

SILÊNCIO E MEMÓRIA: CRISTIANISMO E DINASTIA CONSTANTINIANA EM AURÉLIO VÍTOR

Contato
Rua Pernambuco, 1777
85960000 - Marechal Cândido Rondon - Paraná - Brasil
E-mail: mantiqpira@yahoo.com.br

Moisés Antiqueira*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Resumo

O artigo almeja oferecer uma nova perspectiva acerca de um dos pontos mais intrigantes relativos à obra composta por Aurélio Vítor em fins do reinado de Constâncio II: o silêncio perante a religião cristã adotada pela dinastia reinante. Por meio de elementos articulados ao paganismo, propomos que Aurélio Vítor resgatou aspectos de uma memória social “pagã” que distinguiriam sua narrativa, revelando, pois, uma dimensão identitária.

Palavras-chave

Aurélio Vítor – cristianismo – dinastia constantiniana.

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor adjunto A, do Colegiado do Curso de História.

SILENCE AND MEMORY: CHRISTIANITY AND THE CONSTANTINIAN DYNASTY IN AURELIUS VICTOR

Contact
Rua Pernambuco, 1777 - Centro
85960000 - Marechal Cândido Rondon - Paraná - Brasil
E-mail: mantiqira@yahoo.com.br

Moisés Antiquera

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Abstract

This paper intend to present a new perspective on one of the most intriguing questions concerning the work Aurelius Victor wrote in the end of Constantius II's reign: the silence about the Christian religion adopted by the reigning dynasty. By stressing some elements linked to paganism, Aurelius Victor asserted the relevance of a "pagan" social memory that would distinguish his narrative, therefore revealing an identity dimension.

Keywords

Aurelius Victor - Christianity - the Constantinian dynasty.

Introdução

Em um trabalho apresentado por ocasião de uma série de conferências realizadas no Instituto Warburg em Londres nos anos de 1958–1959, Arnaldo Momigliano procurou estabelecer um balanço a respeito da produção historiográfica pagã e cristã ao longo do século IV depois de Cristo.¹ O historiador italiano argumentava, entre outros, que os breviários de história compostos (em latim) por autores pagãos – como as *Historiae abbreviatae* de Aurélio Vítor, os *Breviários* de Eutrópio e Festo e o chamado *Epitome de Caesaribus* – se pautavam por uma ótica em comum, qual seja, a neutralidade no tocante à questão religiosa. Essa característica haveria de permitir, pois, que diferentes autores cristãos pudessem empregar as supracitadas obras para os seus próprios fins. Tal se verificou no caso de Jerônimo que, por volta do ano de 380, deu sequência às tábuas cronológicas contidas na segunda parte da *Crônica* de Eusébio de Cesareia e, para tanto, consultou o texto redigido por Aurélio Vítor. O mesmo princípio se aplicou às diversas traduções gregas da obra de Eutrópio, que passaram a circular, a partir do final daquele século, em Constantinopla e em outras áreas do Império romano do Oriente, as quais apresentavam uma forte presença de comunidades cristãs.²

Oferecendo um contraponto à proposta de Arnaldo Momigliano, Barry Baldwin defendeu a ideia de que, dada a brevidade das narrativas compostas por Aurélio Vítor, Eutrópio e Festo, seria impossível para o crítico moderno apontar, com exatidão, quais seriam as crenças religiosas alimentadas por aqueles escritores. Ou seja, os compêndios não forneceria evidências internas suficientes quanto à perspectiva religiosa assumida por seus autores. Estes seriam, logo, estimados como “pagãos” ou “cristãos” em função das opções e das formas de interpretação privilegiadas pelos estudiosos que se dispusessem a avaliá-los.³

Vejam, assim, a maneira pela qual Aurélio Vítor se referiu, em sua obra, às transformações religiosas em curso durante a primeira metade do século IV. O registro se resume, estritamente falando, a tão somente um único parágrafo: mediante o uso de perífrases, e sem conceder um maior peso à

¹ Todas as datas subsequentes se referem à era cristã, salvo quando indicado em contrário.

² MOMIGLIANO, Arnaldo. *Historiografia pagana y historiografia cristiana en el siglo IV d. C.* In: Idem. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 101.

³ BALDWIN, Barry. *Festus the historian*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Stuttgart, v. 27, n. 1, 1978, p. 204–205.

precisão cronológica, o autor comentou que o imperador Constantino (306–337) “desviou enormemente sua atenção para a fundação de uma cidade e para dar forma a uma religião (...)”.⁴ No mais, os temas expostos por Aurélio Vítor, no que diz respeito aos governos de Constantino, Constante (337–350) e Constâncio II (337–361), guardaram, a princípio, um silêncio tumular perante as práticas religiosas favorecidas pela dinastia reinante.⁵

Não faltam explicações, nos meandros da historiografia contemporânea, a esclarecer os motivos subjacentes à postura de Aurélio Vítor. Nos dizeres de Emma Falque, trata-se de uma evidência que ilustra o fato de que o autor “não presta[va] atenção ao cristianismo, ao compartilhar dos ideais e da ideologia dos pagãos”.⁶ Seguindo uma linha de raciocínio similar, Alan D. E. Cameron sustentava a percepção de que os escritos de autores como Aurélio Vítor no século IV derivavam de uma espécie de “conspiração do silêncio” em face do processo de cristianização da sociedade, algo que implicava na composição de obras marcadas pela ausência de qualquer preocupação quanto aos aspectos pertinentes à religião cristã.⁷

Italo Lana leva tal concepção ao extremo, ao assegurar que, para Aurélio Vítor, a redação de uma história imperial que negligenciava o cristianismo se alicerçava sobre um desejo quimérico de cancelar o tempo e de fazer com que se esvaecesse o Deus cultuado pela dinastia constantiniana. Ainda

⁴ Aur. Vict. 41.12 (“condenda urbe formandisque religionibus ingentem animum auocavit (...)”). As traduções de passagens das *Historiae abbreviatae*, como expostas no presente trabalho, são de nossa autoria.

