sujeito* e *objeto* da pesquisa. (SARTRE, 1973)

[7] Pode-se citar no caso da História a obrigatoriedade do ensino de História Indígena e da África, o que obrigou a criação de pesquisadores nestes campos.

[8] Em oposição ao arqueólogo clássico.

investigar as práticas culturais humanas, dentro da tradição disciplinar da História[9], a cristalização dessas novas práticas em rótulos como “História da Cultura Popular”, “História dos Movimentos Sociais”, “História do Cotidiano, ou mesmo “História da Cultura”, só reproduzem a tal divisão, dentro da própria disciplina.[10]

O que é revelador dessa dificuldade em lidar com suas heranças européias é que a latinidade da América Latina, mesmo quando se fala da Literatura, da História, ou mesmo da Filosofia latino-americana, é percebida mais próxima do pólo popular da idéia de cultura. Enquanto que a latinidade de Roma se aproxima do pólo erudito. E é esse deslocamento de sentidos que causa o estranhamento com os usos acima mencionados do termo “Mundo Latino”

A noção de latinidade está conceitualmente ligada ao processo histórico de desenvolvimento do Império romano, e também ao processo de formação das culturas européias de língua latina, das quais duas ocuparam um papel fundamental na subordinação de parte das populações do continente americano dentro da construção de uma economia Mundializada, cujo centro econômico, até o fim da II Guerra Mundial era a Europa (SILVA, 2004) e cujo centro cultural, quando se pensa o pólo erudito, ainda é (DAVIES, 1995, pp. 67-86). Hoje em dia, já há na Europa historiadores tentando explorar a idéia de Roma como uma construção identitária e suas implicações em termos de imperialismo cultural:

> Um número significante de historiadores da cultura do Mundo Antigo também foram influenciados pela escola pós-colonialista de escritores, cuja preocupação primária foi investigar o imperialismo cultural e as respostas a

[9] No que diz respeito ao trato da cultura popular como problema histórico e das classes subalternas como criadores de sistemas culturais, onde também se faz presente o único, o singular, e também o estético, cf. (GUINZBURG, 1999; BAKHTIN, 1999) e as avaliações sobre seu impacto, assim como o de Geertz, Foucault e Thompson, na História Cultural (HUNT, 1992; BURKE,1992b; GUARINELLO, 2004).
[10] Essa crítica já é antiga (DOSSE, 1994) ou (GUARINELLO, 2004).

este sob a rubrica da identidade (MILLES, 1999).[11]

Não se pode negar que haja relação entre ambas latinidades, o que fica claro, porém, é que entre uma latinidade (a *nuestra americana*, como gostaria José Martí) e outra (a romana) há inúmeras mediações que devem ser compreendidas, se quisermos compreender o papel que esta herança européia cumpre na consciência histórica brasileira[12].

Uma das dimensões dessa herança européia é a História do Império Romano, e o papel que esta cumpre, por sua vez, dentro da construção da identidade histórica européia. Esse papel está profundamente determinado pelo paradigma historiográfico de *O Declínio e Queda do Império Romano* – usemos a fórmula emblemática de Edward Gibbon. Entender essa idéia e sua construção como um paradigma dentro da História Científica é fundamental para a compreensão dessa identidade histórica européia e dessa herança tão incômoda.

[11] A significant number of cultural historians of the ancient world have also been influenced by the post-colonial school of writers whose primary concern has been to investigate cultural imperialism and responses to it under the rubric of identity. (Todas as traduções nesta dissertação são de responsabilidade do autor)

[12] Sobre o esforço de construção de uma identidade europeizada na consciência histórica brasileira, baseada na identificação da América Latina com um *Outro*, cf. (PRADO, 2001).

II – O paradigma historiográfico de *Declínio e Queda do Império Roman*o.

O conceito de paradigma aqui está sendo utilizado de forma meio vaga, mais ou menos inspirado nas propostas de Thomas Kuhn, feitas pela primeira vez em 1962 (KUHN, 2006), que, porém, partiram de um debate de teoria da ciência voltado para as ciências exatas. Este conceito e seu uso para a compreensão da História como prática científica será articulado aqui à idéia de *Formas* da História (GUARINELLO, 2003). A noção de *Forma* não deve ser confundida com a de paradigma, embora seja assim como ele uma unidade estrutural de sentido. Mas ainda assim, uma unidade estrutural de sentido muito particular. O discurso científico, pela sua própria condição de discurso organizador e disciplinar do conhecimento – incluindo a História Científica (GUARINELLO, 1994, p. 185) – constrói estas estruturas mais amplas, os paradigmas, unidades gerais definidoras ao mesmo tempo das questões e da explicação de um fenômeno social ou natural. Estas unidades estruturam uma tradição teórica dentro das quais as hipóteses, evidências empíricas, teorias e modelos se articulam (KHUN, 2006, pp.29-30). A pertinência para essa investigação do modelo de Khun é a forma como ele tenta dar conta da mudança e da transformação na explicação científica. Há, segundo ele, períodos de *ciência normal*, nos quais os pesquisadores partem do paradigma estabelecido, desenvolvendo seus problemas e formulando seu corpo teórico e explicativo. No entanto, esse desenvolvimento pode levar a descobertas empíricas, ou incoerências no corpo teórico que podem colocar o paradigma em crise. E é nesse período de crise, que podem surgir outros paradigmas, substituindo o anterior, o chama de *revolução científica* (KUHN, 2006, pp.77-92). O que nos interessa não é exatamente toda a arquitetura do modelo de Kuhn, apenas a forma geral do seu raciocínio e maneira como descreve a crise de um paradigma.

As *Formas*, contudo, não se originaram dentro do discurso da História Científica, estavam em formação junto com a consciência histórica européia desde o Renascimento e serviram de matéria cultural e ideológica para a construção das estruturas disciplinares da História Científica.

> A História Científica é, assim, um jogo interpretativo entre certos modelos e teorias e certos documentos, com base em generalizações ou contextos – as formas – que são admitidos ou aceitos como válidos pelos escritores e seus leitores. E tais formas ou contextos são necessários porque os documentos são sempre singulares e, do ponto de vista de um historiador, não tem sentido em si mesmos. Há vários graus no processo de generalização no trabalho do historiador. Definir um período é um deles: os historiadores assumem que um período específico tem certas características comuns, de modo que documentos produzidos numa mesma "época" podem ser relacionados uns aos outros, podem ser comparados, podem dialogar entre si. Quanto mais longo o período, mais rico o diálogo, mais documentos podem ser postos em relação. Por conseguinte, um documento confere ou atribui contemporaneidade a documentos que, rigorosamente, não são contemporâneos. Outra forma de generalização é nomear ou definir uma sociedade, ou uma cultura, ou uma área cultural de modo que documentos atribuídos à mesma sociedade ou cultura possam ser relacionados entre si. E isto mesmo que os documentos tenham sido produzidos por agentes diferentes, para propósitos diversos e sejam de natureza muito diferente (como por exemplo, objetos arqueológicos e textos). (GUARINELLO, 2003, 45-46)

As *Formas* da História, assim, não se justificam – ou não se justificavam – *dentro* do discurso científico, mas atuam e atuaram sobre ele de fora. Tomemos por um instante a distinção entre *Formas* cuja origem é a periodização e *Formas* cuja origem é a nomeação de sociedades ou culturas. A primeira é resultado da operação do historiador na dimensão do tempo, e é grande tributária da noção "época", criada pelo

pensamento Iluminista francês no século XVIII e desenvolvida até a máxima coerência pela Filosofia Alemã do XIX. A segunda é resultado da operação do historiador na definição de diferentes povos, sob a inspiração da idéia de nação do XIX, operando na dimensão do espaço, territorializando estes povos, tendo como meta um Estado-nação soberano, forma social criada pela Revolução Francesa no século XVIII e desenvolvida como conceito até a máxima coerência pela Filosofia Alemã do XIX. Há, como se pode ver, um certo padrão aqui. Os elementos de arquitetura das *Formas* se apresentam como coordenadas cronológicas e territoriais, de forma que aquelas *naturalizaram* processos históricos complexos e diversos numa específica interpretação da História de uma específica sociedade – pretendendo que esta História seja universal. São o que Jean Chesneaux chama de quadripartismo histórico: "O quadripartismo nada mais é que uma das versões, e não a melhor, do velho sonho de um 'discurso sobre a história universal'" (CHESNEAUX, 1995, p.97).

> Tais formas fazem parte de qualquer reconstrução histórica. Até mesmo os Estados-nacionais, que são o núcleo de boa parte da disciplina histórica desde o século XIX, são formas, aliás, bastante amplas. As maiores formas são as que tentam apresentar uma visão da História mundial. (...) Nas grandes narrativas, que tentam dar sentido a grandes períodos da história, tais formas/contextos tendem a se tornarem entidades por si mesmas, quase naturais. Raramente se pensa nelas, mas é por meio dessas formas que os historiadores reconstituem fatos e realidades e aplicam suas teorias e modelos de História ou sociedade (GUARINELLO, 2003, p. 46).

A partir da capacidade que as ciências humanas modernas têm de fazer o mundo à sua imagem[13] (SAID, 2007, pp. 366-367), e baseando-se nas *Formas* como estruturas pressupostas, indiscutidas e nunca pensadas, foi articulado o paradigma central da

[13]Se pensarmos as *formas* com o mesmo tipo de capacidade que Edward Said aponta no Orientalismo – que aliás é muito similar a elas em sua artificialidade nunca posta sob crítica pela ciência a quem conforma.

História Científica européia até metade do século XX: a sociedade burguesa – e dentro desta a sociedade européia – é a mais desenvolvida da humanidade, alcançando validade universal porque é racional e inventou a modernidade (ou sem eufemismos, o Capitalismo)[14]. Construiu-se a grande narrativa do nascimento do Ocidente, tendo como nexo a História Moderna européia, e clímax a História Contemporânea européia.

> É preciso advertir desde já que este sistema quadripartite de organização da história é um fato francês. (...) Mas é talvez na França que a sistematização da história universal numa estrutura rígida, quadripartite, é mais extremada, é mais acabada. Esse quadripartismo cumpre certo número de funções precisas, ao mesmo tempo no nível das instituições universitárias e no nível da ideologia. (CHESNEAUX, 1995, pp. 93).

Mesmo concordando com Chesneaux no que diz respeito à ascendência francesa do quadripartismo, sabemos que ele também é a regra na academia e no ensino básico e médio de história no Brasil[15] e em geral na América Latina. E ainda assim, o que é um fato francês é especificamente o quadripartismo, não o uso de *Formas* como generalizações, como estruturas pressupostas. Para o resto das nações européias, a estruturação das *Formas* pode variar: as fronteiras entre Idade Moderna e Contemporânea podem ser inexistentes, como é o caso inglês e estadunidense; menos nítidas, como é o caso da Alemanha[16]; podem ser atrasadas, como a Itália (que coloca a Idade Contemporânea depois do Congresso de Viena). Notemos que, embora os caminhos e descaminhos da construção de seus Estados Nacionais e sua transformação em uma economia capitalista interfiram na definição de suas respectivas "modernidades", em todos os casos a diferenciação entre Antiguidade e Idade Média

---

[14] A *Introdução* de Max Weber para a coletânea de seus estudos sobre sociologia das religiões, que no Brasil foi publicada como introdução às antigas edições do seu *Ética protestante e "Espírito" do Capitalismo*, é emblemática, sendo Weber quem foi, por sua coerência e conseqüência em afirmar exatamente isso, antes de se colocar como questão o por quê (WEBER, 1992).

[15] E, às vezes, é motivo de orgulho que o pensamento historiográfico brasileiro seja também um departamento francês ultramar (CAPELATO et alii, 1995).

[16] Cf. a problematização de Ernst Curtius do recorte Idade Média (CURTIUS, 1996, pp. 53-57)

está presente; são, de qualquer maneira, variações do mesmo processo de "sistematização da história universal numa estrutura rígida" e que, noves fora, servem ao mesmo propósito.

> É impossível para um Historiador entender o passado sem formas. Mas deveríamos estar muito conscientes de sua arbitrariedade, porque elas não são inocentes ou totalmente inofensivas. (...) a História tradicional do Brasil reforçou a identificação da elite com a Europa e ajudou a apagar as raízes africanas e indígenas do país. Ainda hoje, os índios nativos brasileiros não têm, praticamente, nenhuma História. Isto significa que todas as formas produzem, ao mesmo tempo, memória e esquecimento, visibilidade e invisibilidade (GUARINELLO, 2003, p. 50).

Esse esquecimento e essa invisibilidade, parte inerente da escrita da História, podem ser, ainda assim operados de uma forma mais crítica do que é normal. Assim, "se não é possível passar sem as formas, é necessário determinar com clareza como e porque foram criadas e quais seus efeitos para nossa compreensão do passado e da História humana como um todo (idem)." A História Universal, como forma de discurso científico da história do mundo como um todo é, como já se disse, um produto e um resultado do processo de globalização de uma forma de sociedade. Se a formação dessa sociedade globalizada procedesse sem atritos, sem resistência, se a homogeneização de uma pluralidade de diferentes sociedades e trajetórias humanas ocorresse sem confronto ou crises, a homogeneização do discurso histórico, sob a linearidade das formas, e seu eurocentrismo na consciência histórica destas diferentes sociedades também não enfrentaria crises. Não produziria *crítica* na consciência histórica, de forma que "(...) esta consciência (...) [abra] para os historiadores a possibilidade de produzir visões alternativas, de criar ou escrever outros passados. E isto pode ser útil (e é mesmo

necessário) numa época de grandes transformações como a atual. (GUARINELLO, 2003, p. 50) [17]".

O *Declínio e Queda do Império Romano* era um paradigma explicativo do processo histórico expresso pela memória social da sociedade romana. Este paradigma era conformado sob estas duas *Formas*, a Idade Antiga e a Idade Média, de maneira que a Queda do Império assumia o significado de *Fim* do *Mundo Antigo*. Historiadores a partir do Renascimento (MAZZARINO, 1991, pp. 87-104), e com ainda mais ênfase, no Iluminismo (CHESNEAUX, 1995, p. 96), associaram o par mais antigo de *Formas* à nova forma, a Idade Moderna[18]. Depois, quando no século XIX, face às transformações oriundas das duas grandes revoluções da modernidade[19], a Francesa e a Industrial, era adicionada ao trio a Idade Contemporânea (CHESNEAUX, 1995, p.96), completava-se uma poderosa construção ideológica, que naturalizava a hipótese dos historiadores europeus de que haveria uma identidade histórica entre o mundo Antigo e a Europa Moderna.

Este paradigma situava o ano de 476 d.C. como o marco cronológico por excelência da transição da Idade Antiga para a Idade Média. Assim, as idéias de Queda ou Declínio eram consolidadas cronologicamente, como paradigma de interpretação historiográfica, operando uma clivagem entre duas *Formas* da História (Idade Antiga e Idade Média), ao mesmo tempo oferecendo explicações para a clivagem. Implicitamente, esta operação permitia aos historiadores europeus articularem uma

---

[17] No que diz respeito à Idade Antiga, o artigo de Guarinello procede um exame de suas incongruências e seus usos que termina com um revelador mini-manifesto: "Por fim, a história daquele mundo [o Mundo Antigo] é uma História interessante, ainda que não seja a história antiga do mundo. Vale a pena estudá-la, mas creio que deva ser transformada para atender ás necessidades do presente. Ela deve libertar-se das formas que se tornaram anacrônicas. (GUARINELLO, 2003)"

[18] O debate entre Antigos e Modernos tem um papel cultural – pelo menos no âmbito da formulação de categorias e idéias – central para que essas formas laicas da história se consolidassem na consciência histórica européia (DEJEAN, 2005).

[19] Aqui, também não se pode esquecer o importante papel que a idéia de progresso teve como categoria de compreensão do mundo, mundo este que "progredia" tecnicamente, e criava uma idéia quantitativa e cartesiana de tempo (BENJAMIN, 1996; SARTRE, 1973, p. 158, n.32), que estruturava a hierarquia ascendente das Formas num *continuum* contabilizável de anos.

Forma à outra. Ou seja, articular a identidade da História européia medieval, com a da História do Império Romano. Ainda, e não menos importante, a articulação com a história de Roma também serve de mediação à História do Mundo Grego; História fundamental para a identidade histórica européia, em tudo que ela significa como mito do nascimento do ocidente: racional, apolíneo, civilizado, indo-europeu ou ariano, etc. (BERNAL, 2005; GUARINELLO, 2003, p. 53). O século V da era cristã passou à consciência histórica européia como o do suspiro final do ocidente do Império, consciência que aos poucos igualava ocidente do Império com Império do Ocidente (Ocidente, como toda instituição, começando com letras maiúsculas), num esforço para tornar o oriente do Império em algo mais "oriental[20]"; se o Império não tivesse caído, como poderia ser reconstruído com Carlos Magno? Se a Antiguidade não tivesse terminado, como poderia ser redescoberta no Renascimento?

O testemunho de Eric Hobsbawm é emblemático no que diz respeito à atuação subterrânea das *Formas*:

> (...) reside precisamente aí o paradoxo da história européia. Essas verdadeiras reviravoltas ou interrupções históricas são a sua característica específica. Ao longo de sua história, o cinturão de culturas avançadas que se estendia da Ásia oriental até o Egito não passou por nenhuma recaída duradoura na barbárie, a despeito de todas as invasões, conquistas e convulsões. (...) A China sob os mongóis e os manchus, a Pérsia, devastada por todo o tipo de invasões de conquista a partir da àsia central, continuavam a ser marcos de alta cultura em suas regiões. Assim também o Egito e a Mesopotâmia, fosse sob os faraós e os babilônios, gregos, romanos, árabes ou turcos. Invadidos durante milênios pelos povos da estepe e do deserto, todos os grandes impérios do Velho Mundo sobreviveram, com

[20] Ver a crítica de G.E.M de Ste.Croix ao processo de orientalização dos Romanos de Constantinopla. (STE.CROIX, 1998, pp. 7-9)

> uma única exceção. Somente o Império Romano foi permanentemente destruído (HOBSBAWN, 2000, pp. 238-239).

Sendo um perspicaz e cuidadoso historiador do mundo contemporâneo, Hobsbawm havia acabado de explicar porque a Europa é uma construção histórica, e ainda assim, vê o Império Romano pelo filtro das *Formas* – igualando Europa com Roma, ao mesmo tempo em que assinala uma especificidade da sociedade européia[21].

Tendo esta articulação das *Formas* como estrutura primária de sentido, e o paradigma da transição como *Declínio ou Queda*, os historiadores da Antiguidade e da Idade Média foram formulando questões mais particulares sobre esta transição. Como poderemos ver, a construção, na memória social do Ocidente, das noções de Declínio ou Queda do Império Romano, além da apreensão pelo conhecimento histórico dos eventos e fatos apresentados na documentação foi profundamente influenciada por fatores sociais e ideológicos. (MAZZARINO, 1991, pp. 205-229; BROWN, 2003, pp. 1-34, GEARY, 2005, pp. 27-55).

Santo Mazzarino publicou em 1959 um ensaio que servirá de ponto de partida para a problematização da "ascensão e queda" da noção da Queda e da Decadência do Império Romano. Em seu ensaio, Mazzarino fez uma recuperação de toda a tradição escrita a respeito das idéias de *Império Universa*l e de *Decadência* ou *Queda do Estado*. É surpreendente encontrar ambas presentes na Mesopotâmia antiga. O que é mais surpreendente ainda, é que a idéia de Decadência é anterior, sendo encontrada em relatos das Cidades-Estado sumérias, enquanto a de Império Universal só apareça depois, com a Monarquia Acadiana (MAZZARINO, 1991, pp. 13-15). Estas noções aparecem entre as Cidades-Estado gregas e também entre os etruscos (assim como a divisão do tempo em "eras"). Pensadores romanos como Lucrécio já atribuíam a Roma

---

[21] A idéia de impérios estáveis do oriente é tributária de um conceito muito mal resolvido dentro do marxismo (STE.CROIX, 1998, pp. 29 n.15), corrente na qual se referencia Hobsbawm (HOBSBAWN, 1991, pp. 59, n.65): o modo de produção Asiático.

uma situação de decadência, escrevendo no período das Guerras civis. Políbio, ao narrar a consolidação do Estado universal Romano, com sua vitória sobre Cartago, já tinha em vistas a possibilidade de sua decadência. Contudo, Políbio tem um interesse especial para nós, já que é nele que, pela primeira vez, aparece a divisão das causas da decadência em internas e externas (MAZZARINO, 1991, pp. 23-31). Assim, atentemos para duas coisas. Em primeiro lugar, estas idéias são antigas, fazendo parte da própria tradição textual estudada pelos historiadores da antiguidade, sendo, aliás, mais antiga que a própria Roma, que diremos de sua respectiva queda. Em segundo lugar, sua existência como categoria literária e explicativa foi uma existência prolongada, no sentido de uma tradição formal continuamente recebida e repassada, dentro das narrativas sobre o destino dos Estados antigos.

O que nos importa aqui não é apontar a ficcionalidade de tal categoria, que tendo se consolidado formalmente dentro de uma tradição literária, teria perdido toda e qualquer referencialidade factual[22]. Muito pelo contrário, é a preocupação que as elites ligadas a estes Estados antigos tinham com as possibilidades efetivas de destruição de seus Estados, o que permitiu o processo de formalização de tais categorias dentro de uma tradição literária. Assim, estas categorias já estavam presentes na tradição latina escrita, como História, na conformação da memória social daquela sociedade. E nos registros dos períodos que a historiografia moderna chama de crises do século III e V estas categorias aparecem de forma clara e atuante (MAZZARINO, 1991, pp. 47-62; COURCELLE, 1955; WARD-PERKINS, 2005, pp. 13-31).

A apropriação destas categorias (Estado Universal, decadência do Estado, causas internas e externas) por um discurso histórico cristão, seja no fim da Antiguidade com

[22] Criticando este tipo de atitude, cf. Carlo Guinzburg (GUINZBURG, 2002.) No segundo capítulo discutiremos a fundo a relação das formas literárias e seu uso na História.

Orósio[23], seja medieval, implicou em sua associação com outra categoria explicativa, a de *Juízo de Deus*. E a noção de *Queda do Estado romano* era inserida em uma estrutura escatológica de eras, na qual o fim não era o do Estado, mas do mundo humano[24] (MAZZARINO, 1991, pp. 67-83).

Ainda, segundo Mazzarino, podemos observar a centralidade que estas categorias da narrativa da queda do Império romano ocupavam no discurso histórico dos reinos bárbaros e para a Igreja Católica medievais, enquanto que o mesmo não ocorria na escrita da História em Bizâncio e no mundo árabe. Em Bizâncio – que se auto-denominava Império Romano (STE.CROIX, 1998, pp. 7-9) – o Estado não acabou, apenas perdera territórios; no pensamento árabe, tomando como exemplo Ibn Khaldun, se reencontra uma perspectiva laica na compreensão da queda do Estado – que Mazzarino chama de "única interpretação sociológica da Idade Média para esse grandioso episódio"- quando fala em derrota do Estado Romano, tem em mente a perda por Constantinopla da Síria e do Egito (MAZZARINO, 1991, pp. 83-85).

No período do Renascimento vemos de que forma a criação de uma *época moderna*, atrelada a uma perspectiva de renascimento da Itália, ancora-se na produção das noções de Declínio (*inclinatio* de Flávio Biondo), ou de Decadência (*vacillatio* de Leonardo Bruni) do Império Romano. Ambas as noções pensam o fim do império como um longo processo, tendo como gênese a perda das características republicanas, o que resultara no enfraquecimento do poder do Estado e do caráter dos romanos. A diferença entre uma e outra reside na perspectiva melancólica da *inclinatio* de Biondo, na qual o enfraquecimento é sem retorno – uma vez que opera aqui o Juízo de Deus – e a vitória bárbara é apenas o desenlace de uma sociedade condenada. Enquanto que a *vaccilatio* de Bruni acentua a derrota militar e diminui o veredicto condenatório, aos seus olhos,

[23] Mas não Agostinho, que desvincula o destino do Estado do Juízo de Deus, de acordo Peter Brown (BROWN, 2005, pp.373-389).
[24] Essa estrutura de eras ficava cada vez mais elástica, já que o mundo teimava em não acabar.

Roma republicana renascia na Itália do XV. A força dessa construção de uma continuidade identitária de Roma a Europa renascentista é atestada pela existência de uma voz incômoda, como a de Lorenzo Valla. Ao criticar a doação de Constantino, critica também a de *Translatio Imperii*, de maneira que ao seu ver o imperador em Constantinopla seria o autêntico herdeiro de Roma, enquanto o Império carolíngio seria uma criação pontifícia (MAZZARINO, 1991, pp.96-97). Mesmo assim, o que prospera na tradição de escrita renascentista sobre Roma é a idéia de *Declínio* - para a qual a publicação de *História secreta* de Procópio em muito contribuiu (MAZZARINO, 1991, p.117).

Ao avaliar os estudiosos que vão do renascimento até Gibbon, Santo Mazzarino afirma:

> (...)muitos dos problemas que conseguimos arrancar daquele passado de um milênio e meio atrás são os mesmos problemas "deles": Constantino se converteu? Em que sentido Juliano se lhe contrapõe? Como o cristianismo alcançou a vitória sobre o mundo clássico? Por que a economia unitária do Império romano se esfacelou? A torrente dos bárbaros abateu-se sobre um mundo que já estava em fase de fragmentação?... Sobre a mesa de estudo dos historiadores, há dez ou oito gerações, encontravam-se os mesmos problemas. O século XVII os intuiu, às vezes os colocou; o XVIII os colocou sistematicamente. Por isso mesmo agora podemos estudá-los, um de cada vez, em sua dialética e em sua formulação, desde aquela época até nossos dias (MAZZARINO, 1991, p. 122).

A afirmação de Mazzarino aponta a continuidade na problemática do Fim do Império, e nos permite ver como do renascimento ao Iluminismo se preparara na consciência histórica européia os elementos componentes do paradigma de *Declínio e Queda do Império Romano*. A partir do XIX e do XX, dentro de um outro contexto social, radicalmente diferente de tudo que se vira antes, a industrialização e os Estados

Nacionais, associados a suas Identidades Nacionais, resulta no plano do exercício da História numa sistematização documental sem precedentes dos textos antigos e na configuração do discurso histórico em termos científicos – e na sua conformação sob as *Formas* (como vimos acima). Esta história científica tem de lidar, por um lado com o problema da identidade nacional e por outro com o problema das massas – ou numa outra formulação, com o problema da luta de classes (STE.CROX, 1998, pp. 31-33) – aos quais se somaram outros ao longo do século XX, como o da cultura popular, ou o da alteridade. Essa continuidade na problemática da História do fim do Império romano teve de se articular a alguns novos problemas que alteram radicalmente a composição do todo do paradigma.

Na construção deste paradigma explicativo da transição da Idade Antiga para a Idade Média, o instrumental crítico da História atuou no sentido de explorar as potencialidades do paradigma até os seus limites. Assim, longe de se estabelecer num sólido consenso, este se desdobrava em uma série de questões, hipóteses e interpretações diversas da transição da Idade Antiga para Idade Média.[25] Ao articularmos esta descrição do paradigma do *Declínio e Queda do Império Romano* a partir dos seus problemas fundamentais, valorizamos a elaboração de questões e explicações específicas na construção do discurso histórico. Acompanharemos a consolidação do paradigma a partir da formulação de respostas e tradições explicativas dentro do campo da História sobre Roma. Há, no entanto, outra dimensão pertinente para esta apresentação, que aparecerá de forma fragmentada: a das tradições nacionais de historiografia.

Dentro desta tradição explicativa o núcleo é a idéia de que o fim do Mundo Antigo (Mundo Antigo quase sempre identificado com o "Império Romano do

[25] O que, de acordo com Thomas Kuhn, para a ciência, é algo muito saudável num debate científico no período normal de um paradigma.

Ocidente”) e a “bizantinização” do “Império do Oriente” marcam o início da Idade Média.

A partir desta idéia central, e devido ao seu caráter estruturante das outras questões, vem o problema das causas do declínio do Império romano. As interpretações sobre o sentido e as causas do fim do império no ocidente ainda eram divididas em externas – as invasões de povos bárbaros – ou internas – a decadência cultural ou econômica da sociedade romana. Esta dualidade explicativa, que como vimos data de Políbio na tradição escrita sobre Roma, foi sistematizada em termos sociológicos na sua forma mais plena através da formulação de Max Weber (WEBER, 1983, pp. 37), num pequeno ensaio publicado em 1896: *As causas sociais da decadência da cultura antiga*. Como se pode ver já pelo título, Weber tomava partido das causas internas, a partir da oposição entre a uma civilização urbana e uma civilização rural. A queda do Império era a dimensão política da transformação gradual e lenta da economia *monetária* do Império em uma economia *natural*. Transformação calcada na crise do abastecimento e progressiva escassez do trabalho escravo.[26] Com respeito à Historiografia alemã, ao centrar sua atenção na esfera econômica e política, Weber se contrapõe por um lado à defesa das instituições germânicas vitoriosas e superiores, de um Leopold Ranke e, por outro, à idéia da decadência racial de Otto Seeck (MAZZARINO, 1991, pp. 137-157), ambas formuladas a partir da monumental construção filológica dos *Monumenta Germaniae Histórica*, no século XIX (GEARY, 2005, pp. 40-49).

Na Historiografia francesa, a explicação através das causas internas aparece claramente em *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média* de Ferdinand Lot. Uma obra que foi escrita inicialmente como tentativa de síntese da questão em 1927 – fazendo parte da mesma coleção que *Sociedade Feudal* de Marc Bloch – tornado-se

[26] Perry Anderson realiza uma síntese dessa perspectiva, concordando-se ou não com ela (ANDERSON, 2000. pp. 88-98).

referência historiográfica[27]. Lot escrevera que as crises econômicas do século III eram expressões das transformações pelas quais o Império romano passava *internamente* e que, assim, já o anunciavam um "estágio preparatório, uma antecâmara para a Idade Média" (LOT, 1982, pp. 60), diminuía assim o papel dos povos bárbaros e valorizava as dificuldades que o Estado experimentava: a incapacidade do Império hipertrofiado se sustentar politicamente, isto é a inadequação de suas estruturas políticas para lidar com o seu tamanho territorial e econômico. Para Ferdinand Lot a economia romana "fina camada de economia monetária sob profunda economia natural" (LOT, 1982, p. 167). Ainda entre os franceses, mas no início dos anos 60 em uma outra obra de síntese, Roger Remondón, um Bizantinista, aponta o desajuste entre poder local (o patrimonialismo clientelístico) e o poder central (a burocracia Imperial), a separação contínua de desenvolvimento em separado das duas partes do Império (REMONDÓN, 1973, pp. 169). Remondón expressa um dos aspectos do paradigma do *Declínio...*; sua ênfase é dada à diferenciação entre os dois lados do Mediterrâneo, de forma a reservar à parte oriental outra História, a de Bizâncio. Esta separação se legitimava na obra de Remondón devido a estabilização, a partir de 395, dos dois imperadores, e na mudança da maneira como cada núcleo de poder lidou com os povos germânicos e hunos.

Até o início do século XX, a explicação que acentuava as causas externas – que apontava o processo de transformação do tecido social romano devido ao contato com outros povos bárbaros, sejam os germânicos, sejam os hunos, sejam os persas e seu império reconstruído, sejam outros povos de ascendência iraniana, como os alanos – estava ligada ao empreendimento de reconstruir a história destes povos. Ranke foi um dos propositores fundamentais desta perspectiva, defendendo que a forma de sociedade dos povos germânicos, e suas características culturais, foram as grandes responsáveis

[27] Com uma segunda edição revisada e expandida, a partir da qual foi realizada a tradução para o Português.

pelas instituições dos Reinos que sucederam o Império na região ocidental do Mar Mediterrâneo. Sua explicação – e aqueles que a desenvolveram depois – fazia parte de um esforço intelectual alemão de recuperar a partir da reconstrução documental realizada no XIX, o conjunto de povos germânicos, e o seu processo migratório para a região da Europa: o *Völkerwanderung* (GOFFART, 1980, pp. 16-29).

As diferenças de Ranke para com os historiadores franceses estão ligadas à formulação de uma outra questão, que era derivada do problema das causas do Fim do Império. Esta questão, que se delineou num confronto entre as correntes ditas *romanismo* e *germanismo*, era o da natureza das sociedades que substituíram o Império Romano na Europa. As duas correntes buscavam identificar o que era tributário da cultura romana e o que era devido à cultura germânica nas instituições, na cultura, na economia dos Reinos medievais, assim como no Império carolíngio. É significativo, para nossa preocupação com o enquadramento da escrita da História no nacionalismo do mundo contemporâneo, o teor explícito em que este confronto expressa o contexto histórico-político no qual ele se desenrolou. Datando do XIX, conformava entre os germanistas, em sua maioria, os historiadores alemães que acentuavam que a originalidade das instituições dos reinos germânicos era fruto das ações dos povos germânicos, num afã de fundamentar uma *Germânia* histórica (GOFFART, op cit) e que se impusera sobre o Ocidente (com letra maiúscula, como toda instituição) ao longo da Idade Média. Enquanto isso, do outro lado da fronteira, na França, alguns medievalistas e classicistas (como, por exemplo, Fustel de Coulanges) passaram a defender a idéia de que nos reinos germânicos houvera continuidade das instituições romanas, da qual a *civilisation* francesa seria a maior herdeira européia.

Um emigrante Russo nos Estados Unidos da América, Mikhail Rostovtzeff ,com seu *Social and Economic History of the Roman Empire* de 1926, explorou uma nova

dimensão do problema: o confronto entre as classes sociais, articulado à investigação econômica, como categoria explicativa do fim do Império Romano (ROSTOVTZEFF, 1967). Até então, dimensão convenientemente ignorada pela Academia no Ocidente, seja a historiografia inglesa – preocupada com uma discussão racial da romanização dos bretões pelo Império (HINGLEY, 2005) – seja a francesa, ou a alemã (embora a visão delineada por Weber permitisse pensá-la, não assumia em seu pequeno ensaio papel fundamental). Não um marxista, mas um espectador em primeira mão da Revolução Russa, Rostovtzeff apontou como uma das razões da queda do Império as revoltas do exército contra os centros urbanos. Estas representavam um ataque dos camponeses, de onde se alistava o exército, contra a burguesia urbana[28]. Ao que parece foi na Inglaterra que os trabalhos de Rostovtzeff tiveram mais influência, de maneira surgissem historiadores preocupados com essa dimensão social e econômica do fim do Império[29]. O maior resultado dessa preocupação é *The Later Roman Empire. 284–602* de A.H.M. Jones, publicado pela primeira vez em 1964. Embora publicado nos anos sessenta, o trabalho de Jones pode ser considerado a culminação do impacto que o problema das lutas sociais colocou aos historiadores do início do século XX. Um trabalho de grande fôlego, tendo como objetivo fundamental reconstruir, a partir da observação documental direta e da problematização a partir da historiografia disponível até então, as estruturas administrativas, econômicas e sociais do Baixo Império a partir de Diocleciano. Em Jones, não uma suposta burguesia urbana, mas o crescimento da burocracia imperial tornava o Estado romano insustentável pela sua estrutura produtiva (JONES, 1992, pp.1045).

---

[28] Cf. a crítica da idéia de associação solidária entre exército e camponeses (MAZZARINO, 1991, pp.) e à idéia de burguesia romana (STE.CROIX, 1998, pp. 463)

[29] Pesavam sobre a historiografia francesa e alemã as questões político-institucionais. Burckhardt desenvolvera uma espécie de história cultural sem seguidores e na França apenas Georges Sorel – sem real reconhecimento entre os historiadores acadêmicos – tentara uma explicação nestes termos. Karl Kautsky – de quem se pode dizer o mesmo – também o fizera na Alemanha. Os passos iniciais da Revsita *Annales* seriam no campo da cultura e das mentalidades, antes de convergir para esta direção (DOSSE, 1994).

Uma outra resposta formulada para a questão do Fim do Império se referia á desintegração da coisa publica e da cultura clássica sob influência do cristianismo. Datando do Renascimento, mas transformada em causa determinante por ninguém menos que Edward Gibbon (BROWN, 1982, pp. 73-88), desdobrou-se numa ampla indagação sobre a transformação religiosa que se operara em todo o Mediterrâneo. No século XIX, estudiosos como Ernst Renan e Jacob Burckhardt se preocuparam com a institucionalização da religião cristã e seus efeitos. Num caso – Burckhardt – defendendo o cristianismo da responsabilidade pela degradação do senso político da elite romana (MAZZARINO, 1991, pp. 140-141). Noutro – Renan – criticando os efeitos que tal institucionalização teve sobre a própria religião. O problema da transformação religiosa no império suscitava questões sobre a sociedade posterior à Queda. Historiadores, como Christopher Dawson, que sua obra *The Making of Europe: na Introduction to the History of European Unity* de 1932, explorava a idéia de que a unidade da Igreja cristã era a única força capaz de reunificar a Europa bárbara (BROWN, 2003, p.5).

Henri Pirenne, um historiador belga que se poderia dizer parte da corrente romanista, desenvolveu a idéia da continuidade econômica da unidade de Roma,para além da queda do Imperador no oriente do Império. Partindo da investigação das relações comerciais e da conclusão a respeito da sua continuidade[30], ainda tendo como centro o Mediterrâneo, Pirenne postergou o fim do Império para o século VII, com as invasões árabes. Expressa fundamentalmente em 1937 no seu *Maomé e Carlos Magno*, sua visão apresentava a continuidade da influência romana nas sociedades que a sucederam. Mas essa influência era buscada além das instituições ou dos discursos estatatais, tentando construir uma totalidade social de dimensões mediterrânicas, a

[30] Tese revista hoje em dia (BROWN,2003,pp.12-13; VAN DAM, 1992).

Romênia (PIRENNE, 1970), propondo uma compreensão mais ampla das interconexões comerciais. Estabelecia, assim, uma relação de centro e periferia entre Mediterrâneo e norte da Europa, deixando de lado a mesquinhez do recorte nacionalista, sob o qual se dava o tradicional debate entre *romanismo* e *germanismo*. Seu esforço em demonstrar a subordinação política das monarquias germânicas ao Imperador no oriente só pode ser entendido se contextualizado sob sua idéia dessa unidade social que tinha como eixo o Mar mediterrâneo.

Tanto com Dawson, quanto com Pirenne, vemos a proposição de uma unidade européia em articulação com a História do Império Romano. Embora ambos levassem em conta o processo de fragmentação da institucionalidade e as novas monarquias expressas na narrativa política, o primeiro colocava esta unidade em termos de uma cristandade, vendo aí o futuro da Idéia de uma Europa, enquanto o segundo a colocava em termos econômicos.

Com a Primeira Guerra Mundial e depois da Segunda, de forma ainda mais acentuada, ganhou força uma versão francesa do germanismo. Nesta, afastava-se a explicação do fim do Império devido a uma causa interna, concentrando a estratégia explicativa na vitória germânica. Da mesma maneira, os povos germânicos passavam a ter maior presença na ordenação dos novos reinos europeus do século VI em diante. Esta presença maior, entretanto, resultava na ausência de instituições e de ordem social em tais reinos. Incapazes de construir uma civilização, os bárbaros teriam afundado as sociedades da porção ocidental do Império numa era das trevas, idéia da qual os mais notórios representantes foram *Histoire littéraire des grands invasions germaniques* de Pierre Courcelle, e *L'Empire chrétien* de André Pignaniol (WARD-PERKINS, 2005, p. 173; COURCELLE, 1955). A idéia de unidade européia, que, como vimos, era pressuposto da estrutura das *Formas* e da História Universal, era contestada pela

realidade do Imperialismo das potências européias e das duas Guerras Mundias – cujo centro era a Europa.

Na mesma época, na Alemanha, no início de *Literatura Européia e Idade Média Latina*, uma obra que se tornaria um clássico dos estudos literários, o filólogo Ernst Robert Curtius lamentava o estado do ensino de História nas nações européias do início do século XX[31]:

> (...) nosso estudo pressupõe uma interpretação histórica da Europa. A Europa é apenas um nome, uma "expressão geográfica"(como dizia da Itália, Metternich), se não, apenas um conceito histórico. Para tal fim, todavia, de nada serve a história de nossos antiquados livros didáticos. Para eles não existe absolutamente história européia, mas apenas a presença simultânea de histórias desvinculadas de povos e de Estados. Tomando-se como ponto de vista mitos e ideologias nacionais, ensina-se de maneira isolada e artificial a história das "grandes potências" de ontem e de hoje. Decompõem-se assim a Europa em áreas ou pedaços de espaço. Além da divisão em Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna, ela também se subdivide em períodos de tempo. Por motivos pedagógicos, tal fragmentação é necessária até certo grau (geralmente desrespeitado na prática). Mas, igualmente por motivos pedagógicos, é necessário reconstituí-la numa visão de conjunto. Para a comprovação, basta relancear os olhos a nossos programas escolares. O curso de História na escola é sempre o espelho fiel de seu ensino acadêmico. Mas a ciência da História na Alemanha, desde 1864, impregnou-se de Bismarck e do Império dos Hohenzollern. Fez se necessário decorar o nome de todos os príncipes eleitores do Brandeburgo. (...) Não tem sido diversa a situação na Inglaterra e na França. Mas a Alemanha passara por uma derrota e uma revolução. Podia ter tirado proveito e reformado o ensino de História...(...) A europeização do panorama histórico tornou-se atualmente

[31] Edward Said descreve a percepção semelhante de Erich Auerbach, outro filólogo humanista (SAID, 2007, pp.21-22).

> uma necessidade política, e não só para a Alemanha (CURTIUS, 1996, pp. 37-38).

Ernst Curtius buscava associar à *Romania* de Pirenne uma dimensão cultural e literária, das quais seriam tributárias não apenas as culturas de línguas latinas da Europa, mas também as de ascendência germânica. Não parte, todavia, de uma transposição direta, e sim da preocupação com o processo através da qual a cultura da Antiguidade foi apropriada e reconfigurada – num processo compreensivo hermenêuticos – pelas sociedades medievais, e da mesma forma, as nações européias o fizeram a partir da cultura latina medieval. Em uma passagem em que se apóia no historiador Ernst Troeslch (na qual este último defende que a tomada do poder efetivo, embora não de direito, por Pepino de Herstal sobre a dinastia merovíngia, em 687 d.C. seria o marco do início do Mundo Moderno), explicita essa relação:

> (...)nosso mundo Europeu não repousa na "na aceitação nem na superação da Antiguidade, mas numa ligação geral e ao mesmo tempo consciente com ela. O mundo europeu compõe-se de antigo e moderno. (...) a Modernidade se encontra *impregnada e condicionada intimamente*, em todos os sentidos à cultura, tradição, organização jurídica e estatal, língua filosofia e arte antigas. Apesar de um *espírito totalmente novo e próprio*. E isso que dá ao Mundo Europeu sua profundidade, plenitude, complexidade e mobilidade e, ao mesmo tempo, a tendência para o pensamento histórico e para a auto-análise histórica." (...) O começo do "Mundo Moderno" deve se fixar por volta de 675. Está "profundamente separado" do antigo, ainda que ligado a ele "em memória e continuidade histórica conscientes". Portanto uma continuidade, ou seja uma conexão vital e homogênea que atenua esse profundo abismo (CURTIUS, 1996, p. 52). [32]

O programa de Curtius de europeização do panorama histórico busca a valorização de uma concepção humanística de conhecimento, em oposição ao

[32] Grifos do próprio Curtius.

chauvinismo nacionalista de sua época. Mas ainda assim, este programa reconstrói as identificações de Modernidade com Europa, e de Antiguidade com Império Romano, tendo em vista a especificidade européia, por mais sofisticado e cuidadoso que seja ao colocar os parâmetros dessa herança, em comparação com as outras culturas – como, por exemplo, a apreensão árabe dessa mesma herança (CURTIUS, 1996, p. 54).

Com o pós-guerra, após os momentos iniciais de expiação historiográfica das "ações germânicas", a idéia de uma *Romania* ganharia força, seja econômica, seja cristã, seja Latina. No contexto de reconstrução de Europa – em meio ao Plano Marshall e a Guerra Fria – Santo Mazzarino escreveu seu *Fim do Mundo Antigo*. Àquelas passagens que já comentamos, adicionava uma investigação dos usos que historiadores do início do XX fizeram da noção de decadência, influenciados pelas visões organicistas de Oswald Spengler e Ortega Y Gasset (MAZZARINO, 1991, 205-214). Ficava clara a presença da desilusão com a *belle époque* na historiografia do entre - guerras.

Na conclusão de seu ensaio, após apresentar algumas novas idéias que insinuavam um outro fim para o Império, e às quais retornaremos, colocava uma advertência:

> Até que ponto a revalorização da poesia e da arte do baixo império pode se estender às manifestações sociais e políticas do mesmo período? (...) estendendo estes pressupostos às manifestações de toda a vida do baixo império, corremos o risco de perder de vista o aspecto central de um de nossos problemas: ou seja, a barbarização da parte ocidental do império romano por volta do século V e a perda da Síria e do Egito no século VII. Podemos e, ousaria dizer, devemos recusar o termo "decadência" no que diz respeito à literatura e à arte no baixo império; podemos, por certa *pruderie*, evitar o termo no que diz respeito a outros fenômenos da vida neste período; mas não é lícito condenar sem apelação os historiadores que insistem na crise do império em termos políticos e sociais. A queda do império no

> Ocidente está sempre aí a advertir-nos que um mundo gótico, merovíngio, longobardo tomou a sucessão da Espanha, da Gália, da Itália romanas tardias (MAZZARINO, 1991, p.220).

III – Roma não acabou?

"Five day forecast bring black tar rains and hellfire
while handpicked handler's kid gloves tear at the inseams
their Halliburton attaché cases are useless
while scotch guard Macintoshes shall be carbonized
now they're offering views of exiting empire
such breathtaking views of Scythian empires

Scythian empire, horsemen of the Russia steppe
Scythian empire, archers of an afterthought
Routed by Sarmations, thwarted by the Thracians
Scythian empire

Scythian empire, exiting empire
Scythian empire, exiting empire
Routed by Sarmations, thwarted by the Thracians
Scythian empire
Kings of Macedonia, Scythian empire"
Andrew Bird

O final do século XX esteve pleno de supostas mudanças de paradigmas. De maneira que era possível que um historiador escrevesse em 1994:

> O Iluminismo está morto, o modernismo está morto, o marxismo está morto, o movimento da classe trabalhadora está morto... e o autor também não se sente muito bem. (Neil Smith[33], Apud: SALIBA, 1996, p. 40).

Um destes paradigmas, o de *O Declínio e Queda do Império Romano,* que fora fundamental para a construção da identidade histórica européia, foi colocado metaforicamente nas cordas.

Em fins dos anos 60 do século XX, apareceram alguns estudos que insinuavam a construção de um cenário diferente da transição entre Antiguidade e Idade Média. Foi nas décadas de 80 e 90, contudo, que esta insinuação se consolidou numa nova corrente interpretativa. Este processo se deu através do desenvolvimento próprio das pesquisas sobre a cultura material, a cultura escrita e a arte do Baixo Império e da Alta Idade

[33] Smith, Neil. *Uneven development*. New York, Basil Blackwell, 1994

Média, acompanhando o movimento mais amplo de mudanças dentro da disciplina História que culminou com o "retorno da narrativa"[34]. Uma das novidades desta nova perspectiva e ponto fundamental para sua consolidação como novo paradigma é a ascensão de um novo recorte cronológico: a Antiguidade Tardia. Esta mudança na historiografia ainda não se traduziu na nossa consciência histórica mais ampla, digamos, na memória histórica do cidadão ocidental médio (quiçá na do brasileiro), mas teve, porém, grande impacto nos especialistas.

Uma mudança de paradigma assim não deve ser encarada de maneira inocente, sendo necessário que tenhamos clareza do que isso implica no que diz respeito à hierarquização e à política dentro da Academia, desde o planejamento de cursos num departamento até à destinação de verbas de pesquisa pelas agências de fomento, entretanto essa preocupação deve ser determinada também pela compreensão do mérito historiográfico próprio da nova perspectiva.

Em 1999, era possível ler na introdução de uma coleção de ensaios[35], com contribuições de importantes historiadores do fim da antiguidade e início da Idade Média, as seguintes palavras: (...) "chegou a hora de pesquisadores, estudantes e o público educado em geral tratarem o período entre 250 e 800 d.C como um distinto e bem decisivo período da história, que se sustenta sozinho(BOWERSOCK, BROWN, GRABAR, 2001, p. ix)[36].". Essas palavras preparavam a argumentação para a proposição da necessidade de um novo recorte cronológico para os estudos desse período, a Antiguidade Tardia.

Mas o que é essa Antiguidade Tardia? Primordialmente, mais que um recorte parece-nos válido pensá-la como a proposta de uma nova *Forma*, uma vez que ostenta

---

[34] Cf. infra.

[35] *Interpreting Late antiquity: essays on the post classical world* – uma versão reduzida do *Harvard´s Guide to Late Antiquity*.

[36](…) the time has come for scholars, students and the educated public in general, to treat the period between 250 and 800 A.D. as a distintive and quite decisive period of history that stands on its own.

toda a arbitrariedade das antigas. Esta *Forma*, em linhas gerais, consolidou-se a partir de um conjunto de estudos feitos nas décadas mais recentes realizados a partir de outras perspectivas metodológicas, dentre as quais o que se tornou comum chamar nos anos oitenta de História Cultural (HUNT,1992). Houve uma grande influência, primeiro da História da Arte e, nos anos recentes, da Teoria Literária e dos Estudos Culturais[37], que desembocaram em novas abordagens da documentação do período. Hoje, no começo do século XXI, já há quem denomine essa corrente de *nova ortodoxia*[38] e, para os fins dessa investigação, é preciso então que se opere uma definição das características dessa *nova ortodoxia*.

A pré-história desta *Forma* envolve um austríaco, um francês e um irlandês. Ward-Perkins chama a atenção para a precedência germânica no surgimento do termo Antiguidade Tardia. Sob influência da obra do austríaco Alois Riegl sobre história da arte do Baixo Império, *Die spätrömische Kunst—Industrie nach den fundein osterreich-Ungarn* (algo como A arte e a indústria tardo romanas de acordo com achados na Áustria e Hungria), de 1901, surgiu o termo *Spätantike* (Antiguidade Tardia) que passou a ser utilizado por alguns historiadores também no entre-guerras[39]. Porém, como se pode ver em Santo Mazzarino (MAZZARINO, 1991, 218-220), importância de Riegl não está restrita à questão terminológica. Seu trabalho foi fundamental para uma revalorização da arte do período, de maneira que esta passasse a ser julgada com critérios próprios. Estes estudos foram realizados num contexto de transformação dos critérios da própria produção e crítica artística e literária do começo do século XX. Isto é, sob o forte impacto do modernismo, que historicizou a importância da *mimesis* na

---

[37] Cf. a introdução Richard Milles para *Constructing Identiies in Late Antiquity* (MILLES, 1999).
[38] Expressão cunhada por Brian Ward-Perkins em um esboço do primeiro capítulo, denominado 'The new orthodoxies', mimeo, do seu *The Fall of Rome: and the end of civilization.* No entanto, na publicação ele só utiliza uma vez a este termo (WARD-PERKINS, 2005, p. 87).
[39] Também presente apenas no esboço inicial de Ward-Perkins, *the New orthodoxies*.

arte e dos padrões clássicos da arte *européia* engendrando a valorização do abstrato na crítica estética[40].

Na França, Henri-Irenne Marrou também teria contribuído para o surgimento do termo *L'Antiquité tardive*, com sua *Retratactio*, de 1949, uma obra na qual refuta sua própria defesa da idéia de decadência da cultura literária antiga, que expressara em *Saint Augustine e la fin de la culture antique* de 1938 (ROBERTS, 1989, pp.3-4). *L'Antiquité tardive* francesa, embora tenha criado um espaço intelectual no que diz respeito ao estudo da cultura do período, ainda disputa espaço com as *Formas* do quadripartismo na Academia francesa.

É possível também associar esta valorização da arte e da cultura literária do Baixo Império, a par com a valorização da arte e da literatura medievais (lembremos de Ernst Curtius), com a visão da historiografia do Pós-guerra. Como vimos acima, os historiadores desse período colocavam toda a responsabilidade pelo desaparecimento da cultura antiga nos invasores, o que de alguma maneira afastava a visão de um declínio da cultura e os permitia pensar em termos das possibilidades e transformações que ainda teriam estado abertas à civilização romana.

Mas é com o irlandês que a Antiguidade Tardia se consolida. Os trabalhos de Peter Brown exploraram uma perspectiva de história cultural e das práticas culturais, tentando esboçar as transformações nas formas de sentir o mundo que se operaram no período que vai de Marco Aurélio até Carlos Magno. Mas estas formas de sentir não são aquilo que os historiadores franceses na órbita da tradição da Revista *Annales* talvez chamassem de *mentalidades*. Peter Brown não buscava encontrar uma estrutura unificada das práticas culturais de longa duração, comum a todos os membros de uma sociedade; sua atenção se focava mais nos processos em transformação do que com a

---

[40] Cf. Para essa mudança de critérios na arte, (MAZZARINO, op cit), *De A. Warburg a E.H. Gombrich: notas sobre um problema de método* (GUINZBURG, 1999. pp. 41-93) e ainda do mesmo autor: *Além do exotismo: Picasso e Warburg* (GUINZBURG, 2002, pp. 118-136).

especificação de estruturas mentais típicas. Partindo do quadro geral de Henri Pirenne, seu eixo central de investigação se iniciou pela religiosidade tardo romana, desdobrando-se no das relações com o corpo[41].

Brown, a partir daí, desenvolveu uma perspectiva de continuidade social e cultural, nas quais transformações profundas se operam. Isto se conjuga com uma perspectiva comparativa entre romanos latinos, o oriente do Império e os impérios vizinhos. E é esta operação historiográfica, de ampliar o escopo geográfico para incluir não apenas o Império do Oriente, mas também o Persa e a formação do Império árabe que sustenta a consolidação na língua inglesa o termo Late Antiquity. Num pequeno livro de caráter ensaístico ou até mesmo de divulgação, *World of late antiquity*, de 1971, Brown já iniciava recusando a perspectiva de decadência:

> É muito fácil escrever sobre o mundo da Antigüidade Tardia como se ele fosse meramente um conto melancólico de "Declínio e Queda": do fim do Império Romano, visto pela perspectiva do Ocidente; do Império Persa, Sassânida, visto pela perspectiva do Irã. (...) Olhando para o mundo da Antigüidade tardia, nós somos pegos entre a contemplação culpada das ruínas ancestrais e as aclamações excitadas do novo crescimento (BROWN, 1995, p. 7).

Pensando a constituição da cristandade a partir do impacto da ascensão ao poder local e central dos bispos sobre uma comunidade cultural heterogênea e a cultura como *modus vivendi*, também levando em consideração as trocas e as semelhanças dos sentimentos religiosos no oriente e na Pérsia, assim, o diferencial da Antiguidade Tardia de Brown é

---

[41] Para o desenvolvimento de uma nova perspectiva no trato da religiosidade pode-se seguir seu trajeto que vai da Biografia de Agostinho, *Augustine of Hippo: a biography*, de 1967 (BROWN, 2005), passando por uma coletânea de ensaios muito rica para ver os débitos de Brown para com Gibbon e Pirenne, *Society and the holy in Late Antiquity, de* 1982 (BROWN, 1982) *e The cult of the saints : its rise and function in latin christianity*, de 1981(BROWN, 1982); para a questão do corpo, seu *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no inicio do cristianismo*, de 1988 (BROWN, 1990b).

que busca transcender não apenas os termos cronológicos, mas também os geográficos e sociais, e até mesmo *civilizacionais*, as suas ancestrais francesa e germânica [42].

É com Peter Brown que se pode apontar uma crise do paradigma, embora esta não seja imediatamente perceptível nem para o próprio. Interessante notar que embora tenha estudado na Inglaterra (com muita proximidade de outro historiador preocupado com estas complicadas transformações culturais, Arnaldo Momigliano), é a partir do fim dos anos setenta, conforme se aproxima mais e mais da Academia estadunidense, que suas propostas começam a ser sentidas.

Há dois outros historiadores que contribuíram para a consolidação dessa crise do paradigma. Um outro é Walter Goffart, com seu *Barbarians and Romans (A.D. 418 – 584) The techiniques of accommodation*, de 1980. Para este historiador canadense, a violência dos povos bárbaros sempre fora acompanhada de um esforço de inserção e participação no Império. Concentrando-se na questão das formas da continuidade da cobrança de impostos nos estados sucessores e desenvolvendo uma crítica dos usos historiográficos da instituição romana da *hospitalitas*, construiu as bases de um olhar que valoriza o processo mais amplo de acomodação das populações estrangeiras dentro do Império (GOFFART, 1980). A obra de Goffart é talvez uma das principais responsáveis pela atual vigilância terminológica com relação ao uso do termo '*invasores*', quando se trata de se referir aos povos vindos de além Reno, e sua substituição pelo '*migrantes*', numa espécie de retorno à idéia do *völkwanderung*. O que parece paradoxal, uma vez que Goffart é um dos principais críticos dessa imagem criada pelos historiadores alemães do XIX (GOFFART, 1980, pp. 16-32).

---

[42] O desenhar desta perspectiva é gradual, mas profundamente coerente ao longo de toda a obra deste autor. Cf. para as tentativas de síntese, *The world of Late Antiquity* (BROWN, 1995) sua contribuição para a coleção *História da vida privada* (BROWN, 1990a), e seu esforço mais acabado, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, Ad 200-1000* (BROWN, 2003).

Averil Cameron, uma historiadora inglesa, desenvolveu um trabalho historiográfico sensível à necessidade de investigar as relações políticas estabelecidas no Oriente do Império, tecendo em seus trabalhos a perspectiva de que o Império Romano com sede em Constantinopla ainda seria, por muito tempo, um horizonte político para os estados sucessores no ocidente. Mas sua atenção para com as relações políticas se fundava numa intuição sobre os processos de normatização da linguagem e da cultura, passando pelo cristianismo (CAMERON, 1994). É por este viés que entende a continuidade da força do poder imperial de Constantinopla sobre as regiões ocidentais do Mediterrâneo. "O quinto século viu um dos mais famosos não-eventos na história – a assim chamada 'queda do império romano no Ocidente' que supostamente aconteceu em 476 d.C. (CAMERON, 1996, p. 33) [43]".

Em 1993, ao procurar apresentar uma visão de conjunto[44] dessa nova historiografia, Cameron justificava um novo recorte cronológico: "(...) a terminologia tem importância. Gostemos ou não dela, ela conforma nossas percepções, especialmente de assuntos controversos. O título deste livro, *Mediterranean World in Late Antiquity*, sugere em seus usos do termo 'antigüidade tardia' que algumas das bases da civilização clássica ainda sobreviveram, ainda que de forma fragmentada no ocidente bárbaro (CAMERON, 1996, pp. 7-8)[45]".

Nessa nova visão da passagem da Antiguidade para a Idade Média, portanto, conceitos estruturais da interpretação tradicional, como os de *queda*, de *crise*, de *decadência* e de *invasões* perderam seu espaço para outros como, continuidade cultural,

---

[43] The fifth century saw one of the mos famous non-events in history – the so-called 'fall of the roman empire in the west', wich supposedly took place in AD476.

[44] O que torna de certa forma injusta a colocação de Peter Heater de que as pesquisas recentes não teriam visão de conjunto (HEATHER, 2006, pp. XIV). O que elas não tentam construir é uma nova "Grande Narrativa", tarefa à qual se empenhou o próprio Heather em *The Fall of the roman Empire. A new History of Rome and the barbarians*.

[45](...) terminilogy does matter: whether we like it or not. It shapes our perceptions, especially of controversial issues. The title of this book, *Mediterranean World in Late Antiquity,* suggests in its uses of the term 'late antiquity' that som of the basics of the classical civilization still surveived, albeit in fragmented form in the barbarian west.

migrações, poder local, a noção de *România.* Um novo paradigma se insinua, propondo como problema central as interconexões da região do Mediterrâneo, no qual as transformações forma muito menos abruptas. Não necessariamente uma nova ortodoxia, mas a situação de crise de um paradigma interpretativo.

Ao se observar também o contexto político no qual se desenvolve esse novo paradigma, não é surpresa ver que as perspectivas de Peter Brown tenham sido formuladas em meio ao pós-colonialismo do final dos anos sessenta – que situação sócio-política para uma redescoberta da cultura antiga tardia, tão menosprezada pelos parâmetros clássicos, que uma época de valorização da cultura "primitiva", de subversão do pensamento antropológico em favor do colonizado, de descoberta da história da periferia (DAVIES, 1995, pp. 30-66; MILLES, 1999, pp.1-2.)? Chegando mais próximos de nossos dias, a consolidação desse novo paradigma se dá após o fim da Guerra Fria, da vitória sentida como definitiva de um Império[46] (mas que só após 1999 e 2001 se apresenta explicitamente como um), numa atmosfera de globalização e intensas migrações populacionais.

Um exercício como esse, tentando relacionar o contexto político ou cultural à dinâmica específica dos sabores da pesquisa histórica, não intenta relacionar de maneira linear uma coisa à outra. O que se busca aqui é estabelecer parâmetros para situar o novo patamar da historiografia, se preferirmos, a consolidação da Antiguidade Tardia como campo de pesquisa, em relação ao presente. Não esquecendo, é claro, que entre o contexto e as explicações historiográficas há uma variedade de mediações, o que se

[46] "Não se pode portanto dizer sem mais que os Estados Unidos começaram sua carreira de potência como um império tradicional. Mas podemos retirar as aspas (sempre implícitas), pois também é disso que se trata, um império que se alastrou pelo continente espetando postos militares nos territórios conquistados, tanto para melhor defendê-los, quanto para explorá-los economicamente (ARANTES, 2007, p. 123)". Para uma perspectiva que não identifica o império contemporâneo com a entidade política do Estado estadunidense, mas com o todo do sistema capitalista, cf. (NEGRI, 2003).

chama atenção aqui é para como essa História do Império Antigo ressoa também uma História do presente.

Assim, a partir da relação desse contexto político, com as correntes intelectuais suas contemporâneas que podemos situar a construção do projeto intelectual da Antiguidade Tardia. É em meio aos Estudos Culturais, mas principalmente com sua institucionalização na Academia dos EUA e tudo que este processo significou em termos de compartimentação e fragmentação da pesquisa em nichos especializados (DAVIES, 1995, pp. 155-161), que se entende a força da consolidação dessa novidade. Ao mesmo tempo, no campo próprio das avaliações e do juízo dos historiadores, a Antiguidade Tardia apresenta uma tendência ao relativismo, quando não toma cuidado com os processos de dominação e de exploração que acompanham as transformações culturais das sociedades do Mediterrâneo Antigo[47].

Essa nova interpretação historiográfica recusou as noções de queda/decadência e crise. Para isso foi necessário que a historiografia reconhecesse cada uma destas noções em sua historicidade e na sua potencialidade como categorias ou conceitos históricos. Conforme esse trabalho de refinamento conceitual foi operado, houve desdobramentos profundos do ponto de vista da conceitualização de certas interpretações dadas como óbvias. O resultado foi o delineamento de um novo paradigma explicativo, que tem associado a si uma nova *Forma* da História. Essa nova perspectiva, até para um de seus maiores críticos, tem certas vantagens:

> Houve definitivamente ganhos do estudo dos séculos V ao VIII como parte da Antiguidade, ao invés da Idade Média, mesmo no Ocidente, onde eu argumentei que o modelo de um período contínuo e próspero se encaixa mal.

[47] Exatamente o que Ste.Croix aponta em Peter Brown. (STE.CROIX, 1998, pp.583, n.24). Por outro lado, Ward-Perkins vê, não sem motivo, na imagem simpática para com os bárbaros germânicos e no realce de suas trocas culturais com Roma, presentes na nova historiografia, uma íntima relação com a construção histórica da União Européia (WARD-PERKINS, 2005, p. 174).

> (...) O mundo antigo tende a ser visto como um todo, e historiadores que o estudam são usualmente bem informados sobre tendências que afetam o todo do império, e utilizam comparações e contrastes para indicar o que é específico a respeito de uma região particular. No entanto, esta visão ampla e inclusiva se estreita uma vez que entramos na "Idade Média" – Eu muitas vezes me espantei ao perceber o quão pouco alguns distintos estudiosos da Britânia e da Itália pós-romanas sabem sobre o vizinho Reino franco, a despeito da riqueza de suas fontes. "Os estudos "medievais" tendem a se mover do presente para trás, procurando as origens dos Estados Nacionais da Europa, e ao fazer isso, eles frequentemente se tornam algo paroquiais no seu foco. A "Antiguidade Tardia" que se move para frente, a partir do Mundo Romano, oferece um cenário muito mais amplo e cosmopolita. (WARD-PERKINS, 2005, pp.181-182)[48].

Um julgamento positivo sobre a preferência por um destes dois paradigmas – lembrando o caráter efêmero e provisório de uma avaliação deste tipo - não é possível a partir de uma dissertação de mestrado. Sendo uma prática circunscrita e formativa, não é o espaço adequado para uma pesquisa de tamanho fôlego.

---

[48] There have definitely been gains from studying the fifth to eighth centuries as part of Antiquity rather than part the "Middle Ages", even in the West, where I have argued that the model of a continuous and thriving period fits badly. (…) The ancient world tends to be viewed as a whole, and historians who study it are often well informed about trends that affected the whole empire, and use comparisons and contrasts to point out what is specific about a particular region. However, this broad and inclusive vision narrows once we enter the "Middle Ages" – I have several times been startled to realize quite how little some distinguished scholars of post-Roman Britain and Italy know about the neighboring Frankish kingdom, despite the richness of its sources. "Medieval" studies tends to move backwards from the present, in search of the origins of the nation states of Europe, and in doing this, they have frequently become rather parochial in focus. "Late Antiquity", which moves forward from the Roman world offers a much broader and more cosmopolitan canvas.

IV – O *Eucharisticos* e Paulino de Pella

> *"(...) Nada mais que uma sombra andarilha, um pobre jogador,*
> *Que se empertiga e gasta suas horas sobre o Palco,*
> *E então não é mais ouvido: um conto narrado por um idiota (...)".*
>
> William Shakespeare

Paulino é o nome que se deu ao escritor do poema hexamétrico *Eucharisticos* – EUKARISTIKOS (mais especificamente o acusativo EUKARISTIKON), de acordo com o manuscrito sobrevivente. Este atribui o poema a um autor anônimo e, no entanto, um manuscrito – agora perdido, mas que resultou na primeira edição impressa, em 1579 – atribuía o poema a um certo Santo Paulino. (BRANDES, 1888, 265-276; EVELYN-WHITE, 1985, vol.2, pp. 295-296).

Durante até o século XIX, se acreditou que o Poema tivesse sido escrito por Paulino de Nola. Esta associação é possível de ser explicada pela proximidade deste com o poeta Ausônio, possivelmente, o avô do autor de o *Eucharisticos*.[49] Ausônio foi Professor de Paulino de Nola e eles mantiveram uma duradoura troca de correspondências entre si (ISBELL, 1974; EVELYN-WHITE, 1985, vol.1, pp. xxiv-xxv). A proximidade também é documental, pois nas compilações medievais de manuscritos que conservaram textos da Antiguidade, os de Paulino de Nola e de Ausônio foram, em alguns casos, editados juntos (COURCELLE, 1947). No entanto esta associação pode ser facilmente descartada devido às enormes discrepâncias entre a vida de Paulino de Nola – um rico proprietário de terras, profícuo escritor de poesias e cartas, que optou por doar suas posses à Igreja e entrar numa vida de ascetismo (FREND, 1969) – e aquela narrada no *Eucharisticos*. Infelizmente, as tentativas de traçar o processo de sobrevivência de último manuscrito medieval do *Eucharisticos* são dificílimas, senão impossíveis. O manuscrito que se encontra hoje em Berna já tinha

[49] Na narrativa é mencionado que o avô, que fora cônsul sob Gratiano, era oriundo da cidade de *Vasatis*, na Aquitânia (a ancestral da atual Bazas). Este só pode ser Ausônio (EVELYN-WHITE, 1985, pp. x-xi; AUSONIUS, *Gratiarum Actio* e *Parentalia*).

sido separado de sua compilação original, quando estudado por Brandes, em fins do XIX (BRANDES, 1888, pp. 281-288), e assim se conserva até hoje.

Nosso autor escreveu ao fim de sua vida um poema com 616 versos, no qual descreve sua vida em forma de agradecimento e confissão a Deus. Escrito no século V d.C.[50] , o poema é uma narrativa da própria história do autor, que busca a expiação cristã dos seus erros, assim como o desenhar da figura de um Deus misericordioso. E a gratidão para com Cristo que perpassa todo poema é expressa pelo nome que lhe foi dado: *Eucharisticos.*[51]

O arrependimento e o agradecimento a Deus são os objetivos explícitos do poema, e por isso estes temas assumem uma função estrutural na narrativa da vida de Paulino. Assim, todos os eventos que são relatados adquirem sentido, tanto em relação ao arrependimento do narrador por seus erros – e as lições a ele ensinadas por Deus – quanto como forma de apresentar seu reconhecimento das graças do Senhor cristão.

A autobiografia de Paulino é cronológica, começando, depois de um breve prefácio com seu nascimento e terminando no momento em que a escreve; já ancião. Seu relato é contínuo, mas perpassa diferentes momentos da vida apresentada. A primeira se concentra no seu nascimento e nas viagens que faz, ainda bebê, acompanhando as funções públicas de seu pai, até se instalarem em Burdigala (cidade antiga que corresponderia à atual Bordeaux). A segunda consiste na sua adolescência, na qual há algumas considerações sobre a educação clássica. A terceira trata da sua maioridade, na qual assume o papel de proprietário e de homem responsável, temperado pelos prazeres da vida urbana. A quarta engloba a morte de seu pai e a chegada dos povos bárbaros à Gália, a fuga para Bazas e depois para Massilia (que corresponderia a

---

[50] No capitulo 3, p...há um discussão sobre sua datação.
[51] Estaremos usando nessa dissertação o texto em inglês da edição bilíngüe de Hugh Evelyn-White (EVELYN-WHITE, 1985, vol.2,) o em espanhol de Raul Lavalle (LAVALLE, 2004) e a edição em latim preparada por Wilhelm Brandes (BRANDES, 1888).

Marselha) – a parte mais densa do poema. A quinta, da re-organização da legalidade na Gália, a morte de seus outros parentes e por fim sua entrega ao monasticismo.

Temos nesse poema uma narrativa que apresenta a história de um membro da aristocracia romana da Gália e as vicissitudes de sua vida no período conturbado da chegada de godos e alanos no sul da Gália. Através de seu estudo, podemos observar, não apenas as conseqüências políticas mais drásticas das migrações/invasões, como a aparente perda de comunicação entre as regiões ocidentais e orientais do Império, mas também os transtornos e acomodações que se seguiram ao assentamento godo na Gália romana. Assim, o relato, tal como realizada, apresenta-nos as dificuldades de um grande proprietário de terras em manter sua posição, seu estatuto social e seus bens numa época de turbulências, assim como uma das poucas menções diretas a uma das revoltas de escravos e camponeses na Gália do século V. Ao mesmo tempo, permite analisar como tais circunstâncias históricas foram representadas, no plano cultural, por um indivíduo que manteve contato contínuo, não apenas com a tradição clássica, mas também com diferentes formas de cristianismo, até sua opção final pelo monasticismo.

Esta pesquisa busca estudar em profundidade a visão de mundo, registrada por escrito, de um indivíduo do século V d.C: o *Eucharisticos* de Paulino de Pella. Investigação que por si já coloca o problema da forma do enquadramento cultural necessariamente presente na construção de uma visão de mundo, nos quais está inserido e para os quais contribui este indivíduo. Indivíduo que viveu neste período marcado pela consolidação de uma cristandade mediterrânica (BROWN, 2003) e pelas transformações nas relações políticas, sociais e econômicas na região dominada pelo Império Romano.

A primeira consideração a ser feita a respeito dos objetivos desta pesquisa é a respeito do desafio de articular um documento literário desta natureza, uma poesia, com

uma investigação tal escopo. O desafio consiste em estruturar tanto o instrumental teórico, quanto metodológico, de forma a dar conta dos limites e potencialidades da expressão individual para a reconstrução do cenário histórico e formulação de respostas ao nosso problema. Ao mesmo passo, que se resguardando da ilusão de que Paulinus emerja "dos seus 616 versos [do *Eucarísticos*] como um dos melhor conhecidos indivíduos gauleses da Antiguidade Tardia"[52] (COSKUN, 2002, p. 330), induzida pela convicção de que o *Eucarísticos* seja uma biografia, e por consequência mais transparente em sua representação de "eventos e fatos" que outros documentos literários, sejam lá quais forem. Uma das primeiras tarefas que essa pesquisa demanda é a problematização dessa idéia de que o poema seja uma biografia, autobiografia,: se tais gêneros existiam com instrumental literário disponíveis ao autor da poesia, e se ele efetivamente os utlizou.

A segunda é que esta pesquisa procura fundamentar metodologicamente, através do exame do caso do *Eucharisticos*, esta problemática historiográfica que coloca de um lado a brusca ruptura entre Idade Antiga e Idade Média e de outro a existência de um outro recorte, o da Antiguidade Tardia. A apresentação desta perspectiva mais ampla e de longo prazo logo no início da dissertação se faz mister, pois sem ela não existiria a pesquisa cujo objeto imediato é o indivíduo Paulino e o registro escrito que deixou. A apresentação da problemática que inspira esta pesquisa é parte fundamental da própria pesquisa, uma vez que situa o plano geral das questões colocadas ao objeto de estudo, o contexto intelectual que levou até à pesquisa, e também explicita o trajeto que encaminhou o olhar do pesquisador até estas questões. Dentre as quais, a originalidade pouco explorada[53] desta fonte documental, que torna essa pesquisa um laboratório para

---

[52] (..) as Paulinus emerges from its 616 verses as one of the best known Gallic individuals of late antiquity.
[53] Como se verá abaixo, no capítulo II.

questionar os dois paradigmas que tentam dar conta das relações do “Mundo Antigo” com o “Nascimento do Ocidente”.

Capítulo 2

Qual a poética do Eucharísticos?

> *"(...) tudo caminhava mediante rituais, convenções, fórmulas e, por baixo disso, o que havia por baixo? Sentia-se presa de uma angustia indefinível, sabendo-se fora de todas aquelas regras do jogo...".*
>
> Italo Calvino

A questão central desta seção nos remete a uma prática comum: a inserção de um texto dentro de um corpo maior, um *corpus* documental, no caso um *corpus* literário. Até bem recentemente, a prática da História permitia uma certa ingenuidade no trato com os textos antigos.

Essa ingenuidade se sustentava através da perspectiva de que o historiador deveria compor uma reconstrução do cenário, da paisagem, das ações e dos personagens passados, através do rearranjo das informações contidas em certos vestígios escritos. Nas últimas décadas, houve a consolidação de novas perspectivas a respeito da maneira de se praticar o conhecimento histórico. Se a partir do segundo quartel do século XX, operava-se uma ampliação no entendimento do que seriam as fontes legítimas de documentação histórica, acompanhada, até os anos setenta, de uma ampliação também na consciência da necessidade da interdisciplinaridade e da valorização do instrumental teórico das ciências humanas em geral – psicologias(s), sociologia(s), antropologia(s) – (DOSSE, 1994; BURKE, 1992), a partir do seu último quartel, os historiadores adentraram uma profunda crise teórico-metodológica: o assim chamado "Retorno da Narrativa". Crise na qual se impôs àqueles, com força irresistível, a necessidade de uma maior preocupação, por um lado com as estruturas de composição e construção próprias dos documentos (LE GOFF e NORA, 1979; BURKE, 1992; HUNT, 1992), por outro com a presença dessa construção e de suas regras próprias na prática do historiador. (STONE, 1981; WHITE, 2001; HUNT, 1992)

A intenção do trabalho aqui apresentado não é se alongar nesta questão, mas sim de chamar atenção para a impossibilidade de ignorar o impacto que os Estudos Culturais e a chamada "Virada Lingüística" (HUNT, 1992; DAVIES, 1995) tiveram sobre as ciências humanas nos últimos 30 anos. Impacto do qual os estudos de História Antiga, apesar de certa resistência, também não ficaram imunes.

Um pesquisador, a propósito de uma conferência a respeito da construção de identidades no Mundo Antigo, escreveu:

> Os estudos recentes sobre o Mundo Antigo espelharam uma preocupação mais ampla da academia com identidade e diferença. Os últimos quinze anos viram o desenvolvimento gradual de uma atitude mais sensível para com o texto e a imagem, os quais não são mais considerados simplesmente como minas de dados empíricos que ajudarão o estudioso clássico a reconstruir a "realidade" do mundo antigo, ou como um exercício literário isolado, mas ao invés como forças culturais dinâmicas que criam seu "imaginário" e sentidos próprios.[54] (MILLES, 1999, p. 2)

Uma possível leitura da idéia de que os textos devam ser entendidos como forças culturais que criam seu próprio sentido ou imaginário, preocupadíssima com o resguardo do campo específico e regras próprias de construção do texto, dissolve a voz do construtor do texto e acaba por pensa-lo apenas como estrutura autônoma, apenas como desenvolvimento de uma tradição, independente dos seres humanos que o escrevem. Não é a abordagem que se busca aqui, uma vez que o que se pretende é utilizar a compreensão da tradição escrita na qual o poema se insere para entender que apropriação o autor de o *Eucharisticos* realizou ao objetivar em manuscritos sua voz.

> O mundo está fora: não é nem a linguagem nem a cultura que está no

[54] Recent scholarship on the ancient world has mirrored wider academia's concern with identity and difference. The past fifteen years have seen the gradual development of a more sensitive attitude towards text and image, which are no longer regarded simply as mines of empirical data that will help the classical scholar to reconstruct the 'reality' of the ancient world, or as an isolated literary exercise, but rather as dynamic cultural forces that create their own 'imaginaire' and meanings. Tradução do autor.

> indivíduo como uma marca registrada pelo seu sistema nervoso; é o indivíduo que está na cultura e na linguagem, isto é, numa seção especial do campo dos instrumentos. Para manifestar o que ele desvela, ele dispõe, pois, ao mesmo tempo de elementos muito ricos e muito pouco numerosos. Muito poucos numerosos: as palavras, os tipos de raciocínio, os métodos, só existem em número limitado; entre eles há vazios, lacunas e seu pensamento nascente não pode encontrar expressão apropriada. Muito ricos: cada vocábulo traz consigo a significação profunda que a época inteira lhe emprestou; desde que o ideólogo fala, ele diz outra coisa e mais do que ele quer dizer, a época lhe rouba seu pensamento; ele bordeja sem cessar e finalmente a idéia expressa é um desvio profundo, foi tomado pela mistificação das palavras. (SARTRE, 1973, p. 167)

Mas como observado acima, essa voz não é uma voz unívoca. Ela traz consigo a tensão entre o projeto individual, sua trajetória de escolhas no mundo, e a resistência que a cultura e a tradição oferecem à sua apropriação. É, entretanto, a partir desta tensão que o investigador pode observar o elo de conexão do objeto de estudo com o problema teórico da relação do indivíduo com a sua sociedade. A forma literária e a materialidade escrita do texto são expressões objetivas, materiais, produzidas pelo indivíduo, que se apropria de uma certa tradição e a *distorce* e, por sua vez, tem seu projeto e seus objetivos *distorcidos* pelos instrumentos que se apropriou para objetiva-los. Sartre entende essa distorção como um processo de *estranhamento*, ou se profundamente desenvolvido, de *alienação* (SARTRE, 1973, p.168). É nessa tensão, no não reconhecimento completo de si no objeto escrito por ele construído que buscaremos ambos: a visão individual e as conformações sociais presentes no poema.

Assim, inserir o *Eucharisticos* num universo de textos exige entender como a forma literária escolhida para sua produção textual se relaciona com o contexto social, no sentido específico de qual seria uso social daquela forma de literatura que fez com

que o autor optasse por aquela e não outra, ou em certos casos, pela mistura de formas. Por que um autor latino escreve um texto em hexâmetros e não em iambos, e não em prosa, é uma pergunta que se deve fazer.

Uma obra literária é uma composição de vários elementos que dizem respeito tanto a suas características formais, quanto seu conteúdo específico: temática (ou conteúdo), estrutura (ou disposição das partes e dimensões), a língua, o estilo, o metro; em certos casos, dança e música também (ROSSI, 1971, p. 71). Não tentaremos compor aqui um exame fenomenológico da literatura latina e todas as suas manifestações, partiremos da indagação sobre a pertinência do *Eucharisticos* a um gênero, uma vez que esta categoria nos permite realizar a investigação num sentido geral.

A compreensão acadêmica dos gêneros literários antigos se cristalizou em várias definições, atravessando inúmeras perspectivas teóricas. A partir da filologia alemã do século XIX, buscou-se reconhecer tanto as formas gerais, quanto as alusões, hoje chamadas intertextuais, como fontes da arte poética. Reconhecia-se a presença dos gêneros como instrumento de composição, mas devido a certa compreensão dicotômica da literatura entre ficção ou realidade, caía-se ora num profundo formalismo que os via como fórmula estática na qual se acrescenta os conteúdos vividos (CONTE, 1994, p. 107), ora de volta ao individualismo criador que os entendia como momento provisório para a expressão da experiência individual (a resposta hegeliana de um Benedeto Croce ao formalismo: ROSSI, 1971, p. 71). No primeiro caso, reduz-se a ação do escritor à escolha dos conteúdos, ou a nada, quando estes se apresentam na forma de *topoi*. No segundo caso, reduz-se a dimensão coletiva da obra literária, buscando valorizar apenas a capacidade de um autor antigo de se aproximar ou não do critério de expressividade literária moderna.

Por outro lado, uma das mais duradouras críticas ao uso da classificação em gêneros nos estudos literários era a de que esta seria uma noção externa, fruto do trabalho posterior de teóricos modernos. Ou, numa variante mais condescendente, a posição que os reconhece como obra de teóricos antigos – como, por exemplo, Aristóteles em *Poética* – ou ainda editores e bibliotecários – no sentido estrito que esses ofícios apresentam no Mundo Antigo, isto é, editores de manuscritos, como Calímaco (ROSSI, 1971, pp. 70-73).

Uma concepção que consegue escapar das armadilhas tanto do formalismo, quanto do idealismo é a noção de Composição Genérica de Francis Cairns (Apud ACHCAR, 1995, pp. 22 - 27). Nessa concepção os gêneros deixam de ser vistos apenas como categorias de agrupamento posterior das obras, mas como elementos presentes no próprio trabalho de composição e, em íntima conexão com a prática criativa, também estariam presentes na prática de apreciação realizada pelos leitores, pelo público.[55]

Gian Biaggio Conte (CONTE, 1994, pp.105-128) formula uma perspectiva ainda mais complexa, na qual o gênero é considerado um sistema de referências de sentido integrante da práxis[56] mesma dos autores literários de maneira que este sistema totalizador seja o responsável pela determinação última dos sentidos dos elementos individuais da obra. Os prefácios, os *topoi*, as exortações, os personagens e os argumentos, os modos de narração, a métrica assumem significados diferentes de acordo com os diferentes gêneros onde se fazem presentes. Complementarmente, é a presença ou não de certo conjunto de elementos que demarca para as obras literárias a

---

[55] Inclusive em sociedades nas quais a prática da poesia se realizava através da oralidade. Ou seja, certos gêneros precedem à escrita – pelo menos no que diz respeito à Grécia Arcaica. (ACHCAR, 1995, p. 28; ROSSI, 1971, p. 73).

[56] A concepção marxiana de práxis, isto é, a práxis como movimento totalizante da ação e teorização humanas sobre o mundo, aqui colocada, é a que se encontra apresentada de maneira mais clara em Leandro Konder (KONDER, 1992), mas também é devedora das leituras de Jean-Paul Sartre (SARTRE, 1973). A forma como Conte entende o gênero, em termos de mediação formal de uma ideologia literária, e como totalidade construída a partir da prática da escrita e do sistema de referências, apresenta algumas semelhanças estruturais com essa concepção.

pertinência ou não a este ou aquele gênero, numa dialética da construção dos sentidos. Entendido como esta forma de sentido mais geral em uma obra literária, o gênero assumiria para estas o papel que a ideologia assume para a cultura de uma classe (CONTE, 1994, pp. 105-128). Para pensarmos a pertinência da obra a um gênero ou, como é possível, a mais de um, devemos ter em mente essa relação que se estabelece entre seus elementos e a totalidade deles na produção do sentido da obra.

O autor do *Eucharisticos*, Paulino de Pella, se quisermos lhe usar o nome que a crítica moderna (BRANDES, 1888, pp. 366-380; EVELYN-WHITE, 1985, Vol. 2 pp. 295-299) lhe imputou para lhe fazer mais familiar, atuou em vida e construiu, passo a passo um projeto de si. A objetivação desse projeto que nos chegou como vestígio material e simbólico é a sua poesia. *Eucharisticos* é simultaneamente produto e último vestígio da situação social particular que o produziu. Mas é ele que nos permite perguntar como é que seu autor se definiu e se objetivou em projeto, como se apropriou dos instrumentos culturais que seu universo social disponibilizou, como os utilizou e transformou para si, e transcreveu sua experiência para a memória social (ou, de sua perspectiva, para o deus cristão).

Sendo Paulino membro da alta aristocracia romana, ainda mais sendo possivelmente neto de um poeta como Ausônio, é pertinente a investigação de sua tradição de escrita. A educação da Antiguidade Tardia tem de ser levada em consideração quando se busca entender a transmissão de modelos de expressão culturais no Império Romano. Todo o funcionamento da educação de jovens romanos por gramáticos e retóricos especializados se dava no sentido de lhes impor a prática da leitura e da escrita. Fosse pela real necessidade de uma cultura letrada desenvolvida para o exercício das funções na burocracia imperial, fosse pela necessidade da distinção de estatuto social que o conhecimento dessa prática literária implicava (HEATHER, 1998;

HEATHER, 2006, pp. 3-22; KASTER, 1983; MARROU, 1969), com efeito, o resultado era que os filhos da aristocracia romana eram educados, em melhor ou menor grau, e ensinados nessa tradição.

Reconhece-se nessa tradição uma tendência para a existência relativamente autônoma das formas da escrita e da cultura literária como tradição puramente escrita – isto é, as formas de escrita com um uso mais livre em relação às funções práticas para as quais foram originariamente formuladas. O que se aproxima surpreendentemente da concepção que Rossi aplica ao período Helenístico, de uma poética da normatividade ao revés[57] (ROSSI, 1971, pp. 83-86), na qual quanto mais desenvolvida na sua forma escrita, mais desapegada às regras formais a poesia. Essa autonomia relativa estaria, por um lado, calcada no desenvolvimento escolar da cultura letrada (HEATHER, 1998; ROBERTS, pp. 38-65), por outro, atrelada a novos usos e novas funções sociais, criando a partir das antigas, novas formas (ROBERTS, 1989, pp.1-8; ROBERTS, 2002),

Contudo essa autonomia é relativa, e mesmo que novas formas se criem, que novos usos sejam exercitados, não se pode ignorar a força de tal tradição prática e teórica. No sentido mesmo de que a forma influencia o conteúdo de um texto, não se pode fazer, como a muito se faz e imputar ao autor do *Eucharisticos* uma arbitrariedade na escolha da primeira, quando o que se vê no segundo talvez seja criação dos próprios críticos modernos.

[57] ‘Normatività al rovescio’

I – *Bios* e *ephemeris*

Passemos, então, ao questionamento do poema, observando seus elementos formais. Antes de mais nada, coloquemos em questão algo que à primeira vista aparece como óbvio, a idéia de que seja uma Autobiografia. O *Eucharisticos* é dado como poema autobiográfico ou Autobiografia por Emanuela Colombi, (COLOMBI, 1996, p. 407), Altay Coskun (COSKUN, 2002, p. 329; COSKUN, 2006, p. 285-287), Pierre Courcelle, em um importante artigo onde propõe a existência de uma possível outra obra de Paulino(COURCELLE, 1947, p. 108), Dulce Estefania (ESTEFANIA, 2000, p. 122) Jacques Fontaine (FONTAINE, 1981, p. 233),Walter Goffart (GOFFART, 1980, p. 104 n. 3), Raúl Lavalle (LAVALLE, 2004, p. 185), A.H.M. Jones (JONES, 1992, p. 172), John F. Matthews (MATTHEWS, 1990, p. 150) e obviamente, em seu *História da Autobiografia Antiga*, Georg Misch (MISCH, 1950, p. 672). Hugh Evelyn-White, Harold Isbell, Pierre Labriolle e Courcelle em seu "*magnus opus*", embora não lhe denominem autobiografia, e se restrinjam à noção de *ephemeris*, valorizam como seu maior mérito a sinceridade do autor (COURCELLE, 1955, p.86; EVELYN-WHITE, 1985, Vol. 2, pp. 299-301; ISBELL, 1971, p. 242-243; LABRIOLLE, 1924, pp. 626).

Ao se afirmar que o *Eucharisticos* o seja, estamos fazendo um reconhecimento de gênero literário. Esta afirmação é baseada na rápida apreciação de seu argumento. Ora, seu autor escreve em primeira pessoa a respeito de sua própria trajetória de vida. Isto seria evidência suficiente para sustentar esta afirmação caso fosse uma obra escrita no mundo de hoje, quando a Autobiografia é um gênero consolidado. Não é este o caso quando nos voltamos para a época que viveu Paulino.

O termo biografia apesar da traiçoeira morfologia grega é do século VI, enquanto o termo autobiografia é mais moderno ainda, datando do século XIX

(MOMIGLIANO, 1993, pp. 12-14). No entanto, como já observamos antes, o que se procura é uma prática de escrita antiga similar à moderna, que poderia não ter necessariamente o mesmo nome, mas as mesmas estruturas expressivas. E o que se verifica, como se observou anteriormente (da SILVA, 2006), é que há enormes diferenças no que diz respeito ao estatuto como formas de representação de conhecimento objetivo da sociedade, pressuposto cultural tanto da *História* quanto da *Bios* antigas, quando estas são comparadas com suas contrapartes modernas[58]. Contudo, há certas semelhanças de propósito e de estruturas discursivas, no que diz respeito à sua escrita, ou no seu entendimento como gênero literário, principalmente na relação da *Biografia* (moderna) com o *Bios* (ou, em latim, *De vita sua*).

Voltemos à estrutura do *Bios*. O que se verificou é que esse gênero possui fronteiras flexíveis. Para definir a biografia em termos de uma unidade formal, seria necessário observar que existe uma articulação pouco rígida dos seguintes parâmetros: o princípio de estruturação do discurso (cronológico ou temático); o uso de anedotas (ou episódios de vida), que podem ocasionalmente apresentar *topoi*, mas não necessariamente se constituem neles; a explicitação (ou não) da emissão de julgamentos, positivos ou negativos, a respeito do caráter do biografado; a apresentação da vida em âmbito privado dos biografados. Este último, na verdade, é o sentido geral do *Bios* como gênero de acordo com o conceito apresentado acima (da SILVA, 2006).[59]

No que diz respeito ao *Bios*, os modelos que podem ter tido influência imediata na escrita do *Eucharisticos* são as Vidas de Santos, um gênero consolidado na Antiguidade Tardia. A Vida de Santo Antonio (ou Santo Antão), de Santo Atanásio

---

[58] Para uma operação de desconstrução das noções de biografia e de trajetória de vida como representações do "eu" cf. *A ilusão biográfica* de Pierre Bourdieu, (BOURDIEU, 1996). Para apreciar essa operação, não é necessário concordar com a interpretação que Bourdieu faz da noção de *projeto* – oriunda da filosofia existencialista – e nem com seus conceitos de *habitus* e capital simbólico, apenas com sua hipótese de que o indivíduo é uma construção social.