⁵ Em outro ponto da narrativa, o autor afirma que Constâncio II teria se mostrado “bastante piedoso no culto de seu pai” (“cultu genitoris satis pius”, como se lê em Aur. Vict. 42.23). Parece se tratar de uma remissão à noção de devoção filial (*pietas*), em conformidade à estrutura familiar romana, no seio da qual o filho se encontrava legal e consuetudinariamente sob a autoridade do *paterfamilias*. Honrar a memória do falecido pai significava, pois, o cumprimento de um dever por parte do filho. Por sua vez, a imagem pública que se construía a respeito de Constâncio II o apresentava como o sucessor que teria dado continuidade às diretrizes que norteavam o reinado de seu pai. Deste modo, na condição de “*imitator Constantini*”, a trajetória de Constâncio II foi associada à nova ordem política instituída por Constantino. Assim sendo, o fato de Aurélio Vítor ter destacado a “*pietas*” de Constâncio II talvez aludisse à fé cristã do referido imperador: se devotado à figura de seu pai, Constâncio II haveria de cultuar o mesmo Deus para o qual o seu progenitor havia se voltado. Quanto à representação do soberano como “imitador de Constantino”, ver HUMPHREYS, Mark. *In nomine patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological polemic. Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Stuttgart, v. 46, n. 4, 1997, p. 451.

⁶ FALQUE, Emma. Introducción. In: EUTROPIO; AURELIO VICTOR. *Breviário; Libro de los Césares*. Madri: Gredos, 1999, p. 170.

⁷ CAMERON, Alan D. E. Paganism and literature in late fourth century Rome. In: FUHRMANN, Manfred (ed.). *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Vandouves–Genève: Fondation Hardt, 1977, p. 8.

de acordo com Italo Lana, tal procedimento teria resultado na abstenção, por parte de Aurélio Vítor, de alcançar uma efetiva valoração acerca do mundo ao qual pertencia.⁸ Por seu turno, Márcia S. Lemos propõe que a conduta seguida por Aurélio Vítor “tanto pode indicar a existência de censura⁹ ou, simplesmente, a inexistência de um combate entre cristãos e pagãos no século IV”.¹⁰

Esse rápido panorama que por ora delineamos aponta para a diversidade de opiniões no que respeita à postura de Aurélio Vítor diante do cristianismo, tal como se depreenderia da leitura de seu texto. Todo o quadro parece se assentar, porém, sobre um pressuposto comum: o emudecimento sinalizava que Aurélio Vítor não teria abordado, de modo algum, as questões decorrentes da adoção da religião cristã por parte dos soberanos de seu tempo. Propomos, pelo contrário, analisar o silêncio de Aurélio Vítor como parte de uma estratégia retórica que se conecta ao emprego, no que concerne ao relato que abrange a dinastia constantiniana, de elementos que integravam o universo pagão, como era o caso dos prodígios. Advogamos, assim, que a recusa de Aurélio Vítor em lidar explicitamente com o cristianismo resultou do propósito de se aludir àquele tema como um objeto *indignus memoratu*. Por seu turno, a promoção de uma memória histórica “pagã” acerca dos reinados de Constantino e de seus filhos exprimiou, em nosso entender, mecanismos de identificação coletiva,¹¹ algo que permitiria atestar qual seria a filiação religiosa do autor.

⁸ LANA, Italo. La storiografia pagana del IV sec. d. C. *Koinonia*. Nápoles, v. 3, 1979, p. 22-23.

⁹ Ou quiçá, acrescentemos, assinalasse os efeitos decorrentes de uma autocensura. Vale lembrar que Aurélio Vítor abordou, em sua narrativa, o governo do imperador vivente, o cristão arianizante Constâncio II; o silêncio, assim sendo, desnudaria uma atitude de compreensível prudência, a fim de que o historiador se resguardasse perante os poderes políticos então constituídos.

¹⁰ LEMOS, Márcia S. *Cristãos, pagãos e cultura escrita: as representações do poder no Império romano dos séculos IV e V d. C.* Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2009, p. 105.

¹¹ Os processos de construção da memória histórica, que auxiliam na construção de sentidos para o mundo em que os indivíduos se inserem, envolvem complexas relações (de poder, de gênero etc.) que condicionam aquilo que deve ser recordado e, pelo contrário, o que deve ser esquecido, de acordo com determinados objetivos, manifestos ou não. Quanto a isto, ver GILLIS, John R. *Memory and identity: the history of a relationship*. In: Idem. *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton: University Press, 1994, p. 3.

Por que paganismo?

Antes de tudo, entretanto, compete questionar em que medida poder-se-ia empregar o conceito de “paganismo”. Em primeiro lugar, salientemos que, ao aceitarmos a perspectiva de que Aurélio Vítor se enumerava entre os “pagãos”, não reduzimos as relações sociais que se travavam no século IV a uma simples dicotomia envolvendo “paganismo” de um lado e “cristianismo” de outro. Faz-se oportuno reconhecer a existência de uma unidade sincrônica observável em meio ao imaginário social daquela época, de forma que os literatos, independente da inclinação religiosa, operavam dentro de um universo cultural comum, ressignificado em função de objetivos e de motivações específicas. Tais condições permitiram o avanço do cristianismo sem que, todavia, fosse necessário que o Império renegasse por inteiro as suas tradições.¹² Ao final do século III, os cristãos já haviam penetrado em quase todos os níveis da sociedade imperial e o credo que professavam não configurava um entrave a aliená-los no dia a dia das cidades romanas. “Pagãos” e “cristãos” compartilhavam dos fundamentos da educação, da administração ou da vida jurídica exercitados no espaço público. “Por volta de 350”, salienta Robert A. Markus, “muito pouco separava um cristão de sua contraparte pagã na sociedade romana”.¹³

No entanto, se a convivência entre cristãos e pagãos era plenamente possível, a adoção do cristianismo ou a crença na multiplicidade dos deuses envolvia uma dimensão crucial para a existência cotidiana, qual seja, o relacionamento do homem com o divino. Enquanto a dinastia constantiniana estimulava a religião de Cristo, colaborava para a ratificação de um conjunto de princípios ordenadores da vida em comunidade, os quais eram sancionados por uma Igreja que se queria una. Disto resulta que uma modalidade alternativa de compreensão do lugar do indivíduo em meio ao cosmos ganhou força no interior da sociedade imperial.¹⁴

¹² INGLEBERT, Hervé. “L’histoire de Rome” dans l’Antiquité tardive: un concept equivoque. *Latomus*. Bruxelas, v. 55, n. 3, 1996, p. 566-567.