[59] Bruno Gentilli (GENTILLI et CERRI, 1988, pp. 61-85) contrapõe-se a Momigliano, entendendo o *Bios* como uma espécie de *História*, o que vai ao encontro de nosso argumento (da SILVA, 2006) de que o objetivo do escritor de um *Bios* não era uma obra ficcional.

(ATANÁSIO, 2002), escrita em grego, é considerada o primeiro modelo de Vida de Santos (CAMERON et GARNSEY, 1998, pp. 699-700). A construção da Vida desta personagem é uma narrativa cronológica, em prosa, que apresenta desde o início os indícios do caráter santo do personagem principal, ainda menino, cuja a trajetória de vida se constitui numa série de desafios físicos e morais ao personagem, superados sempre através da poder moral, ou miraculoso do santo, entremeados com exemplos de prática ascética. Conclui com a pacífica e iluminadora morte do santo; ocasionalmente com um martírio. O Sentido geral da obra, ao apresentar o lado privado de um indivíduo, é estabelecer as ações de um homem acima da média com sentido exemplar. Isso não era novidade para o *Bios:* já havia a muito inúmeras Vidas de sábios com este sentido. A novidade está na defesa da fé cristã através desse exemplo individual escrito.

Essa estrutura é repetida em geral na maior parte das Vidas de Santos (GENTILI, 1995, pp. 484-488). O que não quer dizer que tudo que estas obras tenham a dizer se resume a esta estrutura, muito pelo contrário. Esta estrutura, um sistemas de referência e construção geral de sentidos, passou a ser utilizada para contar os sucessos de inúmeros homens santos dentro e fora do Império Romano, em ambientes urbanos ou rurais, contra bandoleiros do deserto, reis bárbaros ou demônios, mantendo-se a particularidade de cada *Vida*, seja no sentido exemplar específico, seja nos episódios e personagens apresentados.

Quando observamos a narrativa central de *Eucharisticos*, assim, não há dúvidas. Não há muita semelhança. Nosso protagonista em primeira pessoa arrola uma sucessão de infortúnios e derrotas, nas quais quase nunca o que deseja é o que prevalece. Além disso, não tenta se mostrar como um exemplo de comportamento, mas sim reiteração de erros na fé e na vida. É, no entanto, nestes erros que está o motor da narrativa, Cristo, que conduz o protagonista à tranqüilidade do reconhecimento da vida no ascetismo, ao

final. Como se pode ver a partir de apenas um exame geral de sua estrutura, pode-se afirmar que o *Eucharisticos* não é uma Vida de Santo.

Ao passarmos para uma consideração da "autobiografia" antiga, o que se verifica é a inexistência da Autobiografia como gênero literário. O que havia eram certas formas de escrita, como as *hypomnémata*, ou *ephemérides*, espécies de diários, que exprimiam como tema o mesmo que a Autobiografia moderna: a prática de registro da própria vida do escritor. Inicialmente no período helenístico, *hypomnema*, enquanto registros pessoais, *epeheméris* enquanto registros oriundos de situações de trabalho burocrático ou situações políticas. Ambas, porém, não possuíam regras formais elaboradas e consolidadas, muito menos a perspectiva de publicação, sendo muito mais exercícios de escritas pontuais e a distinção, tendeu a desaparecer na escrita latina (MOMIGLIANO, 1993, pp. 90-97).

Notemos que o autor de *Eucharisticos* se refere a ele como uma *epheméris* duas vezes[60]. Por enquanto, o que se pode inferir disso é a concordância com o elemento temático da *ephemeris*: o falar de si.

[60] *Eucharisticos*, Praef, p. 1 e p. 2. (EVELYN-WHITE, 1985, Vol.2, p. 304)

II – Confissões e o falar de si

Este falar de si, presente nas *hypomnemata* ou na *ephemeris*, é também reconhecido como o conteúdo de Autobiografia moderna, que pode ser desenvolvido na forma tanto de um tratado histórico, como do romance moderno. Ainda, o falar de si é um elemento presente na obra *Confissões* de Agostinho (AGOSTINHO, 1997), de forma que esta se tornou uma verdadeira autoridade na construção moderna de um modelo de escrita de Autobiografia (MISCH, 1950, pp 625-667, MOHRMANN, Vol. 2, p. 292). *Confissões* seria, por sua vez, um antecessor imediato de Paulino de Pella (MISCH, 1950, pp. 670-681; COSKUN, 2006).

E aqui adentramos num dificílimo debate pertinente aos estudos agostinianos: *Confissões* é uma Autobiografia? (BROWN, 2005, p. 206; GENTILI, p. 492; MOHRMANN, 1961, Vol.1, p. 372, Vol. 2, p. 278). Parece-nos que a hermenêutica coletiva já realizada de uma obra literária tão complexa já oferece elementos para uma resposta provisória, pelo menos no que diz respeito a esta investigação em particular.

Enquanto que para a Idade Média, foi muito mais lido como um livro de meditações (MOHRMANN, 1961, Vol. 2, p. 292), pode-se dizer que é a partir da recepção feita dos leitores do Renascimento que se passou a ver em *Confissões* uma Autobiografia (MISCH, 1951, p. 633; MOHRMANN, 1961, Vol. 2, 292). Contudo, parece-nos que foi principalmente com os leitores do Romantismo que foi lida como uma Autobiografia *tout court*, com sua dimensão autobiográfica alcançando autonomia em relação à sua dimensão de confissão religiosa.

Quanto à obra em si, a narrativa de *Confissões*, mesmo que se reconheça nos nove primeiros livros uma autobiografia do passado de Agostinho, no décimo há um exame minucioso do Agostinho em seu momento presente, enquanto que nos últimos três há uma proposta de hermenêutica bíblica do Gênesis. É escrita em prosa, na

primeira pessoa, mas se endereçando a uma segunda: o deus cristão. No que diz respeito à forma da escrita de Confissões, Agostinho é um inovador. É o criador de uma forma de escrever, que se possui algum precedente, não está em modelos latinos, mas na Bíblia: as *confessio laudis*, presentes nos Salmos, que sempre se acompanham das *confessio pecati*, o reconhecimento das más ações daquele que louva o senhor, sendo ainda acompanhadas da confissão da fé, na forma de uma longa meditação filosófica (ou teológica) em reconhecimento da obra de Cristo: a *confessio fidei*. A proposta de que a forma de escrita de *Confissões* seja uma *tríplice confissão* (MOHRMANN, 1961, p. 280) resolve uma série de dificuldades interpretativas no que concerne ao reconhecimento dos elementos biográficos no livro, além de permitir entrever o sentido geral que estrutura as notícias que Agostinho põe a publico de si.

Através de uma meditação de caráter indagador e especulativo, Agostinho se entrega a Deus. Através de perguntas e questionamentos sobre o que ele mesmo foi, sobre o que é (quando escreve Confissões), formula, através de sua *tríplice confissão* um programa filosófico que coloca a fé em Cristo no centro de suas indagações. Ou seja, os elementos históricos ou biográficos estão explícita e intencionalmente inseridos numa estrutura teológica e especulativa, que lhe dá um sentido maior (MOHRMANN, 1961, p.273).

> A essência de Confissões como uma obra de arte literária é que ela é, ao mesmo tempo, narrativa histórica e meditação. É essa ambivalência que cativou incontáveis gerações de leitores: eles, como Agostinho, tomaram conhecimento do “factum”, mas ao mesmo tempo, buscaram e acharam o “mysterium” [61]. (MOHRMANN, 1961, Vol. 1, pp. 381)

[61] The essence of Confessions as a literary work of art is that they are at the same time historical narrative and meditation. It is this ambivalence wich has captivated countless generations of readers: they have, like Augustine, taken cognizance of the “factum”, but at the same time they have sought and found the “mysterium”. Tradução do autor.

Peter Brown chama atenção para a incrível modernidade de Agostinho em certos momentos e também para o fato de que é quando ele mais parece moderno, mais idiossincrático era para sua época. Já se escreveu muito sobre Agostinho como criador da noção de indivíduo do Ocidente (BROWN, 2005, pp. 616). Agostinho, no entanto, como criador dessa individualidade aparecia aos seus contemporâneos como idiossincrático. E a hipostasia do eu que se faz presente em *Confissões*, servindo à diminuição do *Cosmos* pagão para a criação de um Deus no interior do homem (BROWN, 2005, pp. 616-619), só pode ser lida de forma independente do seu sentido cristão através dos olhos de um individualismo muito bem situado no mundo burguês. O falar de si na literatura medieval, herdeiro direto do pensamento de Agostinho, é até mais convencional e exemplar que o do mundo clássico (GOUREVICH, 2002).

Pensamos que seja nestes termos que se deva entender a leitura que os contemporâneos fizeram de Confissões, se quisermos ver nela a primeira Autobiografia. Será que os elementos autobiográficos interessaram aos seus primeiros leitores? Não há dúvida que sim (MISCH, 1950, p. 668; BROWN, 2005, p. 206; MOHRMANN, vol. 2, p. 280). No entanto, esse interesse se traduziu em um processo de criação de uma forma estruturante de escrita? Acreditamos que não. E aqui nos colocamos frontalmente em oposição ao que Georg Misch afirma:

> Assim foi pela primeira vez criada uma grande forma autobiográfica a partir da visão do autor sobre a vida e o mundo. Há um grande elemento de retórica, mas a alma do trabalho não é retórica. Isso é mostrado na construção dos dez livros que formam a parte autobiográfica de Confissões. O que é tão alienígena para a literatura retórica dos antigos, a adequação do estilo à matéria, é aqui uma característica fundamental da composição[62](MISCH, 1951,pp. 633).

[62] Thus was a great autobiographical form first created from the author's outlook on life and the world. There is a great deal of rhetoric, but the soul of the work is not rhetorical. This is shown in the

Em primeiro lugar, a idéia de que a adequação da matéria à forma seja alienígena aos escritores antigos é inconcebível a qualquer Classicista hoje (MILLES, 1999; BOWMAN et WOOLF, 1999; HAAG et ROSSEAU, 2000; CAMERON, 1994). Em segundo, o tema do falar de si não era novidade, e como vimos acima, embora substância essencial de *Confissões*, subordina-se às questões estruturadoras do discurso da meditação em *tríplice confissão*. O falar de si que encontramos em *Confissões* interessou aos seus leitores contemporâneos em grande medida a partir da curiosidade pela leitura sobre conversões pertinentes a um público cristão (BROWN, 2005, pp. 214).

No sentido de que *Confissões* influenciou a escrita de meditações filosóficas que teriam as ações e reflexões do próprio escritor como elementos da construção do indagar-se, essa grande forma biográfica, o próprio Misch o afirma, só encontra novo exercício no século XVIII (MISCH, 1950, pp. 633-634).

E no sentido de que esta influenciou imediatamente a escrita de Autobiografias, temos um problema ao constatarmos que junto com o *Eucharisticos*, outras três obras são as únicas evidências de tal influência que Misch aponta[63] (MISCH, 1950, pp.670): uma obra anônima escrita em prosa, por volta de 410, chamada *Confessio*, a outra *Confessio* escrita também em prosa por Ennodius, um bispo, em 511, e a *Confessio* também em prosa de Patricius, o missionário da fé cristã na Irlanda, em 459 (possivelmente o mesmo ano que o *Eucharisticos*).

---

construction of the ten books that form the autobiographical part of the Confessions. What is so alien to the rhetorical literature of the ancients, the suiting of the style to the matter, is here a fundamental characteristic of the composition. Tradução do autor.

[63] O que, no caso do *Eucharisticos*, desanda num exercício tautológico típico da filosofia idealista ocidentalizante, à qual Misch se filia, que coloca a individualidade burguesa e européia como ápice da marcha do desenvolvimento espiritual humano.

III – Confissões e as Boas Graças

Observemos, então, quais elementos que podem remeter *Eucharisticos* a *Confissões*.

Ambas as obras tem como tema a vida passada de seus respectivos narradores, cujo desenrolar é a narrativa do processo de abandono do mundo por um indivíduo, com sua conversão, sua submissão ao cristianismo e a uma providência cristã.

Vejamos a concordância dos episódios que compõem a narrativa. Nas duas obras a narrativa perpassa episódios das respectivas infância e adolescência. Ambos iniciam consigo ainda bebês. No entanto onde Agostinho destila suas indagações a respeito da *cupiditas* infantil (*Conf.*, I, vi, 8), Paulino apresenta um bebê cosmopolita em termos virgilianos (Euch., v. 28-54).

Ambas as narrativas apresentam pais zelosos, mas onde a visão e a determinação de Mônica desenha para o filho um caminho penitente (Conf., I, ix, 17), os pais apresentados no *Eucharisticos* preparam um futuro cidadão (e proprietário) do Império[64]. O zelo dos pais, no entanto, não impede os protagonistas de descobrirem a luxúria, com até certo estímulo paterno (*Conf.*, II, iii, 5-8; *Euch.*,v. 154-167). Altay Coskun afirma que Paulino repreende seus pais, assim como Agostinho teria repreendido os seus por terem adiado o seu batismo. Esta é uma leitura obviamente forçada do poema, já que não nenhuma menção explícita de ressentimento, e só é baseada – além da ânsia de ver em *Confissões* o seu modelo geral (COSKUN, 2006, p. 297) – na *suposição* de que haja, no *Eucharisticos*, o ressentimento contra os pais, por terem desviado para um caminho mais mundano a criança desejosa da vida em Cristo

[64] Não é o lugar ainda de tentar entender a ambígua passagem do poema (Euch., v. 92-99) na qual alguns autores supõem que o autor diga que desde criança desejava se entregar à vida cristã, mas seus pais o demoveram. cf. COSKUN, 2002, p.; COSKUN, 2006, p. 296; LABRIOLE, 1924, p. 627; LAVALLE, 2004, p. 190; EVELYN-WHITE, 1985, Vol.2, p. 296; enquanto outros lêem o contrário ISBELL, 1971, p. 242-243; FONTAINE, 1981, p. 233;).

(ver n. 10). As experiências sexuais culminam em ambos os casos em filhos ilegítimos (*Conf*., IX, vi, 14; *Euch*. v. 172). Enquanto no *Eucharisticos* o filho morre (*Euch*., v. 174-175), em Confissões permanece com o pai, mesmo quando Agostinho encerra o seu concubinato para realizar um bom casamento seguindo os desejos de sua mãe (Conf. IV, xiii, 23). Novamente Coskun força a interpretação ao assinalar que o autor do *Eucharisticos*, ao descrever o seu rico casamento, estaria aludindo ao de Agostinho. Ou ainda, que o interesse dos pais por netos também fosse, no *Eucharisticos*, uma repetição do modelo (COSKUN, 2006, pp. 297-298), quando no caso de situações tão comuns aos homens livres do Mediterrâneo Antigo seria necessária a presença de citações explícitas para atestar tanta certeza da repetição de um modelo.

É possível também comparar as experiências sob o penar da sua educação romana presentes nas duas obras: quando as apresentam, um tem dificuldades com o latim (*Euch*., v. 79-80), o outro com o grego (*Conf*., I, xiv, 23).

É a partir do casamento (ao contrário do que afirma Coskun) que qualquer paralelismo nos episódios fica ainda mais inconsistente. Por um lado, é estranho equivaler o abandono da concubina agostiniana (*Conf*. VI, xv, 25), com as recusas da esposa de Paulino em empreender uma viagem à Macedônia para evitar a perda de propriedades (*Euch.*, v. 487-488). Por outro, reduzir o linguajar horaciano com uma latente moral epicurista – revelados por Colombi (COLOMBI, 1996) – a uma tentativa de imitar as referências explícitas a Cícero em *Confissões* (Conf., III, iv, 8) é claramente má-fé. Assim como o é comparar o inusitado que é a presença marcante de Mônica em *Confissões*, uma mulher provinciana do Império romano de forte personalidade, com as nada surpreendentes referências calorosas ao pai – proprietário, *pater famílias*, homem público – em *Eucharísticos* (COSKUN, 2005, pp. 299).

Ainda, a vida adulta dos protagonistas é completamente diferente: Agostinho,

filho de proprietário provinciano, teve de trabalhar como professor – e assim, sua figura se aproximaria um pouco da de Ausonius (ISBELL, 1974), não da de seu neto. Já, a figura central do *Eucharísticos* é um proprietário de terras, parte de uma nova aristocracia imperial, com indícios de participação no *cursus honoris* (MATTHEWS, 1975, pp. 147-160).

Dois outros paralelos são dignos de nota. O termo *dogmata prava*, que ambos usam para se referir às práticas hereges[65] (*Conf*., V, xiv, 25; *Euch*., v. 472). Não seria surpresa que o autor do *Eucharisticos* se referisse a erros doutrinais com os termos da maior autoridade latina na questão (BROWN, 2005, pp.499-524).

Por fim, a conversão seria o clímax das duas obras. Enquanto em *Confissões* esta se dá num torvelinho de emoções e interrogações, uma escolha num momento de decisão, de um homem em busca da verdade e do perdão, no *Eucharisticos* é mencionada apressadamente, como se natural e necessária, obrigatória, devido a falta de opções mais confortáveis.

Se for possível encontrar alguma espécie de filiação literária do *Eucharisticos* a *Confissões*, ela estará na semelhança de certas expressões, ou na forma humilde da elocução de certos trechos (FONTAINE, 1981, p. 234; MISCH, 1950, p. 675). No entanto, o que Altay Coskun pretendeu fazer era encontrar tal filiação numa suposta imitação de estruturas temáticas de composição, ou coincidência de *topoi*. Como nossa análise demonstrou, tal homologia está ausente do *Eucharisticos*.

---

[65] A solução de Coskun para o problema da heresia, isto é, que o autor do *Eucharisticos* não teria nenhuma heresia em mente e se referia a erros difusos (Coskun, 2005, pp. 294-295) é consistente e coerente. Porém, é necessário atentar que (ao contrário do que Coskun afirma) a cronologia só elimina o pelagianismo do ponto de vista de uma religião institucional, mas Paulino poderia ter sido pelagiano antes desta ser considerada uma heresia. Ver infra.

IV – Hexâmetros

Que Paulino possa ter lido *Confissões* é mais do que possível, uma vez que há elementos em sua obra que parecem remeter à obra favorita de Agostinho. Porém, *Confissões* não é a influência determinante na composição do *Eucharisticos*. Talvez o seja no plano da inspiração, no do contato espiritual entre dois homens cultos, no linguajar de Misch. Não o é porem, no sentido que aqui se propõe que se deva entender a influência de um gênero na prática de escrita.

Isso fica claro quando tentamos entender os elementos formais do poema. O primeiro indicador da particularidade do *Eucharisticos* é o próprio Misch que involuntariamente nos permite apontar. O título *Eucharisticos* destoa dos títulos das outras obras da primeira "onda"[66] de trabalhos filiados a *Confissões*. Esse título já é um indício de que as intenções do autor não são exatamente a uma *imitatio* da *confessio* agostiniana. No entanto, o autor do *Eucharisticos* se refere a sua própria obra como uma *meditatiuncula* em seu prefácio (*Euch., praef.*, 4.), o que poderia indicar uma inclinação ao exercício filosófico agostiniano. Para resolvermos este impasse, devemos tentar compreender o sentido geral da obra, entendendo como os elementos formais se articulam com a matéria, formando este meta-sentido.

Confissões é uma obra filosófica, utiliza a matéria de vida de seu narrador, de forma intencional para induzir o leitor a indagações de cunho metafísico, ou para sermos mais justos com o pensamento cristão, teológico, cujas respostas inefáveis são delineadas pelas perguntas cada vez mais esquivas, cada vez mais precisas. Não temos esse tipo de desenvolvimento questionador em *Eucharisticos*.

Ao observarmos o poema formalmente salta de início uma diferença crucial, que quase todos os autores que estudaram o Eucharisticos (COSKUN, 2002, pp. 330;

[66] Termo do próprio Misch (p. 681).

COSKUN, 2005, p. 287; COURCELLE, 1955, p. 86; LAVALLE, 2004, p. 180; MISCH, 1950, p. 674) relevaram como uma idiossincrasia formal, secundária para a compreensão da "autobiografia" galo-romana: enquanto *Confissões* foi escrita em prosa, o *Eucharisticos* se apresenta em hexâmetros espondaicos[67].

No caso de Evelyn-White é gritante o preconceito com que atenta para o metro utilizado: "(...) é evidente que Paulino usou o hexâmetro puramente como uma forma convencional, na qual suas palavras deveriam ser forçadas[68]"(EVELYN-WHITE, 1985, Vol.2, pp. 300-301); chegando mesmo a sugerir que o melhor seria ter escrito uma tragédia com tal história. Sua postura com relação a Paulino só é comparável aos limites que sua concepção estética impõe à apreciação do próprio Ausonius. Em sua introdução ao poeta, depois de desprezar o uso e o jogo com as convenções formais característicos da poesia do autor de *Mosella*, afirma num lampejo típico dos estudos nos quais a fascinação prática e empírica encontra dificuldades em vencer as barreiras impostas por categorias inadequadas: "Mas se nós pudéssemos admitir apenas por um momento que estas e similares matérias fossem objetos legítimos de um tratamento poético, nós teríamos também de admitir que Ausonius era um mestre em sua arte.[69]" (EVELYN-WHITE, 1985, Vol.1, XVIII)

Há aqui dois problemas cuja origem está antes nos estudiosos do que nos objetos de estudo. Assim como há uma visão decadentista da sociedade da Antiguidade Tardia, fundamental para a construção da noção historiográfica de "Queda do Império Romano" (CAMERON, 1997; MAZZARINO, 1991; WARD-PERKINS, 2005), há uma visão decadentista vinculada à arte e à literatura da época (ROBERTS,1989). A maioria dos

---

[67] Uma geração anterior, outra "autobiografia" em metros foi composta, porém, em grego e em iambos, por Gregório Nazianzeno. Não só os episódios narrados e o metro são outro, mas a estratégia de escrita é completamente diferente (McLYNN, 1998)

[68] (…) it is evident that Paulinus used the hexameter as a purely convencional mould into wich his words were to be forced. Tradução do autor.

[69] But if we could admit only for a moment that these similar matters were legitimate objects for poetic treatment, we should also have to admit that Ausonius was a master of his craft

autores que estudaram Paulino e o *Eucharisticos*, não só compartilham desse "background" teórico, como também têm em Paulino uma das suas principais evidências dessa decadência cultural. Dessa forma, mudanças lingüísticas naturais no vocabulário e falta de talento se transformam em semi-analfabetismo, ou quando há certa condescendência, diletantismo literário.

Em Jacques Fontaine, certa consciência poética moderna o impede de reconhecer plenamente as escolhas poéticas de Paulino, assim também o classifica como uma autobiografia; como outras *Confissões*, mas em miniatura (FONTAINE, 1981, p. 234). Contudo, reconhece algum mérito poético na tentativa do autror.

Suponhamos que nosso aristocrata romano, com certa educação nas letras latinas e muita experiência em papelada imperial, soubesse o que estava fazendo ao escrever suas reminiscências em um monastério ao fim de sua vida. Jacques Fontaine ao fazer isso chega perto:

> Desse lirismo, aplicado ao retorno de si mesmo diante do testemunho, o fruto mais saboroso é também o mais tardio.(...) Por sua educação, sua cultura, mas antes de tudo, sua hereditariedade, o neto de Ausônio se achava como predestinado a escrever em verso uma confissão que transpusesse, em outro registro muito das características da poesia ausoniana; para o melhor e para o não tão bom.[70] (FONTAINE, 1981, pp. 233-234)

As categorias poéticas criadas pelo Romantismo, através das quais se desenvolveram também os Estudos Literários Clássicos, colocam a lírica como a poesia do eu. O que muitos estudiosos da lírica clássica têm apontado hoje é que não era esse o papel da lírica na literatura da Antiguidade (ACHCAR, 1995, pp. 37-42; OLIVA NETO, 1996, pp. 35-36). A lírica tinha um espaço preciso no mundo romano, no qual a

---

[70] De ce lyrisme, appliquè au retour de soi-méme devant l'épreuve, lê fruit lê plus savoureux est aussi lê plus tardif.(...)Par son education, sa culture, mais d'abord son hérédité, le petit-fils d'Ausone se trouvait comme predestine à écrire en vers une confessión qui transpose, em autre registre, bien des traits de la poesie ausonienne; pour le meilleur et le moins bon. Tradução do autor

composição poética se consolidara na forma escrita, mas a poesia tinha situações sociais, temas e métrica definidos para sua performance. Esse espaço preciso em Roma tem uma relação complexa com as formas oriundas da literatura grega, apreendidas a partir do trabalho dos editores helenísticos e pelo esforço de tradução da cultura literária grega para o latim feita por muitos poetas no fim da república (OLIVA NETO, 1996, pp. 28-45, ROSSI, 1971, pp. 91-93). O que essa digressão nos diz respeito são duas coisas. Em primeiro lugar, aquela definição de gênero literário que apresentamos no início de nossa discussão se enraíza nos usos sociais da poesia. Em segundo lugar, a idéia de que a lírica é a poesia do eu é muito mais uma proposta moderna, legítima para o mundo moderno, mas que se utilizada para o mundo antigo, resulta numa projeção anacrônica, que torna opacas as características da poesia da Antiguidade.

Uma das lições desses novos estudos sobre a lírica é a de que a matéria pessoal que aparece na lírica antiga é construída de forma a demonstrar um afeto de intimidade ou de sinceridade. Francisco Achcar denomina esse efeito de *fides* da poesia lírica em oposição à tentação moderna de reconhecer de imediato a realidade dos conteúdos pessoais como evidências históricas, o que ele denomina biografismo (ACHCAR, 1995, pp. 43-45).

No que diz respeito ao conteúdo “autobiográfico” presente do poema, não buscamos afirmar que seja uma obra ficcional, ou nas palavras de Misch, retórica convencional.

Isso fica claro se observarmos dois artifícios presentes no poema. Este primeiro trecho ocorre antes de começar a falar de sua infância, imediatamente após conhecer seu avô Ausônio e completar se 3º aniversário:

> Que depois de completado e que o crescente
> vigor firmou meus débeis membros, e que minha mente,
> cônscia de sentido, acostumou-se a conhecer o uso das coisas,

> é necessário que tudo o que já [...] pude lembrar
>
> de mim, reconhecendo por fé própria, eu mesmo escreva. (Euch. v. 50-54).[71]

Nele se apresenta um *topoi* recorrente no discurso histórico antigo, mas também muito utilizado em outras situações, nas quais o escritor enxergava a necessidade de legitimar a realidade dos eventos relatados. A declaração de que tudo o que relata testemunhou diretamente, isto é, o critério primário da Antiguidade de validação dos testemunhos no gênero histórico.

> Estas cosas se presentaron ante mí, pero no podían
>
> aún ser comprendidas por mi mente; las descubrí
>
> después, gracias a las frecuentes relatos de quienes
>
> las conocían, y pensé que debía incluirlas en mi obra (*Euch*. v. 38-41).[72]

Já no segundo trecho, que ocorre um pouco antes do primeiro e se refere a todas as coisas que se passaram quando ainda era bebê, constitui-se numa apresentação de uso de testemunho secundário. Outro *topoi* importante para legitimar o relato em fatos efetivamente ocorridos, que, no entanto, acabava tendo menos peso que o testemunho direto.

Assim, e isso é uma observação fundamental para entendermos a eficiência do *Eucharisticos* como uma *ephemeris*, a experiência vivida do poeta é reconstruída no papel através de instrumentos formais que organizam e permitem dar um sentido maior àquilo que subscreve.

Permite-lhe selecionar as experiências e as re-significar de acordo com uma visão geral, para além do sentido que teriam como episódios isolados. E aqui, como se verá, estamos muito próximos do sentido ideológico que Conte atribui ao gênero.

---

[71] Quae postquam est expleta mihi firmavit et artus/ invalidos crescens vigor et mens conscia sensus/ adsuefacta usum didicit cognoscere rerum/ – quidquid iam [...] potui meminisse, necesse est/ ipse fide propria de me agnoscenda retexam. A tradução dos trechos utilizados na dissertação foi realizada pelo autor, com apoio das traduções para o inglês de Evelyn-White (EVELYN-WHITE, 1985, vol.2) e para o espanhol de Lavalle (LAVALLE, 2004).

[72] Quae tamen haud etiam sensu agnoscenda tuentis/ subiacere mihi, sed post comperta relatu/ adsiduo illorum quibus haec tam nota fuere,/propositum servans operis subduenda putavi.

Voltemos à comparação formal. Ora, tanto *Confissões*, quanto *Eucharisticos* assumem como modo discursivo a primeira pessoa, tendo como interlocutor ocasional uma segunda pessoa, Deus. O que no caso de Confissões se constitui numa narrativa em primeira pessoa, no caso do *Eucharisticos* se processa através de um eu-poético também narrativo. As narrativas se substancializam num falar de si, seu elemento "autobiográfico", que em articulação ao discurso em primeira pessoa criam facilmente o efeito de que o que está escrito é a própria voz interior do escritor, numa posição de intimidade para com o leitor, de forma emular uma situação de sinceridade. Faz-se oportuno atentar que os mesmos autores que relevam o metro utilizado no poema, também elogiam a sinceridade de Paulino.[73]

Coskun, em seu trabalho mais recente (Coskun, 2005) reconhece capacidades literárias em Paulino, e coloca como questão sua sinceridade, em termos de uma estratégia de escrita. O problema que se depara e que lhe resulta em enormes dificuldades é que quer encontrar um princípio de organização formal para o *Eucharisticos* numa obra em prosa, ignorando assim, os sinais que lá se fazem presentes na métrica.

Assim, apenas Dulce Estefania e Geroge Duckworth perceberam a possibilidade de que esse metro não seja gratuito. Estefania demonstra em que medida o arcabouço cultural de Paulino lhe permitia formular sua obra em hexâmetros, apresentando um distante antecessor Cícero. A autora aponta o bom uso que se faz no eucharisticos das estruturas da poesia épica: a *propositio* e a *invocatio* no início, o *topos* de *humilitas* do poeta, a coerência do endereçamento a Cristo no início e no fim do poema. Além disso, Estefania assinala a pertinência dentro da escrita do prefácio à tradição poética latina de Bourdeaux – como se vê claramente em Ausonius. No entanto ela termina propondo a

[73] COSKUN, 2002, p. 331; EVELYN-WHITE, 1985, vol.2, p. 301; LABRIOLLE, 1924, p. 629; MISCH, 1950, p. 673.

existência de todo um sub-gênero da épica, a autobiografia poética em hexâmetros, baseada em apenas estas duas evidências e na relação de ambos Com Virgílio (ESTEFANIA, 2000). O mérito de seu estudo não deve ser descartado, uma vez que não é necessária a existência de todo um sub-gênero, datando de Cícero, para compreendermos o significado dos hexâmetros na estruturação do *Eucharisticos*.

Duckworth, por sua vez, em um estudo quantitativo dos usos da variação dda quantidade das sílabas em cinco séculos de poesia hexamétrica, insere Paulino dentro de um conjunto de poetas épicos cristãos latinos do Império tardio, assinalando o caráter virgiliano do hexâmetro espondaico do *Eucharisticos*. Duckworth apresenta a possível unidade de uma série de autores que outros estudiosos não costumam reconhecer (DUCKWORTH, 1975, pp. 126-139). Wilhelm Brandes, em sua edição do *Eucharisticos* para o *Corpus Ecclesiasticorum Latinorum Scriptorum* publicou um estudo das alusões que o autor do poema fez (BRANDES, 1888, pp. 315-316). Não é surpresa encontrar grande parte daquele grupo de poetas hexamétricos presentes em Duckworth, citados no *Eucharisticos*, junto com Ovídio, Horácio e, com mais da metade das citações, Virgílio [74].

Enfim, observamos que o metro presente no *Eucharisticos* é o da épica, mas em que medida isso determina a composição da poesia? A épica é a narrativa poética das grandes ações, dos grandes feitos, dos grandes acontecimentos. É a forma tradicional da poesia heróica. É também o hexâmetro o metro do Hino Homérico, que se não sobreviveu de forma autônoma o fez de forma velada em várias passagens da *Eneida* de Virgílio, porém o hino latino era geralmente composto em dísticos elegíacos e o cristão, com métrica mais simples ainda (GENTILI, 1995, p. 482). E ainda do *epyllion*, pequeno poema narrativo desenvolvido no período helenístico, em hexâmetros, com apenas

[74] Reconhecimento também realizado por Michael Roberts (ROBERTS, 2001), que não menciona Paulino neste contexto. Porém, quase todos os autores que Roberts insere nesta tradição épica da Antiguidade tardia são aqueles citados no *Eucharisticos* (BRANDES, 1888, pp. 315-316).

algumas centenas de versos (OLIVA NETO, 1996, p. 30-31), nos quais a matéria era a do encontro amoroso ilustrada por um episódio mitológico com estilo baixo, e cujos exemplos seriam Calímaco e Catulo. Porém este sentido do termo *epyllion*, foi inventado pela crítica moderna, no século XIX, sendo que na Antiguidade seria utilizado de forma muito menos técnica, como, por exemplo, em Ausônio (ALLEN JR., 1940). Mas a recorrência de tal estrutura em vários autores, porém, indica a existência da forma poética.

O *Eucharisticos* não é um épico: por seu conteúdo e por suas dimensões, não poderia ser classificado como um *epos*. Ainda assim, além da composição em hexâmetros, suas partes se assemelham às deste: a *propositio* e a *invocatio* e a narrativa. O uso que o poema faz destas características, deve ser visto sob a ótica deste conteúdo, portanto.

Em seu *Generic composition in greek and roman poetry*, Francis Caerns, constrói princípios de classificação de gêneros e espécies de poesia, baseado na origem destes gêneros em situações práticas, geralmente de caráter coletivo, como padrões de composição:

> As fórmulas genéricas eram similares às prescrições de Menandro[75], mas mais amplas e adaptáveis que elas. Elas podem ser pensadas, embora os escritores antigos não as considerassem desta forma mecânica, como listas completas com os elementos primários e *topoi* de cada gênero. Elas poderiam ser utilizadas em todos os tipos de prosa e poesia. As fórmulas genéricas não eram confinadas aos propósitos estreitos da instrução retórica, e sim parte da herança cultural e social de todos os homens educados na Antiguidade (CAIRNS, 1972, p. 37).[76]

---

[75] Isso quer dizer, como aparece um pouco adiante, que não se reduziam ao ensino retórico.

[76] The generic formulae were similar to the Menander prescriptions, but broader and more adaptable than them. They can be thought of, although ancient writers probably did not consider them in this mechanical fashion, as full lists of the primary elements and topoi of each genre. They could be used in all kinds of

Sua classificação não é apenas baseada na matéria, pois também parte da divisão desta em certos elementos recorrentes, assim como de *topoi*. No entanto, estas fórmulas podem ser utilizadas tanto na prosa, como na poesia. Nosso autor escreveu um poema cuja matéria é um eu)xaristikoj. Cairns, junto com a *soteria*, e *actio gratiarum*, os considera sub-espécie do gênero epidítico (das quais o epicédio, elogio dos mortos, composto em dístico elegíaco é apenas um dos exemplos em forma poética).

Enquanto a *soteria* é uma fala na qual se congratula e agradece a segurança de alguém que foi resgatado do perigo, ou da doença, geralmente endereçadas a um deus, com sentido honorífico, mas ao mesmo tempo voltado para a pessoa salva. Cairns a considera uma sub-espécie do eu)xaristikoj ou *actio gratiarum*, que nomeariam agradecimentos formais, existindo tanto na forma de *logos*, quanto de *hymnos*.

As semelhanças com os objetivos do nosso *Eucharisticos* estão claras. A escolha da forma poética deve ser imputada ao desejo de associar o agradecimento, antes a um hino, do que a um discurso. A presença clara de alusões virgilianas no *Eucharisticos* poderia ser indício de sua escolha pelo hino em hexâmetros. Há, porém, uma hipótese de orientação mais prática, que não exigiria que supuséssemos no autor do *Eucharisticos* tamanho conhecimento das referências da poesia de Virgílio.

O hexâmetro é o metro mais indicado para a narrativa de eventos e acontecimentos ou descrição de coisas e situações. Assim, se o intento do poeta era realizar um agradecimento a Cristo, *por meio* da *narrativa* de sua vida e *descrição* das graças a ele concedidas, o hexâmetro parece o metro mais indicado.

E o objetivo de compor uma poesia narrativa e descritiva enquadrava o *Eucharisticos*, dessa forma, nos critérios estilísticos da poesia da Antiguidade Tardia (ROBERTS, 1988). Nestes, era dado grande valor ao uso que os autores faziam das

---

prose and poetry. The gerneric formulae were not confined to the narrow purposes of the rhetorical instruction but were part of the cultural and social heritage of all educated men in Antiquity.

descrições (*ecphrasis*, para os teóricos gregos, *descriptio*, para os latinos), ou da narração (*diegesis* ou *enarratio*). As quais deveriam ser construídas de acordo com o exercício da *leptologia*, isto é um conjunto de técnicas que permitiam uma descrição detalhada, pensando, uma a uma, as partes do todo. Se, para o gosto clássico, a *leptologia* era um procedimento que se subordinaria ao critério do equilíbrio formal, na relação das partes com o todo, na poética (e nas artes visuais) da Antiguidade tardia não é mais esta visão equilibrada que dá unidade à obra, mas um princípio invisível, ou abstrato, ou metafórico (ROBERTS, 1989, p. 40-65).

O objetivo deste procedimento era a criação do efeito de realidade sensorial do objeto descrito ou narrado (*enargeia* ou *evidentia*). Por sinal, a habilidade de manifestação da *enargeia* é justamente um dos critérios fundamentais de avaliação da obra de um Historiador na Antiguidade, que deveria alcançar, baseado fundamentalmente em testemunho de primeira pessoa, o mesmo tipo de efeito de realidade nas suas obras (GUINZBURG, 2007, pp. 17-41).

As descrições do *Eucharisticos* obedecem claramente a tais critérios, quando descreve suas diversões adolescentes[77]:

> tener para mí un bello caballo y adornado de fáleras,
> un alto escudero, un perro veloz, un hermoso halcón;
> también una pelota dorada, recién traída de la ciudad
> de Roma para que, lanzada, sirviera ella a mis juegos;
> tener, en fin, siempre vestido nuevo y arreglado y toda
> cosa nueva perfumada con suave olor de mirra árabe.
> Y no menos me agradaba correr vivamente,
> llevado en veloz corcel; (...) (*Euch*. v. 143-150)[78]

[77] Nos trechos a seguir, utilizamos a tradução de Lavalle para o espanhol, que buscou recriar em sua língua os efeitos da métrica e do ritmo da poesia.
[78] ut mihi pulcher equus falerisque ornatior esset,/ strator procerus, uelox canis et speciosus/ accipiter, Romana et nuper ab urbe petita/ aurata instrueret nostrum sphera concita ludum,/ cultior utque mihi uestis

Ou quando descreve seus bens como homem casado e empreendedor:

> y deseaba para mí una lujosa casa con amplias
> habitaciones y apta para todos los tiempos del año,
> de una mesa brillante, con muchos y jóvenes siervos,
> mobiliario abundante y agradable para diversos usos,
> también con plata mejor en valor que en peso, artífices
> expertos en varias artes y rápidos en cumplir lo mandado;
> con establos repletos de animales bien alimentados y con
> hermosos carruajes que me llevaran con toda seguridad. (*Euch*. v. 205-212)[79]

Ou quando narra o cerco da cidade de Vasates:

> los límites de la ciudad son vallados con soldados
> alanos, tomada y dada la fe de pelear por nosotros,
> a quienes poco antes habían sitiado como enemigos.
> Rara se veía la ciudad, cuyos muros inermes rodea
> por todas partes turba de uno y otro sexo, que yacía
> afuera; columnas de bárbaros que asían nuestros
> muros son vallados tanto por carros como por armas. (*Euch*. v.383-389)[80]

É possível ver em todas estas passagens o esforço de reconstruir a cena, mas "quebrando-a em suas partes constituintes, que serão então enumeradas com detalhe elaborado (...) é um processo de fragmentação e miniaturização" (ROBERTS, 1988, p. 193).

---

foret et noua saepe/ quaeque Arabi muris leni fragraret odore./ nec minus et uegetus ueloci currere uectus/semper equo gaudens (…)

[79] ut mihi compta domus spatiosis aedibus esset/ et diuersa anni per tempora iugiter apta,/ mensa opulenta nitens, plures iuuenesque ministri/ inque usus uarios grata et numerosa supellex/ argentumque magis pretio quam pondere praestans/ et diuersae artis cito iussa explere periti/ artifices stabula et iumentis plena refectis,/ tune et carpentis euectio tuta decoris.

[80] vallanturque urbis pomeria milite Alano,/ acceptaque dataque fide certare parato/ pro nobis, nuper quos ipse obsederat hostis./ Mira urbis facies cuius magna undique muros/ turba indiscreti sexus circumdat inermis/ subiecta exterius; muris haerentia nostris/ agmina barbarica plaustris vallantur et armis.

O uso de um metro elevado se adequa ao conteúdo do *Eucharisticos*? Não, se o que esperamos do poema for uma *Confissões* de segunda mão, do qual nossa sensibilidade poética moderna espera encontrar o relato de uma tragédia pessoal, cujo autor expõe sua individualidade de forma autêntica e sincera ao leitor.

Temos, entretanto aqui reunidos elementos suficientes para propor outro sentido estruturante para a leitura do poema. Temos um poema que tem como tema a vida passada de seu narrador, cujo desenrolar é a narrativa do processo de abandono do mundo por um indivíduo, com sua conversão, sua submissão ao cristianismo e a uma providência cristã. Essa narrativa é realizada por um eu-poético (não um eu-lírico, atrevo-me a dizer um eu-épico) em primeira pessoa que constrói o efeito de sinceridade, e se endereça a uma alteridade divina. A narrativa é composta de episódios de sua vida, de forma a: 1. sob o testemunho das suas experiências agradecer à alteridade divina; 2. reconhecer a própria existência do narrador como devida a essa alteridade divina 3. descrever em submissão os atos de toda sua vida, como guiados por tal alteridade providencial, seja pela presença disciplinadora exercendo-se moderadamente através dos erros, seja pela misericórdia nas adversidades (*Euch. praef.,* 4).

Essa ubiqüidade e onipotência da providência divina, que se exerce no mundo encaminhando o protagonista da narrativa em meio a acontecimentos adversos, ocasionados pelas penetrações de godos e alanos na Gália Romana do século V, seria digna de um metro heróico? O herói não é o protagonista. O alvo do engrandecimento proporcionado pelo metro é a providência, retomada, momento a momento por digressões agradecidas, significando os eventos, as ações, os desastres e os erros do protagonista, que nunca se apresenta de forma satisfatória perante as exigências daquela; que tem dificuldade em renunciar aos confortos do mundo e ao seu *modus*

vivendi de membro da elite proprietária romana; que participa de heresia; que acredita que seja possível ser um bom cristão não praticante; que por fim converte-se ao monasticismo, quando pouco a pouco a providência encaminhou-lhe ao ascetismo forçado, que vê das margens a transformação que acontece na terra de seus ancestrais, gradualmente passando para a regência de novos líderes.

> O poema é um registro da reação de um homem a eventos tamanha conseqüência que não lhe seria possível entende-los. Sua falha em perceber a magnitude do que contava é uma falha que não poderia ser evitada. A Queda do Império é necessariamente algo grande, mas a grandiosidade só pode existir para o observador. (ISBELL, 1971, p. 243.)[81]

Teria mesmo Paulino falhado em perceber a magnitude do que acontecia? Ou é a vontade de ver nele apenas um relato autobiográfico, ou de medir-lhe pela régua da lírica, que nos impede de reconhecer o elemento que fornece o sentido grandioso à narrativa de sua *ephemeris*?

[81] The poem is a record of a man's reaction to events so consequential that he could not possibly have understood them. His failure to perceive the magnitude of what he recounted is a failure which could not have been avoided. The Fall of the Empire is necessarily a grand thing, but the grandeur can exist only for the beholder.

Cap. 3

O Som e a Fúria

> *"(...)você não está pensando na finitude está imaginando uma apoteose em que um estado mental temporário se tornará simétrico acima da carne e cônscio tanto de si próprio quanto da carne (...) será uma aposta e o mais estranho é que o homem que é concebido por acaso e que a cada respiração faz um lance de dados contra ele não vai encarar o lance final que ele sabe de antemão que ele terá de encarar sem apelar para expedientes (...) até que um dia movido pelo nojo ele arrisca tudo numa única cartada cega nenhum homem faz isso sob o impacto da primeira fúria do desespero ou remorso ou dor mas só quando se dá conta que até mesmo o desespero ou remorso ou dor não é particularmente importante para o sinistro lançador de dados(...) e é difícil acreditar que um amor ou uma dor é uma debênture comprada sem intenção e que vence querendo ou não e é recolhida sem aviso prévio para ser substituída pelo título que os deuses resolverem emitir(...)"*
>
> William Faulkner

A tentativa de consolidar institucionalmente a Antiguidade Tardia como um novo recorte na periodização – ou *forma*, como a pensamos – é um resultado previsível do desenvolvimento das investigações realizadas ao longo do século XX, sobre a continuidade ou não da sociedade romana após o século V. Concordando ou não com a pertinência desta nova *forma*, podemos apontar – como fizemos no primeiro capítulo – algumas das dificuldades teóricas que ela implica. Destas, talvez a maior seja a recorrência de uma espacialização desencontrada nas representações históricas criadas pela tradição de discurso historiográfico. Esta situação foi determinada pelas questões político-culturais não resolvidas dos séculos XIX e XX, nos quais se buscava amarrar o nascimento da Europa numa suposta etnicidade germânica e, ao mesmo tempo, vincula-la a uma tradição clássica. Enfim, como já vimos, toda a estrutura de *formas* históricas com raízes européias padece desse mesmo mal.

Suas opções teóricas o levaram a uma solução pouco satisfatória, mas no que concerne à existência ou não de uma Antiguidade Tardia, é de Chris Wickham a melhor formulação do problema geral:

> Muito da análise do acervo de transformações que é geralmente conhecido como o 'fim do mundo antigo no ocidente' – ou algum nome similar – tem sido prejudicado pela considerável falta de clareza no que realmente se quer dizer com essa frase. O conceito de fim da antiguidade, está claro, significa coisas diferentes para diferentes tipos de historiadores, mas muitos falam dele como se todas estas coisas diferentes coexistissem igualmente, entremeadas num gigantesco celeiro clássico: paganismo greco-romano (e/ou Cristianismo de Estado), literatura latina secular, templos, o imperador, o senado, escravidão, togas. Estes fenômenos podem cada um deles ser a chave para a Antiguidade para alguma pessoa, mas as suas histórias não são a mesma e uma tentativa de descrever sua destruição simultânea por uma única causa não é útil, por mais freqüentes que sejam estas tentativas[82] (WICKHAM, 1984. p. 3).

O estudo de Wickham permite estruturar a seguinte pergunta – embora ele mesmo não a faça, uma vez que parte do paradigma antigo: há um tipo específico de sociedade nesse novo recorte? É possível olhar para o mediterrâneo do século V e buscar lá, não um momento de mudança profunda nas relações sociais, mas uma totalidade social se reproduzindo? Não é uma questão de fácil resposta, mas é nela que reside a diferença entre um século V como ponto de ruptura, ou como século de importantes levantes militares, mas sem significados profundos nas estruturas sociais.

---

[82]Much analysis of the congeries of changes that is generally known as 'the end of the ancient world in the west' – or some similar name – has been harmed by considerable lack of clarity as to what is actually meant by the phrase. The concept of end of antiquity of course means different things to different sorts of historians, but many speak of it as if these different things all coexisted equally, intermingled in some giant classical bran-tub: Graeco-Roman paganism (and/or state Christianity), secular Latin literature, temples, the emperor, the senate, slavery, togas. These separate phenomena may each be the key to antiquity for someone, but their histories are not the same, and an attempt to describe their simultaneous destruction by some single cause is not helpful, however often attempted.

O conhecimento histórico é construído através da progressiva (e duramente disputada) compreensão que gerações e gerações de historiadores produzem da memória social a partir de vestígios de tempos passados. Uma das grandes transformações (teórica e metodológica) que a História como disciplina científica sofreu no século XX[83] foi o reconhecimento da diversidade destes vestígios: vestígios na forma de objetos, sejam instrumentos, sejam imagens; vestígios na forma da apropriação espacial; vestígios textuais[84]; vestígios sejam lá em qual forma os quais se puder encontrar indícios da ação humana. A partir daí, a compreensão e sistematização que os historiadores produziam da memória social passou a ser realizada a partir de uma possibilidade quase infinita de objetos de inquirição, deixando de se restringir a apenas documentação Estatal, Institucional, ou ao testemunho, legitimado pela tradição, de outros colegas de profissão, alguns tão antigos como Tucídides.

Esta mudança aconteceu dentro do primeiro dos movimentos intelectuais apontados no início do Capítulo 2, e como vimos foi seguida de uma maior preocupação com as regras especificas de construção do texto.

A grande dificuldade que surgiu nesta pesquisa se originou a partir das possibilidades de tratamento do problema (o fim ou a continuidade do domínio ocidental do Império romano) e sua relação com o objeto primário de estudo (o poema, que expressa na forma de hexâmetros a vida de um aristocrata galo-romano cristão). Essa dificuldade é a questão de como relacionar uma reconstrução – e uma explicação compreensiva - de estruturas sociais do passado, com a expressão escrita produzida por um indivíduo. Ela está presente, como já visto, na forma e na função dos gêneros de escrita na antiguidade. Também está no fato de que Autobiografia não existia como gênero, e que o *Eucharisticos* não possa ser reduzido a uma Biografia narrada em

[83] Supra, pg 45.
[84] Não incorreremos aqui na divisão entre vestígios textuais e vestígios materiais, uma vez que os textos também possuem materialidade, assim como todo fenômeno ideológico; cf. BAKHTIN, 2001 pp.31-38.

primeira pessoa, ou a uma *Confissões* em hexâmetros. Está presente, também no mundo contemporâneo, como um dos problemas que a investigação em ciências humanas coloca: a relação entre indivíduo e sociedade. Está presente na dificuldade em definir a partir do texto produzido, qual o espaço do indivíduo, qual o espaço da sociedade, e por quais critérios – modernos ou antigos – avaliar essa distância entre eles.

Um problema que deixamos em suspenso e que retomamos agora é o da tradição literária como estrutura social recebida e reproduzida. Esta questão diz respeito tanto ao problema específico do historiador ao lidar com um documento literário, quanto ao problema acima indicado, a grande questão da relação entre indivíduo e sociedade. A necessidade de ter de lidar com esta relação nos é colocada, não pela hipótese de que o *Eucharisticos* seja uma Biografia (o que já problematizamos), mas pela condição da atividade do historiador, que tem de lidar com vestígios, que por serem fruto da ação humana, são construções, ao mesmo tempo parte de uma tradição, ao mesmo tempo resultado da ação de indivíduos.

Assim, devemos lidar com essa questão no que diz respeito ao reconhecimento do autor e de seu papel como agente produtor de vestígios de um tempo passado. De forma que nossa investigação também atravessa um dos principais problemas teóricos e práticos do conhecimento científico sobre as sociedades humanas: o da agência. Por outro lado, ao lidarmos com esta questão também nos encaminharemos às possibilidades de generalização da visão do autor do *Eucharisticos*, para a compreensão do mundo em que vivia.

Ao deixarmos o problema da agência em suspenso, apresentamos uma citação de Jean-Paul Sartre que nos parecia ser suficiente àquela altura para que prosseguíssemos com uma discussão sobre o instrumental literário com o qual o *Eucharisticos* foi

produzido, sustentando a poesia como expressão e objetivação da situação e do projeto de seu autor.

Interrompemos nossa leitura da citação de Sartre afirmando que a obra literária era também a expressão de uma tensão. Entre a tradição, os instrumentos e as estruturas na qual o indivíduo se encontra, e seu projeto – o projeto entendido como sua trajetória de escolhas no mundo, a totalidade de apropriações que a ação do indivíduo fez do mundo no qual vivia. Afirmamos que é a partir desta tensão que o investigador poderia observar o elo de conexão do objeto de estudo com o problema teórico da relação do indivíduo com a sua sociedade, tendo como suporte da representação desta tensão objetos remanescentes. A forma literária e a materialidade escrita do *Eucharisticos* são objetivações da atividade de um indivíduo que viveu outrora, que se apropriando, consciente ou não, da tradição de escrita da Antiguidade, do universo cultural cristão, das relações e atividades práticas de um proprietário romano, tornou-as suas, distorceu-as. Ao mesmo tempo, suas vontades, suas intenções, suas possibilidades de futuro ao se objetivarem, também lhe apareciam diferentes do planejado, do intencionado. Ainda, seguindo Sartre, associamos esta distorção a um processo de *estranhamento*, numa situação de alienação: no não reconhecimento de um agente em suas próprias objetivações.

Este programa de conhecimento compreensivo foi proposto tendo em mente em as sociedades modernas, capitalistas. Nestas, a instância da subjetividade, inerente à condição humana, é vivida como uma oposição ao mundo, à natureza, à sociedade, aos objetos, à própria objetividade. Assim, esta instância da subjetividade é hipostasiada por sua modalidade moderna, circunscrita temporalmente, que se constitui como percepção hipertrofiada da autonomia do indivíduo (SAHLINS, 1990, p. 76; SARTRE, 1973, pp. 119-132;).

Esta condição de existência da sociedade capitalista é singular se comparada com quaisquer das sociedades pré-capitalistas, pois nestas sociedades a atividade produtora é sempre resultado da propriedade imediata das condições objetivas de produção e reprodução da sociedade.

> (...) se esta reprodução mostra-se, por um lado, como a apropriação de objetos por sujeitos, igualmente mostra-se, por outro lado, como a conformação, a sujeição dos objetos por e para um propósito subjetivo; a transformação dos objetos em resultados e repositórios da atividade subjetiva (MARX, 1991, p. 82).

Mesmo quando o agente executor da atividade produtora é um escravo, ou se encontra sob alguma outra forma de domínio, ele é considerado *parte* das condições objetivas pertencentes ao proprietário, ou à terra no caso da servidão européia, e não se percebe como naturalmente separado delas (MARX, 1991, p. 83), o que acontece com o trabalhador livre na sociedade capitalista. De forma que se a oposição entre indivíduo e sociedade só pode ser plenamente vivenciada e apreendida socialmente na sociedade capitalista.

Uma vez que em sociedades pré-capitalistas, as condições subjetivas da existência se relacionam de maneira diferente com as condições objetivas, nestas existem percepções e vivências diferenciadas da instância da subjetividade:

> Um indivíduo isolado, do mesmo modo que não poderia falar, não poderia ser proprietário do solo. Quando muito, poderia viver dele, como uma fonte de suprimentos, como vivem os animais. (...) O indivíduo, aqui, nunca pode aparecer no completo isolamento do simples trabalhador livre. Tomando como pressuposto que lhe pertencem as condições objetivas de seu trabalho, deve-se também pressupor que o indivíduo pertença, subjetivamente, a uma comunidade que serve de mediação de relação com suas condições objetivas de seu trabalho (MARX, 1991, p 78).

Expressando perplexidade com relação à inversão com a qual a Economia Política de sua época colocava o problema Marx escreveu:

> O que exige explicação não é a unidade de seres humanos vivos e ativos com as condições naturais e inorgânicas de seu metabolismo com a natureza e, portanto, sua apropriação da natureza; nem isso é resultado de um processo histórico[85]. O que tem de ser explicado é a separação entre estas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa, uma separação somente completada, plenamente, na relação entre trabalho-assalariado e capital (MARX, 1991, p.82).

Assim, na sociedade atual essa relação de oposição nos aparece como dada, e ao olharmos para as condições anteriores sentimos uma profunda estranheza, e outorgamo-lhes a condição de anormalidade. A perplexidade de Marx é direcionada à naturalização dessa separação, que julga as sociedades pré-capitalistas ou como imperfeitas, ou como um tempo de ouro, ao qual não se retornará e, nas quais, a relação do homem com as coisas subordinava as segundas ao primeiro. Contudo o que produz essencialmente essa separação é a necessidade da libertação do processo produtivo de quaisquer limitações em sua potencialidade de expansão, de forma que coloca, de um lado, os que utilizam os bens ou riquezas - e operam os bens que funcionam como condições de produção – e de outro os objetos, com um fim em si mesmo, expandindo-se de maneira aparentemente autônoma em relação às vontades ou intenções dos indivíduos.

> Assim, a antiga concepção [dos fins da produção de riquezas], na qual o homem sempre aparece (por mais estreitamente nacional, religiosa, ou política que seja a definição) como o fim da produção, parece muito mais elevada que a do mundo moderno, na qual a produção é o fim do homem e a riqueza é o fim da produção. De fato, no entanto, quando despida de sua

[85] Porque, segundo Marx, é uma condição da existência comunal humana que aparece como dada nas comunidades mais primitivas. O processo de apropriação da terra e de seus meios de subsistência pelo trabalho humano tem como condição fundamental a existência da própria comunidade, que por sua vez para se reproduzir, precisa desse processo de apropriação. Ser uma comunidade é apropriar-se das condições objetivas e vice-versa (MARX, 1991, pp. 66-68).

> estreita forma burguesa, o que é riqueza, se não a universalidade de necessidades, capacidades, prazeres e potencialidades produtoras, etc. de indivíduos, adquiridas no intercâmbio universal? O quê, senão o desenvolvimento completo do controle humano sobre as forças naturais – tanto aquelas da sua própria natureza, quanto a da chamada ”natureza”? O quê, senão a elaboração absoluta de suas disposições criativas, sem quaisquer pré-condições salvo a evolução histórica precedente, que faz a totalidade desta evolução – i.e. a evolução de todos os poderes humanos como tais, imensuráveis por qualquer régua anteriormente estabelecida – um fim em si mesma? O quê, senão a situação na qual o homem não se reproduz em qualquer forma determinada, mas produz a sua totalidade? Onde ele não busca permanecer algo formado pelo passado, mas é o movimento absoluto do tornar-se? Na Economia Política burguesa – e na época de produção à qual ela corresponde – esta completa elaboração do que subjaz dentro do homem aparece como uma total alienação, e a destruição de todos os propósitos fixos, unilaterais, como o sacrifício do fim em si mesmo, em proveito de uma compulsão integralmente exterior. Daí, de certo modo, o mundo aparentemente infantil dos antigos[86] parece ser superior; e assim o é, enquanto buscarmos por contornos e forma fechados, limitação estabelecida. Os antigos nos provêm uma satisfação estreita, enquanto o mundo moderno nos deixa insatisfeitos, ou, quando parece estar satisfeito consigo mesmo, é vulgar e mesquinho (MARX, 1991, pp. 80-81).

A percepção hipertrofiada do indivíduo é resultado das condições de existência da sociedade capitalista. A oposição entre subjetividade e objetividade só pôde ser plenamente desenvolvida conceitualmente nesta sociedade, pois aí tal oposição – matizada ou tênue em outras formas de sociedade – situa-se no centro do processo de reprodução da sociedade, na forma de oposição entre trabalho e condições objetivas de produção e reprodução da sociedade. (MARX, 1991, pp. 93-112; MESZÁROS, 2007,

[86] Acreditamos que aqui Marx se refira especificamente à Antiguidade greco-romana.

pp. 55-64; SARTRE, 1973, pp. 117- 132). Essa oposição é a condição de que o indivíduo que atua no processo de produção se encontre livre de qualquer relação – relação que Marx chama de propriedade – com estas condições objetivas: terra, instrumentos, técnica, meios de subsistência. E apenas através da relação de troca de seu tempo de atividade produtora, é que este indivíduo se relaciona com as condições objetivas. Estas sempre lhe aparecem como uma força externa e incontrolável. E o resultado de sua atividade também, só lhe aparece como algo externo, com o qual só se relaciona através também da troca. Dessa forma, a própria sociedade da qual faz parte lhe aparece como um ser autônomo.

> O homem só é individualizado, porém, mediante o processo histórico. Originalmente ele aparece como *um ser genérico, um ser tribal, um animal de rebanho* – embora, de modo algum, como um "animal político" no sentido político do termo[87]. A troca, em si, é um agente principal desta individualização. Torna supérfluo o caráter gregário e o dissolve. Uma vez que a situação seja tal que um homem, como uma pessoa isolada tenha relação apenas consigo mesmo, os meios de estabelecer a si mesmo como um indivíduo isolado se tornaram o que lhe dá seu caráter comunal geral. Em tal comunidade, a existência objetiva do indivíduo como um proprietário – digamos um proprietário de terras – é pressuposta, embora ele seja um proprietário sob certas condições que o acorrentam à comunidade, ou melhor, constituam um elo de sua corrente. Na sociedade burguesa, por exemplo, o trabalhador existe apenas subjetivamente, sem objeto; mas a coisa que o confronta agora se tornou a *verdadeira entidade comum* que ele busca devorar, e pela qual é devorado (MARX, 1991, pp .90-91)

Assim, será apenas na sociedade capitalista que esta oposição se desenvolverá como questão central do conhecimento humano sobre sua dimensão social. E não é

[87] Acreditamos que aqui ele se refira ao sentido aristotélico, como individuo pertencente a uma polis, condição que se restringiria a apenas uma das várias formas de comunidades analisadas por Marx neste texto.

surpresa que tenhamos teorias e, às vezes, disciplinas científicas integrais, que tenham como objetivo explicar as sociedades e o papel dos indivíduos nelas, seja acentuando o papel dos agentes como determinantes, seja por outro lado, acentuando a força coercitiva das estruturas e dos sistemas sociais (SARTRE, 1973, pp. 132-154).

Norberto Guarinello discutiu recentemente a presença dessa oposição conceitual na História Científica. Tomou como eixo problemático aquilo que se acostumou denominar História do Cotidiano, uma vez que as próprias dificuldades de concepção de uma história sobre as atividades cotidianas colocavam em evidência a oposição na reflexão dos historiadores das Estruturas e dos Agentes.

> Pensemos mais detidamente sobre a relação entre estrutura e ação no tempo da história. O que denominamos passado no presente, trabalho morto, parece dominar a vida, determiná-la. O passado existe apenas como trabalho morto que precisa ser reproduzido a cada dia, e o futuro como projeto de reprodução e/ou transformação. O passado aparece como dado, como realidade preexistente com a qual temos que lidar. Por um lado, esse trabalho morto, acumulado, com o qual nos defrontamos a cada dia, é positivo: representa um capital acumulado por gerações (conhecimento, domínio da natureza, capacidade produtiva e intelectual, círculo de relações que animam nossa vida, por exemplo), representa um universo de previsibilidade que torna a vida possível de ser vivida. É necessário que o aceitemos para podermos continuar a viver. Desta forma, ele precisa ser reproduzido, a cada dia, ou ciclo de dias, para que a vida continue a fazer sentido e seja "vivível". A tendência, que vimos ser generalizada, de associar cotidiano a um tipo de ação repetitiva e banal reflete, precisamente, embora de forma unilateral, a necessidade de reproduzir o passado para viver o presente: seja a reprodução imediata, seja a cíclica. O ato de reproduzir o trabalho acumulado, que é precisamente o que denominamos cotidiano, é comumente cadenciado por ciclos, que não são a "duração" do cotidiano, mas seus ritmos, tanto naturais como humanos. O ciclo básico e

> mínimo talvez seja, como sugere a palavra, o espaço de um dia: o dia solar. Não é um espaço fixo, como sabemos, mas variável no tempo e no espaço. Um dia podem ser seis meses, isto é, 180 outros dias. Se a reprodução sempre se concretiza no dia-a-dia, a cada dia, pode ter momentos, ou ciclos, diferenciados: pode ser semanal, semestral, anual, sazonal, natural, cultural, social ou econômica, por exemplo. Há, assim, vários ciclos de reprodução e reiteração da vida social, eles fazem parte do cotidiano e de seu universo de expectativas (GUARINELLO, 2004, p. 32).

Esta oposição entre estrutura e ação se origina de outra oposição fundamental para os historiadores, a que existe entre a percepção de permanência e a de transformação. Foi exatamente o questionamento a partir do presente, sob a tensão das questões vividas na época moderna (no longo século XIX, no breve século XX, no fugidio século XXI) do que causa – ou impede – a mudança social que formulou essa oposição.

> O presente, em suma, aparece-nos como dado, como estruturado independentemente de nossa vontade, como trabalho morto, que devemos aceitar ou não, reproduzir ou não, a cada dia, ou a cada ciclo de dias. Essa estrutura, esse trabalho morto que é prévio a toda ação, determina todas as ações. É, ao mesmo tempo, uma possibilidade, a base de qualquer ação, os meios materiais e mentais concretos para realizá-la e uma constrição, na medida em que condiciona a ação, limita-a, tende a reproduzir-se e a impedir a mudança. Mas não é uma camisa de força, porque os indivíduos e/ou grupos permanentemente confrontam-se com ela, negociam-na, alteram-na. As estruturas do cotidiano são também espaços/palcos de conflitos, podendo ser consensuais ou apenas hegemônicos, ou mesmo claramente conflituosos (GUARINELLO, 2004, p. 34).

As estruturas não são sistemas estáticos, são possibilidades de relações sociais estruturadas, daí previsíveis e ordenadas, dinâmicas. Por outro lado, os agentes humanos são seres que dão sentido ao mundo, às estruturas por meio de suas ações. Apropriam-se das relações sociais que lhe estão ao alcance, como instrumentos legados pelo seu

passado e agem sobre elas, selecionam dentre o leque de futuros possíveis e produzem e reproduzem as estruturas, e agem sobre estas também. Há a necessidade de uma perspectiva teórica que permita entender e explicar a unidade real entre estrutura e ação, teoria e prática. Que forneça critérios coerentes para julgar tanto a permanência quanto as transformações em processos sociais. No entanto, quando o historiador se coloca do ponto de vista do indivíduo, ou mesmo dos grupos, de suas intenções e desejos, de seus interesses, quando se volta para o desenvolvimento efetivo das ações, o "resultado objetivo" do processo histórico, freqüentemente "o passado/trabalho morto é também fonte de insatisfações, de imperfeições, de crises, de desarranjos (GUARINELLO, 2004, p. 33)". É porque apenas na sociedade capitalista que essa situação foi vivida de maneira tão clara e desencantada que o conceito de alienação será desenvolvido.

> O Homem faz a história: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido, a história que é a obra própria de *toda* atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha, na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo (...) (SARTRE, 1973, p. 156).

O conceito de *projeto*[88] tenta por um lado entender a ação dos indivíduos sendo de certa forma uma síntese tanto dos sentidos subjetivos, quanto das suas ações objetivas. *Projeto* neste sentido é a totalidade em construção, tanto dos valores e significações que um ser humano produziu e imputou às ações e relações das quais participa, e participou, participará até sua morte, quanto das objetivações, na forma de objetos ou de relações constituídas que por ele foram efetivadas. Nesse sentido, o *projeto* é a expressão de um

[88] Ao contrário da análise que Bourdieu faz de Sartre, que localiza no *projeto* apenas a instância da projeção de sentidos individual, como se todas as ações sob o sistema sartriano fossem orientadas unicamente pela causa final, ao contrário do sistema de Bourdieu, onde são orientadas pela causa eficiente, cf. BARROS FILHO, 2002. Ora, na obra que utilizamos nesta pesquisa, *Questão de* Método, a idéia de projeto constitui-se em uma totalidade dialética de ambas. Mas, com relação a esta conformação da idéia de *projeto,* Bourdieu a acusará de ser uma filosofia da consciência, que subordina toda a objetividade social á consciência que dela formulam os agentes (BOURDIEU, 2004, p.190-191), acusação que só se sustenta se esquecermos o papel que os processos de objetivação e alienação desempenham no processo de constituição da realidade subjetiva de um indivíduo.

desencontro, de um estranhamento. Todo projeto de existência realizado em uma numa sociedade capitalista é fadado à alienação em alguma medida.

> Um sistema [cultural] é um homem alienado que quer ultrapassar a sua alienação e se afoga em palavras alienadas, é uma tomada de consciência que se acha desviada por seus próprios instrumentos e que a cultura transforma em *Weltanchauung* [89] particular. É, ao mesmo tempo, uma luta do pensamento contra seus instrumentos sociais, um esforço para dirigi-los, para alivia-los de seu excesso de bagagem, para constrange-los a nada exprimir senão ele próprio. A conseqüência destas contradições é que um sistema ideológico é um irredutível: já que os instrumentos, quaisquer que sejam, alienam aquele que os utiliza e modificam o sentido de sua ação, é preciso considerar a idéia como objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. Convém, portanto estudá-la em todos os seus desenvolvimentos, descobrir a sua significação subjetiva (isto é, para quem a exprime) e sua intencionalidade, para compreender-lhe a seguir os desvios e passar, enfim, à sua realização objetiva. (SATRE, 1973, 168)

Mas e numa sociedade não capitalista? Essa maneira de observar a articulação entre a ação do indivíduo e as estruturas sociais; de como sua subjetividade, e como através das apropriações que faz dos instrumentos culturais, dos sistemas ideológicos e práticos que lhe foram legados pela tradição, torna-os seus, recria-os e os utiliza como mediações para viver e transformar (reproduzindo) as estruturas fundamentais de sua sociedade, apenas para descobrir que nada lhe saiu como pensava; será que essa forma de observar as coisas é válida para uma sociedade onde a separação entre indivíduo e estruturas sociais não é plena? Esta é uma questão muito ampla, que obviamente não será respondida numa dissertação que não trata das sociedades pré-capitalistas em geral, ou mesmo as sociedades da Antiguidade em geral.

---

[89] Em alemão no original. *Visão de mundo* é uma tradução adequada.

Dentro dos recortes espaciais e temporais aos quais nossa pesquisa se refere, a Gália da Antiguidade Tardia, no entanto, como é possível ver adiante, tal maneira de abordar a relação indivíduo- sociedade se sustenta como instrumental teórico. Assim, ao analisarmos o que o *Eucharisticos* narra, encontramos muitos elementos que propiciam que nos valhamos desta abordagem. Nem tanto pelas respostas que encontramos, mas perguntas que nos permitiu formular.

I. Pudor et Rusticitasque Negotium

> *"Então pôs-se a berrar. Berrava mais e mais, a voz cada vez mais alta, quase sem pausas para respirar. Havia mais que espanto naquele grito, havia horror; choque; uma agonia sem olhos e sem língua; puro som (...)."*
>
> William Faulkner

O poema *Eucharisticos* perpassa algumas situações pertinentes aos temas do debate sobre a Antiguidade Tardia. Será interessante apresentar a maneira como ao longo de seus 616 versos vai sendo construída uma tensão: entre os anseios relacionados à vida mundana do narrador, e as determinações de uma moralidade cristã. Apresentaremos a seguir as duas dimensões, nas quais, através da narração de sua vida, se fazem presentes estes anseios mundanos. Por um lado a dimensão privada, onde tentaremos compreender seus valores – e a sua interessante singularidade – como membro de uma classe proprietária, no que diz respeito ao trabalho, à propriedade, à família, aos prazeres. Por outro, a dimensão pública, onde os relatos do destino do indivíduo se articulam com o da coletividade da qual faz parte; onde aparecem suas aventuras bélicas em meio a uma Gália repleta de povos bárbaros e, também, seu distanciamento do *cursus honorum* das elites romanas.

É confessado em certo ponto da poesia que a riqueza e distinção, não eram buscadas de forma excessivamente voraz:

> Mas nem mais atento em ampliar estas coisas,
> quanto zeloso em conserva-las, e nem da riqueza aumentar
> cobiçoso em excesso ou ambicioso de honras;
> mas antes, confesso, um perseguidor de delícias,
> se, porém, conseguidas a mínimo custo e despesa
> e se salvo pudesse permanecer o decoro de minha reputação,
> e que a pecha da luxúria não maculasse meu intento honesto (Euch. v.213-219)[90].

A propriedade e seu cuidado com ela é, assim, fundamento de seu modo de vida – que na velhice através do poema ele repreende, mas sem muito esforço – de *sectator deliciarum*. Mas a propriedade também é fundamento de sua honra. E estas duas obsessões, seja sua atração pelos prazeres mundanos, seja o cuidado da dignidade pessoal, estarão sempre presentes na narrativa quando a observamos em sua dimensão privada; temas recorrentes, que aparentemente ordenam e justificam a importância dos eventos apresentados.

Assim, quando apresenta sua infância, o narrador o faz da seguinte maneira:

> Pois assim o solícito cuidado de meus pais castos
> desde criança me ensinou que nenhum dano, quando de sinistros
> discursos de seja quem for, minha reputação temesse.[91]
> Ainda a qual bem criada retenha seu apropriado
> decoro, todavia, com uma honra maior me condecoraria
> se consonante aos nossos desejos, já nesse primeiro tempo,
> nesse sentido, ainda se mantivessem os desejos de meus pais
> que perpetuamente me conservassem, criança, a ti, Cristo,

---

[90] Nec tamen his ipsis attentior amplificandis,/ quam conseruandis studiosior et neque census/ augendi cupidus nimis aut ambitor honorum,/ sed potius, fateor, sectator deliciarum,/ si qua tamen minimo pretio expensaque parari/ et saluo famae possent constare decore,/ ne nota luxuriae studium macularet honestum.

[91] Trecho de leitura ambígua, onde Evely-White encontrou o sentido oposto: “lest some day the malignant tongue of any man might endanger my repute”, associando o *ne* a *timeret*, (construção que significa “que eu receasse”) e não a *laedi* (nenhum dano). Aceitamos a segunda construção pois concorda mais com o verso seguinte.

> bem justamente possuidores deste cuidado de piedade comigo,
> para que, isento dos encantos presentes da carne rapidamente,
> colhesse os frutos eternos do tempo porvir (Euch. v.89-99)[92].

Podemos notar a importância que o tema da honra e do decoro tem nesta passagem. Além disso, é a sua primeira menção no poema. Uma das primeiras coisas que seus pais lhe ensinaram foi o cuidado para com a honra (ambas as leituras dos versos 90 e 91 indicam isso). E contrapõe a honra de sua reputação mundana, bem ganha por sinal, àquela que teria se desde cedo fosse prometido aos caminhos de Cristo. Esta contraposição, que retornará em quase todas as digressões endereçadas a Cristo no resto do poema, nesta sua primeira aparição deu margens a leituras curiosas. Estes são os versos nos quais Pierre Labriole, Evelyn-White e Coskun enxergaram a afirmação que Paulino de Pella, já criança tinha se prometido a deus, desejando ser monge. Efetivamente, a linguagem sintética da poesia permite mais de uma leitura: o desejo a ser consonado é o do narrador, já velho, ou o da criança, "*sub primo tempore*"? Contudo, ao que tudo indica, esta "divergência" tem mais valor na estruturação da compreensão de uma contraposição da sua vida anciã como monge ao seu modo de vida como parte da elite galo-romana, do que na inferência de uma piedade precoce.

Portanto, este trecho é significativo, pois ele ilumina todas as referências à dignidade pessoal ao longo do *Eucharisticos*. Ele aparece logo em seguida à passagem que fala de sua educação, e em conexão com ela, este sentido se torna ainda mais claro. Quando relata seu primeiro contato com a educação clássica, exigência fundamental para uma criança da elite romana (HEATHER, 1998; HEATHER, 2006, pp. 3-22;

---

[92] namque ita me sollers castorum cura parentum/ a puero instituit, laedi ne quando sinistro/ cuiusquam sermone mea se fama timeret./quae licet obtineat proprium bene parta decorem,/ hoc potiore tamen tum me decorasset honore,/ consona si nostris primo sub tempore uotis/ hac in parte etiam mansissent uota parentum,/ perpetuo ut puerum seruarent me tibi, Christe,/ rectius hanc curam pro me pietatis habentes,/ carnis ut inlecebris breuiter praesentibus expers/ aeternos caperem uenturo in tempore fructus.

KASTER, 1983; MARROU, 1969), apresenta também o caráter moral associado a tal atividade. Pergunta-se, do que mais escrever de sua infância, afora suas brincadeiras e jogos infantis,

> Senão a obra da piedade e, dos pais, o notável intento
> perito, sempre doutos a exercitar, com mescladas
> carícias, com apta orientação a sábia preocupação
> em instilar em mim os instrumentos dos bons costumes,
> e rapidamente conferir proveito a este engenho rude:
> e quase junto dos primeiros elementos do próprio alfabeto
> aprendesse a precaver-me dos dez sinais da ignorância (*amathiae*)
> e não menos evitar os vícios da *akoinonóeta*?(*Euch*. v. 60-67).[93]

Qual é o fundo cultural desse aprendizado? O Poema dá mais um indício do que seriam estes bons costumes:

> Que embora já há muito tempo nenhum uso vigore destas
> disciplinas, vício evidente desta época,
> ainda, a tradição romana por mim conservada, confesso,
> muito me ajuda; assim é mais aceitável a própria idade de um velho. (*Euch*. V.68-71)[94]

A que tipo de *vetustas romana* ele se refere? Cristã? Virgiliana? Estóica? Raul Lavalle associa dez sinais de *amathiae* com os dez mandamentos e *vitia akoinonóeta* é traduzido como "vícios da ausência de sentido" (LAVALLE, 2004, p. 189). Dulce Estefania (ESTEFANIA, 2000, p. 216), baseando-se em Fo, que fez uma tradução do *Eucharisticos* para o italiano, associa estes dez sinais com o decálogo de agostinho, sendo *amathiae* ligado aos dez mandamentos também, e *vitia akoinonóeta*, com os sete

---

[93] quam pietatis opus studiumque insigne parentum/ permixtis semper docta exercere peritum/ blanditiis gnaramque apto moderamine curam/ insinuare mihi morum instrumenta bonorum/ ingenioque rudi celerem conferre profectum,/ ipsius alphabeti inter prope prima elementa/ nosse cauere decem specialia signa amathiae/ nec minus et uitia uitare aãkoinonóhta

[94] quarum iam dudum nullus uigeat licet usus/ disciplinarum, uitiato scilicet aeuo,/ me Romana tamen, fateor, seruata uetustas/ plus iuuat atque seni propria est acceptior aetas.

pecados capitais. Evelyn-White os traduz simplesmente por ignorância e a vícios anatematizados (EVELYN-WHITE, vol. 2, 1985, p. 312). Coskun se silencia.

Porém, em sua velhice, o narrador é um monge cristão, e o *Eucharisticos* é sempre bem explícito em suas digressões exegéticas. Nesse sentido, sendo a única substância que o poema dá a estes bons costumes, o significado das palavras *amathiae* e *akoinonóeta* deve ser levado em consideração. *Amathiae* é uma palavra de origem grega que significa ignorância, falta de cultura, que pode ser tanto no sentido intelectual da palavra, quanto no sentido comportamental[95]. Enquanto que *akoinonóeta*, que está escrita em grego no *Eucharisticos*, tem o sentido de inadequação social, falta de "savoir faire", ou simplesmente grosseirismo, em bom português, aparecendo em duas cartas de Cícero, denotando arrogância desmedida.[96].

Assim, seria mais apropriado associar esta tradição à educação recebida como parte da elite romana, à sua *civilitas*, do que ao seu cristianismo. Não é por acaso que prossegue apresentando os autores gregos e latinos que teve de aprender. Na educação do Baixo Império se mantinha a prática de ensino e aprendizado baseada fundamentalmente na leitura incessante de certas obras literárias, certo cânone. Este aprendizado deveria servir para o desenvolvimento das práticas de leitura e de escrita. A posse deste conhecimento significava distinção social, mas essa distinção era resultado do reconhecimento da função que o conhecimento daquele cânone tinha na transferência para as novas gerações, dos exemplos de comportamento e da memória acumulada dessa civilização (HEATHER, 2006, pp. 3-22). Ninguém menos que Ausônio era um

---

[95] O Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, acessado via www.perseus,tufts.edu, nos dá o seguinte verbete: **amathiae: A.** *ignorance, stupidity,* Heraclit.95, 109, Hp.*Art.*67 (v.l. -eiên), S.*Fr.*924, E.*Ph.*584, etc.; opp. dexiotês, Th.3.37; a. tinos Democr.83 , X.*Mem.*4.2.22; peri ta megista Pl. *Lg.*688c . **2.** *boorishness, lack of culture,* X.*Ath.*1.5, E.*Cyc.*173, Isoc.15.248. **3.** *wilful blindness, sin,* IG4.951.39 (Epid.), cf. E. *Ba.*490. **4.** *discourtesy,* Id.*Med.*224; *perversity,* Id.*HF*1254.

[96] Do mesmo recurso: **akoinonoêtos: A.** *lacking in 'savoir-faire'* (Lat. *sensus communis*), Cic.*Att.*6.3.7, cf. Gell.12.12, Juv.7.218. Adv. -tôs Cic.*Att.*6.1.7 codd,

dos responsáveis por este tipo de ensino, endereçado, como vimos, a um futuro imperador.

> Nem bem passado o tempo do primeiro *lustrum*,[97]
> as doutrinas de Sócrates, e as construções bélicas de Homero
> e os desvios de Ulisses fui coagido a conhecer lendo.
> E imediatamente ainda a atravessar os livros de Marão fui
> ordenado, sem ter aprendido bem o discurso latino,
> acostumado às conversas dos criados gregos,
> os quais a longa prática de jogos associara a mim.
> Pois, confesso, como criança meu maior esforço foi este
> aprender a eloqüência dos livros da língua desconhecida.
> Esta dupla doutrina, assim, é apta aos mais poderosos
> engenhos e adorna com um esplendor dobrado os peritos,
> só que, do modo que penso, a fraca veia de nosso coração
> excessivamente estéril, tal divisão facilmente exauriu (*Euch*. v.72-84).[98]

Alguns autores utilizam estes trechos para defender que o grego seria sua língua primeira e por isso a sua habilidade no latim, como demonstrado no poema, seria ruim. Do que temos visto até agora, reafirmamos, o domínio da língua latina é pleno. O que falta ao autor do *Eucharisticos* é engenho, ou quem sabe vocação, não educação. O principal objeto tratado é a sua educação literária, que consistia em duas proficiências distintas, a leitura e a escrita, que por sua vez também não se confundiam com o aprendizado oral de outras línguas, como podemos ver inclusive no trecho supracitado. Dessa maneira aprendeu primeiro o grego, com o qual teve mais facilidade devido ao

---

[97] Sacrifício realizado após o censo, utilizado figurativamente como o espaço de cinco anos.

[98] nec sero exacto primi mox tempore lustri/ dogmata Socratus et bellica plasmata Homeri/ erroresque legens cognoscere cogor Ulixis;/ protinus ad libros etiam transire Maronis/ uix bene conperto iubeor sermone Latino,/ conloquio Graiorum adsuefactus famulorum,/ quos mihi iam longus ludorum iunxerat usus,/ unde labor puero, fateor, fuit hie mihi maior,/ eloquium librorum ignotae apprehendere linguae,/ quae doctrina duplex sicut est potioribus apta/ ingeniis geminoque ornat splendore peritos,/ sic sterilis nimiurn nostri, ut modo sentio, cordis/ exilem facile exhausit diuisio uenam.

círculo de criados, depois o latim. Esta educação *literária* bilíngüe não seria tão comum, sendo o mais comum o aprendizado ou do latim, ou do grego, para as necessidades de um membro da elite. Mas, se formos nos indagar o por quê dela, no mesmo patamar de importância que colocarmos o nascimento em Pella e a ascendência grega, devemos pôr a profissão de seu avô como professor, versado também nas duas. Sob este prisma, em sua confissão de incapacidade não deveríamos entendê-la como uma informação positiva e factual, indício de sinceridade. Esta sinceridade muito bem construída pelo poeta também se enquadra na função de *topos* de *humilita*s (CURTIUS, 1996, pp.126-129), e também serve para justificar, o subseqüente abandono deste tipo de estudo.

Desta forma, temos esta passagem onde admite que se não tivesse interrompido os estudos, estes teriam resultado em grande domínio de ambas as línguas:

> Mas retorno à série e aos tempos percorridos daquela época,
> na qual empenhado no estudo das letras,
> além de contente, por mim já era percebido algum
> proveito desejado sentir de minha obra empenhada,
> com a presença igual dos professores[99] de grego e latim. (*Euch*. v. 113-117)[100]

A construção narrativa, àqueles primeiros tempos de retidão de comportamento, contrapõe um período no qual os prazeres do mundo irrompem, de forma que, aos olhos do escritor ancião, muitos erros fossem cometidos por sua jovem contraparte literária.

A raiz de tudo é a febre quartã que o acomete aos quinze anos. Aos pais preocupadíssimos, os médicos recomendaram que o jovem vivesse por um tempo apenas na diversão e na tranqüilidade. O pai, que tinha interrompido as atividades de

---

[99] Curiosamente, neste trecho, os termos que se referem a um professor, estando no singular, mas toda a crítica, porém, fala em dois professores.

[100] Sed redeo ad seriem decursaque illius aeui/ tempora, quo studiis intentus litteraturae/ ultro libens aliquem iam me mihi ipse uidebar/ uotiuum inpensi operis sentire profectum,/ Argolico pariter Latioque instante magistro, Brandes sugere que haja um anacoluto aqui.

caça, para que o menino não se afastasse dos estudos, retoma-as e o leva consigo. O resultado desses divertimentos:

> Que estendidos longamente pelo grande tempo da doença,
> Produziram em mim, logo, contínua indolência
> em ler, que far-se-ia duradoura até depois de são;
> resultante em novo amor pelas falácias[101] do mundo,
> e permitido pelo afeto tenro em demasia dos meus pais
> aos quais bastava se sentir alegres por saúde.
> Por esta razão aumentou e também cresceu nosso erro,
> afirmado em fácil seguir meus desejos juvenis (*Euch*. v. 135-142),[102]

Essa perseguição pode ser expressa pelos novos elementos e interesses agregados ao seu modo de vida, descritos na passagem que citamos no capítulo 2 (*Euch*. v. 143-150).

A perdição, como esperado, não se interrompe na preguiça, assim, rapidamente surge no relato o encontro com os "prazeres da carne".

> Entre os quais flutuando, e os desejos de meus pais,
> constantemente pensando em nossa posteridade,
> já quase tarde, segundo nossa idade, ardente
> lancei-me em novos gozos da luxúria juvenil;
> dos quais antes pensava poder facilmente me precaver.
> Contudo, enquanto esta licenciosidade lasciva com cauto
> controle refreado pode ser contida e restrita ,
> para não acumular sobre minhas culpas mais graves crimes,
> castigador, reprimi minhas inclinações com esta lei:
> ninguém a contra gosto, nem de direito alheio jamais

---

[101] Genitivo no latim.

[102] Quae protracta diu longi per tempora morbi/ invexere mihi iugem iam deinde legendi/ desidiam, officeret durans quae postea sano/ succedente novo mundi fallacis amore/ et tenero nimium affectu cedente parentum,/ sufficeret quibus ex nostra gaudere salute./ Qua ratione auctus noster quoque crevit et error,/ firmatus facile ad iuvenalia vota sequenda,

buscar, memorioso de conservar meu caro pudor; (*Euch*. v. 154-164)[103]

O tema da honra retorna precisamente neste ponto, associado à idéia de pudor. Ele pauta o julgamento sobre a perdição pelos prazeres sexuais. É a necessidade social de herdeiros, legítima perante a idéia de família e modo de vida da elite romana, que seus pais o estimulam e, mesmo assim, tarde[104] na vida. E mesmo no exercício de suas licenciosidades, ainda o faz regrado por regras que buscam moderar seu comportamento, de modo a não machucar esta dignidade. Evitava se entregar a mulheres livres que se ofereciam e consequentemente, deitava-se com criadas, pois assim, "preferindo ser réu de culpa, antes que de delito, temendo incorrer dano à fama"[105] (v.166-168).

Enquadra-se a esta lógica a confissão de ter posto no mundo um filho bastardo, morto ainda bebê (v.169-171). Talvez lhe pese a morte desta criança, mas se alivia por manter ilibada sua reputação, pois não sabe de "nenhum outro espúrio[106] que fosse meu, quando os encantos da juventude lasciva unida à liberdade, pudesse me machucar mais gravemente" (*Euch*. v.172-174)[107].

Há uma diferenciação entre culpa e crime, de forma que a primeira é admitida, mas o segundo não. Quando se confessa transgressor, recorrentemente, nosso narrador parece se colocar num plano moral, que não implica em dano a esta dimensão da honra. Enquanto que em momento algum admitirá ter cometido o que chama de crime, e voluntariamente prejudicar sua dignidade.

---

[103] Quas inter fluitans interque et vota parentum/ iugiter in nostram tendentia posteritatem,/ iam prope sero calens aevi pro tempore nostri/ in nova prorupi iuvenalis gaudia luxus,/ quae facile ante puer rebar me posse cavere./ Attamen in quantum lasciva licentia cauto/ stricta coherceri potuit moderamine freni,/ congererem graviora meis ne crimina culpis,/ hac mea castigans lege incentiva repressi;/ invitam ne quando ullam iurisve alieni/ adpeterem carumque memor servare pudorem/

[104] Paul Veyne concordaria (VEYNE, 19991).

[105] reus culpae potius quam criminis esse/ praeponens famaeque timens incurrere damna.

[106] Curiosamente Coskun (COSKUN, 2005, p.288) entende que *spurius* é a criança que nasceu, quando no texto, se refere aos hipotéticos filhos que poderia ter tido sem saber.

[107] nec quemquam, fuerit spurius post qui meus, umquam/ cum mihi lascivae inlecebris sociata iuventae/ libertas gravius quisset dominando nocere;

As noções de honra e fama, assim como a de pudor no *Eucharisticos*, nestas suas primeiras manifestações, parecem estar associadas a um espaço social de relações entre membros da classe proprietária romana, pautadas por códigos de conduta no que diz respeito à certa visão pública que se forma sobre seu comportamento privado.

No que concerne aos elementos que configuram esta preocupação com a honra, um novo elemento se associará a esta cautela na conduta. Este está em estreita relação com as mudanças ocorridas em seu modo de vida após o seu casamento.

> Tal vida para mim, de por volta dos dezoito,
> se manteve durando até meus dois decênios completos,
> então, a contra gosto, confesso, o cuidado pio dos pais,
> ao estado trazido por suaves costumes, obrigou me
> a abandonar e compeliu a ser o novo marido de uma cônjuge
> de quem a propriedade era mais magnífica pelo
> antigo nome, que pelo que suas posses então
> pudessem agradar, necessitando de extremos cuidados,
> longamente abandonada pela indolência do senil senhor,
> ao qual sobrevivendo, a pequena neta com defunto genitor,
> sucedeu, e que aos meus véus[108] depois acedeu. (*Euch*. v. 176-186)[109]

E como dissemos, este casamento implica uma mudança no modo de vida:

> Mas uma vez determinado a tolerar o labor imposto,
> Com o fervor da juventude sustentando o intento da alma,
> logo em, poucos dias, contente em aproveitar da casa obtida
> as alegrias, e mudar o ócio mal criado em inéditas
> preocupações, coagi rapidamente a mim e aos meus,
> os que pude, convidando pelo exemplo do meu labor próprio,

---

[108] metáfora para o casamento.

[109] Talis vita mihi a ter senis circiter annis/ usque duo durans impleta decennia mansit/ donec me invitum, fateor, pia cura parentum/ cogeret invectum blanda suetudine ritum/ deserere atque novum compelleret esse maritum/ coniugis, antiquo potius cuius domus esset/ nomine magnifica, quam quae possessa placere/ ad praesens posset nimiis obnoxia curis,/ dudum desidia domini neglecta senili,/ parva cui neptis functo genitore superstes/ successit, taedisque meis quae postea cessit.