¹³ MARKUS, Robert A. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: University Press, 1990, p. 27.

¹⁴ JUDGE, Edwin A. Christian innovation and its contemporary observers. In: CROKE, Brian; EMMETT, Alanna N. (eds.). *History and historians in late Antiquity*. Sydney: Pergamon, 1983, p. 13. Sem contar que, como recordado por Arnaldo Momigliano, a conversão ao cristianismo implicava uma nova maneira de se recordar e apreender o passado. Para tanto, ver MOMIGLIANO, Arnaldo, op. cit., p. 98.

Em segundo lugar, carecemos esclarecer o próprio sentido da concepção de “paganismo”. No latim clássico, a palavra “*paganus*” se referia àquele que se encontrasse excluído de um grupo socialmente distinto. O vocábulo conotava, assim, uma inferioridade de *status*, que viria a se tornar mais nítida com o avançar dos séculos. Período imperial adentro, por “*paganus*” se designava o “homem comum”, em contraste com os “notáveis” de uma dada comunidade, ou mesmo os “*civis*” em comparação aos “militares” ou “oficiais do Estado”. Quer dizer, o termo não dispunha de qualquer sentido religioso que fosse. A ressignificação do mesmo se deu por obra dos literatos cristãos, em especial a partir dos últimos decênios do século IV. Os cristãos passaram a utilizar o vocábulo como um vulgarismo, um rótulo generalizante e pejorativo que abrangia todos aqueles que se apegassem à crença na pluralidade dos deuses; vale enfatizar, contudo, que tamanha apropriação efetuou-se apenas no Ocidente de língua latina, articulada ao processo de cristianização em curso durante a Antiguidade tardia.¹⁵ No século V, essa acepção da palavra passaria a comportar um valor universal entre os cristãos ocidentais: já Orósio, em sua *História contra os pagãos*, elaborada ao final da década de 410, assinalava a vinculação entre “paganismo” e o culto dedicado às divindades greco-romanas tradicionais.¹⁶

Logo, o vocábulo “paganismo” possui uma carga semântica negativa. Por meio dele, imprimia-se uma representação monolítica sobre todo um conjunto de crenças e práticas que não se assentava sobre um sistema organizado de crenças e dogmas e tampouco apresentava uma estrutura social hierarquizada. O largo espectro de experiências e rituais religiosos – desde aqueles voltados para os deuses láricos, no interior da *familia*, até o culto

¹⁵ BROWN, Peter. Pagan. In: Idem; BOWERSOCK, Glen W.; GRABAR, Oleg. *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*. Cambridge, MA; Londres: Belknap Press, 1999, p. 625. A partir de fins do século IV, a produção literária de matriz cristã, apologética e polêmica consolidaria a ideia de polarização entre “cristãos” e “pagãos”, tendo em vista a elaboração e o fortalecimento de uma autoconsciência cristã. Considerado o caráter relacional que envolve a noção de identidade – é preciso o “Outro” ou, mais propriamente, uma representação feita acerca do “Outro” para que o “Eu” seja definido – os autores cristãos agruparam sob o termo “paganismo” uma miríade de cultos e práticas religiosas, a fim de salientar aquilo que seria tomado por “cristão” em oposição àquilo que não o seria. Para tanto, ver KAHLOS, Maijastina. *Debate and dialogue: Christian and pagan cultures (c. 360-430)*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 2.

¹⁶ Orósio deliberadamente associava os defensores das antigas divindades com os homens do *pagus*, ou seja, os camponeses que, por ignorância “terrena”, estariam excluídos da participação na verdadeira cidade (a “Cidade de Deus”). Essa etimologia da palavra “*paganus*”, como vista em Orósio, ganharia fôlego durante a alta Idade Média, de modo que os “politeístas” seriam identificados pejorativamente como “homens do campo”, incultos. Para tanto, ver BROWN, Peter, op. cit., p. 625.

público em honra dos imperadores divinizados – demonstra o quão improvável seria a constituição de uma população dotada de unicidade, capaz de conceber a si mesma a partir de um único “movimento pagão”.

Malgrado tais considerações, julgamos válido dispor do termo “paganismo” como referência aos elementos e formas rituais ligadas ao universo politeísta na Roma antiga. Neil McLynn enfatiza o fato de que não há palavra que o substitua satisfatoriamente. Os homens e as mulheres que dirigiam suas orações e súplicas a Júpiter Capitolino, Apolo, Ísis, ou a uma combinação que se concebesse existir entre os vários deuses, não sentiam a necessidade de um nome que os identificasse de maneira coletiva. Há de se salientar que o vocábulo “politeísta” vem ganhando terreno em meio aos estudos que se inserem no quadro cronológico da Antiguidade tardia. Tal substitutivo, contudo, padece da mesma fraqueza que acomete o termo que pretende suplantar, correndo o risco de projetar a ideia de uma comunidade religiosa unitária que, em verdade, jamais existiu.¹⁷ Além disso, uma quantidade nada desprezível de não cristãos, mesmo fora dos círculos filosóficos neoplatônicos numericamente reduzidos, aceitava também a existência de uma divindade una e todo-poderosa.¹⁸

Constantino e o silêncio de Aurélio Vítor

Voltemos nossa atenção para Aurélio Vítor. A obra deste, que relatava brevemente a história do Império romano, desde a batalha de Ácio até o vigésimo terceiro ano do reinado de Constâncio II, foi composta entre os anos de 360 e 361. Ao tempo da narrativa, parece plausível supor que o autor exercesse o ofício de *numerarius*, em meio ao aparato fiscal e financeiro da prefeitura do pretório da Ilíria, lotada na cidade de Sírmio.¹⁹ Funcionário imperial a servi-

¹⁷ Sem mencionar o fato de que a religião cristã pode ser considerada, a rigor, igualmente politeísta. O cristianismo se baseia em uma relação entre a humanidade e mais de uma figura divina (Deus Pai, Cristo e mesmo entidades de carne e osso, como os santos). Entretanto, “(...) as figuras plurais do cristianismo estão reunidas numa ordem cósmica de tal modo que ele, cristianismo, é uno. O cristianismo é um politeísmo monista”. Ver VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão* [312-394]. 2ª ed. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 39-40.