> a alguns contrariados, no entanto, compelindo com o rigor do domínio.
> E assim, próximo e diligente me rendi aos atos deste estado,
> e em prontamente trazer cultura aos campos refeitos,
> me apressei em empreender célere cuidado aos cansados
> vinhedos, com a lógica por mim descoberta de os renovar.
> E, principalmente, o que a muitos é visto como amargo,
> espontaneamente, os débitos fiscais, primeiro, no tempo
> certo pagava, e rapidamente preparava para mim os confiados
> ócios da tranqüilidade privada, depois usufruídos
> que por mim sempre foi muito querida,
> e primeiro congruente com meu espírito desejoso de moderação,
> depois afastada pelas delícias e pela ambição (*Euch*. v.187-204).[110]

O que nesta passagem se acrescenta à ética peculiar, que estamos acompanhando, diz respeito ao comportamento "econômico". Até aqui viemos nos valendo da idéia de que temos à frente um membro da classe proprietária.[111] Contribui para esta idéia que entre seus antepassados imediatos, há pessoas que fizeram parte de *officia* proconsulares e imperiais, assim como as suas descrições de bens – apresentadas no fim do capítulo 2 (v. 205-121) – e, também de sua riqueza dispersa, além da Gália, por terras gregas:

> onde, todavia, mantinha-se salva uma grande parte
> da riqueza materna, espalhada por muitas cidades
> argivas e também da nova e da antiga Épiro,
> pelas quais tinha com muitos colonos[112] nada pequenos e fartos

---

[110] Sed semel inpositum statuens tolerare laborem,/ suffragante animi studiis fervore iuventae/ vix paucis domus indeptae exercere diebus/ gaudia contentus, malesuada otia curis/ mutare insolitis, cito meque meosque coegi,/ quos potui exemplo proprii invitando laboris,/ quosdam autem invitos domini adstringendo rigore./ Atque ita suscepti status actibus inpiger instans/ protinus et culturam agris adhibere refectis,/ et fessis celerem properavi inpendere curam/ vinetis conperta mihi ratione novandis/ et, quod praecipue plerisque videtur amarum,/ ultro libens primus fiscalia debita certo/ tempore persolvens, propere mihi fida paravi/ otia privatae post inpendenda quieti. Quae et mihi cara nimis semper fuit ingenioque/ congrua prima meo mediocria desideranti,/ proxima deliciis et ab ambitione remota,

[111] A.HM. Jones o contabiliza entre as famílias senatoriais (JONES, 1992, pp. 782; 787)

[112] *Colonis numerosis*

> terrenos, difusos porém não separados
>
> que aos senhores mais pródigos e excessivamente relaxados
>
> poderiam oferecer expensas abundantes (Euch. v. 413-419)[113].

Esta passagem, contudo, é significativa, pois é aqui que o poeta define o que seriam as atribuições de um proprietário de terras; claro, de acordo com a sua visão das coisas. O casamento resultou, antes de mais nada, em uma propriedade, que nos é dita, abandonada, na qual o noivo teve de se empenhar para cuidar e administrar.

No que diz respeito ao tipo de cultura desenvolvida, a única produção que menciona é a de vinhedos (v.197), indicando uma produção orientada comercialmente, acrescentando-se a essa suspeita o que diz do pagamento de impostos.

> Da unidimensionalidade nobiliárquica de toda ascensão social dependia o inevitável retorno para a terra de qualquer acumulação de riqueza. A mobilidade em direção às camadas mais altas, ou a competição entre os estilos de comportamento das elites, concentravam-se na obtenção ou imitação do nível de vida da nobreza agrária itálica: uma constante difundida em todo o mundo imperial. O centro do cenário econômico permanecia assim firmemente ocupado por uma única figura: o *rentier* senhorial. A atividade comercial em grande escala – quando não era exercida como uma função secundária a serviço da própria nobreza terratenente – identificava apenas o papel social de transição, como um passo para a acumulação agrária (SCHIAVONE, 2005, pp.150-151).

Em sua obra, Schiavone investiga a dificuldade que a visão da economia moderna coloca para entendermos o desenvolvimento econômico do mundo antigo, que se prende à dicotomia: sistema comercial / *oikos*. Nas passagens a seguir faz um esforço de distinção, de forma a deixar bem claro o lugar desse comércio no esquema geral da

---

[113] (...) Quorum mihi plurima saepe/ adversa experto rursum suasere moranti/ linquendas patriae sedes quantocius esse —/ quod fecisse prius fuerat magis utile nobis —/ illa ut contento peteremus litora cursu,/ pars ubi magna mihi etiamnunc salva manebat/ materni census, complures sparsa per urbes/ Argivas atque Epiri veterisque novaeque;/ per quas non minima numerosis farta colonis/ praedia diffusa nec multum dissociata/ quamvis profusis dominis nimiumque remissis/ praebere expensas potuissent exuberantes./

produção: o da distribuição, mas não o do controle da produção. Ou seja, por mais que fosse possível o enriquecimento através das atividades comerciais, estas não garantiriam a permanência e estabilidade de tal riqueza. Na economia romana,

> (...) a parte mais importante das atividades produtivas sempre se desenvolveu dentro da moldura do campo e da renda senhorial, e o capital comercial – mesmo se desenvolvendo de forma notável – nunca conseguiu penetrar na esfera da produção e tornar-se capital industrial; este permanece confinado em um espaço à parte, como simples mediador entre a produção agrícola não destinada à subsistência da mão de obra, e os consumidores do excedente, concentrados nas áreas urbanas (SCHIAVONE, 2005, pp. 147).

A menção à produção de vinho se acrescenta aos indícios do pertencimento à aristocracia romana. Pois o fundamento de sua distinção era a propriedade da terra, no que até mesmo Moses Finley e Geoffrey de Ste. Croix chegariam a um acordo (STE CROIX, 1998, 114-133; FINLEY, 1999, pp. 95-122).

No que diz respeito ao tipo de mão de obra, há uma referência discreta aos seus escravos: “coagidos com o rigor do domínio” (v.193). Este verso parece carregar um sentido moral, de forma que se o estímulo ao trabalho pelo exemplo falhou, a coação deve ser exercida. Esta moralização do trabalho escravo não seria novidade no universo ideológico da classe proprietária romana. Parte desta distinção está ligada ao papel de *dominus,* em que a riqueza que este ostenta e o tempo livre que dispõe vêm do domínio e controle do trabalho alheio (STE.CROIX, 1998, pp. 114-120), uma relação de exploração, que estrutura em cada um de seus pólos classes sociais diferentes em permanente tensão: a dos proprietários da terra e a dos trabalhadores forçados (STE.CROIX, 1998, pp. 49-69)

A idéia de que uma das funções do trabalho escravo seria lhes tornar pessoas melhores era a mais aceita, do leque de visões que esta classe proprietária tinha do trabalho escravo (STE CROIX, 1999, pp. 416-4125). De maneira que, na Roma

imperial, quase todas as relações sociais acabaram impregnadas e conformadas ao linguajar específico da relação *senhor-escravo* (JOLLY, 2005, pp. 75-88; STE. CROIX, 1998, p. 112-179). Esta visão moralizante do trabalho escravo,

> Que o estado de escravidão – como pobreza e guerra, e liberdade, e riquezas, e paz – é o resultado do acaso, da Fortuna, ao invés da Natureza, e que é indiferente, afetando o exterior apenas; que o homem bom e sábio nunca é 'realmente' um escravo, mesmo que isso aconteça de ser sua condição efetiva, mas é 'realmente' livre; que é o homem mau que é 'realmente' um escravo porque ele está preso às suas próprias tentações. (…) E, claro, era fácil para aqueles que estavam nessa posição concluir que quando o homem mau era um escravo, sua condição era, para ele, uma benção disfarçada (STE.CROIX, 1998, pp.418-419).[114]

E pode ter esta dispersão explicada, por um lado – o do grupo de dominados – devido à existência prática de um sistema de mobilidade social no escravismo da sociedade romana, no qual a instituições privadas do *peculium* e de *manumissio* tiveram grande papel em criar e manter uma classe social de libertos (GUARINELLO, 2006; STE.CROIX, 1998, pp. 174-178). Por outro – o do grupo de dominadores – por ser a visão do outro que mais se adaptava à ubiqüidade da escravidão no Império, e certas exigências que a idéia de gênero humano do direito romano, ao que para a idéia de escravidão natural faltava flexibilidade (STE. CROIX, 1998, p. 418-420).

Para assumir o papel de senhor, de *dominus*, herdou uma propriedade mal cuidada, mas cujo valor estava no *nome*, assim, novamente o tema da reputação aparece. Mas agora aparece associada à posse da terra. O nome, porém, é pouca coisa sem que a terra seja cultivada apropriadamente. E nesse sentido, um *dominus* presente ao processo

---

[114] That the state of slavery – like poverty, and war, and liberty, and riches, and peace – is the result of accident, of Fortune, rather than of Nature, and that it is a matter of indifference, affecting externals only; that the good and wise man is never 'really' a slave, even if that happens to be its actual condition, but is really free; that it is the bad man that is 'really' a slave, because he is in bondage with his own lusts. (…) And of course it was easy for those who held this position to conclude that where the bad man was a slave, his condition was, for him, a blessing in disguise.

produtivo é o que parece ter valor positivo segundo o *Eucharisticos*. O trabalho do *dominus* é o exercício de um controle ativo sobre aqueles que na terra trabalham, e este exercício aparece como um valor positivo, que o proprietário se orgulha de realizar. Onde o *dominus* não pode estar presente, o trabalho é feito por *coloni*, de acordo com o verso 416, nas terras do leste do Império. [115]

E aqui tocamos o cerne da tese de Emanuella Colombi. Ela parte de um estudo de Jacques Fontaine que propõe uma correlação poética, geográfica e campestre entre Ausônio, Paulino de Nola e Prudêncio, e insere neste conjunto o *Eucharisticos*. Neste exercício examina a singular atitude literária para com o papel da vida no campo, da *rusticitas* da elite romana, presente neste último:

> (...)os *otia* são os bandidos do relato da vida no campo do *Eucharisticos*, eles são assim severamente significados como malesuada otia (tornam-se *fid*a só como prêmio para o trabalho duro, v.200), aos quais Paulino vigorosamente opõe seu empenho pessoal na gerência dos campos (aos quais providenciou os cuidados necessários para iniciar neles uma nova produtivdade) e dos vinhedos, a que se aplicou também novos procedimentos de cultivo não especificados. A villa é introduzida exclusivamente como o lugar de *negotium*(...)(COLOMBI, 1996, p.415).[116]

Colombi observa que se o contraste, construído literariamente, entre o período de vida passado junto aos prazeres da juventude e o posterior, pautado pelo

---

[115] Ao que tudo indica, aqueles que trabalham em suas terras em *Burdigala* e Massilia são escravos. O termo colonus nesta época não significa trabalhador preso à terra, apenas camponês arrendatário (STE.CROIX, 1998, pp.208-225). Sobre a questão da transição do escravo ao colono, o *Eucharisticos* contribui com a apresentação entre desta distinção, escravo nas terras onde o *dominus* está, *coloni* onde ele não está. Mas este não é um dos focos desta investigação. Cf. o texto clássico de Marc bloch in: (ESTEPA, 1980, pp 159-194); assim como da suspeição levantada por Finley a respeito da "decadência" da escravidão antiga (FINLEY, 1999. pp. 83-88). Um tratamento exaustivo da questão está em STE.CROIX, 1998. pp. 226-259.)

[116] gli otia sono banditi dal resoconto della vita in campagna nell'Eucharisticos, sono anzi severamente connotati come malesuada otia (diveranno fida solo come premio del duro lavoro, v.200), cui Paolino vigorosamente oppone il suo personale impegno nella gestione dei campi (ai quali prodigò le cure necessarie per avviarli a uma nuova produtivitá applicò) e dei vigneti, ai quali applicò anche nouvi procedimenti di coltura non meglio precisati. La villa è presentata esclusivamente come il luogo del *negotium.*

compromisso com o trabalho, pode "explicar o desequilíbrio subjetivo em direção o *negotium* (COLOMBI, 1996, p. 412)", não pode explicar que este seja apresentado no mesmo ambiente que o *otium*: o campo.

> No âmbito da valorização trabalho pessoal, Paulino escolhe, como nós vimos, enfatizar o próprio envolvimento direto no aspecto agrícola de suas posses, em que se empenhou a fundo: a associação mais imediata talvez, mas não muito pertinente ao contexto de que nos ocupamos e à modalidade com a qual Paulino se exprime, é a clássica *laudatio temporis acti*, que exaltava e mitificava a vida dos agrestes e agrícolas dos romanos antigos como o espaço temporal da verdadeira virtude: porém não se pode esquecer que Paulino é um aristocrata do quinto século, uma época em que a atitude conservadora se volta aos mitos do próprio passado, isto é, aqueles do Império romano saudável, da virtude civil nos tempos em que esta podia ainda se explicar. Além disso, Paulino não aspira nostalgicamente a um retorno abstrato à atividade agrícola, mas simplesmente apresenta a própria escolha de vida, enquanto que para os aristocratas da época, nós vimos, o campo permanece um lugar de passatempo e meditação; porque a perspectiva dos versos do *Eucharisticos* é uma inovação para o contexto sócio-cultural de nosso autor, embora não peculiar, mas ainda certamente justificável segundo duas ordens de motivações possíveis. (COLOMBI, 1996, p.415).[117]

---

[117]Nell'ambito della valorizzazione del lavoro personale Paolino sceglie, come abbiamo visto, di enfatizzare il próprio diretto interessamento all'aspetto agricolo dei suoi possedimenti, in cui si impegnò a fondo: il richiamo più immediato forse, ma non troppo pertinente al contesto di cui ci occupiamo e alle modalittà com cui Paolino se esprime, è allá clássica *laudatio temporis acti*, che esaltava e mittizzava la vita agreste e agrícola degli antichi Romani come espazio temporale della vera virtú: purê non si può dimenticare che Paolino é um aristocrático dello quinto secolo, um'epoca in cui l'atteggiamento conservatore si revolge ai miti del próprio passato, cioè quelli del florido impero romano, della virtus civile nei tempi in cui questa poteva ancora esplicarsi. Inoltre Paolino non auspica nostalgicamente um astratto ritorno alle atività agrícola, ma presenta semplicemente la própria scelte di vita, mentre per gli aristocratici dell'epoca, l'abbiamo visto, la campagna rimane um luogo di svago e meditazione; perciò la prospettiva dei versi dell'*Eucharisticos* resta per il contesto socio-culturale del nostro autore uma novità, benché non peregrina, ma anzi giustificable secondo due ordini di possiblli motivazioni.

A primeira ordem de motivações seria mais geral, partindo das críticas cristãs aos proprietários de terra. Nascendo como uma pregação orientada aos pobres do campo (*chora*) e marginais da Palestina, carregava uma oposição radical à riqueza e à propriedade nos primeiros tempos do cristianismo. No processo longo de convivência com a sociedade imperial romana, a intelectualidade cristã, orientada à universalização da religião, teve de responder ideologicamente esta questão. Assim a riqueza e a propriedade passaram a ser aceitas como parte da vida neste mundo (STE CROIX, 1998, pp. 425-441), com a crítica se concentrando na atitude específica da avareza, ou da cobiça, complementada pelo estímulo à caridade (CAMERON, 1993, pp.78-80).

O *Eucharisticos* em momento algum fala de caridade ou esmola. Nesse sentido, o mais perto que chega, dentro da ótica da pregação de Ambrósio (COLOMBI, 1996, p.416), é a firmação enfática de que pagava os tributos corretamente.

A segunda ordem de motivações diz respeito ao modo de vida agrícola presente no *Eucharisticos*. No estudo de Fontaine, o campo é apresentado cumprindo um papel importante, em criar um espaço simbólico de conciliação de duas condutas radicalmente diversas, a dos valores antigos da *rusticatio* e *otium in villa* com a do ascetismo ativo cristão, nascida da necessidade ideológica de grandes proprietários depois convertidos ao cristianismo monástico (caso de Prudêncio e Paulino de Nola) (1972 apud COLOMBI, 1996, p.416)[118]. Colombi vê nessa conciliação a base para a atitude singular presente no *Eucaristicos*:

> O que me parece o aspecto fundamental da novidade e também o ponto de maior contato com a atitude de Paulino e poderia, na minha opinião, ser o seu fundamento: não se trata tanto do aspecto mais propriamente meditativo da *secessus in villa*, já bem presente nos autores pagãos, quanto da

[118] Fontaine, Jacques. Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV siecle occidntal. In : *Epéktasis. Melanges patristiques offerts au caurdinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, pp. 571-595

> alternância deste com um aspecto mais ativo da vida no campo, no qual vêm revalorizados e assim exaltados o trabalho na economia agrícola e o contato direto com a terra possuída, em nome de uma aproximação no tempo real e metafórico - entre *cultura agri*, *cultura cordis* e Deus como agricultor da alma (COLOMBI, 1996, p. 417)[119].

No *Eucharisticos*, esta última associação, no plano simbólico e teológico, não se apresenta. Deus não se confunde com sua vida anterior, nem com o trabalho no campo. Não há esforço de fazer de seu trabalho metáfora do de Deus. A propriedade e seus frutos são todos partes de um modo de vida que não estava *em* Cristo. Modo vida do qual progressivamente se distancia, pelo

> (...) cuidado da própria Providência em meu benefício, que até que moderadamente exercendo-se, por meio de sempre presentes adversidades, evidentemente me ensinou a nem dever estimar a felicidade presente que eu sabia[120] poder perder, nem ser grandemente aterrorizado pelas adversidades, nas quais as misericórdias da Própria eu tivesse reconhecido poderem a mim remediar (*Euch. Praef.* 3).

O neto de Ausônio não seguiu o mesmo caminho que o pupilo nolano. A narrativa do *Eucharisticos* nos apresenta um autor que não escolheu um cristianismo sem concessões, não doou suas posses, nem aos pobres, nem à igreja. A sua conciliação pende muito mais para o *rusticatio* e o *otium in villa*, do que para o ascetismo ativo. E ambas atitudes são colocadas sob um novo enfoque, pois não há uma fuga momentânea da cidade, centro da atividade social da classe proprietária romana. Há uma ausência significativa de situações urbanas no *Eucharisticos*, que mais que um *topos*, é a

---

[119] Quello che mi pare il fondamentale aspetto di novittà e anche il punto di maggior contatto con l'attegiamento di Paolino e potrebbe a mio parere esserne allá base: non se tratta tanto dello aspetto più propriamente meditativo del *secessus in villa*, già ben presenti negli autori pagani, quanto dell'alternaza di questo con un aspetto più attivo della vita in campagna, in cui vengono rivalutati e anzi esaltati i lavori di economia agricola e il contatto diretto con la terra posseduta, in nome di un accostamento nel tempo reale e metaforico – tra *cultura agri*, *cultura cordis* e Dio come agricoltore dell'animo.

[120] *Scirem* (subjuntivo perfeito 1ª singular).

expressão de uma escolha de vida, aos olhos dessa elite (COLOMBI, 1996, p.426) e que estará profundamente conectada com a sua idéia de dignidade pessoal.

E a integridade dessa propriedade fica abalada com a morte do pai, cuja forte presença[121] no poema tanto como objeto de afeto, como exemplo, sugere o papel central na vida de toda a família do *paterfamilias* (FINLEY, 1999, pp.19;109). Há nos versos em seqüência, uma disputa judicial fraterna:

> imediatamente, uma exacerbada discórdia do indócil irmão me
> capturou, que do testamento válido do genitor
> lutava por anular os benefícios especiais da mãe,
> com ânimo impugnante, e a preocupação da defesa dela, para mim,
> também maior era, porque mais justa, e o não
> menor afeto da piedade confirmava meu intento honesto." (*Euch*. v. 248-254)[122]

Temos uma disputa judicial entre irmãos, na qual um tenta retirar da mãe os direitos de herança, devido à morte do pai[123]. Por um lado está em jogo o papel de *paterfamílias*, por outro, uma clara afirmação do que o seu lado é o justo. Brent Shaw, em um artigo sobre a família na Antiguidade Tardia, nos oferece uma definição :

> Neste sentido, a concepção de *domus* incluía a linhagem aristocrática estendida, a ilustre ou nobre família, como aquela dos Anicii. Mas *domus* em si extendia-se em significado a partir da rede de relações pessoais e de propriedade até à estrutura física da própria casa. Esta casa (e também o household) era conectada tanto fisicamente por sua localização, quanto mais abstratamente, por sua cabeça paterna, ao Estado, à "cidade natal". Assim,

---

[121] principalmente se levarmos em consideração a longa passagem reservada a expressar sua proximidade (v. 220-231) e (v.242-247), em comparação à rápida menção da morte da mãe (v.494).

[122] ilico me indocilis fratris discordia acerba/ excepit, validum genitoris testamentum/ solvere conantis specialia commoda matris/ inpugnandi animo, cuius mihi cura tuendae/ hoc quoque maior erat, quo iustior, et pietatis/ non minor affectus studium firmabat honestum.

[123] A identidade desse irmão foi objeto de investigação por David Woods, que o associa a Honoratus de Lèrins, mas para isso, a) o pai de ambos deve ser Thalassius, b) propõe uma leitura diferente da da vita de Honoratus, onde *avus* (...) *tem* de significar avô, e não ancestrais (WOODS,1993)

> por sua vez, identificava-se a *domus* paterna com a *patria*.(SHAW, 1987, p.13)[124]

A questão não é a veracidade da justificação que o poema nos dá para o litígio; o que esta passagem nos apresenta é uma disputa entre irmãos pelo estatuto anteriormente ocupado pelo pai, como *paterfamilias*. Aparentemente, o vencedor é o autor do *Eucharisticos*. E é dentro deste âmbito que devemos entender sua justificativa, como legitimação, dentro do âmbito do que é justo, de sua vitória. E assim, estamos dentro do campo semântico da honra.

Como vimos, as idéias de honra, reputação e pudor são temas recorrentes. A tranqüilidade da vida no campo, aliada ao orgulho do trabalho próprio aparecem no poema também como elementos que contribuem para aumentar tais distinções.

A reputação, porém, advinda da propriedade tem seus revezes:

> Ademais, contra mim muitas adversidades, a exasperante
> reputação inoportuna dos meus recursos impelindo,
> me expôs, dentre os doces encantos de vãs ambições
> aos danos associados a graves perigos. (*Euch*. 254-257)[125]

Nesta passagem tem papel fundamental a idéia de fama: "a reputação inoportuna" de seus recursos é o que, ao ser excitada, levou a novas adversidades. O que a segue, após uma breve menção a Cristo, é uma na qual se refere a seus patronos de intenções ambiciosas (v.78), que deram, e depois retiraram suas graças. A "*manum mala*" – como veremos mais a frente – lhe cai:

---

[124] In this sense the conception of domus included the extended aristocratic lineage, the illustrious or noble family, such as that of the Anicii. But domus itself extended in meaning from this network of personal and property relations to the physical structure of the house itself. This house (ho1d) was linked both physically by its placement, and more abstractly through its paternal head, to the state, the "home town". Thus one identified in turn with one's paterna domus and one's patria. (…) Domus, therefore, could narrow in meaning to household in the seemingly limited sense of the physical structure built for its inhabitant. But the constriction in meaning is probably only apparent for us; it probably did not exist for those men because of the metaphoric associations that stemmed from the simple mention of the physical home. Merely to have a domus implied that one also had a familia, and vice versa.

[125] Insuper adversis me pluribus exagitandum/ laeva facultatum prorumpens fama meorum/ exposuit blandas inter vanae ambitionis/ inlecebras gravibus coniuncta et damna periclis.

> pois contrariado, mantinham-me em prolongado vagar (erro)
> primeiro pela preguiça vagarosa de minha comitiva,
> e com freqüência, pelos desejos desencontrados de meus queridos,
> e por vezes, a conflitante mente oposta aos meus próprios desejos,
> quantas vezes a paúra recorrente do acontecimento incerto
> com a sorte opositora atrasava os projetos[126] de preparação?
> Por outro lado, aliciavam o ânimo acostumado de tranqüilidade,
> os ócios assinalados, as diversas comodidades especiais da casa
> ah!, repleta com todas as excessivamente suaves e grandes
> delícias e todas as coisas boas em um tempo duro; (Euch. v. 275-285)[127]

As "excessivamente suaves e grandes delícias e todas as coisas boas" de sua casa são causa apenas indireta de seus infortúnios em *Burdigala*. Indiretas, pois demorou em voltar de sua viagem à sua outra pátria (no leste do Império), por causa da morosidade e do medo que sua comitiva tinha em voltar para *Burdigala*. E parece que se dependesse de sua atração por elas, teria voltado mais cedo (e talvez pudesse fazer acordo com algum godo, mas aí é pura especulação). Assim, são os desejos contrários de sua família vagarosa e medrosa, aliados à "reputação inoportuna de seus recursos" que o fizeram vítima do "acontecimento sinistro", uma vez que pode até ser um *sectator deliciarum*, mas o faz com seu próprio esforço (explorando os escravos, claro). E o evento sinistro em *Burdigala* lhe aparece como uma injustiça.

Há um até previsível agradecimento a deus, no que diz respeito ao *pudor* das mulheres (incluindo as criadas) de seu *household* que não foi ferido (v. 324-326) pelos godos, quando estes lhe pilharam e incendiaram a propriedade. Assim como também ficou a salvo sua filha casada fora de *Burdigala*.

---

[126] Coeptos em Brandes, coepto em Evelyn-White.

[127] quod me et invitum protracto errore tenerent/ agminis ipsa mei primum molitio pigra,/ dissona et interdum carorum vota meorum,/ saepius et propriis certans mens obvia votis,/ ambigui eventus quotiens formido recurrens/ tardabat coeptos sorte obsistente paratus;/ allicerent et contra animum suetudo quietis,/ otia nota, domus specialia commoda plura,/ omnibus heu! nimium blandis magnisque refertae/ deliciis cunctisque bonis in tempore duro,/

Como veremos adiante, foge para *Vasates* cidade de seus ancestrais, lá enfrenta um cerco e um levante de escravos. Concentraremos-nos, aqui, na opinião que o poema expressa, de que em sua busca de paz e tranqüilidade, a sua situação de patriarca é o que lhe causa dificuldades. No longo tempo que passou entre as *barbaricas gentes*:

> (...) Dos quais de muitas
> adversidades experiente, novamente, demorando em persuadir-me
> o quanto antes em desfazer-me das propriedades na pátria[128]
> – se fizesse antes, seria mais útil a nós –
> para que nos dirigíssemos com curso firme àquelas costas
> onde todavía mantinha-se salva uma grande parte
> da riqueza materna, espalhada por muitas cidades (Euch. v. 408-414)[129]

O que não se realiza,

> Mas nem tarde meus desejos são seguidos de proveito
> de modo que nem pudesse migrar daqui para os lugares desejados,
> e que nem restasse alguma parte das coisas de meus ancestrais,
> entre as rapinas bárbaras, sob uma lei inimiga,
> e a impiedade dos romanos, que contra toda lei, licenciosamente
> investidos em me machucar , num outro momento,
> De tal crime não podem se eximir nem nomes
> a mim queridos, o que é a causa maior de minha dor,
> pois são acumulados aos danos ás minhas coisas, o do amor
> confiança que sei dever aos parentes próximos,
> e que, por mais ofendido, não seria legítimo não remete-lo. (Euch. v.420-v.430).[130]

---

[128] *esse liquendas patriae sedes*: tornar líquidas

[129] (...) Quorum mihi plurima saepe/ adversa experto rursum suasere moranti/ linquendas patriae sedes quantocius esse —/ quod fecisse prius fuerat magis utile nobis —/ illa ut contento peteremus litora cursu,/ pars ubi magna mihi etiamnunc salva manebat/ materni census, complures sparsa per urbes

[130] Sed nec sero mea est proventus vota secutus,/ ut vel migrare exoptata hinc ad loca possem,/ vel mihi pars aliqua ex rebus superesset avitis/ inter barbaricas hostili iure rapinas/ Romanumque nefas, contra omnia iura licenter/ in mea grassatum diverso tempore damna./ A quo se exuere admisso nec nomina possunt/ cara mihi, maior nostri est quae causa doloris,/ cum mihi damna rei damnis cumulentur amoris,/ quem scio me fidum primis debere propinquis,/ quamlibet offensum, nec fas non reddere duco.

É narrada aqui, não apenas a rapina realizada pelos bárbaros, mas também a feita por amigos e parentes, e a destes, diferente da dos bárbaros, é considerada crime (admisso). Os versos 425 a 427 fazem uma oposição interessante, entre a *iure hostili* – o que alguns autores traduziriam como ausência de lei, ou uma lei inferior porque bárbara e violenta, que seria a nossa opção – e *contra omnia iura* – contra toda a lei *romana*. Se nos lembrarmos que a noção de crime está relacionada, no *Eucharisticos*, com a de honra, é dentro deste âmbito que se coloca a rapina feita por romanos, agora claramente conectada com o espaço público da lei da proteção da propriedade. Mas que, para este proprietário, não se fez eficaz.

A razão de, por outro lado, o porque de não conseguir ir para as propriedades orientais:

> então ainda salva a ordem da própria *household*, que o fora
> há pouco, a que já entendera que não poderia abandonar,
> nem ainda, manter permanentemente, com os possíveis
> recursos estrangeiros já reduzidos, que, contudo, não
> reclamaria minhas coisas próprias, que o mérito e o sítio
> recordo ter exposto em lugar anterior,
> obstava curvar-se ao bem comum a esposa
> indócil e recusando por medo excessivo em navegar
> Considerava não seria justo arrastá-la contrariada;
> E igualmente injusto seria a abandonar, levando os filhos (Euch.v. 479-488)[131]

Conforme nos aproximamos do fim do poema, já mortas a mãe, a sogra e a esposa, à qual a narrativa endereça uma digressão rancorosa (v.494-497), por ter lhe

[131] salvo tunc etiam propriae domus ordine, nuper/ qui fuerat, linqui et quam iam non posse probarem/ nec retinere tamen peregrino iugiter esset/ possibile adstricto iam censu; quominus autem/ rem propriam expeterem, cuius meritumque situmque/ anteriore loco iam me exposuisse recordor,/ obstabat flecti ad communia commoda coniunx/ indocilis nimioque metu navigare recusans,/ quam nec invitam trahere usquam fas mihi rebar/ parque nefas esset subtractis linquere natis./

impedido de reaver suas posses orientais, e por ter morrido, quando deixando-o solitário na velhice.

> Decidi me estabelecer, por fim, em Massilia por um tempo,
> cidade, na verdade, na qual muitos santos eram meus queridos
> com, todavia, uma pequena quantidade do patrimônio familiar,
> nem grande esperança, devendo ser sustentada a partir de novos frutos, seria,
> nem o campo ordenado por agricultores apropriados,
> nem vinhedos – pelos quais apenas a própria cidade era servida
> para, de outro lugar, poder conseguir todo sustento de sua vida.
> Mas apenas uma casa urbana com uma horta vizinha
> E também um pequeno campo, um retiro de privacidade,
> De fato, não sem vinhas e pomares, mas sem terra
> digna de cultivar; realmente, a previsão de trabalho exíguo
> aconselhou a despender cuidados na parte vaga da cultura,
> só quatro *jugera* inteiras de um campo carcomido,
> e fundar a casa na borda mais alta de uma rocha,
> para que não fosse considerado ter diminuído algo do espaço da terra.
> Mais adiante, contudo, as despesas, que o uso da vida exigia,
> intentei as esperar prontas a partir dos campos alugados[132],
> enquanto que minha casa permaneceu plena com mais escravos,
> assim, a idade a mim melhor ofereceu maiores forças (Euch. v. 520-538)[133]

Esta passagem nos apresenta ataques mortais, à atitude para com a sua propriedade e à visão de si que nosso proprietário tinha. Em Massilia consegue uma

---

[132] *agris conductis* pode ser literalmente campos reduzidos, mas no conjunto dos versos, faz muito mais sentido alugados.

[133] Massiliae demum paulisper consistere legi,/ urbe quidem in qua plures sancti essent mihi cari,/ parva autem census substantia familiaris/ nec spes magna novis subitura ex fructibus esset,/ non ager instructus propriis cultoribus ullus,/ non vineta — quibus solis urbs utitur ipsa/ omne ad praesidium vitae aliunde parandum —/ sed tantum domus urbana vicinus et hortus/ atque ad perfugium secreti parvus agellus,/ non sine vite quidem vel pomis, sed sine terra/ digna coli; verum exigui iactura laboris/ suasit et in vacuum culturae inpendere curam/ vix plena exesi per iugera quattuor agri/ et fundare domum summa in crepidine saxi,/ ne quid de spatio terrae minuisse viderer./ Porro autem expensas, vitae quas posceret usus,/ conductis studui ex agris sperare paratas,/ donec plena magis servis mansit domus et dum/ maiores melior vires mihi praebuit aetas.

propriedade pequena, que incluía um campo mirrado e mal cuidado, assim como uma casa urbana. Ou seja, ao explicitar a localização da casa, ao contrário de quaisquer outras *domus* que aparecem no texto, nosso poeta ressalta a peculiaridade desta: casa não ficava na propriedade, mas na *urbs*. No pequeno[134] campo, próximo é verdade, seu refúgio de solidão, até se constrói uma nova casa, mas em condições inadequadas (sobre uma pedra, para não tirar terreno da plantação). Além disso, numa cidade cujo grosso da produção era para o comércio de vinho, mas como precisava de escravos consigo na casa urbana, tal cultura é realizada através do aluguel de seus campos, o que significa o seu não envolvimento na produção. Assim, não tem mais nada daquilo que o fazia sentir-se um orgulhoso proprietário, apenas a casa onde vive, esta repleta de criados. Retornando àquele artigo de Shaw:

> A casa era também integralmente conectada com a posição social; honra era julgada a partir da própria *domus*, e seu decoro. A mera visão de uma casa esplendorosa, como de roupas finas, era uma garantia suficiente de que o seu habitante era de alto nível social. Coisas simples importavam muito: quanto mais elaborada a tapeçaria, maior a honra. E, tão importante quanto, a casa e seus artefatos físicos, coisas tão mundanas como taças, poderiam providenciar uma continuidade familiar que a mera sucessão demográfica não poderia conseguir. (SHAW, 1987, pp.13-14)[135]

Pois estes são os elementos constituintes de uma *domus* que estão começando a faltar para na descrição da casa narrada. Depois, com o aumento do peso da velhice,

---

[134] Realmente pequeno em comparação aos números que Jones atribui a um proprietário menor (JONES, 1992, p. 786). Finley atribui que a propriedade de um camponês livre seria de 10 *jugera*, baseado nos números dos veteranos do Império (FINLEY, 1999, p.103).

[135] The house was also integrally connected with one's social standing; honour was judged from the domus itself, and its decor. The mere sight of a magnificent domus, like fine clothing, was a sufficient guarantee that the inhabitant was of high social rank.31 Simple things mattered a lot: the more elaborate your drapery, the greater your honour. And, just as important, the house and its physical artefacts, things as mundane as drinking-cups, could provide a family continuity that could not be attained by actual demographic succession.

enfraquecendo, resolve que deveria tentar retornar a *Burdigala*, o que não consegue. E em Massilia,

> quando reduzido o patrimônio por muitas despesas,
> o aspecto da casa perdurar para mim com a dispensa renovada
> eu veria muitas vezes, (...) (*Euch*.v. 551-552)[136]

E

> que, seja ainda eu mesmo me utilizando da aparência da própria casa,
> ou que contente ceder aos meus filhos enriquecidos,
> todas as coisas que ainda pudessem ser consideradas nossas,
> padeço em me sustentar com recursos alheios; (*Euch*.v. 557-560)[137]

Evelyn-White traduziu *domus speciem* como "semblance of a house", reforçando o sentido que *speciem* sugere de mera aparência. No entanto, entende que a casa era sua por cortesia. Raul Lavalle traduz como aspecto, o qual seguimos, por ser adequado ao sentido que a situação "de aparências" – nenhuma investigação que nos chegou a mão se debruçou sobre o sentido desta *speciem domus*. Contudo, em ambos, parece lhes escapar pelos dedos o sentido de *domus*, muito mais que apenas o conjunto de paredes e um teto. Este pode ser realçado pela associação com estes versos, que seguem logo depois. Endereçando-se a Cristo, relata como se desamarra dos últimos restos de suas antigas posses:

> Quando, já completamente me mostraste que pudesse
> esperar nenhum fruto ulterior das coisas dos ancestrais,
> ainda, todas as coisas próprias que já enfraquecido
> pude ter em Massilia , perdida já a propriedade,
> a teria segurado sob a condição escrita;
> um comprador desconhecido do povo dos godos
> me enviaste, o pequeno campo outrora de nosso direito

---

[136] plurima subtracto cum per dispendia censu/ perdurare mihi speciem domus et renovatas/ saepius expensas te prospiciente viderem.

[137] sive quod ipse adhuc propriae specie domus utens,/ seu quod divitibus contentus cedere natis/ omnia quae possunt etiamnunc nostra videri,/ expensis patior me sustentari alienis

> desejando comprar, enviaria um valor voluntariamente.
> Não era justo, contudo de fato apropriado aos
> meus desejos, confesso, como qual pudesse naturalmente de uma vez
> sustentar as ruínas antigas de patrimônio caído
> e evitar novos danos ao meu caro pudor. (Euch. v.570-581)[138]

A casa era sua pela letra da lei, mas não a propriedade. Como veremos adiante, esta segunda menção a *speciem domus* é interpretada, como uma conservação de sua honra, por mais frágil que seja. Se tentarmos entender esse verso dentro de nossa concepção de propriedade, cuja estrutura social permite que existam pessoas que sendo proprietárias de ações de alguma empresa, ou acionistas de algum agronegócio, tenham rendimentos crescentes a partir da valorização aparentemente fortuita de seus investimentos, o resultado é mesmo paradoxal. A noção de propriedade da qual o *Eucharisticos* dá notícia é oposta a este "vício evidente desta época". Ela é a do *dominus*, na qual o sentido de propriedade implica o domínio efetivo daquilo que é considerado seu, seja a terra, sejam os escravos, seja todo o *household*.

> Exatamente a mesma palavra, senhor (*dominus*) era empregada indiscriminadamente para as quarto relações dominantes que atravessavam a sociedade: aquelas a partir de Deus, de proprietário (usualmente conectada àquela de senhor de escravos), patrono e pai. Da mesma forma, *dominus* era integralmente ligada a *domus* (household) e a uma multidão de termos significando poder, repressão, controle – resumindo, dominação:: *domare* (domesticar, domar), *domination* (dominação), *dominium* (controle, propriedade) e muitas outras. (SHAW, 1987, p. 48).[139]

---

[138] ut, cum iam penitus fructus de rebus avitis/ sperare ulterius nullos me posse probasses,/ cunctaque ipsa etiam, quae iam tenuatus habere/ Massiliae potui, amissa iam proprietate/ conscripta adstrictus sub condicione tenerem,/ emptorem mihi ignotum de gente Gothorum/ excires, nostri quondam qui iuris agelllum/ mercari cupiens pretium transmitteret ultro, / haut equidem iustum, verumtamen accipienti/ votivum, fateor, possem quo scilicet una/ et veteres lapsi census fulcire ruinas/ et vitare nova cari mihi damna pudoris.

[139] The very same word, lord *(dominus)*, was deployed indiscriminately for the four dominant relations that ran through the society: those of God, property owner (often linked to that of slave master), patron and father.Likewise, *dominus* was integrally linked to *domus* (household) and to a whole host of terms

Que no caso do que é apresentado no *Eucharisticos*, este domínio deve ser ativo e presente. O fundamental de sua admissão de que suas propriedades eram aparentes é a perda da capacidade de exercer domínio efetivo sobre aquilo que na lei ainda é seu. É a incapacidade de se manter um *dominus.* Se por um lado o processo de empobrecimento é inegável, por outro, não deve ser exagerado. O *Eucharisticos* não apresenta um mendigo, nem um despossuído, mas um aristocrata sem capacidade e meios de dominar e produzir *por si* suas terras. E assim, aquilo que estas rendem não lhe bastam para sustentar a casa urbana onde mora. O preço que o comprador godo paga, ele nos diz basta; e por isso pôde "evitar dano ao pudor caro".

Oras, a menção de filhos (*natis*)[140] que ficaram com seus recursos, que estaria em contradição com uma afirmação literal de empobrecimento, não contraria esta forma de empobrecimento através da perda da dignidade de *dominus*.

Não buscamos aqui realizar uma análise etnográfica das palavras ligadas ao campo semântico de *honor* e *pudor* do *Eucharisticos*, de forma a entender o seu sistema de relações simbólicas, nem tentar compara-las a outras evidências da presença do binômio honra e vergonha nas sociedades mediterrânicas (HORDEN et PURCELL, 2000, pp.485-530). Apenas apresentar a sua centralidade e recorrência ao longo do poema como motor das ações do protagonista. Assim, nos distanciamos do que Shaw fez em relação a Agostinho, que aliás é muito mais prolixo nesse sentido:

---

signifying power, repression and control -in short, domination: *domare* (to domesticate, to tame), *domination* (domination), *dominium* (control, ownership) and many others. These were the words that people spoke, and the relationships they expressed were part of a consistent set that emphasized those wider social networks at the expense of isolated nuclear-family attachments. They were part of a whole hierarchy of duties that were tied to the distribution of material resources in the society. Augustine lists them in a series of concentric obligations extending outwards from ego and his interests: *parentes, fratres, conium, liberi, propinqui, affines,familiares, civitas* and then ego's property, with the "I" and his "property" confining the set. Between the city and personal property stood a pair of balanced quasi-material properties no less integral to the list: *honores* and *gloria popularis,* to be acquired in dialectical action and therefore placed in order before those things that fell within the uncontested *dominium* of the person concerned.

[140] O poema fala antes de uma filha e dois filhos, estes últimos mortos, mas nada impede a existência de outros.

> Estas eram as palavras que as pessoas falavam, e as relações que elas expressavam eram parte de um conjunto consistente, que enfatizava as redes sociais mais amplas, em detrimento dos laços isolados do núcleo familiar. Elas eram parte de toda uma hierarquia de deveres que eram ligados a distribuição de recursos materiais na sociedade. Agostinho as lista em uma série de obrigações concêntricas, estendendo de dentro para for a, do ego e seus interesses: *parentes, fratres, conium, liberi, propinqui, affines,familiares, civitas* e então, a propriedade do ego, com o "eu" e sua "propriedade"conformando o conjunto. Entre a cidade e a propriedade pessoal ficava um par balanceado de propriedades quase materiais, não menos integrantes da lista: *honores* e *gloria popularis,* a serem adquiridas em ação dialética e daí postas em ordem, antes daquelas coisas que caíam dentro do *dominium* inconteste da pessoa em questão (SHAW, 1987, p. 48).[141]

Mas o peculiar da presença destas noções no *Eucharisticos* concerne a este último par balanceado de propriedades que Shaw relaciona ao *household*. O seu sentido aqui é muito mais restrito ao universo da própria *domus*, parecendo ter relações mútuas com outros proprietários, mas muito distantes com o poder. Tal distanciamento salta aos olhos se cotejado com o que Paul Veyne – na sua parte de História da Vida Privada – escreve sobre a associação destas funções com a idéia de honra:

---

[141] The very same word, lord *(dominus)*, was deployed indiscriminately for the four dominant relations that ran through the society: those of God, property owner (often linked to that of slave master), patron and father.Likewise, *dominus* was integrally linked to *domus* (household) and to a whole host of terms signifying power, repression and control -in short, domination: *domare* (to domesticate, to tame), *domination* (domination), *dominium* (control, ownership) and many others. These were the words that people spoke, and the relationships they expressed were part of a consistent set that emphasized those wider social networks at the expense of isolated nuclear-family attachments. They were part of a whole hierarchy of duties that were tied to the distribution of material resources in the society. Augustine lists them in a series of concentric obligations extending outwards from ego and his interests: *parentes, fratres, conium, liberi, propinqui, affines,familiares, civitas* and then ego's property, with the "I" and his "property" confining the set. Between the city and personal property stood a pair of balanced quasi-material properties no less integral to the list: *honores* and *gloria popularis,* to be acquired in dialectical action and therefore placed in order before those things that fell within the uncontested *dominium* of the person concerned.

> Pois levar "levar vida política" ou "exercer funções públicas" – não constituía uma atividade especializada: era a realização de um homem plenamente digno desse nome, de um membro da classe governante – que se considerava apenas humana – de uma pessoa privada ideal; não ter acesso a cargos públicos, à vida política da cidade equivalia a ser mutilado, homem de baixa condição. (...) Na prática, os cargos públicos municipais e, com maior razão, os senatoriais eram acessíveis apenas às famílias ricas; porém esse privilégio também constituía um ideal e quase um dever. O conformismo estóico identificará a vida política à vida harmonizada com a Razão (VEYNE, 1991, p. 113).

Há, como se pode ver, um distanciamento da idéia de honra presente no *Eucharisticos*, de qualquer modalidade de dignidade associada ao poder político e neste sentido, à vida pública. Mesmo assim, ambas dimensões se confundem ás vezes.

O trecho exato no qual o *Eucharisticos* passa a apresentar a injunção da vida particular narrada, com os infortúnios sofridos pela sociedade da qual fazia parte é este:

> Mas, depois que se passaram três decênios de nossa vida
> Seguiu-se uma triste preocupação, com fardo duplo:
> Um público, por causa da desgraça, em comum, causada
> Pelos inimigos inseridos nas entranhas do Reino Romano;
> Outro, de fortuna privada, com o funeral de meu pai defunto,
> Pois os últimos tempos do fim de sua vida quase
> Coincidem com os tempos da ruptura da paz[142]. (Euch, v. 232-238)

Assim, nosso autor já estipula claramente esta divisão de dimensões no que tange o centro narrativo do poema: a chegada dos bárbaros na Gália romana (COSKUN. 2002, p. 41, ROBERTS, 1988, p. 188). E assim nesta parte do poema narra por um lado alguns impactos desta presença estrangeira na vida pública romana (como por exemplo,

---

[142] *Sed transacta aevi post trina decennia nostri/ successit duplicis non felix cura laboris,/ publica quippe simul clade in commune dolenda/ hostibus infusis Romani in viscera regni/ privata cum sorte patris de funere functi:/ ultima namque eius finitae tempora vitae/ temporibus rupate pacis prope iunctae fuere.*

a usurpação de Priscus Átalo), por outro, os resultados destes impactos em seu modo de vida.