¹⁸ McLYNN, Neil. Pagans in a Christian empire. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). *A companion to late Antiquity*. Chicester; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, p. 573.

¹⁹ Harold W. Bird especula que Aurélio Vítor se encontrava em Roma no ano de 357, integrando o corpo dos notários, no interior das estruturas administrativas operantes na cidade. Aurélio Vítor teria sido despachado para Sírmio em algum momento daquele ano, por ordem do imperador Constâncio II, que havia visitado Roma entre 28 de abril e 29 de maio daquele ano

ço de um imperador cristão – o *Augusto* Constâncio II – poderia Aurélio Vítor, em sua obra de historiador, ter deixado de “prestar atenção ao cristianismo”?

Compete recordar que a produção historiográfica durante o período imperial se caracterizava por uma acentuada “atenção biográfica”, no sentido de que a narrativa dos acontecimentos desvelava uma abordagem personalista e moralizante. No entanto, julgamos que a posição fulcral que Aurélio Vítor concedeu à figura do soberano no que respeitava ao desenrolar dos eventos²⁰ também estaria relacionada aquilo que designamos, embora sob o risco de incorrer em certo anacronismo, por “ponto de vista de um burocrata”. Durante a Antiguidade tardia, o Estado romano adquiriu maior complexidade, de tal monta que o governo central procurava intervir e regulamentar um grande número de esferas e atividades da vida de seus cidadãos, como se constata, por exemplo, a partir da proliferação da legislação imperial.²¹ Independente do grau de interferência alcançado por qualquer ação política ou legiferante emanada da Corte, o fato de o Estado fazer-se sentir de um modo mais significativo findava por estimular a existência de uma cultura governamental no seio da sociedade, a qual, por sua vez, favorecia a intervenção estatal, efetuada em nome do(s) imperador(es) reinante(s).²²

Desta maneira, sugerimos que a relevância depositada sobre o papel do soberano, para além das convenções retóricas e edificantes que se notam em meio à historiografia romana durante a época imperial, conectava-se às formas de inserção social do autor. Imerso na prefeitura do pretório da Ilíria, Aurélio Vítor se encontrava subordinado aos seus superiores hierárquicos imediatos e, em última análise, aos imperadores, tomados como o vértice da administração do Estado e da sociedade romana nos meados do século IV.

e passado boa parte do outono e do inverno seguintes em Sírmio. Essa tentativa de reconstrução da carreira de Aurélio Vítor pode ser vista em BIRD, Harold W. *Sextus Aurelius Victor: A historiographical study*. Liverpool: Francis Cairns, 1984, p. 9–10.

²⁰ Cf. Aur. Vict. 13.7: “*adeo boni maliue in republica nihil est, quod in diuersum traduci aequat moribus praesidentium*” (“de fato, nada é bom ou ruim na república que não seja levado igualmente ao seu oposto por causa da conduta daqueles que governam”); Aur. Vict. 35.14: “*uirtutibus principum res attolli facile uel afflictas, easque firmiores praeceps uitiiis dari*” (“as coisas, inclusive as ruinosas, são facilmente reerguidas pelas virtudes dos príncipes, e aquelas mais sólidas pelos vícios são entregues à precipitação”).

²¹ Processo este que se articula, como esclarece Gilvan V. da Silva, à construção da *basileia* ao tempo de Constâncio II, quer dizer, de uma concepção sagrada de realza, de raiz helenístico-cristã, na qual o soberano ocupava um lugar que o elevava acima dos demais indivíduos na sociedade, enquanto mediador privilegiado entre os homens e o divino, e que manteria a ordem no mundo romano. Ver SILVA, Gilvan V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.

²² HARRIES, Jill. *Law and empire in late Antiquity*. Cambridge: University Press, 1999, p. 79.

Nestes termos, é lícito supor que tudo àquilo que concernia aos modos de vida dos soberanos não haveria de ser, em princípio, simplesmente ignorado por um indivíduo como Aurélio Vítor.

Ademais, vale salientar a ocorrência de um evento particular que se sucedeu em Sírmio quando Aurélio Vítor provavelmente já residia naquela localidade. Após uma sequência de concílios ou, talvez mais precisamente, de reuniões episcopais que tiveram por palco, no decorrer da década de 350, a cidade de Sírmio,²³ o imperador Constâncio II para lá retornou no ano de 359 a fim de ratificar um credo que pudesse assentar uma solução de compromisso em meio à polêmica cristológica que opunha niceianos e arianos. Em 22 de maio de 359, Constâncio II em pessoa subscreveu aquilo que posteriormente viria a ser mais bem conhecido como o “credo datado”: atendendo aos anseios do imperador, os prelados reunidos naquela ocasião determinaram que o Filho de Deus fosse “*homoios*” (“semelhante”) ao Pai, ao passo que proibiram que fossem empregados conceitos referentes à “*ousia*” (“essência”, “substância”) ao se descrever a natureza da relação entre Pai e Filho.²⁴ O soberano assumiu um papel até então inaudito no tocante à condução de um debate teológico, com vistas a impor a fórmula homoiana para a aceitação do pequeno número de bispos palatinos que havia se deslocado para Sírmio. Aquela solução tornar-se-ia, assim, o credo promovido pela Corte imperial em fins do reinado de Constâncio II.²⁵

Discussão cristológica à parte, a formalização do “credo datado” em maio de 359 nos leva a considerar o fato de que Constâncio II esteve presente em Sírmio no momento em que Aurélio Vítor talvez acalentasse a intenção de compor uma obra versada em história. Não é possível atestar em que

²³ Tradicionalmente, considera-se que a cidade de Sírmio teria acolhido a realização de três concílios diferentes ao longo dos anos 350 (a saber, em 351, 357 e, por fim, 358). Timothy D. Barnes procura demonstrar que o único concílio formalmente ecumênico foi aquele que teve lugar no ano de 351. Por sua vez, em 357 e 358 tão somente uma reduzida quantidade de bispos se reuniu, algo que não se poderia tomar como concílios efetivos. Quanto a isto, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p. 251-252.