Notemos já o termo utilizado por Paulino para se referir a esta época: desgraça comum (*clade in commune* V.234). Ou seja, pelo menos a partir de seu ponto de vista ideológico, a situação da chegada dos povos bárbaros é colocada em termos catastróficos. Como já vimos, a historiografia em torno de um fim abrupto do Império Romano tomou, em certos momentos, os relatos feitos pelas classes proprietárias como reflexos imediatos da realidade. Poderíamos citar o livro inteiro de Pierre Courcelle (COURCELLE, 1955) como um exemplo do pós-guerra, ou o segundo capítulo do livro do arqueólogo Brian Ward-Perkins (WARD-PERKINS, 2005, pp. 13-32) como exemplo mais recente. Não é nossa intenção tomar as palavras neste sentido, mas problematiza-las, tentando entender de que maneira elas se situam dentro da conformação do discurso do *Eucharisticos*, de como seu sentido ideológico é engendrado pela visão de mundo expressa no poema.

A distinção entre público e privado que aparece no poema será importante para estruturar nossa análise, pois ela explicita e se conjuga com uma importante transformação das estruturas políticas do Império Romano. O processo de distanciamento de parte da classe proprietária de funções políticas a partir do século III d.C. Esta transformação pode ser vista tanto nos eventos e situações narrados no poema, como também nos sentidos que as digressões do autor lhes dão.

Podemos por exemplo observar nas passagens sobre a época na qual ainda era bebê que a descrição apresentada situa alguns referenciais importantes. As viagens que empreende ainda antes de três anos de idade demonstram como seu pai desenvolvia

atividades ligadas ao *cursus honorum* do Império, a razão de seus deslocamentos com a família durante este período[143].

Talvez aqui seja o lugar para uma digressão importante, no que diz respeito às datas precisas que o autor nos fornece. Estas datas permitiram aos estudiosos do *Eucharisticos* formularem uma possível cronologia dos eventos narrados e coordena-la com um quadro geral dos acontecimentos na História do Império Romano.

A partir destas referências, a história relatada pôde ser situada de meados do século IV até meados do século V e o momento de sua publicação no ano de 459 d.C. Os marcos cronológicos foram estabelecidos por Brandes, na introdução presente na edição latina que preparou. De acordo com Brandes, já no início da poesia, o autor nos diz que está escrevendo quando "já viu da sua décima segunda semana corrente de seus anos, seis ardentes solstícios solares do verão e um número igual de frios da bruma [de inverno] (*Euch.* v. 12-13)."[144] Ou seja, estaria com 83 anos (está no sexto ano, já que vira um número igual de verões e invernos, de sua décimo segundo conjunto de sete anos; esta construção é uma alusão a Virgílio). A essa informação é associada a de que com nove meses foi para Cartago, 18 meses depois disso foi para Roma. E de lá para *Burdigala* onde, no ano do consulado de seu avô, o mesmo em que completou três anos de idade, o encontrou pela primeira vez (*Euch*. v. 48-49)[145].

Seguindo a proposta de Brandes, o autor teria nascido em 376, uma vez que o consulado de Ausônio foi em 379 d.C. De maneira que o poema teria sido escrito 83 anos depois disso, em 459. Esta data parece casar perfeitamente com um trecho mais a frente no poema, no qual o narrador afirma que – depois de ter se distanciado em ponto não mencionado de sua vida – retornou à igreja cristã "uma vez já passados cinco três

---

[143] Para uma descrição detalhada do *cursus honorum* (JONES, 1992, pp 563-606. ; MATTHEWS, 1998, pp. 12-31; HEATHER, 2006, pp. 130-138)

[144] *altera ab undecima annorum currente meorum/ hebdomade sex aestivia flagrantia solis solstitia et totidem brumae iam frigora vidi*.

[145] *Tunc et avus primum illic fit mihi cognitus, anni/ eiusdem cônsul, nostra trieteride prima*.

triênios”[146], ou seja com 45 anos. E que esse momento tão importante teria acontecido, “três decênios e duas vezes quatro anos”[147], isto é, 38 antes daquele no qual escreve. O que na soma resulta exatamente em 83 anos.

Infelizmente esta soma perfeita é resultado de mudanças feitas por editores modernos das versões impressas do manuscrito. No verso 474, *ter trieteride* é uma sugestão feita por um editor chamado Tillemont, pois o manuscrito com o qual trabalhara (no século XVII) apresentava *ter [...] teride*. Sua sugestão foi aceita por Brandes, que é a edição da qual quase toda a crítica do século XX partiu. No entanto, no manuscrito sobrevivente em Berna, temos *tetreteride* (COSKUN, 2002, p. 342) que, embora um arcaísmo, é perfeitamente aceitável para o *Eucharistico*, repleto deles. Pois bem, aceitar este termo significaria que o verso 474 fala em 20 anos passados (quinta quadra de anos), não 45. Coskun (COSKUN, 2002, pp. 342-343) associa estes vinte anos ao tempo que o narrador teria passado longe da Igreja, encontrando nas próprias palavras do texto uma informação que aparentemente estava ausente.

Além disso, no verso 478, Barth, outro editor também do XVII, colocou *bis*, no lugar de *his*, alteração que Brandes também aceitou (EVELYN-WHITE, vol. 2, 1985, p. 340; COSKUN, 2002, p. 341). Se aceitarmos o *his* que está no manuscrito, como faz Coskun, a data a partir do qual o poeta escreve é 34 anos a frente, e não 38.[148] Não precisamos adotar toda a argumentação de Coskun[149] para reconhecer a importância de

---

[146] *Post autem, exacta iam ter trieteride quinta* (*Euch*. v 474).
[147] *Ante hos ter decies super et bis quattor annos* (*Euch*. v. 478)
[148] Pierre Courcelle, aceitando o *ter trieteride* do verso 474, propôs a tese muito bem recebida de que o poema teve duas datas de composição: 455 (por causa dos 34 anos do verso 478) e 459 (por causa da idade do autor e do consulado de Ausônio). De fato, a solução de Altay Coskun desvincula a data do verso 478 de uma data que diga respeito ao seu nascimento, permitindo que o poema tenha apenas uma data de composição.
[149] Que pretende adiantar toda a cronologia de Brandes em 1 ano, fazendo com que o nascimento seja em 377 e a composição do poema seja em 460 (COSKUN, 2002). Esta operação se baseia a) num malabarismo com a idade relatada pelo autor no início do poema, fazendo *currente* concordar com apenas *altera* e não com todo o *altera ab undecima*, e ignorando que seis verões e seis invernos já vistos são claramente metonímia de seis anos completos, de forma que possa dizer que a idade relatada *possa* ser de 83 anos incompletos, ou seja 82; b) manipulando também as datas de suas viagens bebê e de seu encontro com o avô, de forma que, ao forçar os prazos possíveis de navegação pelo mediterrâneo, e ignorando o

sua proposta, uma vez que ofereceu um período definido para o afastamento da Igreja narrado no poema. Assim, com o quadro das referências cronológicas delineado, podemos concluir essa digressão. Por último, é aceito, a partir de uma referência de Prosper de tiro, que a invasão de Vândalos, alanos e suevos se dá na passagem de ano, de 406 para 407, assim, temos que completou 30 anos antes desta data[150].

E a partir destes parâmetros podemos confortavelmente retornar ao ponto onde paramos: as atividades ligadas ao *cursus honorum* por membros de sua família. Nosso narrador afirma ter nascido na cidade de Pella na província da Macedônia, onde seu pai era "*patre gerente vices inlustris praefecturae* (v.26)", o que foi interpretado tanto quanto vice prefeito de Pella, quanto *vicarius* do prefeito. Com nove meses de idade, sai da Macedônia, indo para Cartago, onde seu pai foi *proconsul* da África. De lá, onde permaneceu por 18 meses, foi levado a Roma. E de Roma foi para a terra onde viveu até sua terceira década: *Burdigala*, cidade onde encontrou seu avô, então *consul* do Império.

A identidade de seu pai é uma questão espinhosa, alguns autores concordando com Brandes que defende Hesperius, filho de Ausônio e procônsul da África em 376, com outros com Seeck, que defende Thalassius o genro de Ausônio, procônsul da África em 378, (BRANDES, 1888, pp. 265-276; EVELYN-WHITE, vol. 2, 1985, pp. 295-296; COSKUN, 2002; COSKUN, 2005; WOODS, 1993; MATTHEWS, 1998, p.

---

sentido claro dos versos "Tunc et avus primum illic fit mihi cognitus, anni/ eiusdem cônsul, nostra trieteride prima"; c) Colocando a data de afastamento da Igreja em 407, data da morte do seu pai; o que até parece verossímil, mas, não se baseia em nenhum dado do texto e colocaria a data de composição em 461d.C, se, novamente, Coskun não forçasse o significado das palavras, de modo que 34 anos signifique no 34º ano – ainda incompleto. Os objetivos de Coskun com essa mudança na cronologia, 1) colocar o seu afastamento da Igreja em 407, de modo que isso excluiria o pelagianismo e o Arianismo; 2) Associar o momento em que Paulino escreve com o domínio Godo sobre Massilia, o que explicaria sua simpatia para com os bárbaros, são, ambos, pouco convincentes, pois tentam explicar posicionamentos ideológicos simplesmente a partir de datas, de forma quase binária. A única contribuição dessa cronologia avançada é que ela se encaixa perfeitamente na hipótese de que Thalassius seja o pai de Paulino.

[150] O que também invalida a cronologia de Coskun, que coloca seus trinta anos em 407, entendendo que *quae post transacta* pode significar o ano de 407, inteiro. Ora, para que os três decênios já tivessem (post) passado (transacta), era necessário que o aniversário fosse antes do dia 31 de dezembro de 406.

71). Para nossa investigação, não é necessário entrar nos detalhes. Basta que reconheçamos que para aceitar a filiação a Thalassius, teremos de forçar as datas oferecidas pelo *Eucharistico*s, de forma a se adequarem ao proconsulado do pai – exatamente o que faz Altay Coskun. Enquanto que a filiação a Hesperius adequa-se com as informações que o *Eucharisticos* apresenta sobre a localização das propriedades do pai (*Burdigala*) e as da mãe (Grécia). Embora seu cruzamento com dados dos códigos Teodosiano e Justiniano cause dificuldades, nos parece mais plausível a hipótese de que Hesperius seja o pai, o que implica uma relação menos tortuosa com as propriedades familiares[151].

Ambos os candidatos a pai, de qualquer forma, atravessaram o *cursus honorum*, sendo primeiro prefeitos do pretório, depois procônsules. Conforme veremos adiante, ao longo do poema, a figura de seu pai se constitui em modelo de comportamento, aparentemente, no âmbito privado. Seu avô tem papel secundário na narrativa, e não volta a aparecer pessoalmente (Ausônio morreu em 393 ou 394, EVELYN-WHITE, vol. 1, 1985, pp. xii), mas funciona como signo de distinção social, sendo mencionado algumas vezes em conexão com as propriedades familiares. Sua presença no início da narrativa nos coloca ante um tipo de relação com o poder público, sobre a qual o resto do poema quase silencia. O *Eucharisticos* só fará uma menção direta sobre o envolvimento de sua família em funções públicas do Império, e mesmo assim, não o faz em termos positivos.

Em *Western Aristocracies e Imperial Court*, John F. Matthews, o *Eucharisticos* é uma das referências documentais para a articulação de sua tese sobre as relações de poder na elite romana no século IV e V d.C. A partir de Valentiniano (364-375), cuja corte era composta de associados militares da Pannonia, o *cursus honorum* deixara de

[151] Cf. resposta de Brandes a Seeck, (BRANDES, 1888, pp. 265-276).

ser ocupado por membros da classe senatorial, e passou a sê-lo por membros das burocracias provinciais (MATTHEWS, 1998, pp. 45-55).[152]

Seguindo Matthews, o sentido da atitude de Valentiniano era o de afastar a classe dos grandes proprietários romanos do serviço civil do Império, substituindo-os por agentes melhor preparados, uma vez que possuíam uma relação profissional com as funções burocráticas. A orientação ideológica dos grandes proprietários era, por outro lado, articulada pela dualidade *otium/negotium*, *otium* consistindo nas atividades de lazer e de enriquecimento privado, *negotium* consistindo no exercício de funções públicas, oportunidade para ampliar as fontes de enriquecimento privado (MATTHEWS, 1998, pp. 12-31)[153].

A mudança perpetrada por Valentiniano é revertida com a ascensão de seu filho Gratiano ao trono (375-383), que compôs sua corte com membros da elite provinciana gaulesa. Aí incluído Ausônio cuja família tinha propriedades modestas o que mudou com a proximidade que obteve com o poder Imperial (e das oportunidades de enriquecimento consequentemente), quando foi chamado por valentiniano para ser tutor de Gratiano (MATTHEWS, 1998, pp.81-87; EVELYN-WHITE, vol. 1, 1985, pp. x-xi; ISBELL, 1974, HEATHER, 2006, pp. 38-45). Ausônio não foi chamado por acaso, já que na época *Burdigala* tinha se tornado um centro importante formação retórica, sendo Ausônio um dos mais notáveis professores (EVELYN-WHITE, vol. 1, 1985; ISBELL, 1974; HEATHER, 2006, p. 39).

No entanto, não apenas Ausônio, mas junto com ele, um grande número de proprietários galo-romanos, até então de expressão local (em termos de riqueza e influência) passaram a usufruir desta proximidade com o Imperador. Além do

---

[152] Associada a uma desconfortável expansão do número de cadeiras do senado (JONES, 1992, p. 144)
[153] Apresentando a mesma faceta dessa classe proprietária, mas de forma um pouco impressionista, sem exposição das fontes, e generalizando a mobilidade social do império cf. (VEYNE, 1990, pp. 103-121).

enriquecimento, esta proximidade criou uma experiência política singular para essa elite local (MATTHEWS, 1998, pp. 86-88).

Em 383, Gratiano é assassinado e um usurpador, Maximus, originário da *Hispania* e apoiado pelo exército da *Britania* (JONES, 1992, p. 158) toma seu lugar. Isto significou o afastamento de Ausônio e de seu grupo da corte imperial (MATTHEWS, 1998, p. 173-182).

Matthews articula essa mudança política a essa oposição entre a proximidade do poder de Ausônio e o distanciamento de seu neto. Toma, assim, o *Eucharisticos* como reflexo imediato da realidade de vida de Paulino de Pella (MATTHEWS, 1998, pp. 316-321). No entanto, a narrativa da poesia expressa uma vida que se distancia do poder público. Os contornos deste distanciamento são estabelecidos através da estratégia do silêncio: não podemos afirmar peremptoriamente que não participou de cargos públicos locais, mas podemos afirmar que se os ocupou, não os incluiu na narrativa. Ou calou-se por motivos insondáveis, ou na sua escala de valores, não figurava alto. E nesse sentido, como o objetivo de John Matthews era a configuração de relações de poder, entre uma elite galo-romana e sua relação com o centro Imperial, pôde se servir da poesia, que efetivamente expressa uma *consciência* de afastamento.

No *Eucharisticos*, o tema da vida pública só torna a ser mencionado após a chegada dos povos bárbaros à Gália. E neste contexto, os sentidos que este tema assume podem ser entendidos ainda dentro da ótica do afastamento. No entanto, nas situações nas quais ele é endereçado, há indícios das razões deste afastamento. No trecho do *Eucharisticos* com o qual iniciamos esta seção há uma injunção de seu destino particular, com o destino comum do “Reino Romano (v.235).” No entanto, nos momentos em que esta narrativa flerta com este destino comum apresentará mais uma ausência (mais um silêncio?): a do poder público romano. Após o início do poema –

quando se apresenta os cargos públicos do pai e do avô – não há, em nenhum lugar do *Eucharisticos* a menção de qualquer representante legítimo do Estado, como poderemos observar a seguir.

Do verso 232 até o verso 405, o *Eucharisticos* apresenta os tempos conturbados causados pela movimentação dos bárbaros dentro do território da Gália romana. Mas observemos melhor estes povos bárbaros, tendo em mente que o termo bárbaro é o termo com o qual nosso autor a eles se refere, a não ser quando se refere a um grupo específico – como godos ou alanos – ou quando os chama de inimigos[154].

Tanto a noção de bárbaro, inimigo, quanto os termos que os romanos se utilizavam para se referir a estes povos são denominações identitárias – formuladas pelos próprios romanos. A historiografia mais recente sobre estes povos que viviam nas fronteiras do Império tende a reconhecer neles – ao contrário das identidades essenciais construídas a partir das classificações que os romanos lhes davam, e substancializadas à maneira das identidades nacionais modernas pela consciência nacional de alguns historiadores alemães (como já vimos anteriormente) – um processo bem fluído de constituição identitária (GEARY, 2005).

A mesma arqueologia permitiu entender os limites da expansão romana, é a que serve de fundamento para a compreensão dessa dinâmica identitária. Do ponto de vista da cultura material, com a determinação das culturas *La Tène*, na região das Gálias – com agricultura de maior produtividade e urbanizada, as *oppida* – e *Jastorf*, relativa à região além da fronteira do rio Reno e do rio Ródano – agricultura de subsistência, pastoreio, organização pulverizada em minúsculas comunidades (WELLS, 1999; HEATHER, 2006, pp. 46-54) – não era possível para um exército como o romano

[154] Fala em bárbaros 3 vezes (*agmina barbarica*, 389, *barbaricas gentes* v. 407, *barbaricas rapinas* v. 423). Quanto aos outros termos: inimigos 8 vezes (*hostes*, v. 235, v. 239, v. 331, v. 333, v. 385, v. 382, v. 393, v. 423), godos 12 (*gothico*, *gothorum* v. 285, v. 289, v. 303, v. 304, v. 307, v. 312, v. 351, v. 362, v. 383, 391, v. 502, v. 575), alanos 2 (alano, alanarum v.378 e v383).

dominar, como fizeram com a região de cultura material *La Tène*, os habitantes da região de cultura *Jastorf*, devido a sua organização difusa e de baixo índice demográfico, além disso, a ausência de produção de excedentes a serem tributados desencorajaria o avanço do domínio romano (HEATHER, 2006, pp, 55-60). Assim, estas comunidades, que durante o período em que viveram às margens do Império, passaram por um desenvolvimento de sua capacidade agrícola, assim como de sua organização, fosse por sua dinâmica própria de apropriação da natureza e desenvolvimento cultural, seja devido à presença do Império Romano, que interagia com eles como contratador de serviços mercenários, comprador de escravos, ou objeto de saque ocasional.

Em fins do século I d.C., estas comunidades passam a apresentar a centralização social em torno das funções militares, com assembléias de guerreiros, até que no século III d.C constitui grandes grupos, nos quais a unidade é estabelecida por grandes líderes militares batizados de "reis" pelos historiadores e testemunhas romanos (HEATHER, 2006, pp. 81-99). No século IV e V, esta tendência desemboca em grandes confederações – como a de vândalos, suevos e alanos que atravessou o Reno em 406 – e até mesmo no que Peter Heather chama de reinos clientes. Estas identidades não devem ser entendidas como a realização de uma cultura homogênea ancestral, mas como construções identitárias realizadas a partir da unificação militar de inúmeros grupos comunitários. Estas unificações, a partir dos fins do século V d.C., construiriam suas próprias identidades e histórias, a partir de certos fragmentos da memória daqueles grupos originais, e realizados através dos mesmos instrumentos culturais com os quais os romanos construíram as suas (HEATHER, 1998; GEARY, 2005). Mas isto nos levaria ao processo de constituição dos reinos bárbaros e vai além de nosso escopo. O que nos é pertinente aqui é a construção do outro que a identidade romana realiza

(HEATHER, 1999). Para a afirmação ideológica da superioridade da sociedade imperial, há a necessidade de um outro, construída através da das dualidades civilização-razão/bárbaros-impulsos.

Para o narrador do *Eucharisticos,* estes povos aparecem como estrangeiros, contudo, sua reação a eles é muito menos refratária do que se poderia pensar. Estas dualidades aparecem de forma bem nuançada. Embora os termos que se referem aos povos bárbaros sejam associados a violência, a idéia de turba ou de multidão, colocando no plano da irracionalidade, há contrapontos, como o termo *pax gothica*(v.348), ou que sabe de godos com suma humanidade (*Gothorum summa humanitate*). Além disso, as reprimendas do poema são sempre voltadas a concidadãos.

Não há menção à travessia do rio Reno no poema, ausência que Pierre Courcelle avalia ser devida à recentíssima perda do pai (COURCELLE, 1955, p. 87). Além disso, em momento algum o *Eucharisticos* fala em vândalos. Isso pode indicar que estes não apresentaram ameaça aos habitantes de *Burdigala*. Esta suposição concorda com o trajeto, formulado por Peter Heather, da passagem dos vândalos pela Gália (HEATHER, 2006, pp. 202-203). Há, porém, a presença dos alanos, que teriam cruzado o Reno junto com os vândalos e suevos.

O aristocrata galo-romano e sua família estavam ausentes quando ocorreu o domínio de *Burdigala* pelos godos e a pilhagem de suas propriedades. Porém, não apenas os godos lhe prejudicaram, uma vez que outros romanos, alguns dos quais identifica como homens poderosos, participaram do dolo.

> “E quantas coisas, a mim, por ti,a concedida graça dos
> poderosos disporia[155], aprendi facilmente por experiência:
> antes, frequentemente investido da honra preclara de meus ancestrais,
> sem saber, que eu mesmo adquirisse predicados próprios,

[155] Praesterit. Subjuntivo imperfeito 3ª Que tanto Lavale quanto white traduzem como perfeito do indicativo.

> e depois, ao contrário, com força maligna e impune,
>
> dos meus patronos as próprias intenções a mim
>
> prejudicariam ambiciosas evidentemente de nossa honra[156]
>
> E mais que todos, contra mim especialmente, de quem outra
>
> parte do oriente era a pátria (na qual era nascido
>
> e não parecia ser o último proprietário),
>
> atirar-se-ia o infortúnio, mas a mim longamente reservada,
>
> pois contrariado, mantinham-me em prolongado[157] vagar (erro)[158], (*Euch.*
>
> v.264-273)"

Temos aqui uma confissão de certa relação com homens poderosos. A passagem menciona que o principal motivo de aproximação fora o nome – e a riqueza familiar – e que seria causa de inveja e cobiça alheia posteriormente. Perguntemo-nos, não era ele próprio neto de Ausônio um homem de poder? Emmanuela Colombi encontra nas ricas e detalhadas descrições de suas posses uma certa tensão entre uma atitude pautada pela *mediocritas* horaciana, da qual Ausônio seria o mediador literário, e a apresentação efetiva de sua bonança. Assim, apesar da utilização da linguagem moderada, nossa figura central, como já vimos, era um homem de grande riqueza (COLOMBI, 1996, p. 407), ainda mais depois da morte do pai.

No entanto, no poema não parece dar muito valor à extensão política que tal riqueza implicaria[159]. Parece não se relacionar com o universo da atividade pública ligada aos órgãos de estado, seja burocracia, seja a atividade militar.

---

[156] Na edição de Brandes, está *honores*, resultado de uma alteração editorial (do século XVII) a partir de *honoris* que está no manuscrito.

[157] Aqui vagar é tradução de *errore*, pois se refere a uma viagem que realizava com a família, provavelmente para as propriedades no oriente. Mesmo assim, também aceitaria o sentido de erro, uma vez que as razões de sua demora em voltar são analisadas nesse sentido.

[158] Namque et quanta mihi per te conlata potentum /gratia praestiterit, facile experiendo probaui/ saepe prius claro procerum conlatus honor!/ ignorans, proprio quam praeditus ipse potirer,/ quantum et e contra vi inpugnante maligna/ ipsa patronarum mihi ambitiosa meorum/ obfueunt studia et nostri euidenter honoris./ Ac mihi ante omnes specialiter, altera cuius/ pars orientis erat patria, in qua scilicet ortus/ possessorque etiam non ultimus esse uidebar,/ iniecere manum mala, sed mihi debita dudum,/ quod me et inuitum protracto errore tenerent.

Assim, segundo Emanuela Colombi o *Eucharisticos* apresenta a conformação literária de uma atitude diferente dessa elite proprietária para com a terra e para com o Estado romano (COLOMBI, 1996, pp.426-427). Esta atitude não precisa ser vista como tendência autônoma dentro da ideologia dessa classe social, mas vista de forma integrada às transformações que aconteciam nos lugares de envolvimento dessa elite com o poder. As instâncias municipais de poder perdiam cada vez mais e mais o seu papel do ponto de vista tributário (tradicional forma de enriquecimento para os membros os *curiales*), sem perder, porém, a suas exigências e obrigações[160] (STE.CROIX, 1998, pp.465-474; HEATHER, 2006, p.122-135). O desenvolvimento e ampliação do *cursus honorum* dos *officia* imperiais, substituindo muitas das funções tributárias dos municípios, permitiu uma maior racionalização desse sistema, e ao mesmo tempo excluindo boa parte das classes proprietárias do acesso à riqueza aí produzida (HEATHER, 2006). Ainda assim, há os membros da elite proprietária que se associam ao poder, cuja atuação em dimensões locais perdeu em dignidade, mas do qual aumentou as oportunidades na dimensão imperial.

Estes poderosos (*potentum*) não se distinguiriam dele pela riqueza – afinal ele é um proprietário cosmopolita, como já vimos. Só poderiam se distinguir dele pela participação ativa na política, seja imperial, seja local. Esta relação com os poderosos, que teve certos benefícios – *gratia* (v.265) é o termo utilizado, uma vez que no vocabulário político e das relações de clientelismo, era um dos que se aplicavam a tais situações, muito antes de ser associado ao universo da religião cristã (MYRES, 1960) –

---

[159] Assemelhando-se, por exemplo, a um destes ricos empresários brasileiros que reclamam da falta de ética na política, e até simpatizariam com movimentos do tipo "Cansei", mas nunca se envolvendo publicamente, fazendo, no máximo, da mesa de jantar familiar um pequeno palanque, ou amizades com pessoas politicamente importantes.

[160] No verso 198, o *Eucharisticos* apresenta uma afirmação taxativa da retidão que consistia pagar os impostos no período correto. È significativo que nosso proprietário ausente do poder não recorra já comum *topos* da opressão fiscal. (JONES, 1992, pp.1045-1058 ; STE CROIX, 1998, pp. 465-474; WICKHAM, 1984).

também resultou em infortúnios (*manum mala*, v.272). A natureza destes infortúnios é descrita mais adiante.

O poema se silencia sobre a substância de tais relações, no que diz respeito a seus benefícios. Assim, seria temerário tentar delineá-las. O podemos fazer, porém, é reconhecer que tais relações caem no campo da patronagem. Esta nunca se apresentava, quando praticada por dois membros da classe proprietária, com o termo *patronus*, mas com *amicus* (STE.CROIX, 1998, p.365; 1954, STE.CROIX, 1954, p.42). E também associa-la à passagem onde, como já vimos, afirma que são pessoas caras que se aproveitam da situação da retirada dos godos de *Burdigala*, para tomar suas propriedades, "contra toda a lei" (v.424-427). O sentido de *manum mala* parece estar em conexão com esta expropriação. Há ainda uma outra possibilidade, que esta relacionada com a chegada dos godos a *Burdigala*. Sua casa era a única:

> então, a única que de hóspede godo ainda carecia;
> porque não muito depois do acontecimento sinistro sucedeu,
> que minha casa, porque sem nenhum direito especial protegendo,
> seria cedida como pilhagem[161] ao povo que partia
> pois sabemos de alguns godos, com suma humanidade,
> que ter intentado ser úteis protegendo a seus anfitriões[162]. (Euch. v. 286-291)[163]

Com o *dominus* ausente, a casa foi entregue aos godos, o texto afirma. Há uma situação de desamparo, na qual a única menção a algo que pudesse impedir o tal acontecimento seria ter aceitado um godo – daqueles de suma humanidade – em sua casa. Não fala em ação do exército, não fala de presença do poder imperial. Apenas especula uma

---

[161] Nem Evelyn-White, nem Lavalle traduzem assim. Mas *cederet in praedam permissa*, parece ter exatamente este sentido, que é concordante com as acusações feitas aos concidadãos que se seguem a esta passagem.
[162] hospitibus
[163] hospite tunc etiam Gothico quae sola careret;/ quod post eventu cessit non sero sinistro,/ nullo ut quippe domum speciali iure tuente/ cederet in praedam populo permissa abeunti:/ nam quosdam scimus summa humanitate Gothorum/ hospitibus studuisse suis prodesse tuendis.

associação com um godo que na condição de *hospites* protegeria sua propriedade. Há, assim, uma menção da instituição da *hospitalitas*, que parece se enquadrar muito mais na hipótese de Walter Goffart (GOFFART, 1980, pp. 162-175), do que no seu uso tradicional, o que o próprio notou (GOFFART, 1980, p. 104). O uso de tal noção indica que a chegada dos godos em *Burdigala* se deu na condição de *foederati*, se assim, não o fosse, chamar-lhes de *hospites* não faria sentido.

De acordo com a passagem, os godos estavam de partida quando acontece a casa lhes é oferecida (*populo abeunti*). Além disso, mais a frente se afirma que os godos foram recebidos sem violência na cidade (v.312).

O poema só menciona um usurpador, Átalo, e provavelmente, apenas porque este envolveu o nosso proprietário em sua tentativa de tomar o poder. Nada fala da usurpação de Constantino III, que começou na *Britania* e avançou até *Arelate* (que corresponderia a Arles) na Gália em 406-407, ano da morte de seu pai e da chegada dos vândalos, alanos e suevos à Gália (JONES, 1992, pp. 185)[164]. E não há, também, menção da usurpação do próprio Jovinus, em *Moguntiacum* (Mainz) no ano de 411, com apoio dos alanos, e seu rei Goar; os godos que tinham acabado de sair da *Italia*, após a morte de Alarico podiam ter se aliado a ele, mas, já tendo Ataulfo como rei, preferiram apoiar o imperador em *Ravena* (JONES, 1992, pp. 187-188). Depois, por causa do não cumprimento de uma promessa imperial de entrega de suprimentos, os godos se rebelaram, em 414, quando Ataulfo se casa com Galla Placidia, a irmã de Honorius e nomeia Átalo imperador (JONES, 1992, p. 188)[165].

---

[164] Michael Kulikowski tenta inclusive associar o levante de Constantino com a chegada destes bárbaros, propondo uma relação de causa e efeito, mas para isso seria necessário que a data da travessia do rio Reno fosse um ano antes (KULIKOWSKI, 2000).

[165] John Matthews argumenta a favor de uma aproximação do senado romano das posições dos godos, quando estes, com Alarico, tomaram Roma, que seria representada pela figura de Átalo (MATTHEWS, 1981, pp.284-306).

É lícito então associar a chegada destes com o uso que o então Imperador Honório, de 412 a 413, fez dos godos como exército de *foederati*, para vencer um usurpador, Jovinus. Sendo assim, o *Eucharisticos* definir os godos como *hospites* faz todo o sentido. De qualquer maneira, podemos inferir que os godos entraram em *Burdigala* aliados, mas de lá saíram inimigos.

> Mas para mim, à sorte de condição já narrada
> Foi somada uma nova, também causa de maiores trabalhos,
> Uma vez que, buscando vãos auxílios, o tirano
> Átalo me honraria, eu ausente, com um nome vazio
> de honra, a *Comitiva da distribuição privada*,
> dando a mim, a qual ele saberia não sustentar com nenhum recurso
> e já teria, ainda, ele próprio deixado de confiar em seu reino,
> pois apoiado apenas pelos godos, já mal vistos por ele;
> os quais presentes, pudera ter como proteção da sua vida,
> agora não do seu império, por si mesmo nada
> de suporte, nem com recursos próprios, nem com algum soldado.
> Donde, de forma alguma, as partes de um débil tirano, eu,
> confesso, ter seguido, mas sim a paz goda,
> a qual, então, escolhida pelo consenso dos próprios godos,
> pouco depois cedeu a outros uma redenção comprada,
> que sem remorso se mantém, quando já em nosso Estado[166]
> discernimos muitos florescerem pelo favor gótico,
> e que ainda antes coisas tristes a muitos passaram,
> dos quais eu fui grande parte, e porque eu mesmo privado
> de todos meus próprios bens e sobrevivente de minha pátria. (Euch. v. 291-310)[167]

[166] *res publica*
[167] Sed mihi ad sortem praefatae condicionis/ addita maioris nova est quoque causa laboris,/ ut me, conquirens solacia vana, tyrannus/ Attalus absentem casso oneraret honoris/ nomine, privatae comitivam/ largitionis/ dans mihi, quam sciret nullo subsistere censu/ iamque suo ipse etiam desisset fidere regno,/

A única dignidade política atribuída ao protagonista pelo poema é a de *comes privatae largitionis*. Mesmo assim, o sentido de tal dignidade é negativo. Em primeiro lugar, o título é ganho em um momento de ausência e definido como que motivado por busca de vãos auxílios (*solacia vana*), o que nos permite especular que a ausência da qual o poema fala anteriormente se prolongou até 414. Além disso, de acordo com o poema, a dignidade é vazia, não significa nada. O *comes privatae largitionis*, ligado ao *comes res privatae* que administrava as terras do Estado e a coleta de sua produção, era o membro do *comitatus* imperial que era responsável por realizar a distribuição de benefícios e dons[168]. Átalo, longe de Roma, associado aos godos, não tinha acesso ao tesouro do Estado, por isso o título era vazio. A dignidade é veementemente recusada no poema, que dá a entender que se foi utilizada foi para aproximar-se dos godos, e assim conseguir negociar, o que chama de *pax gothica*. Mas devemos considerar uma coisa, a fortuna e o nome de nosso protagonista era grande o suficiente para que pudesse ser considerado, mesmo que por um usurpador, fazer parte do *comitatus*. Além disso, temos aqui, mais um indício de algum contato com os círculos do poder, já que Pricus Átalo viera de Roma. Mas o *Eucharisticos* insiste em fornecer apenas indícios, nunca afirmações explícitas.

Há uma rápida observação sobre o estado das coisas presentes nos versos 305 a 307, que a tal paz se referem: "pouco depois cedeu a outros uma redenção comprada, que sem remorso se mantém, quando já em nosso Estado discernimos muitos florescerem pelo favor gótico". É uma possível menção ao domínio visigodo do norte

---

solis quippe Gothis fretus male iam sibi notis,/ quos ad praesidium vitae praesentis habere,/ non etiam imperii poterat, per se nihil ipse/ aut opibus propriis aut ullo milite nixus./ Unde ego non partes infirmi omnino tyranni,/ sed Gothicam fateor pacem me esse secutum,/ quae tunc ipsorum consensu optata Gothorum/ paulo post aliis cessit mercede redempta/ nec penitenda manet, cum iam in re publica nostra/ cernamus plures Gothico florere favore,/ tristia quaeque tamen perpessis antea multis,/ pars ego magna fui quorum, privatus et ipse/ cunctis quippe bonis propriis patriaeque superstes.

[168] Função que não se confunde com a do *comes sacrarum largitiones*, responsável pela administração das minas e das fundições, pela coleta dos tributos em moeda, assim como pelo distribuição dos bônus em dinheiro aos soldados (os responsáveis pela coleta dos tributos em espécie, e sua distribuição aos soldados, eram os *Praefectus praetorio*).

da *Hispania* e da *Aquitania* na época da escrita do poema. No entanto esta rápida observação se complementa com a memória do seu sofrimento.

> E pois, devendo partir, sob comando do rei Ataulfo
> da cidade os godos, que foram em paz recebidos,
> que a nós, de outro modo, não submetidos por direito bélico,
> impuseram um violento incêndio à cidade toda.
> No qual a mim, *comes* contrariado do príncipe deles,
> império do qual não se reconheciam associados,
> desnudaram de todos os bens, e simultaneamente a minha
> genitora junta comigo, submetidos à mesma sorte,
> Nisto acreditavam a nós cativos poupar,
> pois estariam dispostos deixar-nos imunes das injúrias (Euch. v.311-320),[169]

Não há exércitos imperiais, uma vez que os godos, quando chegaram, eram os representantes do poder imperial. A.H.M. Jones afirma, por meio de Olympiodoro, que os godos se retiraram da Gália fugindo para *Hispania* no ano 415 devido a manobras de Flavius Constantius, general de Honório (JONES, 1992, p. 188). Assim, quando os godos deixam *Burdigala*, é em parte por causa de tal título, dado pelo "príncipe deles, império do qual não se reconheciam associados" que e queimam sua casa, junto com a cidade toda, e o depenam de todas as suas posses.

> No entanto, esta[170], que dissemos, nem foi o extremo limite do nosso
> esforço tolerado. E pois que há pouco
> exilados de nossos lares paternos e tetos incendiados,
> o cerco do inimigo nos recebeu na cidade vizinha,
> de Vasates, a própria pátria de meus ancestrais,
> e, mais grave que a hostilidade bem ao redor,

---

[169] Namque profecturi regis praecepto Atiulfi/ nostra ex urbe Gothi, fuerant qui in pace recepti,/ non aliter nobis quam belli iure subactis/ aspera quaeque omni urbe inrogavere cremata:/ in qua me inventum comitem tum principis eius,/ imperio cuius sociatos non sibi norant,/ nudavere bonis simul omnibus et genetricem/ iuxta meam mecum, communi sorte subactos,/ uno hoc se nobis credentes parcere captis,/ quod nos immunes poena paterentur abire.

[170] *ista* , que se refere a *patria communi clade*, do verso 327.

> uma rebelião de escravos unida ao furor insano
>
> de poucos jovens, [...] embora livres de nascimento
>
> armada para a matança específica da nobreza (Euch. v. 328-336).[171]

O episódio do incêndio de Burdigala é seguido pelo do cerco de Vasates, cidade para onde a família inteira se dirige, uma vez que esta era o lar de seus ancestrais[172], onde ainda possuía propriedades. Porém, encontra aí aquilo que, nas suas palavras, palavras de um membro da nobreza romana, é muito pior do que invasores bárbaros: uma rebelião de escravos (*factio servilis*; v.333). Esta tem o suporte de alguns jovens de origem livre, e tem por objetivo específico matar os nobrez (nobilitatis caedem). É significativo que o verso que introduz a rebelião de escravos[173] afirme que esta era mais grave que o cerco bárbaro: *gravior multo circumfusa hostilitate* (...) *factio servilis*. O que demonstra que nosso narrador tinha uma aguda percepção da hierarquia de ameaças á sua ordem social e à sua posição de classe ordenando seus julgamentos no plano ideológico e subjetivo.

---

[171] Nec postrema tamen tolerati meta laboris/ ista fuit nostri, quem diximus. Ilico namque/ exactos laribus patriis tectisque crematis/ obsidio hostilis vicina excepit in urbe/ Vasatis, patria maiorum et ipsa meorum,/ et gravior multo circumfusa hostilitate/ factio servilis paucorum mixta furori/ insano iuvenum […] licet ingenuorum,/ armata in caedem specialem nobilitatis Quam tu, iuste deus, insonti a sanguine avertens/ ilico paucorum sedasti morte reorum/ instantemque mihi specialem percussorem/ me ignorante alio iussisti ultore perire,/ suetus quippe ovis tibi me obstringere donis,/ pro quis me scirem grates debere perennes./

[172] Ausônio é de Bazas, cf. Ausonius. *Epicedion* (v.4), (EVELYN-WHITE, 1985, vol. I, p. 45).

[173] É possível que esta seja uma das poucas evidências das *bagaudae* do século V. Ainda há muito a se explorar com relação ao modo como a historiografia trata as *bagaudae*. Há por exemplo a perspectiva que lhe dá centralidade no processo de desintegração do Império no ocidente cf. (STAERMAN, 1980). O registro sóbrio das *bagaudae* do século V feito por Jones (JONES, 1992, pp. 185-193). E o instigante artigo de E.A. Thompson, (THOMPSON, 1952). A historiografia inglesa recente tem desconsiderado estas perspectivas, e reformulou o debate em novos termos, acentuando a continuidade da dominação dos poderosos locais sobre estes movimentos, distanciando-se da perspectiva de Thompson. (WHITTAKER, 1995). Em oposição há a opinião de Drinkwater que vê nestes movimentos uma heterogeneidade que fica escondida pelo uso do termo *bagaudae*, vago na sua opinião, negando também o caráter emancipatório dado por Thompson. Drinkwater, John. Patronage in Roman Gaul and the problem of the bagaudae. In: (DRINKWATER, 1994).

Sobre o encaminhamento da rebelião e sua resolução, o que a narrativa nos informa consiste na informação de que havia assassinos específicos para certos nobres, e que aquele retratado no *Eucharisticos* escapou por pouco do seu.

> Quanto tu, Deus justo, do sangue desviando o inocente,
> sem demora, pela morte de poucos réus acalmaste,
> e o iminente assassino específico para mim,
> eu ignorante, ordenaste morrer através de outro vingador,
> pois acostumado por meio de novos dons prender-me a ti,
> pelos quais saberei dever graças eternas (Euch. v. 328-342).[174]

O motor último desta salvação, o poema a firma sem titubear, é Cristo, agindo através de um outro vingador (*alio ultore*).

No quadro geral da cidade, algum sangue é derramado, mas é o de culpados, pois os inocentes são salvos. Esta oposição entre réu (*reorum*) e inocente (*insonti*) é o máximo que se fala. Sabendo muito bem, quem são os *insontes* no universo axiológico de nosso proprietário, podemos especular quem seriam os *reui*, sendo assim, concluir que a rebelião foi debelada. Mas reparemos que nada se fala dos poderes públicos da cidade, nenhum magistrado, oficial, soldado ou coisa que o valha é descrito. Temos, em seu lugar, um vingador, que não é exatamente uma palavra utilizada para apresentar pessoas agindo sob o manto da lei. Tais forças do poder público poderiam estar – e provavelmente estavam – presentes em *Vasates*. Mas contudo, o *Eucharisticos* decide não falar delas, mantendo-se coerente em seu silêncio sobre o universo político.

Temos uma curta menção ao universo político local de *Vasates*, no entanto. Acompanhando a narrativa, em uma tentativa de fuga mal sucedida da cidade, aparentemente acabou por desempenhar o papel de mediador entre o rei dos alanos e os e os líderes da cidade.

---

[174] Quam tu, iuste deus, insonti a sanguine avertens/ ilico paucorum sedasti morte reorum/ instantemque mihi specialem percussorem/ me ignorante alio iussisti ultore perire,/ suetus quippe ovis tibi me obstringere donis,/ pro quis me scirem grates debere perennes.

> Para mim, sacudido pela sorte de um perigo tão súbito,
> que via poder ser ferido dentro da cidade,
> novo erro penetrou-me, pelo meu medo excessivo,
> que com a proteção do rei, por muito tempo querido meu,
> do qual o povo nos oprimia com longo cerco,
> esperaria poder escapar da cidade sitiada,
> com o grande conjunto acompanhante meus seres queridos. (*Euch*. v. 343-349)[175]

Este rei não nomeado, de quem revela ser amigo, depois ficamos sabendo ser o rei dos alanos. A quem a historiografia associa o nome de Goar. Esta amizade com o rei alano é mais um indício furtivo de algum contato do nosso proprietário com os locais de poder. Não é qualquer amizade, é uma duradoura amizade (*dudum*), que só poderia ter sido construída através da proximidade com as questões da política de Roma com os povos estrangeiros.

O *Eucharisticos* apresenta que o contato inicial só tinha como objetivo adquirir o salvo conduto da família do protagonista, obteve, porém, como resultado a aliança dos alanos com a cidade, uma vez que o rei daqueles buscava desvencilhar-se de sua aliança com os godos.

> Contudo, perscrutado, o que pude, o desejo do interior do varão,
> Negou-se a poder prestar proteção a mim,
> Posto fora da cidade, nem a si seguro já julgava,
> se fosse manifestada a visão de retornar-me à cidade
> a não ser que o próprio logo fosse recebido comigo na urbe
> porque sabia novamente a mim os godos ameaçar com mau agouro,
> e que do mando dos mesmos ele desejava libertar-se (Euch. v.357-363).[176]

---

[175] Sed mihi tam subiti concusso sorte pericli,/ quo me intra urbem percelli posse viderem,/ subrepsit, fateor, nimium trepido novus error,/ ut me praesidio regis dudum mihi cari,/ cuius nos populus longa obsidione premebat,/ urbe obsessa sperarem abscedere posse/ agmine carorum magno comitante meorum,

[176] Perscrutato autem, ut potui, interius viri voto/ praesidium se posse mihi praestare negavit/ extra urbem posito, nec tutum iam sibi prodens,/ ut visum remeare aliter pateretur ad urbem,/ ipse nisi mecum mox

Após isso, é feito o acordo entre o rei próprio e os principais da cidade (*ilico consultis per se primatibus urbis*. V.373), que tomam sua esposa e seu filho de reféns. Temos enfim, uma menção a alguma forma de poder dentro da cidade, mas é só isso. A participação dos *primitibus urbis* aí se encerra, sem que qualquer menção de poderes militares ou de segurança seja feita em relação a estes. Novamente temos um silêncio sobre este tipo de instituição.

O resultado da entrada dos alanos em *Vasates* é visto no trecho que está no segundo capítulo, como outro exemplo do exercício da *leptologia*.

Há mais uma passagem na qual o silêncio sobre as instituições públicas ou poderes romanos pode ser encontrado. Como vimos, a família inteira se instala em *Vasates*, sendo que a opção de ir ás propriedades no oriente do Império não se concretiza. Após narra rapidamente a morte da mãe, da sobra e da esposa, o poema nos faz saber do destino de dois filhos que voltaram a *Burdigala*:

> Que[177] a mim já faltaram pelos filhos ausentes,
> nem com intentos pares, nem ao mesmo tempo,
> mas igualmente inflamados com o amor da liberdade,
> que a si imputavam poder alcançar as maiores
> de *Burdigala* , ainda que consorte a colonos godos.
> Se ainda terem eles desejado contrário a mim doía,
> assim me parecia isto próprio devendo de compensar,
> que a confortável preocupação dos presentes ajudaria aos ausentes,
> porque, quaisquer que fossem, dos frutos de nossas coisas
> dividindo por sua vontade pouco a pouco comigo.
> Mas logo um, jovem e já presbítero, tomado
> por morte repentina, luto amargo deixou para mim,
> e ainda com a totalidade das coisas, quaisquer que ele teve, minhas,

---

susciperetur in urbe,/ gnarus quippe Gothos rursus mihi dira minari/ seque ab ipsorum cupiens absolvere iure.

[177]consolações da velhice, *Solamina senctuti*, do verso anterior.

> foi toda roubada de mim pela rapina de muitos.
>
> Além disso, o próprio, que como para nosso consolo
>
> sobreviveu, ao mesmo tempo, por ação e evento sinistro,
>
> inserido entre as amizades e iras do rei,
>
> perdeu quase todas minhas comodidades, com sorte parecida. (*Euch*. v. 498-515)[178]

Notemos que a narrativa é acompanhada, ao mesmo tempo, por uma lamentação pela partida de ambos, e pelo voto de esperança de que pudessem recuperar as riquezas de nosso proprietário. Neste caso a aposta de que os dois filhos, cada um a seu jeito, poderia recuperar as posses perdidas, apresenta as duas possibilidades de articulação da nobreza galo-romana às transformações ocorridas no contexto sócio-político da Gália no primeiro quartel do século V.

Brian Ward-Perkins, que utiliza o *Eucharisticos* como uma das evidências da submissão da aristocracia romana aos bárbaros (WARD-PERKINS, 2005, p. 70), interpreta a passagem acima acentuando o fato da morte violenta dos dois filhos. Mas mais significativo, do ponto de vista das estruturas sociais representadas no poema, não são as mortes, mas as condições nas quais estas se deram, que nos apresentam as duas principais opções de trajetória dos membros da aristocracia neste momento.

Um se torna presbítero, escolhendo uma carreira religiosa, que ao nosso protagonista foi negada. O outro tenta se tornar parte do séqüito de um rei na região de *Burdigala*. Os godos de Ataulfo, depois de partirem para *Hispânia* onde este morre, sendo substituído por Walia, passam a agir sob as ordens do general romano Flavius Constantius, lá enfrentado os vândalos e suevos. Como recompensa, são assentados na

---

[178] quae mihi iam derant natis abeuntibus a me,/ non equidem paribus studiis nec tempore eodem,/ succensis pariter sed libertatis amore,/ quam sibi maiorem contingere posse putabant/ Burdigalae, Gothico quamquam consorte colono./ Quod licet invito me illos voluisse dolerem,/ sic compensandum tamen hoc ipsum mihi rebar,/ commoda ut absentis praesentum cura iuvaret,/ fructus quippe rei nostrae, quicumque fuissent,/ sponte sua mecum paulatim participando./ Sed cito praereptus iuvenis iam presbyter unus/ morte repentina luctum mihi liquit acerbum,/ summa autem rerum, tenuit quascumque, meaa/ tota erepta mihi multis fuit una rapina./ Insuper ipse etiam, velut ad solacia nostra/ qui superest, actu simul eventuque sinistro/ inter amicitias regis versatus et iras/ destituit prope cuncta pari mea commoda sorte.

Aquitânia, após 418, já sob novo rei, Teodorico (JONES, 1992, pp. p188). Sendo assim o que nos é narrado sobre a partida dos filhos deve se passar depois desta data. Se formos nos basear na seqüência de eventos do poema, nos versos 470-480, declara seu retorno à igreja, que, se formos datar de acordo com a sugestão de Coskun, se deu 34 anos antes da escrita do poema, assim, em 425, poderíamos colocar o *terminus post quem* da partida dos filhos nesta data.

O rei é provavelmente o rei godo, que, por meio do assentamento, tinha sido posto ali com seus guerreiros como representante do poder do Império romano (BURNS, 1992; HEATHER, 1992). No que diz respeito ao assentamento, o *Eucharisticos* é costumeiramente utilizado como evidência na discussão sobre como este se deu. Parece-nos que, como o poema acentua a peculiaridade da expropriação das posses do aristocrata romano ali apresentado, já que ele afirma "muitos florescerem pelo favor gótico", seu testemunho apontaria para um processo mais próximo da hipótese de Goffart, sem grandes expropriações fundiárias, sendo muito mais baseado na redistribuição dos recursos de tributação entre os *foederati* bárbaros (GOFFART, 1980, pp.103-126)[179].

No processo que John Matthews formula, opondo dois testemunhos antitéticos, o *Eucharisticos* e o *de Redito suo*, chama de "provincialização" (MATTHEWS, 1998, pp.330-351), a classe proprietária galo-romana mantém seu estilo de vida e aprofunda o monopólio que tinha das posições de poder. De maneira que as carreiras administrativas e funções médias, principalmente em nível municipal desaparecem conforme se cria um novo centro de poder na Gália de (MATTHEWS, 1998, pp.344-346) A sua relação distante com o centro do poder imperial, do qual que tinha se aproximado no século IV,

[179] A crítica de Peter Heather à hipótese de Goffart é muito pertinente, mas só é válida para o reino Vândalo, cf. (HEATHER, 2006, p. 288, n. 75)

torna a ser a norma. Sob esta ótica, o aristocrata apresentado no *Eucharisticos* é uma exceção.

As possibilidades de carreira abertas a seus filhos são perfeitamente adequadas à descrição que Matthews faz desta nova "ordem renascente".

Por um lado, a opção eclesiástica, que se tornou muito atrativa para os membros da classe proprietária galo-romana (MATTHEWS, 1998, pp. 347-348; CAMERON, 1994, p. 61-64, 78-80). Ou como especificamente posto por Peter Brown:

> No V século, a aristocracia terratenente da Gália (muitos dos quais os avôs eram pagãos) se apoderaram do controle da Igreja. De todos os experimentos de liderança que caracterizaram este fluído século, a "aristocratização" da Igreja foi o mais duradouro. Ele pôs as cidades nas mãos de homens habituados a exercitar o poder da maneira romana. Comparados com as resistentes dinastias episcopais dos *romani*, que viam as maiores sés como seu apanágio indisputável por mais dois séculos, os reinos bárbaros foram um fenômeno evanescente. (…) Bispos gauleses tendiam a vir para suas cidades "de cima" (BROWN, 2003, p. 110). [180]

E pelo outro, a inserção dentro da nova ordem criada pelo assentamento godo, (agora visigodos). Outra opção ainda, seria fazer parte do Conselho das cidades da Gália, em Arles (MATTHEWS, 1998, p. 347; HEATHER, 1992, p. 91). Mas o *Eucharisticos*, novamente nada fala disso.

Ao se aproximar do rei visigodo, duas opções possíveis se apresentavam para esta aristocracia galo-romana: o serviço burocrático civil e o serviço militar. A opção militar é interpretada por Dick Whittaker como uma longa tendência de re-militarização

---

[180] In the fifth century, the landed aristocracy of Gaul (many whose grandfathers had been pagans) took over the government of the church. Of all the experiments in leadership which characterized this fluid century, the "aristocratization" of the Church in Gaul was the most enduring. It placed the cities in the hands of men used to exercising power in a Roman manner. Compared with the tenacious Episcopal dynasties of *Romani*, who regarded the major sees of southern Gaul and Spain as their unchallenged appanage for another two centuries, the barbarian kingdoms were a evanescent phenomenon. (…) Gallic bishops tended to come into their city "from the top".

dos grandes proprietários de terra, articulada em parte com as dificuldades do exército imperial enfrentou a partir do século III, mas também com certas tendências centrífugas inerentes à posição da classe dos grandes proprietários de terra, que se acentuaram no século III e V (WHITTAKER, 1995).

A longo prazo, a opção do serviço civil puro desapareceria, aqueles nesta condição, para manter sua distinção sem engrossar as fileiras do exército, numa estrutura de poder como a dos reinos godos, se encaminhariam para a opção eclesiástica. Mesmo na Itália, onde foi mais duradoura a carreira apenas política sob os ostrogodos (WARD-PERKINS, 2005, p. 71), Cassiodoro, o grande representante dessa escolha, ao final das contas, entra para a Igreja.

Brent Shaw formula o problema do banditismo no Império romano analisando-o sob os olhos do alcance do poder do Estado em seus espaços internos. Sua reflexão nos interessa, nem tanto no que concerne o banditismo, mas no que toca os limites do alcance do poder público romano, no sentido específico do monopólio da violência legítima:

> (…) a natureza dimórfica da confrontação entre autoridade central e poder local no Império romano. Por um lado, esta confrontação teve um aspecto mais carregado, cara a cara, que na maior parte das sociedades modernas: Não havia simplesmente nem a necessidade nem os meios de manter um disfarce. O lado irônico da equação era que o Estado em si não tinha qualquer força policial coerente organizada centralmente para servir como contraparte ao seu comando militar imperial. O Estado era dependente concomitantemente ou do auto-apoio local, ou do uso direto do exército. Fora o recurso ocasional a comandos militares especiais no caso de sérias irrupções em larga escala de banditismo, toda a evidência aponta para a conclusão que governadores de províncias desarmadas estavam à mercê de qualquer que fosse o suporte locar que eles pudessem arranjar para a repressão de foras-da-lei. O fenômeno da bandidagem, assim, coloca em relevo uma das articulações criticamente frágeis do Estado Antigo. O governador romano tinha de confiar em indivíduos locais e entidades corporativas, como as municipalidades, para manter a ordem regional (SHAW, 1984, pp. 18-19).[181]

[181] (…) the dimorphic nature of the confrontation between central authority and local power in the Roman empire. On the one hand this confrontation had a bolder "face-to-face" aspect than in most modern societies: there was simply neither the need nor the means to maintain a disguise. The ironic other side of the equation was that the state itself lacked any coherent centrally organized police force to serve as an effective civic counterpart to its military rule of an empire. The state was concomitantly dependent either on local self-help or on direct use of the army. Apart from the occasional recourse to special army

Estruturalmente, o sistema de controle do Estado Romano sobre o território que dominava apesar de impressionante para a época, não é comparável ao grau de controle que o Estado moderno desenvolveu. Assim, podemos concordar com Peter Heather quando compreende o processo que envolve a chegada e assentamento dos Bárbaros na Gália, na África, na Hispânia, na Britânia e na Itália do século V como uma situação que levou esta estrutura de dominação romana além dos seus limites. Não pela força inerente aos godos, alanos, hunos etc. Mas, pela situação limite, do ponto de vista do cálculo dos custos e benefícios que a classe proprietária romana, na qual estava o Sistema Romano de domínio sobre todo o conjunto de cidades (e terras e trabalhadores) dentro do seu território, desde a ascensão dos Sassânidas na Pérsia. Sendo que o impacto causado pelo surgimento de um "império parasita", como de Átila, tenha sido o último elemento a ser contabilizado pela elite romana, ao optar pelos poderes locais como garantia da manutenção da estrutura de distribuição da propriedade (HEATHER, 2006, pp. 430 – 459).

Assim, no que diz respeito à dimensão pública de sua narrativa, podemos identificar que esta se relaciona permanentemente com as transformações nas condições da posse de seus bens e terras. Ou seja, com as relações de propriedade estabelecidas no seu meio social. A narrativa da "desgraça em comum" da chegada dos bárbaros em *Burdigala* significa a sua expropriação e exílio. A sua iniciativa que resulta na defesa de Vasates parte do interesse de salvar apenas a sua "casa grande", o seu *household*. O relacionamento de seus dois filhos com os godos estabelecidos em *Burdigala*, tem como pano de fundo a recuperação das propriedades perdidas.

---

commands in the case of serious large-scale outbreaks of banditry, all evidence points to the conclusion that governors of unarmed provinces were at the mercy of whatever local support they could muster in the repression of outlaws. The phenomenon of banditry, therefore, places in high relief one of the critically weak articulations of the ancient state. The Roman governor had to rely on local individuals and corporate entities, such as municipalities, to maintain regional order.

Podemos ver como o *Eucharisticos* é construído de maneira a silenciar sobre as instâncias de poder do Estado romano. Assim, mais do que ser uma "evidência" do desaparecimento destas instâncias, o poema apresenta a objetivação de um indivíduo que se quer representar com distante delas.

Uma hipótese interessante é a formulada por de Neil McLynn de que o poema *Eucharisticos* é uma espécie de manifesto de defesa, cuja estratégia de silêncio com relação a todas estas instâncias políticas seria devido á condição de exilado do seu autor. Este exílio seria causado por decisões dos próprios cidadãos de *Burdigala*, movidos por seu envolvimento na usurpação de Átalo. Infelizmente, não tivemos acesso a este artigo, ao qual só pudemos tomar contato via a crítica de Altay Coskun[182] (1995, apud COSKUN, 2005). Mas mesmo assim, podemos afirmar que é uma hipótese interessante do ponto de vista formal, uma vez que este é exatamente o propósito do gênero epidítico de discurso, dentro do qual Cairns insere o gênero *eucharisticos*, mas que não dá conta da sua dimensão religiosa do seu agradecimento, que nos parece ser dominante. Da mesma forma, para se manter precisaria, também, que se desconsiderasse tudo que o poema afirma de que seu exílio foi provocado pelos godos.

Ainda assim, pensamos que esta ausência está mais relacionada com a avaliação feita por este aristocrata de que as estruturas de poder foram incapazes de salvar as suas propriedades, o fundamento de seu modo de vida e de sua dignidade, em uma palavra, seu status.

---

[182] McLynn, N.B. *Paulinus, the Impenitent. A sutdy of the Eucharisticos.* In: Journal of Early Christian Studies, 3, 1995.

II. Providentia e dogmata prava

"And Tommy doesn't know what day it is.
He doesn't know who Jesus was
Or what praying is.
How can he be saved
From the eternal grave?"
Pete Townsend

Anteriormente chamamos atenção para a adequação do *Eucharisticos* dentro do que Michael Roberts chama de critérios estilísticos da Antiguidade Tardia. Para isso apresentamos a sua tendência em quebrar a matéria narrada em unidades discretas de composição. Há ainda outra característica do poema que se adequa a estes critérios: que a totalidade coerente destas unidades de composição seja composta num nível abstrato, ou metafórico. No caso do *Eucharisticos*, esta coerência é dada pela insistência da interpretação cristã apropriada dos eventos narrados.

> A poética cristã (e a prosa nesse sentido) deve comunicar uma mensagem cristã; como a *narratio* na oratória forense, buscará persuadir. *Utilitas*, o princípio de que a narrativa serve ao interesse da mensagem a ser comunicada, usualmente irá requerer que a significância dos eventos seja feita explicita para o leitor ou ouvinte. Para alcançar este propósito, será geralmente necessário à *narratio* ser intercalada com o argumento (*probatio*), um método especificamente recomendado por Quintiliano (4.2.82 e 86; cf. 4.3.5). (…) Este procedimento é especificamente preferido por poetas do Novo Testamento, da Antigüidade Tardia, que combinam uma resposta especificamente Cristã ao texto bíblico com um senso da forma retoricamente determinado, em uma assimilação não-problemática do clássico e do cristão (ROBERTS, 1988, p. 189).[183]

[183] Christian poetry (and prose for that matter) must impart a Christian message;, like the *narratio* in forensic oratory, will seek to persuade. *Utilitas*, the principle that narrative serves the interest of the message to be communicated, will often require that the significance of events be made explicit to the reader or hearer. To achieve this purpose, it will be often be necessary for the *narratio* to be interspersed with argument (*probatio*), a method specifically recommended by Quintilian (4.2.82 e 86; cf. 4.3.5) (…) this procedure is specially favored by New Testaments poets of Late Antiquity, who combine a specially

Esta interpretação Cristã apropriada cria ao longo de todo o poema uma poderosa tensão, entre o modo de vida descrito pela narrativa e a proposta de vida austera que na velhice lhe parece mais adequada a um cristão.

No poema, depois da *propositio* e da *invocatio* (v. 1-21), endereçadas ao deus cristão, inicia-se a narrativa, que de fato é toda intercalada com momentos de exegese dos eventos descritos:

1. A primeira menção a Cristo é a que se endereça a ele, desejando que aos seus desejos, já velho, de ser entregue a Cristo estivessem consonantes aos de seus pais. (v. 94-97). Esta se transforma numa longa **primeira** digressão na qual se faz um elogio de Deus, onipotente e eterno, que o recuperou para vida, mesmo tendo ele feito coisas culpáveis, erros e pecados que agora velho reconhece, e que se os soubesse reconhecer antes, maior seria sua culpa. E, se o sabe agora , é por auxílio divino. (v. 98-112).

2. A segunda menção é breve, sobre quando caiu do cavalo e Cristo, endereçado no vocativo, lhe salvou.

3. A terceira menção, também breve, agradece a cristo por não ter permitido que a juventude lasciva lhe ferisse a honra, impedindo que tivesse filhos espúrios (v.175).

4. A quarta menção acontece imediatamente antes do relato da morte do pai e da chegada dos bárbaros, após ter descrito a vida pacífica de proprietário e *sectator deliciarum*, onde agradece Cristo por ser quem lhe concedeu tal vida tranqüila (v.225-227).

Christian response to the Biblical text with a rhetorically determined sense of forming an unproblematic assimilation of the classical and the Christian

5. A quinta menção consiste numa **segunda** digressão, na qual se refere aos consolos que os dons de Cristo oferecidos em meio a adversidades lhe dão em lembrar o que quer esquecer, quando descreve a aceitação da graça que Deus concedeu através dos poderosos (v. 258-270).

6. A sexta, também breve, agradece aos dons divinos que impediram que qualquer uma das mulheres de sua *domus* fosse ferida ou ultrajada pelos godos em *Burdigala* (v.324-325).

7. Esta menção refere-se ao momento em que foi salvo de seu assassino especial, em meio à rebelião de escravos, pelo Deus justo (v.337), que se transforma numa **terceira** digressão em que afirma acreditar que deus, no vocativo, o acostumava sempre a novos dons, para que lhe devesse graças perenes (v.337-342).

8. Outra breve menção acontece, quando explica sua estupefação para com a proposta de aliança do rei alano, o chama de Deus misericordioso (v. 366).

9. E outra quando a ele novamente se remete, ao entrarem de novo em *Vasates*, realizando o acordo com os principais da cidade, com Deus auxiliador (v.375).

10. E ainda em conexão com este evento, imputa ao auxílio de Deus a transformação deste, de um possível azar, ou erro, em algo favorável, ou nova alegria, confessando a Cristo, numa **quarta** digressão, agradecer por meio de suas palavras.

11. Esta décima primeira menção, que também se resolve numa **quinta** digressão, é chave, pois nela se faz explícita a intenção do escritor

ancião em reavaliar o seu modo de vida, sob novos critérios, sendo que será apresentada por inteiro:

> Mas se bem sei, esta sorte é, agora, a mim agraciada,
> a qual a ti comprazeu, preparando coisas muito melhores
> já ti Cristo, que quando eu próprio mais seguro
> me parecia à seu favor apoiar aos nossos desejos.
> quando minha casa, abundante, alegre florescia com grandes
> delicias, e se sobressaia com não menor pompa instruída
> de honra, e sustentada pelos muitos obséquios dos clientes.
> Que eu ter amado, naquele tempo, aquilo que logo pereceria,
> agora envergonha, e enfim envelhecendo, com melhor senso
> reconheço ter sido proveitosamente retirado de mim,
> e assim, com as riquezas terrenas perdidas e caducas,
> reconhecia buscar aquilo que em perpétuo manteria.
> Tarde por certo, mas nunca nada é tarde para ti, Deus,
> Que sem fim se mantém, e por fim à misericórdia
> não sabes e aos sós ignaros sabes socorrer,
> prevendo antes os desejos de muitos dos suplicantes,
> e proporcionando a nós bens melhores do que o que pedimos
> e ainda aos incertos, aquilo que cada um suplica para si,
> as muitas coisas pedidas negas, pronto a lhes dar coisas mais adequadas,
> que sabem teus dons, antepor a seus desejos.
> Pois que eu e os meus costumes, mais que eu mesmo,
> melhor conhecerias, provaste avançando contra mim,
> que ousando ante coisas maiores que minhas forças
> melhor prevendo por ti a mim decidistes
> dever inibir meus impulsos que pediam excessivamente alto:
> que eu ousasse viver na regra perfeita de um monge, (*Euch*. v. 431-456)[184]

[184] Sed bene si sapio, gratanda haec nunc mihi sors est,/quae tibi conplacuit, multo potiora parante/ iam te, Christe, mihi, quam cum securior ipse/ placatum rebar nostris adsistere votis,/ cum mihi laeta domus

12. Nesta afirma ter sido a mão divina agindo por meio de homens santos, que o aconselhou a não enveredar para uma vida monástica e se manter de acordo com o antigo costume – e que, revela, ainda é conservado, em sua velhice, pela Igreja (v. 463-467). Pois sua casa ainda estava cheia de pessoas que dele dependiam.

> enquanto a *domus* fosse plena de afetos por mim queridos
> que fossem considerados poder o cuidado costumeiro exigir
> ter conservado para si, filhos, mãe, sogra, esposa
> com grupo não pequeno de criadas, pois suas,
> a qual, ao mesmo tempo, expor toda a uma terra peregrina,
> nem uma mente piedosa, nem uma razão religiosa consentiam (*Euch*. V.457-462).[185]

E que introduz o momento de seu retorno aos ritos da Igreja.

13. Nesta menção, afirma ter descoberto tarde, depois de ter perdido por morte os consolos de todos os membros da casa, que devia os buscar em Deus nutridor (*alme*, vocativo). Mas nada é tarde para Deus, por isso foi a *Massilia*, onde conhecia alguns homens santos (v.516-522).

14. Outra menção, que se desenvolve numa **sexta** digressão é quando re-interpreta o fracasso de retornar a *Burdigala* , num dos trechos mais

---

magnis floreret abundans/ deliciis, nec pompa minor polleret honoris/ instructa obsequiis et turbis fulta clientum./ Quae peritura cito illo me in tempore amasse/ nunc piget et tandem sensu meliore senescens/ utiliter subtracta mihi cognosco fuisse,/ amissis opibus terrenis atque caducis/ perpetuo potius mansura ut quaerere nossem,/ sero quidem, sed nil umquam, deus, est tibi serum,/ qui sine fine manens miserandi ponere finem/ nescis et ignaris solis succurrere nosti/ praeveniendo prior multorum vota precantum/ et supra quam petimus bona nobis prospiciendo/ amiguisque etiam, quid pro se quisque precetur,/ plura petita negas, magis apta his dare paratus,/ qui sapiunt tua dona suis praeponere votis./ Namque et me moresque meos quanto prior ipso/ me melius nosses, in me prodendo probasti,/ quem maiora meis audentem viribus ante/ propsiciens melius per te mihi consuluisti/ conatus inhibendo meos nimis alta petentes,/ auderem ut monachi perfecto vivere ritu,

[185] cum mihi plena domus caris affectibus esset,/ qui sibi servari consuetam indicere curam/ posse viderentur, filii, mater socrus, uxor/ cum grege non minimo famularum quippe suarum,/ quem totum pariter peregrinae exponere terrae/ nec ratio aut pietas mens aut religiosa sinebat./

tortuosos do poema, não devido à qualquer inabilidade do poeta, julgamos, mas sim à tortuosidade da idéia:

> Que, em causa da afirmação da fé, o quanto julgo, a mim,
> me é justo crer, Cristo, por ti providenciado,
> para que o quanto, com tua graça a mim presentear pudesse,
> eu verificasse, experimentando com uso prolongado, pouco a pouco, (*Euch*, v. 547-550)[186].

Assim, sabe que deve graças, mas não sabe se possa se alegrar por ter tido seu pudor salvo,

> que, seja ainda eu mesmo me utilizando da aparência da própria casa,
> ou que contente ceder aos meus filhos enriquecidos,
> todas as coisas que ainda pudessem ser consideradas nossas,
> padeço em me sustentar com recursos alheios; (*Euch*.v. 557-560)[187]

Uma vez que a fé ensina que nada é próprio, de modo que se possa valer do alheio, e estar obrigado a dar aos outros (v. 561-563)[188],

> Quando, já completamente me mostraste que pudesse
> esperar nenhum fruto ulterior das coisas dos ancestrais (*Euch*. v.570-571)[189]

15. A última menção, e também a **sétima** digressão coincide com a conclusão do poema. Permeada pela confissão do medo da morte, recheada de paralelismos, que configuram o deus cristão como a fonte de tudo e o fim de tudo; assim como o início do poema foi n'Ele, o fim também será. E que assim como é de Cristo, ainda no corpo mortal,

---

[186] quod mihi firmandae fidei, quantum puto, causa/ a te provisum fas est me credere, Christe,/ ut, praestare mihi quantum tua gratia posset,/ prolixo paulatim usu experiendo probarem,
[187] sive quod ipse adhuc propriae specie domus utens,/ seu quod divitibus contentus cedere natis/ omnia quae possunt etiamnunc nostra videri,/ expensis patior me sustentari alienis
[188] ni mihi nostra fides quae nil proprium docet esse,/ subveniat, tam tuto aliena ut nostra putemus,/ quam nos nostra aliis debemus participanda
[189] ut, cum iam penitus fructus de rebus avitis/ sperare ulterius nullos me posse probasses,

> livre deste, também em qualquer parte de Cristo, que seja, estará[190] . Uma alusão Paulina (1Cor, 12, 27 e Ef, 5, 30).

Assim, podemos ver que o poema tem como eixo estruturante da sua narrativa o agradecimento e o pedido de perdão a Deus, de forma que os eventos que são apresentados pelo narrador a respeito de sua vida são submetidos, sempre, a uma avaliação em relação ao grau de contribuição que tiveram no sentido de o encaminhar ao encontro com Deus. Seja em referência aos desígnios insondáveis, seja como forma de contrição de suas atitudes. Assim, o enquadramento valorativo cristão é determinante no que diz respeito àquilo é colocado no relato. Mas o que fica mais claro ainda, é que se separado da unidade exegética dada pelas digressões, as descrições são permeadas pelos temas da honra e da distância da vida pública (que *também* significa uma valorização de sua honra, já que no *Eucharisticos* a noção de honra não inclui esta conexão).

Emanuela Colombi interpreta esta organização das partes do poema através da exegese dos eventos pelo sentido da graça, sendo possível de ser dividida em quatro fases. Estas são pautadas pelo grau de culpabilidade de suas ações: 1) culpável materialmente e moralmente (infância e adolescência), 2) culpável apenas materialmente (adulto), 3) não mais culpável (velho solitário, sem grandes luxos), 4) plenitude em Deus (fim) (COLOMBI, 1996, p. 413). Sua análise, no entanto, se concentra na segunda fase, assim formulando a tese da mudança no sentido da *rusticitas* e do termo *otium* no poema.

---

[190] me, vel in hoc proprio mortali corpore dum sum,/ esse tuum, cuius sunt omnia, vel resolutum/ corporis in quacumque tui me parte futurum.

Na fase 1 é moralmente culpável pois sua vida seria apenas de prazeres, mas não concordamos no que diz respeito a sua infância. Aí não se encontra nada parecido com a descrição do bebê invejoso de Agostinho (*Conf.*, I, vi, 8), muito pelo contrário, temos um anseio, feito pelo velho monge, de que sua vida poderia ter seguido um caminho diferente, mais próximo de Deus desde o início (que como dissemos, só com muita imaginação significa o monastério precoce, v.93-99).

Além disso, no que seria fase 2, o comportamento de *sectator deliciarum* e o modo de vida no campo são demonstrados culpáveis apenas através das exegeses operadas pelas digressões. Quando delas isoladas, constituem-se em descrições detalhadas daquele estilo de vida. Um exercício de auto-ostentação, que tem como objetivo preservar, na forma escrita, a memória da honra e da dignidade de uma posição de status perdida. A preocupação e o cuidado em que ao final de tudo que foi narrado, ainda algo de sua honra tenha sobrado, e a indecisão de se poderia ou não alegrar-se por isso, é um dos pontos máximos da tensão, como vimos na 14ª menção ao deus cristão.

É este caráter descritivo e detalhado das coisas foi perdidas, que introduz uma espécie de sentimento nostálgico, às vezes quase rancoroso ou irônico – de nosso ponto de vista moderno – que cria a permanente tensão do poema. Uma tensão entre o significado particular de cada evento de sua vida como aristocrata romano, e as ameaças à sua honra e à de sua casa, e o sentido final, que é dado pela providência, a tudo isso: tê-los perdido foi parte do aprendizado de que ao final tudo vem e vai para Deus.

Quando vemos o protagonista do ponto de vista de cada episódio individual, sobressai-nos um homem tomando decisões, cuja meta máxima é a manutenção de seu estilo de vida. Quando o vemos em relação ao sentido geral do poema, vemos um homem que teria sido levado pelos eventos, onde nada do que fez teve o sentido pretendido. E uma força invisível garantiu que pudesse ver, ao fim da vida o resultado

de tudo que buscou como diferente do que desejava, compreendendo essa situação como positiva.

Sendo, então, o agradecimento a Deus um fator estruturante do discurso. Temos aqui uma tradução, uma re-elaboração cristã das categorias da cultura greco-romana, feita pelo neto de um escritor como Ausônio. Mas não podemos pensar este cristianismo de maneira homogênea. O *Eucharisticos* descreve e foi escrito numa época na qual ainda acontecia o processo de determinação da ortodoxia da Igreja Cristã. E assim, não lhe escapa também a possível polifonia que construções doutrinárias tentam abafar. As idéias de providência de Agostinho ainda eram predominantes, principalmente no sul da Gália, e as interpretações que chamamos de ortodoxia ainda não estavam consolidadas, sendo mantidas muito mais pela força da coercitiva, do que por uma efetiva autoridade da tradição (LIM, 2001).

Temos ao longo do poema inúmeras confissões de erro, de pecado, etc... Mas também temos uma passagem vários pesquisadores acreditam haver uma confissão de heresia:

> Mas tua mão divina e tua virtude providente,
> operando, encaminhou tudo ao conselho dos santos,
> convincentes a mim, então, a conservar o costume antigo,
> que outrora introduzido pela tradição dos maiores,
> agora, ainda, nossa Igreja, conservadora, mantém;
> e assim que confesso, as coisas que soubesse puníveis,
> intentei viver constrito a uma lei propósita,
> não expiando os delitos por meio de um esforço talvez digno,
> mas eu próprio não ignorante em guardar a fé correta,
> aprendendo pelas vias do erro com *doutrinas depravadas*,
> as quais refuto agora reprovante associadas com outras culpas.

> Porém depois, passados já a quinta tetretéride (20 anos), [191]
> com o rito Pascoal recorrente no tempo estabelecido,
> revertido aos teus sagrados altares, Cristo,
> e tu misericordioso, teus sacramentos alegre recebi
> antes destes três vezes dez e outros quatro anos. (*Euch*. v. 463-478)[192]

Três opções diferentes foram apontadas como possíveis para esta heresia: arianismo, pelagianismo e priscilianismo.

Altay Coskun defende que não há heresia específica, e que a referência a *dogmata prava* é a erros de ação e comportamento, sem nenhum significado doutrinal. O priscilianismo é recusado por envolver ascetismo fanático e disposição à exclusão social, sendo muito disparatado do "caráter do autobiógrafo (sic)". A refutação das outras duas heresias é baseada no seu cálculo de que ficou distante da Igreja vinte anos, e em sua especulação de que o início da tal distanciamento é a morte do pai. Lembremos que textualmente nada justifica tal escolha, e que o narrador costuma ser preciso com estas informações. Sendo o seu período de erro de 407 a 427, seria impossível que seu erro fosse arianismo, pois este só teria chegado com os godos, em 414, e se tornado uma opção real apenas em 418, com o assentamento. Da mesma forma, o pelagianismo estaria fora de questão. Uma vez que só passou a ser considerado heresia em 425, com a condenação dos partidários de Pelágio. A comprovação de que *dogmata prava* não se refere a questões doutrinais, parte da idéia de Ralph Mathissen de que tais discussões eram "coisa de especialistas[193]" (1994 apud COSKUM, 2005), e que

---

[191] Ou 45 anos, se reconhecermos o *ter trieteride*.

[192] Sed tua magna manus divina et provida virtus/ consilio sanctorum cuncta operando peregit,/ suadentum mihi tum morem servare vetustum,/ quem semel invectum maiorum traditione/ nunc etiam servans ecclesia nostra teneret;/ confessusque igitur, penitenda quae mihi noram,/ proposita studui constrictus vivere lege,/ non digno fortasse pians commissa labore,/ sed rectam servare fidem non inscius ipse,/ errorum discendo vias per dogmata prava,/ quae reprobans sociata aliis nunc respuo culpis./ Post autem, exacta iam ter trieteride quinta,/ rite recurrente statuto tempore Pascha/ ad tua, Christe Deus, altaria sacra reversus/ te miserante tua gaudens sacramenta recepi/ ante hos ter decies super et his quattuor annos

[193] Mathissen, R. For specialists only: the reception of Augustine and his teachings in fifth-century Gaul. In: Lienhardt, J.T. et al. *Augustine*. New York, 1994, pp. 29-41.

o *Eucharisticos* acompanha *Confissões*, sendo por isso que seu autor foi induzido a utilizar este termo (COSKUN, 2005).

Como já vimos, a comparação e a filiação que Coskun faz do *Eucharisticos* com *Confissões* não se sustenta. Além disso, os versos que contêm *dogmata prava* (v. 471-473) são uma alusão a *Apotheosis* de Prudêncio não a *Confissões* (BRANDES, 1888, pp.309)[194].

Já Evelyn-White propõe que a heresia seja arianismo, sem entrar no mérito da discussão (EVELYN-WHITE, 1985, Vol.2, p. 341), no que é seguido por Raul Lavalle (LAVALLE, 2004, p. 201, n.41). George Misch propõe o Pelagianismo, também sem apresentar razões (MISCH, 1950, p. 674). Em seu mais famoso livro, Pierre Courcelle propõe o Pelagianismo apoiando-se na obra seminal de G. de Plininval[195] (1943 apud COURCELLE, 1955, 91, n.71), mas em uma resenha da tradução francesa do *Eucharisticos*, já não parecia estar tão certo (COURCELLE, 1975). Já Brandes sugere "semipelagiasnimo", isto é, o movimento de resistência às idéias agostinianas que houve na Gália no início do século V (BRANDES, 1888, pp.275).

Podemos descartar o priscilianismo, em primeiro lugar por ter sido considerado heresia por um sínodo em *Burdigala* mesmo em 384, sendo a primeira execução por motivo de heresia da história da Igreja, permaneceu muito restrita à região da *Hispania* (FRANGIOTTI, 1995, p. 107-112). No entanto, houve muita simpatia em Burdigala para com o Priscilianismo (MATTHEWS, 1998, p.162). Porém, em segundo lugar e mais importante, não parece interessante por implicar uma recusa veemente do corpo que é incompatível com os desejos mundanos presentes no *Eucharisticos*. Nisso concordamos com Coskun.

---

[194] "*Apoth. Praef: 2 rectamne seruamus fidem 3 dogmata 5 uiam discernere 8 erroribus*"
[195] De Plinval, G. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa reforme*, Paris, 1943.

Já o arianismo exige a perspectiva de uma adoção superficial da heresia, alguns diriam até interesseira, por motivos políticos, se aconteceu devido ao contato com os bárbaros, pois os godos só aparecem em 412-413, e teríamos de descartar os 20 anos de heresia propostos por Coskun (BROWN, 2003, pp. 105-106). Já, se fosse com a passagem dos vândalos, a data proposta combinaria, mas estes não são nem citados no poema. E, após o reinado de Teodósio, uma adoção por outra via, seria muito difícil (FRAGIOTTI, 1995, pp.94-96; BROWN, 2003, p. 80; JONES, 1992, pp. 166-167; MATTHEWS, 1998, pp. 231-238).

Contra o Pelagianismo há o fato indiscutível da aceitação da Providência como motor último da vida narrada. No entanto, o próprio Coskun sugere que o acento dado à providência possa ser efeito de seu retorno à Igreja, negando textualmente as idéias nas quais acreditava antes. Descarta o pelagianismo, por fim, por causa das datas de sua condenação: 418 a excomunhão de Pelágio, feita pelo Bispo de Roma, Zózimo; 425, sua condenação definitiva na Gália, pelo bispo de *Arelate*. E, o que é contraditório, defende que por causa da influência dos chamados "semi-pelagianos" na região da *Aquitânia* e no sul da Gália, ou como Agostinho os denominou, *reliquiae pelagianorum*, a ele não exageraria o papel da Providência. De fato, um dos maiores representativos dessa vertente gaulesa crítica das idéias de Agostinho estava desde 415 no monastério de *Massilia*: João Cassiano (BROWN, 2003, p. 111; VESSEY; 1998).

A refutação baseada na idéia de que o pelagianismo só se torna uma disputa em 415 e uma heresia em 425 é absurda, uma vez que as idéias de Pelágio já circulavam em Roma desde 384, contando inclusive com a simpatia de Paulino de Nola, tendo impacto na Gália (MYRES, 1960). Assim, quando o *Eucharisticos* apresenta o distanciamento do rito cristão, não começa a contar desde o momento em que a doutrina é considerada

herege, mas sim desde o momento em que seu protagonista começa a andar com “más companhias”.

No caso das “*reliquiae pelagianorum*” a mesma lógica se aplica: embora as idéias se explicitem contra a posição agostiniana apenas em 428, já estariam em gestão. Mas com relação a estas, o *Eucharistico*s é escrito num contexto no qual esta era a tendência predominante na região onde seu autor estava (MYRES, 1960), de forma que o tipo de agradecimento à Providência ali realizado vai surpreendentemente “contra-a-corrente”. Ao invés de ignorar o pelagianismo e os *reliquiae pelagianorum*, como Altay Coskun faz, uma investigação a ser feita seria o quanto há de inesperado em um elogio radical da providência aparecer na órbita do tal “semipelagianismo”.

A favor do Pelagianismo temos a tese da confissão anti-pelagiana, que seria escrita por um antigo aderente, num ponto da vida, na qual tudo em que pudesse acreditar da antiga doutrina tivesse sido reprovado pela própria experiência.

Acrescente-se a isso que o grupo social dentre o qual o pelagianismo se propagou foi exatamente aquele do qual o autor do *Eucharisticos* fez parte, uma nobreza proprietária de terras, mais ou menos próxima do poder, crente na superioridade de sua cultura e seu modo de vida, comovida pela idéia de visão esperançosa da capacidade humana de escolha para o Bem apresentada por Pelágio (FRANGIOTTI, 1995, p. 118; BROWN, 2005, p.437).

J. N. Myres, investigando a relação entre o Pelagianismo e o fim do domínio romano na *Britania* faz uma investigação que pode oferecer mais um argumento a favor do pelagianismo: o sentido pelagiano da palavra *gratia*.

> A palavra chave na controvérsia pelagiano é *gratia*, Graça, e em torno da significação doutrinal de Graça e seu lugar na teologia cristã cresceu uma vasta literatura, na qual cada considerável sombra de significado foi examinada e debatida, de trás para frentes, de frente para trás, ao longo dos

> séculos, dos dias de Pelágio aos nossos. Mas neste oceano de discussão, pouca atenção se deu ao sentido da palavra na fala cotidiano de tipo não-teológico. Os pelagianistas eram constantemente denominados por Agostinho e outros contemporâneos como os "inimigos da Graça", os *inimici gratiae*. Como esta frase apareceria para o homem comum do fim do IV e início do V séculos? (MYRES, 1960, p. 24)[196].

A maneira como investiga esta questão é através da análise dos usos de *Gratia* no Código Teodosiano. Uma das razões para isso são os antecedentes de Pelágio como advogado, o que o colocaria em contato com tal jargão.

> *Gratia* em linguajar comum queria dizer corrupção judicial nas cortes, ou todos os tipos de maracutaia oficial na vida pública; ou o irracional, imprevisível, caprichoso quando contrastado com o racional, confiável e inteligível em todas as relações humanas. Os *inimici gratiae*, seja lá qual forem as implicações teológicas da frase, eram do ponto de vista da conduta humana, os inimigos da corrupção e daí, por implicação, os campeões da justiça e da igualdade de tratamento para todos os homens (MYRES, 1960, p. 26)[197].

Myres assinala que do código Teodosiano, as referências a *gratia*, todas negativas, ocorrem de 360 a 419, sendo que desaparecem depois de 419. (MYRES, 1960, p. 25)

Nesse sentido, o uso que o *Eucharisticos* faz da palavra *gratia* é significativo. Com exceção de duas situações, esta ou qualifica coisas muito concretas, na forma de

---

[196] The key word in the Pelagian controversy is the word gratia, Grace, and around the doctrinal significance of Grace and its place in Christian theology there has grown up a vast literature, in which every conceivable shade of meaning has been examined and debated back and forth across the centuries from the days of Pelagius to our own. But amid all this ocean of discussion very little attention seems to have been paid to the meaning of the word in every-day speech of a non-theological kind. The Pelagians were constantly referred to by Augustine and other contemporaries as the "enemies of Grace", the *inimici gratiae*. What would this phrase convey to the man in the late-fourth or early-fifth century street?

[197] *Gratia* in common parlance stood for judicial corruption in the courts, for official hanky-panky of all kinds in public life; for the irrational, unpredictable, or capricious as contrasted with the rational, the dependable and the intelligible in all human relationships. The *inimici gratiae*, whatever might be the theological implications of the phrase, were, from the point of view of human conduct, the enemies of corruption and so, by implication, the champions of justice and a fair deal for all men equally.

adjetivo (v. 126, 208, 220, 355, 431), ou se refere às graças devidas a Deus (v. 17, 104, 325, 342, 404, 554, 583).

Uma das exceções é o trecho (v.447-450) associado à 14ª menção a Deus no poema. O mesmo que pensamos ser de difícil leitura devido à tortuosidade da idéia. Poderíamos explicar tal tortuosidade como uma dificuldade para este autor em apreender a maneira, digamos, agostiniana de explicar sua vida.

A outra exceção é a passagem na qual insinua sua aproximação de certos poderosos, cuja graça, dada por deus, depois se tornaria intenções ambiciosas:

> "E quantas coisas, a mim, por ti,a concedida graça dos
> poderosos disporia, aprendi facilmente por experiência:
> antes, frequentemente investido da honra preclara de meus ancestrais,
> sem saber, que eu mesmo adquirisse predicados próprios,
> e depois, ao contrário, com força maligna e impune,
> dos meus patronos as próprias intenções a mim
> prejudicariam ambiciosas evidentemente de nossa honra[198]

Onde o uso do termo *gratia* contém uma ambigüidade que navega entre o sentido agostiniano e o sentido pelagiano (de acordo com Myres), no qual graça está associada ao papel do *patrocinum*. Lembremo-nos que o narrador do *Eucharisitcos* silencia-se a respeito destas esferas de relações, e apresenta um ideal de vida centrado no campo, a meio caminho da valorização asceta do trabalho.

O debate do pelagianismo colocou no centro da discussão teológica, do início do século V, uma questão importantíssima para nossa investigação: o dos limites da agência humana (BROWN, 2003, pp. 88-90; BROWN, 2005,p 441-452). Por um lado, uma visão do cristianismo na qual a salvação, após a vinda de Cristo, baseava-se na

---

[198] Namque et quanta mihi per te conlata potentum /gratia praestiterit, facile experiendo probaui/ saepe prius claro procerum conlatus honor!/ ignorans, proprio quam praeditus ipse potirer,/ quantum et e contra vi inpugnante maligna/ ipsa patronarum mihi ambitiosa meorum/ obfueunt studia et nostri euidenter honoris

própria vontade humana, don divino que uma vez dado por Deus à raça humana como um todo, predispunha todo o cristão para a prática das virtudes. Acentuava a responsabilidade própria deste cristão na sua salvação. Isso por um lado tornava a salvação universalmente possível, mas muito restrita na prática, pois dependia de um profundo esforço pessoal. Ainda, diminuía o papel da instituição secular no processo da salvação.

Por outro, a busca agostiniana em explicar a presença do mal no mundo sem diminuir a onipotência de Deus, com o acento na Providência e ênfase do desamparo do homem sem a Graça, explicava a permanência do erro na raça humana. Assim, como na prática, o erro era reconhecidamente universal, afora uns poucos homens excepcionais, explicava-o irremediável pela doutrina, não pela carne apenas, mas pela própria condição humana, finita, imperfeita. Sendo que a única esperança era a fé do retorno ao infinito pela Graça; engrandecia Deus e o papel de condução da Igreja, como reservatório de estruturas rituais que salvaguardavam o quanto pudessem a batalha que só terminaria no fim dos tempos.

Esta questão também não nasce com o cristianismo, uma vez que o tema da ação humana e oposto a ação de forças incontroláveis, seja o mundo natural, seja o sobre-natural – distinção aliás iluminista – é velho conhecido das sociedades mediterrânicas, como por exemplo no mito de Prometeu (MURARI PIRES, 1999, 35-49). Mas podemos observar sua presença em alguém mais próximo, no tempo e no espaço. O historiador Amiano Marcelino, pagão de uma geração anterior, entendia o curso da história como construído em dois níveis, um o da *virtus*, no qual agiam os desejos e a vontade humana, no outro, o da *iustitia*, divindade do equilíbrio cósmico, as forças e acontecimentos que se colocavam além do horizonte, por estarem associados à Ordem Cósmica.

Assim, é possível ver que há uma certa homologia entre as questões colocadas pelo poema e nosso instrumental moderno. Por um lado esta maneira de ver o dilema do alcance das ações humanas na Antiguidade Tardia, em relação aos deuses, ou a Cristo. Por outro, o indivíduo em relação à estrutura social, sendo que ambas colocam ao mesmo tempo a diferença que existe entre a percepção dos motivos da ação do indivíduo quando contrapostos aos seus resultados e a hipótese de que algo "além do homem" está agindo. Sem a menor dúvida, este tipo de desacerto se encontra no *Eucharisticos*.