²⁴ Constâncio II era adepto de uma espécie de arianismo moderado. Tal se nota mediante a confirmação do “credo datado”, expressão da chamada doutrina “homoiana”, a qual afirmava, pura e simplesmente, a similitude entre Pai e Filho sem que, no entanto, fosse fixado o nível dessa semelhança. Posto assim, evitava-se tocar diretamente na espinhosa controvérsia relativa à substância de Cristo, que opunha os partidários da ortodoxia trinitária niceiana e aqueles que negavam o princípio da consubstancialidade entre as figuras divinas cristãs, como era o caso dos arianos. Para tanto, cf. HUMPHREYS, Mark, op. cit., p. 448.

²⁵ BARNES, Thimoty D., op. cit., p. 169.

medida o autor acompanhou as deliberações estabelecidas entre o soberano e o episcopado congregados naquela oportunidade. Entretanto, soa pouco provável que Aurélio Vítor desconhecesse por completo as razões que motivaram Constâncio II a se reunir com um grupo de dignitários da Igreja, episódio este que se somava às ações encabeçadas pelo imperador em favor da uniformização doutrinária no seio da comunidade cristã. Logo, como compreender o emudecimento do historiador frente a todo esse contexto?²⁶

A atmosfera pagã que se verifica a partir da leitura da narrativa de Aurélio Vítor parece apontar, de fato, para a resposta mais apropriada. Mas em que sentido? Alan D. E. Cameron e Averil Cameron asseguram que as convenções do gênero historiográfico na Antiguidade romana impediam que os autores introduzissem em seus textos uma terminologia cristã sem que ameaçassem o caráter clássico – quer dizer, “pagão” – da narrativa como um todo.²⁷ Porém, estimamos que essa proposição não ilumine senão de forma parcial quais seriam as possíveis razões que teriam levado Aurélio Vítor, em específico, a tacitamente excluir toda e qualquer menção clara ao cristianismo ou às políticas eclesiásticas levadas a cabo por Constantino, Constâncio II e Constante. Neste caso, vale recordar que um escritor aparentemente pagão como Eutrópio não se furtou a mencionar que o imperador Juliano (361–363) perseguiu a religião cristã de um modo excessivo (“*religionis Christianae nimius insectator*”), embora ressaltasse que o soberano havia se absterido de derramar sangue.²⁸

A referência a Eutrópio se revela oportuna, na medida em que permite tecer algumas considerações acerca da tradição epitomatória latina da segunda metade do século IV, que conheceu boa fortuna em meio à produção historiográfica no período citado. Os trabalhos de autores como Aurélio Vítor e Eutrópio são usualmente definidos como “breviários” ou

²⁶ Após as vitórias sobre os usurpadores Magnêncio (350–353) e Silvano (agosto de 355), bem como o apontamento de seu primo Juliano como *César* nas Gálias, em novembro de 355 (para assegurar a ordem naquela região do Ocidente e restabelecer a defesa das fronteiras renanas, ameaçadas por francos e alamanos), Constâncio II centrou suas ações, na segunda metade da década de 350, na resolução das disputas teológicas que contrapunham os adeptos do arianismo e do trinitarismo niceiano. Quanto a isso, ver MAZZARINO, Santo. Dal Milvio al Frigido (312–394). In: Idem. *L'impero romano*. Bari: Laterza, vol. 2, 2007, p. 705.

²⁷ CAMERON, Alan D. E.; CAMERON, Averil. Christianity and tradition in the historiography of the late Empire. *The Classical Quarterly*. Oxford, v. 14, n. 2, jan. 1964, p. 327. doi: 10.1017/s0009838800025867.

²⁸ Cf. Eutr. 10.16.3. O *Breviário de história romana* foi provavelmente concluído em 369/370, sob os reinados de Valentiniano (364–375) e Valente (364–378).

“epítomes”²⁹ e a elaboração destes atendia a certas demandas da sociedade romana na Antiguidade tardia. A emergência de uma nova camada governante à frente do Império, em boa parte advinda das fileiras militares, implicava a constituição de grupos dirigentes que possuíam pouca familiaridade com os acontecimentos mais elementares relativos ao passado de Roma. Referimo-nos, pois, a indivíduos que dispunham de uma escassa instrução letrada, uma vez que a formação que obtiveram se restringia, no geral, ao cotidiano do acampamento militar. Confrontados com a aristocracia senatorial romana, de antiga linhagem, esses *parvenus* deveriam demonstrar algum grau de conhecimento a respeito da história do Império cuja administração e defesa repousava, então, em suas mãos.

Daí que houvesse, neste ensejo, a necessidade de breviários de história que transmitissem, de maneira prática e didática, um sucinto panorama quanto aos mais importantes fatos do passado romano, com a finalidade de sanar as dificuldades com as quais aqueles “homens novos” se deparavam no que se referia à recordação dos eventos pretéritos.³⁰ Ademais, a adoção do cristianismo por parte de Constantino resultou no ingresso de adeptos da fé cristã nas estruturas políticas do Estado romano. Muitos daqueles que integravam essa “aristocracia cristã de ofício” careciam de um conhecimento, mesmo que superficial, da história romana.³¹ Neste caso, também necessitavam dos breviários. Sendo assim, a produção epitomatória contemplava a divulgação e a preservação de uma memória acerca do passado romano e, para tanto, a “*breuitas*” – brevidade – tornou-se o princípio da tessitura narrativa.

Portanto, a concisão textual haveria de condicionar, em boa medida, a seleção do conteúdo englobado pelos epítomes. Significa dizer que os epitomadores, dada a exiguidade do relato que compunham, jamais poderiam abordar um leque mais vasto de acontecimentos históricos; deste modo, contemplaram em suas narrativas somente os eventos que julgavam mais significativos, em razão de diferentes critérios e de escolhas pessoais. Nestes termos, poder-se-ia objetar que os breviários escritos por autores não cristãos, caso de Aurélio Vítor ou Eutrópio, não incluía fatos que dispunham de relação, direta ou indireta, com a temática do cristianismo, tendo em

²⁹ O termo “*breuiarium*” exprimia uma das formas latinas equivalentes à palavra grega “*epitomé*”, cujo significado não era outro senão o de “resumo”. Neste sentido, ambos os vocábulos podem ser empregados como sinônimos que designam uma mesma modalidade textual no interior da historiografia latina.

³⁰ MOMIGLIANO, Arnaldo, op. cit., p. 100.

³¹ CAMERON, Alan, op. cit., p. 8.

vista os limites impostos pelo preceito da *breuitas*. Todavia, a passagem em que Eutrópio relatava a perseguição que Juliano havia lançado contra os cristãos, como indicada anteriormente, enfraquece tal argumento.⁵² Logo, a natureza abreviada da tradição epitomatória não deve ser tomada enquanto fator determinante que teria conduzido Aurélio Vítor a emudecer em relação à religião cristã de Constantino e de seus sucessores.

Do mesmo modo, o fato de Aurélio Vítor não ter professado a religião dos imperadores de seu tempo também não configura uma explicação suficiente que nos permite aclarar os motivos por trás de referências tão obtusas a temas como, por exemplo, a conversão de Constantino. Ademais, Aurélio Vítor também deixou de enfatizar, em relação à dinastia constantiniana, os temas jurídicos e institucionais para os quais, pelo contrário, havia se revelado atento ao longo de seu texto.⁵³ Deste modo, coisa alguma se lê a respeito do *corpus* jurídico editado sob a rubrica de Constantino, Constâncio II e Constante, do qual uma razoável parcela se voltava para o cristianismo e outorgava privilégios especiais e isenções fiscais aos integrantes da Igreja.

A atividade edilícia levada a cabo em Roma, em especial por parte de Constantino, tampouco foi abordada de maneira mais detalhada: Aurélio Ví-

⁵² É possível que o chamado *Epitome de Caesaribus*, redigido entre o final do século IV e o início do século seguinte, contenha igualmente certas referências – ainda que oblíquas – à questão envolvendo o cristianismo. Neste compêndio, de autoria anônima, lemos que os pais do imperador Teodósio (379–395) assim o haviam denominado porque teriam sido advertidos, durante um sonho, para que o fizessem. Em tempo, o próprio autor do *Epitome de Caesaribus* esclareceria que, em língua latina, o nome do governante se traduziria como “dado por Deus” (“*Latine intellegimus a deo datum*”) (*Epit.* 48.2). Cabe ressaltar que se trata de uma menção genérica, que não especifica a divindade com a qual Teodósio manteria uma ligação especial. Tal postura sugere que a obra seria fruto da pena de um literato pagão. Por outro lado, é preciso recordar o fato de que o imperador tinha herdado o nome de seu pai, o cristão Flávio Teodósio, um dos principais comandantes militares de Valentiniano. Para tanto, ver JONES, Arnold H. M. et al. *The prosopography of the later Roman empire*. Cambridge: University Press, vol. 1, 1971, p. 904. Sugere-se que o autor do *Epitome de Caesaribus* ansiava por, justamente, mitigar o sentido originário cristão atrelado ao sonho oracular, referindo-se à divindade de maneira para lá de inespecífica.

⁵³ Em que pesasse a brevidade da narrativa, Aurélio Vítor assinalou que o imperador Marco Aurélio (161–180) aboliu o antigo instituto do *uadimonium* (isto é, a promessa solene, realizada pelo acusado de algum crime, de comparecimento em juízo na data previamente determinada) (cf. *Aur. Vict.* 16.11). Não há evidências, literárias ou jurídicas que confirmem a historicidade desta informação. A despeito disso, trata-se de um indício da importância que o historiador atribuiu à esfera do direito e à atividade jurídica dos soberanos, a ponto de incluir em seu texto até mesmo um dado que talvez não dispusesse de maior peso, uma vez que não havia despertado a atenção de outros escritores. Neste caso, a ausência de referências à obra legiferante encabeçada por Constantino e seus filhos configura uma significativa omissão, considerando-se o texto em sua totalidade.

tor não se pronunciou acerca dos templos cristãos erguidos na cidade de Roma durante o governo de Constantino, tais como a Basílica Sessoriana, misto de palácio e igreja que viria a servir de residência para Helena, a mãe do imperador, ou a dedicação da Basílica do Salvador (a futura Basílica de São João de Latrão), situada no interior da cidade.⁵⁴ De acordo com Robin Lane Fox, a busca pela publicização da religião cristã conduziu, ao tempo de Constantino, à realização de um vasto programa de construções em pedra nos mais diferentes pontos do território imperial, algo que soberano algum na Antiguidade havia empreendido.⁵⁵ Na obra de Aurélio Vítor, todavia, não se verificam informações sobre todo esse esforço empreendedor. As *Historiae abbreviatae*, portanto, oferecem ao público leitor uma história imperial que se manteve restrita a seu ordenamento pagão, inclusive no que se referia ao tempo presente, quando os principais agentes do poder haviam se agarrado ao Deus cristão.

Um dos traços mais salientes dessa perspectiva pagã se encontra nas menções feitas à ocorrência de certos prodígios que foram notados, conforme o autor, durante o reinado de Constantino.⁵⁶ Para tanto, vale assinalar em que consistiam os prodígios no mundo romano. Estes eram vistos como signos espontâneos que as divindades, *en masse*, enviavam aos homens, porém de forma intermitente e inesperada. Correspondiam a acontecimentos julgados como fantásticos ou contranaturais, isto é, que ocorriam sem que houvesse uma causa aparente, representando, assim, uma transgressão da ordem sensível. Ainda que hoje em dia dificilmente pudessemos designar como sobrenatural

⁵⁴ Aurélio Vítor limitou-se a informar que o Senado havia ordenado que a “basílica e o templo da cidade”, construídos por Maxêncio, fossem consagrados em nome de Constantino (“*urbis janum atque basilicam Flauii meritis patres sacrauerunt*”). Tratava-se, pois, de uma referência à Basílica Nova, erigida por Maxêncio a partir de 308 e situada na parte norte do Fórum Romano, e ao Templo de Vênus e Roma, restaurado depois que um incêndio, ocorrido no ano de 307, havia danificado o edifício. Na sequência do texto, o autor indicou que Constantino promoveu alterações no Circo Máximo e erigiu novas termas na cidade (cf. Aur. Vict. 40.26–27).