Conclusão

And I start to complain that there's no rain
Brad Smith

Em seu Economia Antiga, Moses Finley propõe que o comportamento econômico dos indivíduos na antiguidade é primariamente movido por uma lógica baseada na diferença de status. Tais ações, no plano do que nós modernos chamamos de economia, seriam orientadas pela disputa de privilégios e direitos:

> Invariavelmente, aquilo que é convencionalmente chamado de luta de classes na antiguidade se prova ser conflitos entre grupos em diferentes pontos do espectro [de *status*] disputando a distribuição de certos direitos e privilégios (FINLEY, 1999, p. 68).[199]

Para defender esta proposição, no capítulo anterior, Finley apontou a dificuldade que o uso de categorias como ordem (ou estamento) e classe apresentam para a compreensão do comportamento econômico da antiguidade (FINLEY, 1999, pp. 41-52). Ordens ou estamentos são definidas como grupos formais e jurídicos de distinção por privilégios e direitos, ordenados hierarquicamente dentro da sociedade, cuja pouca flexibilidade não permite compreender as nuances dos diferentes comportamentos dos agentes no interior de cada ordem, ou aqueles que as transgridem. Poderíamos dizer que a diferença entre ordem e status na definição de Finley está na ausência de formalidade do segundo, cuja construção é mais flexível, a partir de diferentes combinações de privilégios, direitos e reconhecimento, de forma a inclusive abranger as próprias ordens como elemento de composição, resultando num espectro, também hierárquico, mas que dá conta do processo de mobilidade social e das linhas cinzas entre um de seus níveis e outro.

---

[199] Invariably, what are conventionally called class struggles in antiquity prove to be conflicts between groups at different point in the spectrum [of status] disputing the distribution of certain rights and privileges

Com relação a classes, a definição que Finley propõe supostamente fundada em Marx, é mecânica, a qual descarta como incapaz de dar conta das peculiaridades dos agentes econômicos da antiguidade. Não precisamos entrar no mérito do baixo grau de "marxianidade" da sua definição[200], mas sim recolocar a questão a partir da insuficiência de sua definição de classes sociais.

Classes sociais são relações estabelecidas entre indivíduos e grupos e entre grupos entre si. Estas relações são produzidas e reproduzidas pela estrutura social. Não podem ser definidas da forma como Finley procedeu, meramente como a posse ou não dos meios de produção, ou propriedade ou não do fruto do trabalho alheio, de maneira quase binária. E no processo de produção e reprodução destas relações, podem ser transformadas pelos agentes envolvidos.

Classe social é uma relação dentro de um processo, não apenas é um sistema de posições. E sendo assim, como conceito, conceito que explica um processo. Explica como dentro de um sistema de propriedade – ou seja, um sistema de distribuição, em primeiro lugar, dos meios de produção, isto é, das condições objetivas de produção: terra, instrumentos, técnica, meios de subsistência, controle do trabalho alheio – os agentes, a partir de diferentes propriedades dentro deste sistema, se relacionam reproduzindo esta sociedade. Este relacionamento é conflituoso, principalmente por ser fundado na exploração, como bem enfatizou Ste. Croix (STE CROIX, 1998, pp. 49-69). Pois apenas através de relações exploratórias é que é possível a concentração de bens e riquezas; concentração das próprias condições objetivas sob o controle de uns e não de outros. Em sociedades de classe pré-capitalistas esse é um fato claro e explícito. No capitalismo, mistificado pelas próprias relações de produção (MESZAROS, 2007, p. 55-62; GRESPAN, 1996, p. 274-283). É um conceito que explica o como se desenvolve e

[200] O que Ste. Croix faz muito bem (STE.CROIX, 1998, pp. 91-94).

qual o sentido do processo de produção cíclica, cotidiana da desigualdade dessa distribuição. E que também explica as situações de transformação de tais sistemas de distribuição, a partir do confronto e da disputa que necessariamente surgem dessas relações.

Ao contrário do que Ste Croix afirma, seja na definição de Weber, seja na de Finley, status é uma categoria mais que descritiva (STE.CROIX, 1998, pp. 92-93), pois ela é fundamental para a compreensão e explicação dos motivos dos agentes em suas ações, do ponto de vista individual, do ponto de vista dos valores como fins. O que, porém, não explicam é o porquê deste valor, ou aquela distinção serem mais importantes que aquela outra. Assim, a identificação de Finley de que na Economia Antiga, toda a riqueza ao final das contas se convertesse em propriedade de terras, pode ser explicada do ponto de vista da ação subjetiva pela lógica da aquisição de status. Mas é apenas o reconhecimento de que a propriedade da terra era a mais estável e fundamental condição objetiva da produção e reprodução de riquezas, e que havia um sistema de poder e violência que garantia a distribuição desigual desse bem, que explica a sua centralidade na hierarquia de valores. A própria investigação de Finley ao mostrar a marginalidade do comércio e da produção "industrial" em termos de estabilidade (FINLEY, 1999, pp. 150-177), assim como a informalidade do sistema de empréstimos aponta nesta direção (FINLEY, 1999, p. 52-53).

A maior dificuldade de se explicar as relações em uma sociedade pré-capitalista em termos de classe, por outro lado, é que apenas no Capitalismo estas aparecem de maneira relativamente autônoma aos olhos dos indivíduos nelas envolvidos.

Ou, como escrito por George Lukacs:

> (...) para as épocas pré-capitalistas e para o comportamento no capitalismo de numerosas camadas sociais cuja vida tem fundamentos econômicos pré-capitalistas, que, pela sua própria natureza, a sua consciência de classe não é

> capaz, nem de tomar uma forma completamente clara, nem de influenciar conscientemente os acontecimentos históricos. Isto, antes de mais nada, porque é próprio da essência de toda a sociedade pré-capitalista nunca poder revelar com plena clareza os interesses de classe; a organização da sociedade dividida em castas, em estamentos, etc. é tal que, na estrutura econômica objetiva da sociedade, os elementos econômicos se unem inextricavelmente aos elementos políticos, religiosos, etc. Só com a dominação burguesa, cuja vitória significa a supressão da organização em estados, se torna possível uma ordem social em que a estratificação da sociedade tende à pura e exclusiva estratificação em classes (LUKACS, 1989, p. 69).

Observação que não escapou a Finley, que parece até concordar com ela (FINLEY, 1999, p.50). Mas que, no entanto, silencia-se a respeito do que Lukacs escreve algumas poucas páginas depois:

> O estamento pode ter-se já desagregado completamente no plano econômico, os seus membros podem já *pertencer a classes economicamente diferentes*, e conservar, apesar de tudo esse elo ideológico (objetivamente irreal), pois a relação com a totalidade [social] gerada pela "consciência de estamento" tende para uma totalidade diferente da unidade econômica real e viva: dirige-se para a fixação passada da sociedade que, no seu tempo, constitui os privilégios dos estamentos. A consciência de estamento como fator histórico real mascara a consciência de classe, impede que esta possa mesmo manifestar-se. (...) Por conseguinte, a relação entre a consciência de classe e a história varia muito da época capitalista para a capitalista. Porque, nos tempos pré-capitalistas, as classes só podiam ser separadas da realidade histórica imediatamente dada *por intermédio da interpretação da história* operada pelo materialismo histórico, ao passo que agora as classes são *esta* mesma *realidade* imediata (LUKACS, 1989, pp. 72-73)

Lukacs entende a consciência de classe de uma maneira muito particular, através da idéia de consciência adjudicada, formulada a partir da noção de possibilidade

objetiva de Max Weber. A consciência seria uma estrutura de interesses, ou seja, das potencialidades e limites, de uma dada classe social, em relação a sua posição na totalidade social:

> A consciência de classe é, pois ao mesmo tempo, considerada abstrata e formalmente, uma *inconsciência*, determinada em conformidade com a classe pela sua própria situação econômica, histórica e social. Esta situação é dada como uma relação estrutural determinada, como uma relação de forma determinada, que parece dominar a todos os objetos de vida (LUKACS, 1989. p. 65).

Devido a este instrumental e, também, devido ao problema posto pela própria definição de classes no materialismo histórico, que busca dar conta tanto das relações estruturais de classe, quanto das relações práticas possíveis dentro destas relações estruturais, assim como das possibilidades de tomada de consciência de ambas as coisas, como parte do processo de ação e transformação social: a dicotomia classe em si/classe para si (STE.CROIX, 1998, p. 42-69, CARDOSO, 1988, pp. 18-19). A definição de Lukacs se mantém presa à dualidade saber/fazer. E é por isso que vai lhe ser tão importante a Idéia de falsa consciência: isto é uma consciência irreal da realidade objetiva, produzida por esta própria realidade objetiva, que, para certas classes, impede que atuem pois sua ação dependeria de uma clareza de sua situação, e para outras, permite que “avancem seus interesses”, sem ter consciência de fazê-lo(LUKACS, 1989, p. 66).

Ora, Lukacs acredita que as relações de *status* e a consciência das ações orientadas a estas relações mascaram as relações de classe. Entendo-as como estruturas de falsa consciência pré-capitalistas. O que podemos notar, contudo, é que isso não é universal. Numa sociedade na qual, “na estrutura econômica objetiva da sociedade, os elementos econômicos se unem inextricavelmente aos elementos políticos, religiosos”,

uma correta compreensão dos seus interesses de *status*, se estes não estiverem em contradição com os de classe, subterrâneos, – e tal contradição não é uma determinação universal, como Lukacs parece acreditar, mas um problema específico a ser investigado em cada situação histórica, para cada classe – ou inclusive concordantes, há uma apreensão da situação de classe, mesmo que indireta.

Se partirmos da idéia de que as relações de *status* compõem um campo relativamente autônomo – que é determinado pelas relações de classe, mas que tem suas próprias regras de funcionamento – e que está mais próxima das consciências subjetivas nas sociedades pré-capitalistas, como motivos imediatos da ação, enquanto que, nestas, os interesses de classe nunca aparecem de maneira autônoma e obrigatoriamente tem de traduzir – não se mascarar – em outras esferas de relações sociais, escapamos do dualismo saber/fazer.

Assim, do ponto de vista das relações sociais e sua interação com a estrutura social em seus ciclos de reprodução, assim com a disputa dos grupos em seu interior pelo domínio do excedente de riquezas pode ser compreendido através da investigação das diferentes relações sociais mediadoras entre a estrutura e a consciência subjetiva.

Do ponto de vista subjetivo, os desencontros entre o que se intenciona e o que se consegue efetivamente, propomos anteriormente a idéia de alienação, retornando a Sartre e ao *Eucharisticos*:

> é preciso considerar a idéia como objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. Convém, portanto estudá-la em todos os seus desenvolvimentos, descobrir a sua significação subjetiva (isto é, para quem a exprime) e sua intencionalidade, para compreender-lhe a seguir os desvios e passar, enfim, à sua realização objetiva (SATRE, 1973, 168).

A escrita da “saga da decadência” de sua família é a objetivação textual da memória do projeto de vida do escritor do *Eucharisticos*. Esta objetivação, o projeto, não é expressão unívoca daquilo que planejou, mas da complicada síntese entre as intenções, as apropriações que fez do universo cultural à disposição e as situações que as estruturas de possibilidades na qual nasceu. É uma tensão, ou nas palavras anteriormente citadas, um desvio. Mas é esta tensão que nos dá a chave da relação entre o indivíduo e suas condições sociais objetivas.

> O fundamento da antropologia[201] é o próprio homem, não como o objeto do Saber prático, mas como organismo produzindo saber como um momento da sua práxis. (...) mas para o homem histórico que se sabe e se compreende, esta liberdade prática só é apreendida como condição permanente e concreta da servidão (...) é preciso que o investigador *compreenda* como o investigado – isto é, ele próprio – existe em sua alienação, como ele a supera e se aliena nessa própria superação; é preciso que seu próprio pensamento supere a cada instante a contradição íntima que une a compreensão do homem-agente ao conhecimento do homem-objeto e que ele forje novos conceitos, determinações do saber que emergem da compreensão existencial e regulam o movimento de seus conteúdos a partir do seu procedimento dialético (SARTRE, 1973, p. 197).

Esta dissertação apresenta como as várias camadas ideológicas de um proprietário galo-romano interagiram no processo de escrita de seu poema de agradecimento a Deus. Nós temos uma contradição entre a estrutura geral do poema, orientada por uma re-significação conformista do estado das coisas ao fim de sua vida, e os seus valores, digamos, profanos que são apresentados nas partes narrativas do poema. Entretanto, não há contradição, por um lado, entre a autoconsciência que tem destes valores e de seu modo de vida, e, por outro lado, aquilo que é fundamento deste modo

[201] Como conjunto de conhecimentos sobre o homem, não como disciplina específica.

de vida, assim como a hierarquia correta das ameaças a este modo de vida. Não há "mascaramento" em momento algum de que a propriedades da terra era o fundamento da sua distinção e da sua honra, que são maiores ou menores de acordo com a maneira com a qual lida com esta terra. O que há é uma articulação de uma coisa com a outra.

Da mesma forma, o que permite a propriedade da terra a um aristocrata romano é a existência de um sistema de poder, um Estado, que não apenas legitima e torna legal sua posse, mas que principalmente a garante na prática. Ao que parece, nosso escritor tem clareza de que na região de *Aquitânia*, esta garantia não era mais dada pela estrutura romana municipal de poder, mas pelos novos representantes do Império: o rei e o exército visigodos. Revela, assim, elementos do assentamento de uma nova legalidade, de novos estabelecimentos de poder, seja o bárbaro, seja o cristão: revela também como se forma rapidamente uma nova elite na Gália. Da mesma forma, quando cercado por um exército de godos e alanos, quando confrontado com uma rebelião de escravos, deixa claro o que é pior: a rebelião. Isto, não no calor do momento, mas escrevendo muitos anos depois, sob uma situação de *pax gothica*. Sabe que para si não haveria *pax servilis*.

Nesse sentido a consideração de Ian Wood sobre a escolha entre calamidade e continuidade, com relação às fontes do século V é muito pertinente:

> O fato de que a literatura do quinto século é a criação de um único grupo social e cultural merece consideração. Para o historiador moderno há tanto vantagens quanto desvantagens num reconhecimento disso. Por um lado, implica que nossa evidência vem de um circulo limitado que restrito em termos sociais, religiosos e geográficos. Por causa destas limitações é necessário ser especialmente cuidadoso a respeito dos vácuos na evidência para todas aquelas áreas que não estão dentro da alçada desta seção da população; é particularmente perigoso argumentar do conhecido sobre o desconhecido. Pelo outro, este grupo pode ser discutido com relativo

> detalhe, com uma consciência da complexidade de suas relações sociais, religiosas e literárias (WOOD, 1992, p. 11).[202]

O *Eucharisticos* faz parte deste conjunto e expressa um ponto de vista bem parcial – como qualquer produto cultural e ideológico – da realidade na qual foi produzido. Não pode ser tomado como evidência imediata de nada. No entanto, devido às inúmeras relações que mantém com "sua época", as várias tradições e instrumentos culturais com os quais dialoga. Se há alguma possibilidade de utilizá-lo para melhorar nossa compreensão do nosso problema historiográfico no qual foi composto, ela reside na compreensão de sua interação com esta série de relações mediadoras.

Ambas as tradições historiográficas que constituem o nosso problema, *declínio* ou *continuidade*, construídas a partir da herança documental produzida por uma disputa de poder – uma disputa pelo controle sobre o ocidente mediterrânico – mais se complementam do que se opõem. E o problema da avaliação da continuidade ou ruptura é exatamente sobre o que se dava a disputa de poder.

Aquela disputa de poder se deu através do uso direto da força, através das negociações diplomáticas, ou mesmo da sedução que a cultura e a civilização romanas exerceram sobre os povos bárbaros. A elaboração conceitual e metodológica que os estudos mais recentes trouxeram para o estudo deste período permite ver com olhos críticos a visão catastrófica que a elite romana produziu desse momento. No entanto também deve se por em alerta para as tentativas de justificação do novo pelos parâmetros do velho, como o novo paradigma historiográfico por vezes incorre: na legitimação das novas elites a partir do fantasma do Império.

---

[202] The fact that the literature of the fifth century is a creation of a single social and cultural group gives pause for thought. For the modern historian there are both advantages and disadvantages in a recognition of this. On the one hand, it implies that our evidence comes from a limited circle which is restricted in social, religious and geographical terms. Because of these limitations it is necessary to be especially cautious about the voids in the evidence for all those areas which are not within the purview of this one section of the population; it is particularly dangerous to argue form the known to the unknown. On the other hand, this one group can be discussed in relative detail, with an awareness of the complexity of its social, religious and literary relations;

Se observarmos do ponto de vista da Gália, há uma enorme continuidade como avalia Matthews. Era periferia do império, distante do poder, se aproxima no século IV, e volta a ser periferia no século V, com um agravante, o centro do poder está mais distante ainda, em Constantinopla (MATTHEWS, 1998, pp. 348-351). O mesmo vale para *Hispania* e para *Britânia*, talvez com esta última de forma um pouco mais radical com o desaparecimento inclusive da ideologia do Estado romano (WICKHAM, 1984, p. 27).

Se observarmos do ponto de vista da Itália, há uma ruptura drástica, de centro decisão e riqueza do império, passa a periferia (MATTHEWS, 1998, pp. 369-377).

Se observarmos o sistema social ao redor do Mediterrâneo como um todo, este se mantêm integrado, porém, com novos centros de concentração de riqueza, mais orientados para seus eixos sul e oriental (HEATHER, 2006, pp. 430-455; HORDEN et PURCELL, 2000, pp. 153-172).

Sendo assim, a avaliação cataclísmica está muito mais ligada a percepções locais, orientadas por uma leitura da Gália romana que projeta em seu passado uma conexão com o centro imperial que foi bem mais efêmera do que se supõe. Enquanto que no caso da Itália, temos uma projeção de outro tipo, que faz com que a perda de importância local seja vista como crise de todo o sistema social ao redor do mediterrâneo.

Ao final do século V, temos localmente, na Gália uma estrutura de poder diferente da estrutura romana, de impacto muito mais regional, com uma aristocracia mais militarizada do que cem anos antes, mas este sistema local de poder ainda mantém conexões políticas e econômicas com os novos centros do sistema.

Peter Heather, Peregrine Horden e Nicholas Purcell, de diferentes maneiras, propõem uma maneira de compreender o Império romano como um sistema social,

pensando este sistema em termos de centro e periferia. Implicado nesta idéia de sistema está a de uma totalidade social, que embora menos coesa que a moderna, não se constitui numa mera sobreposição de realidades locais.

Neste sentido, as populações que os romanos chamavam bárbaros seriam compreendidas dentro desta lógica, ou como fazendo parte da periferia, no caso das mais integradas, ou como compondo certos sub-sistemas, mais ou menos autônomos, mas com existência dependente, como por exemplo o Império de Átila.

A compreensão da mudança do cenário de domínio imperial na Europa romana, para o do domínio dos vários reinos sucessores depende da analise da disputa de poder entre a antiga elite – a classe proprietária romana a muito desmilitarizada, dependente de um sistema de poder e controle da violência com espaços frágeis em seu interior – e uma nova elite, que vai ocupar estes vazios, inicialmente através do seu caráter militar e posteriormente construindo uma nova legalidade, dentro da qual a longo prazo acontece a integração das duas.

A compreensão desta nova elite ainda se dá primordialmente como uma força exógena, baseada numa compreensão estática das identidades étnicas, devedora tanto da documentação romana que os define persistentemente como outros, quanto calcada num nacionalismo anacrônico. Isto nos deixa uma questão, ainda sem resposta: não seria melhor tentar compreender esta nova elite como formada internamente ao sistema Mediterrânico, como uma nova classe proprietária e/ou grupo de status com a distinção baseada no poder militar?

REFERÊNCIAS

1) Fonte Principal:

Brandes, Wilhelm. *Poetae Christiani Minores*, Pars I. Vienna, 1888. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XXVI)

Evelyn-White, H.G. Eucharisticos of Paulinus Pellaeus In: *Ausonius.* vol. II, Cambridge, 1985.

Lavalle, Raúl. Eucarístico de Paulino de Pella. In: *História: Questões & debates*, UFPR, n. 41, 2004, pp. 185 205.

2) Outras Fontes:

Agostinho, Santo. *Confissões*; Petrópolis, Vozes, 1997

Atanásio, Santo. Vida e conduta de S.Antão In: *Santo Atanásio; Patrística ; v. 18* São Paulo : Paulus, 2002.

Rutilius Namatianus, Claudius. *Sur son retour*. [Org] J Vessereau, F Préchac. Paris, Les Belles Lettres, 1933.

Ausonius, Evelyn-White, H.G. *Ausonius.* vol. I & II, Cambridge, 1985.

Salviano. *De gubernatione Dei*. Ed. Pauly, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, VIII,1883.

3) Obras de autores contemporâneos

Achcar, Francisco. *Lírica e Lugar Comum. Alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo, Edusp, 1995.

Anderson, Benedict. Nacão e consciência nacional. São Paulo, Ática, 1989.

Anderson, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Brasiliense, São Paulo, 2000.

Allen Jr., Walter. The Epyllion: A Chapter in the History of Literary Criticism. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 71. (1940), pp.1-26.

Arantes, Paulo. *Extinção*. São Paulo, Boitempo, 2007.

Bakhtin, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem.* São Paulo, Hucitec, 2001.

_____ *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – O contexto de François Rabelais.* São Paulo: Hucitec, 1999.

Barros Filho, C. O habitus e o nada: Um ensaio sobre as ilusões cruzadas. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 1, p. 47-60, 2002.

Benjamin, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política.* São Paulo, Braziliense, 1996, pp. 222-232.

Beard, Mary et Henderson, John. *Antiguidade Clássica. Uma brevíssima introdução*. Rio de janeiro, Zahar, 1998.

Bernal, Martin. *A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia européia*. IN: Funari, P. P. A. (2005b, pp. 13-31.)

Binnis, J.W. (org.) *Latin literature of the fourth century.* Routledge, London, 1974.

Bourdieu, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

_____ A ilusão biográfica. Ferreira, Marieta de Moraes; Amado, Janaina. In: *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

Bowersock, G. Brown, P. Grabar, O. *Interpreting Late antiquity: essays on the post classical world*. Belknap: Cambridge and London, 2001

Bowman, Alan K. & Wolf, Greg. *Cultura escrita e poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. (1994)

Brown, Peter. *Santo Agostinho. Uma Biografia. Peter Brown.* Rio de Janeiro: Record, 2004 (1967).

_____*Society and the holy in Late Antiquity.* London, Faber and Faber, 1982

_____*The cult of the saints : its rise and function in latin christianity*. Chicago: The University of Chicago, 1982.

_____Antiguidade Tardia. In: *História da vida privada – do império romano ao ano mil*. vol I Cia das letras, São Paulo, 1990a.

_____ *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no inicio do cristianismo.* Rio de Janeiro: Zahar, 1990b.

_____ *The world of Late Antiquity*. Thames and Hudson, Londres, 1995.

_____ *The making of Late Antiquity*. Massachusetts: Harvard University, 1997.

_____ *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, Ad 200-1000*. Oxford, Blackwell, 2003.

Burke, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: EDUNESP, 1992a.

_____ (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992b.

_____ A invenção da biografia e o individualismo renascentista. In: *Revista estudos históricos*, Rio de janeiro: FGV/CPDOC , Ano: 1997/1, Nº: 19, PP. 1-14.

Burns, T.S. *The settlement of 418.* in: Drinkwater, J. and Elton, H. (1992, pp. 53-63)

Cairns, Francis. *Generic composition in greek and roman poetry*. Edinburgh, Edinburgh University, 1972.

Cameron, Averil. *Christianity and the rhetoric of empire : the development of christian discourse.* Berkeley, University of California, 1994.

_____ The *Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*. London, Routledge, 1996.

Cameron, Averil & Garnsey, Peter. *The Cambridge Ancient History. Vol XIII The Late Empire AD 337-425.* Cambridge, Cambridge University, 1998.

Capelato, Maria Helena Rolim. et alii. "A Escola Uspiana de História" in: produção histórica no Brasil. 1985-1994. FFLCH, 1995.

Cardoso, Ciro Flamarion Santana. Economia e sociedade antigas: conceitos e debates. In: *Clássica: Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*. 1989, n. 1, pp. 5-20

Chesneaux, Jean. *Devemos fazer tabula raza do passado?Sobre a história e historiadores.* São Paulo, Ática, 1995.

Colombi, Emanuela. *Rusticitas* et *vita in villa* lella galia tardoantica: tra realtà e letteeratura. In: *Athenaeum*, 84, 1996.

Conte, Gian Biaggio. *Genres and Readers. Lucretius - Love Elegy - Pliny's Encyclopedia*. Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1994.

Courcelle, Pierre. *História Literária das Grandes Invasões Germânicas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1955.

_____ Un nouveau poeme de Paulin de Pella. In: *Vigiliae Christianae*. Vol. 1, n. 2, (abril, 1947), pp. 101 – 113.

_____ Resenha de Moussy,C. *Paulin de Pella, Poème d'action de grâces et Prière* in : Revue des Etudes Anciennes, 71, 1975, pp. 406-407.

Coskun, A. Chronology in the Eucharisticos of Paulinus Pellaeus: a reassesment. In:

Mnemosyne, vol. LV, 2002.

_____ The Eucharisticos of Paulinus Pellaeus: towards a reappraisal of the worldly convert's life and autobiography. In: Vigiliae Christianae. Vol. 60, 2006, pp. 285-315.

Costa, Darc. e Silva, Francisco Carlos Teixeira da. (org.) *Mundo Latino e Mundialização*. Rio de janeiro, Faperj/Mauad, 2004.

Curtius, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina.* São Paulo, Hucitec, 1996.

Davies, Ioan. Cultural Studies and Beyond. Fragments of Empire. New York, Routledge, 1995.

DeJean, Joan. *Antigos contra Modernos. As Guerras Culturais e a contrução de um fin de siècle*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

Deline, Tracy. Ancient Biography. In: *Gateway: An academic journal on the web.* http://grad.usask.ca/gateway/archive2.htm, agosto de 2005

Dosse, François. *A história em migalhas*. São Paulo: Ensaio, 1994.

Drinkwater, J. and Elton, H. *Fifth-Century Gaul: a crisis of Identity?* Cambridge: Cambridge University, 1992.

Drinkwater, John. Patronage in Roman Gaul and the problem of the bagaudae. In: Saller, Richard. (1994. pp. 189-203).

Duckworth, George E. Variety and Repetition in Virgil's Hexameters. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* vol. 95, 1964, pp. 6-95.

_____ Five centuries of Latin Hexameter Poetry: Silver Age and Late Empire. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* vol. 98, 1967, pp. 77 – 150.

Eagleton, Terry. *A idéia de Cultura*. São Paulo, Unesp, 2003.

Eco, umberto. Apocalípticos e Integrados. São Paulo, Perspectiva, 1998.

Estefania, Dulce. La autobiografia poética: um subgénero épico poço estudiado. Comenzo y final. *Cuadernos de Filologia Clássica. Estúdios Latinos.* 18, 2000, 115 – 132.

Estepa, Carlos. *La transición del esclavismo al feudalismo. Madrid: Akal, 1980.*

Éttiene, R. *Ausone ou les ambitions d'un notable aquitain*, in: *Ausone, humanista aquitaine*. Revue d'histoire du livre, 46, Bordeaux, 1986.

Finley, M. I. *História Antiga – testemunhos e modelos*. Martins Fontes, São Paulo, 1994.

_____ *Ancient Economy*. Berkeley: University of California, 1999.

_____*The Legacy of Greece: a new apraisal*. Oxford, 1984.

Fontaine, Jacques. *La naissance de la poésie dans l'occident chrétien*. Études Augustiniennes, Paris, 1981.

Frangioti, Roque. *História das Heresias (séculos I-VIII). Conflitos Ideológicos dentro do Cristianismo.* São Paulo, Paulus, 1995.

Frend, W.H.C. Paulinus of Nola and the last century of the Western Empire. *Journal of*

Roman Studies, vol 59, no 1/2, 1969.

Funari, P.P.A.(org.) *Repensando o Mundo Antigo*. (Textos Didáticos). n.47. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2005a.

_____.(org.) *Repensando o Mundo Antigo*. (Textos Didáticos). n.49. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2005b.

Garnsey, Peter & Saller, Richard. *The Roman Empire*. London, Duckworth, 1987.

Geary, Patrick. *O Mito das Nações. A invenção do Nacionalismo*. São Paulo, Conrad, 2005.

Gentilli, Bruno. et Cerri, Giovani. History and Biography in Ancient Tought. Amsterdam, J.C.Gieben, 1988.

Gentili, B.; Stupazzini, L. et Simonetti. *Storia della Letteratura Latina*. Roma, laterza, 1995.

Goffart, Walter. *Barbarians and Romans (A.D. 418 – 584) The techiniques of accommodation.* Princeton: Princeton University, 1980.

Gombrich, Ernst. *História da Arte*. Rio de Janeiro : Zahar, 1999

Green, Roger. Latinius Drepanius pacatus – the Full History. In: *The Classical Review*. Vol. 55, n. 2, 2005, pp. 560-562.

Grespan, Jorge Luis da Silva. *O Negativo do Capital. O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo, Hucitec, 1996.

Guarinello, Norberto Luiz. Memória Coletiva e História Científica. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, Vol. 14, n. 28, 1994.

_____ Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. In: *Politéia-História e Sociedade*. Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 41-62, 2003.

_____ História científica, história contemporânea e história cotidiana. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Vol. 26, n. 52, 2006, pp.227-248.

_____ Escravos sem senhores: escravidão, trabalho e poder no mundo romano. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Vol. 24, n. 48, 2004, pp.13-38.

Guinzburg, Carlo.O queijo e os vermes. São Paulo, Cia. das Letras, 1997.

_____ *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo, Cia. das Letras, 1999.

_____ *Relações de força: História, retórica, prova.* São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

_____ *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo, Cia. das Letras, 2007.

Gourevich, Aaron. *Indivíduo*. In: Le goff, Jacques et Schmitt, Jean Claude (2002, 622-631).

Hagg, Thomas. et Philip Rosseau. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Los Angeles, University of California, 2000.

Heather, Peter. *The emergence of the Visigothic kingdom*. In: Drinkwater, J. and Elton, H. (1992, pp. 84-94).

_____*Cultura escrita e poder no período Migratório*. In: Bowman, A. and Woolf, G.(1998, 216-241)

_____ *The barbarian in Late Antiquity*. In. Milles, Richard. (1999, 234-258)

_____ *The Fall of the roman Empire. A new History of Rome and the barbarians*. New York: Oxford University, 2006.

Hingley, Richard. *Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa*. In: Funari, P.A.A. (2005a, pp. 27-57)

Hobsbawm, Eric. Introdução. In: Marx, Karl (1991, 13-64).

_____ A curiosa história da Europa. In: *Sobre História*. São Paulo, Cia das letras, 2000. (pp.232-244)

Horden, Peregrine. et Purcell, Nicholas. *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*. Oxford, Blackwell, 2000.

Hopkins, Keith. Elite Mobility in the Roman Empire. *Past and Present*. n. 32, 1965, pp. 12-26.

Hunt, Lynn. *Nova História Cultural*. São Paulo: Martins fontes, 1992.

Isbell, Harold. *The Last Poets of Imperial Rome*. Harmondsworth, Penguin, 1971.

_____ *Decimus Magnus Ausonius: The poet and his world.* In: (Binnis, J.W, 1974, pp. 22-57)

Jancsó, István. E Pimenta, João Paulo G. *Peças de um Mosaico. Ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira.* Revista de História das Idéias, vol. 21, Coimbra, 2000, pp. 389-440.

Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire.284 –602*. Baltimore, Johns Hopkins, 1992.

Jolly, Fabio. *A escravidão na Roma antiga*. São Paulo, Alameda, 2005.

_____ *História e Retórica. Ensaios sobre historiografia antiga*. São Paulo, Alameda, 2007.

Kaster, Robert A. Notes on Primary and Secondary Shcools in Late Antiquity. In: *Transactions of the American Philological Association*. vol. 113, 1983, pp. 323-346.

Konder, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis.* Paz e terra: São Paulo,1992.

Kulilowski, Michael. Barbarians in Gaul, usurpers in Britain. *Britannia*. Vol. 31, 2000, 325-345.

Kuhn, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Perspectiva, 2006.

Labriolle, Pierre. *Histoire de la Literature Chretienne*. Paris, Les Belle Lettres, 1924.

Latouche, Robert. *Les origines de l'economie occidentale*. Paris, Albin micelle, 1970.

Le Goff, Jacques et Nora, Pierre. *História. Novos Problemas*. Tradução de Theo Santiago et al. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. 1º vol.

Le Goff, Jacques et Schmitt, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, Edusc, 2002.

Lim, Richard. *Christian Triumph and Controversy*. In: Bowersock, G. Brown, P. Grabar, O. (2001, pp.196-218)

Lot, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípios da Idade Média*. Lisboa, Edições 70, 1982.

Lukacs, George. *Teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

Lukacs, George. *História e Consciência de Classe*. Rio de Janeiro, Elfos, 1989.

Marrou, Henry-Irenne. *História da Educação na Antiguidade*; São Paulo, Herder-EDUSP, 1969.

Marx, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas.* São Paulo, Paz e Terra, 1991.

Matthews, John F. *Western aristocracies andimperial court. Ad 364-425.* N. York, Oxford,1990.

Mazzarino, S. *O fim do Mundo Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____ *Aspetti sociale del quarto secolo.* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1951

Marcone, Aldo. *Late roman social relations* in: (Cameron, Averil & Garnsey, Peter, 1998, pp. 338-370).

McDonald, A.D. The Iconographic Tradition of Sedulius. *Speculum.* Vol. 8, n. 2, 1933, pp. 150-156.

McLynn, Neil. A self made holy man: the case of Gregory Nazianzen. *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 6, n. 3, 1998. 463 – 483.

Mello e Souza, Antonio Candido. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz, 2000.

Mendes, Norma Musco. *Império e Latinidade.* In: Costa, Darc. e Silva, Francisco Carlos Teixeira da. (2004, pp. 17-27)

Meszáros, István. *O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico*. São Paulo, Boitempo, 2007.

Miller, Patricia Cox. Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the subject as Holy. In: Hagg, Thomas. et Philip Rosseau (2000, pp. 209-254)

Milles, Richard. (org) *Constructing Identiies in Late Antiquity* . London, Routledge, 1999.

Misch, Georg. *History of autobiography in Antiquity.* London: Routledge, 1950

Mohrmann, Christine. *Études sur le Latin des Chrétiens*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961. Vol. 1 e 2.

Momigliano, A. *The development of greek biography.* Cambridge, Cambridge University, 1993.

_____*As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, Edusc, 2002.

Montepaone, C. ; Imbruglia, G. ; Catarzi, M. e Silvestre, M.L. (a cura di) *Tucidide nela Storiografia Moderna*,. Napoli, Morano Editore, 1994, p. 107-117.

Mota, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974).* São Paulo, Ática, 1977.

Murari Pires, Francisco. *Mithistória.* São Paulo: Humanitas, 1999.

Murari Pires, Francisco, *Ktema es aiei* e a prolixidade do silêncio tucidideano no século XX. In: *Anos 90*. Porto Alegre: URGS, 2002.

Musset, Lucien. *Las Invasiones. Las Oleadas Germanicas.* Barcelona, Labor, 1967.

Myres, J. N. L. Pelagius and the End of Roman Rule in Britain. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 50, (1960), pp. 21-36.

Negri, Antonio. *Cinco lições sobre Império.* Rio de Janeiro, DP&A, 2003.

PRADO, Maria Lígia Coelho. O Brasil e a distante América do Sul. *Revista de História*. 145, 2001, pp. 127-149.

Pirenne, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Dom Quixote, Lisboa, 1970.

Oliva Neto, João Ângelo. (Trad. e Introdução) Catulo. *O Livro de Catulo*. São Paulo, Edusp, 1996.

Rémondon, Roger. *La crisis del Imperio Romano – de Marco Aurelio a Anastasio.* Barcelona, Nueva Clio, 1984.

Rich, John et Shipley, Graham. *War and society in the roman world.* London, Routledge,1995.

Roberts, M. The Treatment of Narrative in Late Antique Literature: Ammianus Marcellinus (l6.l0), Rutilius Namatianus and Paulinus of Pella. in: *Philologus* l32 (l988), l8l-95.

_____ *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity.* Ithaca, Cornel University, 1989.

_____ *Barbarians in Gaul: the response of the poets*. In: Drinkwater, J. and Elton, H. (1992, pp. 97-106)

_____ The Last Epic of Classical Antiquity: Generic Continuity and Innovation in the *Vita Sancti Martini* of Venantius Fortunatus. In: *Transactions of the American Philological Association*. 131, 2001, pp. 257-85.

_____ Creation in Ovid's *Metamorphoses* and the Latin poets of late Antiquity. In: Arethusa, n. 35, 2002, pp. 403-415.

Rossi, L.E. I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letteratura classiche. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 18, 1971, pp. 69-94.

Rostovtzeff, Mikhail I. História de Roma. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

Sahlins, Marshal. *Ilhas de História*. Rio e Janeiro: Zahar, 1990.

Saliba, Elias Thomé. As luzes e as fadas: reflexões sobre o marxismo e as recentes tendências da historiografia. In: Coggiola, Osvaldo. *Marx e Engels na História*. São Paulo, Xamã, 1996. (pp. 39-50)

Saller, Richard. *Patriarchy, Property and Death in the Roman family.* Cambridge, Cambridge University, 1994.

Sartre, Jean-Paul. Questão de método. IN: Os pensadores vol. XLV São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ O que é a literatura? São Paulo: Ática, 2005.

Schiavone, Aldo. *Uma história rompida. Roma antiga e o Ocidente moderno*. São Paulo, Edusp, 2005.

Schwarz, Roberto. *Um seminário de Marx.* In: Novos Estudos – CEBRAP. n.50, 1998, pp. 99-114.

Shaw, Brent D. Bandits in the Roman Empire. *Past and Present*, No. 105. (Nov., 1984), pp. 3-52.

_____The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine. In: *Past and Present*, No. 115, (1987), pp. 3-51.

Silva, Maria Aparecida de Oliveira. *Plutarco historiador : uma análise das biografias espartanas*. São Paulo, 2002. Tese (Mestrado em História Antiga) Programa de História Econômica do Departamento de História. FFLCH, USP

Silva, Francisco Carlos Teixeira da. *O Império e o Estado-Nação Hoje: uma história Comparada.* In: Costa, Darc. e Silva, Francisco Carlos Teixeira da. (2004, pp. 127-157)

Silva, Uiran Gebara da. *A Escrita Biográfica no Século V d.C – Uma Relação Incerta*. Mimeo, 2006.

Starr, Raymond J. The circulation of literary texts in the Roman World. In: *The Classical Quarterly*. New Series, Vol. 37, n. 1, 1987, pp. 213-223.

Staerman, E. M. *La caída del regimen esclavista* In: Estepa, Carlos. (1980. pp. 59-107).

Ste. Croix, G.E.M. de. *The class strugle in the Ancient Greek world*. Ithaca, Cornell University, 1998.

_____ Suffragium: From Vote to Patronage. *The British Journal of Sociology*, Vol. 5, No. 1. (Mar., 1954), pp. 33-48

Stone, Lawrence - "O Ressurgimento da Narrativa. Reflexões sobre uma Velha História". *RH - Revista de História*. Campinas, UNICAMP, 2/3 1991. pp. 13-37.

Testard, Maurice. *Chrétie latins de premier siecles – La littérature et la vie.* Paris, Societé des Belles Lettres, 1981.

Thompson, E.A. *Romans and barbarians – The decline of the Western Empire*. Wisconsin: University of Wisconsin, 1982.

_____ Peasant revolts in Late Roman Gaul and Spain. In: *Past and Present.* November, 1952.

Van Dam, R. *The Pirenne thesis and fifth century Gaul*. In: Drinkwater, J. and Elton, H. (1992. pp. 321-333)

Vasconcelos, Paulo Sérgio. *Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo, Humanitas, 2001.

Silva, Gilvan Ventura da. *História, verdade e justiça em Amiano Marcelino*. In: Jolly, 2007, pp. 165-182)

Vera, Domenico. (a cura di) *La societá del Basso Impero*. Roma, Laterza, 1983.

Vessey, Mark. "Opus Imperfectum" Augustine and His Readers, 426-435 A.D. *Vigiliae Christianae*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1998), pp. 264-285.

Veyne, Paul. O Império Romano. In: *História da vida privada – do império romano ao ano mil*. Vol. 1, Cia. das letras, São Paulo, 1990

Wallace-Hadrill, Andrew. (org.) *Patronage in Ancient Society*. London, Routledge, 1989.

Ward-Perkins, Brian. *The Fall of Rome: and the end of civilization*. New York: Oxford University, 2005

Weber, Max. As causas sociais da decadência da cultura antiga. In: Cohn, Gabriel. (Org.) *Weber*. Ática, São Paulo, 1983.

Weber, Max. *Ensayos sobre sociologia de la religión*. Vol I. Madrid: Taurus, 1992

_____ *Introducción.* In: Weber, Max (1992, pp. 11-24)

_____ *Excurso. Teoría de los estadios y direciones del rechazo religioso del mundo.* In: Weber, Max. (1992, pp. 527-562)

_____ *La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión.* In: In: Weber, Max (1992, pp. 233-268)

_____ *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia das letras, 2004.

Webster, Leslie. & Brown, Michelle. *The transformation of the Roman World – AD 400-900.* London, British Museum Press, 1997.

Wells, Peter S. *The barbarians speak: how the conquered peoples shaped Roman Europe*. Princeton, Princeton University, 1999.

White, Hayden. *Trópicos do Discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura.* São Paulo: Edusp, 2001.

Whittaker, Dick. *Landlords and warlords*. In: Rich, John et Shipley, Graham. (1995, pp. 277-302).

Wickham, Chris. The other transition: from the Ancient World to Feudalism. In: *Past and Present*, 103, Oxford, 1984.

Wood, Ian. *Continuity or Calamity: the constraints of literary models*. *N:* Drinkwater, J. and Elton, H. (1992, pp.9-18)

Woods, David. The origins of Honoratius of Lérins. In: *Mnemosyne*, vol 46, fasc, 1993.

APÊNDICE

Tradução do Prefácio do Poema Eucharisticos.

Prefácio

(1)Sei que certos dentre os homens ilustres, em prol do esplendor de sua glória (e) para perpetuar o mérito de suas virtudes, terem transmitido à memória um diário de suas ações escrito (através de) um discurso próprio.

De mim, daqueles certamente tão longe pelos eminentes méritos, quanto distanciado pela própria antiguidade do tempo, sem dúvida[203], uma similar razão da reflexão não provocou o tecer de uma[204] pequena obra da mesma matéria, quando no que me diz respeito, nem sejam feitos tão esplendidos, dos quais eu pudesse[205] capturar alguma pequena glória, nem eu ouse por meio de uma tamanha confiança na elocução facilmente emular as obras de um escritor qualquer[206], (2) mas não é vergonha confessar, já há muito tempo, em longa peregrinação, eu, definhante por força da tristeza do ócio sofrido, compeliu-me a Misericórdia, como creio, divina, deste modo, a consolações desejadas[207], que bem e justamente conviriam a uma velhice cônscia de si e a um propósito religioso, para que eu me lembrasse que evidentemente devia[208] toda minha vida a Deus e também que eu exibisse por obséquio os atos devotos da minha própria vida inteira, e que, do mesmo modo, eu compusesse, sob o testemunho[209] do meu diário através da Graça concedida a mim, uma pequena obra eucarística, (agradecedora) daquela mesma, relatando os tempos, (3) sabendo[210] certamente ter estado ainda a própria Misericórdia benigna em torno de mim, pois nem mesmo em minha primeira idade me abstive das volúpias passageiras concedidas ao gênero humano, e que também nesta parte ter sido o cuidado da própria Providência em meu benefício, que moderadamente exercendo-se, por meio de sempre presentes adversidades, evidentemente me ensinou a nem dever estimar a felicidade presente que eu sabia[211] poder perder, nem ser grandemente aterrorizado pelas adversidades, nas quais as misericórdias da Própria eu tivesse reconhecido poderem a mim remediar.

(4)Assim, se no momento em que esta pequena obra minha à mão de alguém tenha chegado[212], do próprio título prenotado do libelo, evidentemente deve advertir (-se) que esta minha pequena meditação, que ao Deus onipotente dedico, tenha dado contas mais ao meu ócio que a negócio alheio, e ser dos meus desejos mais[213] que esse meu obséquio por Deus seja estimado, da forma que for[214], que como poema tosco chegue ao conhecimento dos mais doutos.

(5) Todavia se (assim) tenha sido[215] a um talvez mais curioso, cheio de ócio em suas coisas, que queira conhecer a árdua seqüência[216] de minha vida, quero este exortado que, seja algo, seja nada que ache nas ações ou nos versos meus, que possa

---

[203] *Utique.*
[204] *Non... provocavit.*
[205] *Possit* (indicativo presente de 3ª pessoa).
[206] Muito provavelmente Virgílio, a quem ele de fato emula.
[207] *Affectanda* é muito mais incisivo que 'desejadas' – "a serem desejadas" seria mais adequado.
[208] *Deo debere* (infinitivo presente).
[209] *Relatione.*
[210] *Sciens* (particípio presente 1ª singular).
[211] *Scirem* (subjuntivo perfeito 1ª singular).
[212] *Venerit* (subjuntivo perfeito 3ª singular).
[213] *Magisque.*
[214] *Qualecumque*.
[215] O *fuerit* corresponde ao *perveniat* na frase anterior.
[216] *Laboriosum ordinem.*

aprovar, que, contudo, isso mesmo que tenha selecionado, antes delegar forçosamente[217] ao esquecimento, que confiar de forma discernida[218] à memória.

[217] *Inculcanda* (gerundivo relativo a *ea ipsa*)
[218] *Diiudicanda*(gerundivo também relativo a *ea ipsa*)