⁵⁵ LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1989, p. 623. À guisa de ilustração, Aurélio Vítor mencionou o empenho de Constantino no sentido de reconstruir a cidade de Cirta, na Numídia, devastada por conta de um cerco que o usurpador Domício Alexandre (c. 308–309) levantou sobre a localidade (cf. Aur. Vict. 40.28). Embora assinalasse que o soberano havia adornado a cidade e a rebatizado, denominando-a como Constantina, o historiador se calou quanto a um elemento notável em meio a esse esforço por embelezamento: a ereção de uma igreja destinada à comunidade cristã, finalizada no ano de 329.

⁵⁶ Valerio Neri argumenta que a presença, nas *Historiae abbreviatae*, de uma “trama de sinais infaustos” – os prodígios – relacionados a Constantino e a seus filhos findava por reforçar o posicionamento crítico que Aurélio Vítor teria assumido diante da política religiosa que caracterizava a era constantiniana. Para tanto, ver NERI, Valerio. *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*. Bolonha: Clueb, 1992, p. 38.

a ocorrência de um eclipse lunar ou a presença de um animal selvagem no interior de uma cidade, aos olhos dos antigos romanos tais eventos comportavam um desafio às percepções de “normalidade”, de modo que apontavam para o rompimento das balizas naturais estabelecidas, pois que se misturavam elementos que deviam, supunha-se, permanecer afastados entre si.⁵⁷

Por conseguinte, os prodígios eram usualmente concebidos como fatores negativos, prenúncios de um futuro desastre, na medida em que assinalavam a existência de fissuras em meio ao relacionamento entre os deuses e os seres humanos. Nestes termos, esses portentos situavam-se como canais difusos de contato com o universo divino, um fenômeno que, em suma, dizia respeito ao “núcleo” da religiosidade pagã na Antiguidade greco-romana: a busca dos homens por honrar devidamente os deuses e evitar os infortúnios que se abateriam sobre o Estado, resultantes dos casos de *negligentia deorum*.⁵⁸

Em outras palavras, as manifestações prodigiosas assumiam uma faceta marcadamente política, visto que carregavam em seu bojo uma mensagem sobre o porvir, a qual dizia respeito ao corpo cívico por inteiro. Tamanha irrupção dos deuses na vida dos homens demandava, acreditavam os romanos, uma resposta. Durante o período republicano, ao menos a partir dos meados do século III a. C., competia ao Senado romano determinar a existência de um prodígio – isto é, aceitar formalmente que dado evento indicava algum grau de ruptura na relação do humano com o divino e que, logo, exigia uma ação religiosa – ou atestar que um dado fenômeno não dispunha de significância pública alguma. Para tanto, consultavam-se os arúspices, “adivinhos” cujas habilidades residiam, entre outras, na interpretação dos prodígios. Uma vez constatado, procedia-se aos rituais públicos que visavam à sua expiação, a fim de neutralizar os perigos inerentes àquele. As cerimônias expiatórias, portanto, restabeleciam a harmonia entre o povo romano e as divindades. Sendo assim, não se tratava de sinais que anunciavam processos irreversíveis e que tampouco permitiam predizer a ocorrência de um fato em específico.⁵⁹

Neste ensejo, o Senado detinha a capacidade de atribuir significado aos prodígios, situando-se como instância a partir da qual se regulamentavam as relações entre os romanos e o divino. Na transição da República para o Principado, todavia, a figura do *princeps* assumiria a dianteira naquele do-

⁵⁷ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*. Cambridge: University Press, vol. 1, 1998, p. 37.

⁵⁸ LANE FOX, Robin, op. cit., p. 38.

⁵⁹ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon, op. cit., p. 37-38.

mínio da vida cotidiana, constituindo mesmo uma das facetas mais importantes do papel religioso que se conferiria a Augusto e todos os seus sucessores. Em meio a este processo, os anúncios públicos da ocorrência de prodígios caíram em desuso ainda ao tempo de Augusto. Tais manifestações de descontentamento por parte dos deuses, aparentemente randômicas, chocavam-se com a noção de que as benesses divinas fluíam a partir da pessoa do *princeps*. Este se alçava à condição de centro em torno do qual se agrupavam os portentos, controlando, pois, a interpretação relativa aos mesmos: os prodígios negativos haveriam de ser suprimidos. Portanto, como coloca Veit Rosenberger, o período imperial romano assistiria à personalização e monopolização dos sinais divinos reservados à figura do soberano: as fontes literárias, por exemplo, basicamente passaram a atestar a presença de presságios e prodígios apenas por ocasião do nascimento, morte ou outros momentos de alteração fundamental no decurso da trajetória dos imperadores.⁴⁰

Ora, o texto das *Historiae abbreviatae* mostra que Aurélio Vítor não fugiu a tal regra. Acercado do falecimento de Constantino, ocorrido em maio de 337, lemos que:

Assim, aos trinta e dois anos de seu reinado, depois de, sozinho, ter governado o mundo durante treze, aos sessenta e dois anos de idade (...) morreu [Constantino] em um campo perto de Nicomédia, o qual denominam de Acirona, tal como o havia pressagiado o astro fatal para os reinados que as pessoas chamam de cometa.⁴¹

O objetivo de Aurélio Vítor era o de ressaltar aos leitores o caráter premonitório relativo à observação do fenômeno astronômico, o qual teria anunciado que a vida do soberano havia chegado a seu termo. Jose Jimenez Delgado destaca que os prodígios celestes, segundo a concepção dos antigos romanos, equivaliam a sinais de uma intervenção especial das divindades no curso dos eventos humanos, um alerta para que os mortais prestassem maior atenção e se ocupassem, com diligência, das práticas culturais.⁴² Neste sentido, o surgimento de um cometa, que se associava justamente à morte

⁴⁰ ROSENBERGER, Veit. Republican *nobiles*: controlling the *res publica*. In: RÜPKE, Jörg. *A companion to Roman religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 303.

⁴¹ Aur. Vict. 41.16: "Ita anno imperii tricesimo secundoque, cum totum orbem tredecim tenuisset, sexaginta natus atque amplius duo, (...) rure proximo Nicomediae Achyronam uocant excessit, cum id tetrum sidus regnis, quod crinitum uocant, portendisset".

⁴² JIMENEZ DELGADO, Jose. Clasificación de los prodigios titolivianos. *Helmantica*. Salamanca, v. 12, n. 39, set./dez. 1961, p. 446.

do primeiro imperador cristão,⁴⁵ nos leva a pensar que Aurélio Vítor ansiasse por enquadrar a dinastia reinante nos cânones pagãos tradicionais.

Isto não significa, contudo, que os autores cristãos se mostraram alheios à temática dos prodígios. Orósio, neste caso, nos serve como exemplo. Em sua *História contra os pagãos*, Orósio não se furtou a citar um leque de acontecimentos prodigiosos referentes ao passado de Roma. Pedro Martínez Cavero aponta, porém, que Orósio procurou demarcá-los como uma resposta de Deus ao pecado dos homens, à maneira dos episódios contidos no Gênesis bíblico. Por conseguinte, configuravam um castigo por si mesmos, de modo que Orósio dirimiu o significado dos portentos como prenúncio de futuras perturbações para o Estado romano e, pois, questionou o sentido de práticas divinatórias como a aruspicina.⁴⁴

Feito isto, retornemos ao texto das *Historiae abbreviatae*. Lê-se que os imperadores Constantino e Licínio (308-324) haviam se reconciliado após uma série de batalhas entre si, pois que o desfecho daquelas, embora favorável a Constantino, não permitiu o aniquilamento de seu rival.⁴⁵ De fato, ambos selaram uma nova aliança na cidade de Sérдика, na data de 1 de março de 317. Na continuidade da narrativa, contudo, o autor escreveu que

(...) tal pacto dificilmente se perpetuaria e nem sequer seria favorável para aqueles que o houvessem aceitado, dado que, naqueles meses, um eclipse do sol tinha impedido que a luz do dia fosse revelada. Consequentemente, rompida a paz seis anos depois, Licínio foi derrotado na Trácia e partiu para Calcedônia. Ali ele foi esmagado, junto com Martiniano que, para o auxílio dele, havia sido escolhido para compartilhar o poder imperial.⁴⁶

⁴⁵ Eutrópio igualmente mencionou tal prodígio (cf. Eutr. 10.8.3). Todavia, faz-se necessário indicar que apenas Aurélio Vítor assinalaria que o aparecimento de um cometa prefigurava um signo “fatal” para os governantes.

⁴⁴ MARTÍNEZ CAVERO, Pedro. Signos y prodigios. Continuidad y inflexión en el pensamiento de Orosio. *Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, v. 14, 1997, p. 89. Porém, seguindo de perto suas fontes para o período republicano, Orósio igualmente registrou a ocorrência de alguns prodígios sem que os apresentasse como fruto da providência de Deus. É o que se lê, por exemplo, no relato tangente à possibilidade de se reconstruir Cartago e povoá-la com famílias romanas, em fins da década de 120 a. C. Orósio afirmaria que as estacas fincadas pelos romanos, a fim de balizar o novo perímetro de Cartago, haviam sido destruídas por lobos durante a noite, o que teria posto em dúvida a ideia de que a refundação da localidade poderia trazer tranquilidade para Roma. Na sequência, menciona a escolha de Caio Graco para o tribunado da plebe, algo que se mostraria “desastroso” para a *res publica* (cf. Oros. 5.12.1-3).

⁴⁵ Aur. Vict. 41.6.

⁴⁶ Aur. Vict. 41.7-9: “*Quod equidem uix diuturnum neque his, qui assumebantur, felix fore defectu solis foedato iisdem mensibus die patefactum. Itaque sexennio post rupta pace apud Thracas Licinius pulsus Chalcedona concessit. Ibi ad auxilium sui Martiniano in imperium cooptato una oppressus est!*”

Nesses termos, Aurélio Vítor almejava demonstrar que a reconciliação firmada entre ambos os soberanos não se revelaria benéfica, na medida em que, à época (“naqueles meses”, em mais uma referência pouco precisa), um eclipse solar teria sido observado. Daí resultou que a harmonia entre Constantino e Licínio tenha sido definitivamente rompida entre os meses de julho e setembro de 324, com a eclosão de um novo conflito civil cujo término se daria com a submissão de Licínio.

Na sequência do texto, o autor indica a concessão das insígnias de *César* a Constante, filho mais novo de Constantino – algo que ocorreu em 25 de dezembro de 333. Por causa da elevação de Constante, disse Aurélio Vítor, “prodígios extraordinários prenunciaram que haveria perturbações para a República; pois, na noite que se seguia ao dia em que lhe foi confiado o poder imperial, toda a face do céu se inflamou com um fogo contínuo”.⁴⁷

Quais seriam, pois, as “perturbações” para as quais o autor chamou a atenção? A partir de setembro de 337, após a eliminação da maior parte dos descendentes colaterais de Constantino, os três filhos deste – Constantino II (337–340), Constâncio II e Constante – foram alçados à condição de *Augustos*. As relações entre os três monarcas, porém, não se mostraria amistosa. Disputas pela soberania sobre parte das províncias ocidentais levaram o primogênito, Constantino II, a cruzar os Alpes em 340 e se lançar contra Constante na Itália. Mas, em Aquileia, foram derrotadas as tropas de Constantino II, que veio a falecer durante a batalha.⁴⁸ Por conseguinte, todo o ocidente do Império repousava, ao longo da década de 340, sob a autoridade de Constante. As regiões orientais, por sua vez, mantiveram-se sob o domínio de Constâncio II.

Os atritos entre os sucessores de Constantino, todavia, não se restringiram à guerra civil que opôs Constantino II e Constante. Os conflitos políticos no âmago da Igreja influenciaram, em boa medida, as relações entre Constâncio II e Constante; as simpatias arianizantes do primeiro, alinhado ao episcopado oriental agrupado em torno da sé de Antioquia, colidiam com a defesa intransigente da ortodoxia trinitária por parte do segundo, vinculado a Atanásio de Alexandria e também ao bispado ocidental. Constante almejava pôr um termo às controvérsias cristológicas, impondo a fórmula niceiana

⁴⁷ Aur. Vict. 41.14: “*Cuius gratia reipublicae permixtionem fore ostentorum mira prodidere; quippe ea nocte, quae commissi imperii diem sequeretur, igni continuo caeli facies coliflagrauit*”.

⁴⁸ Constantino II se resume a um mero nome no interior das *Historiae abbreuiatae*, algo que se poderia justificar tendo em vista o caráter breve de seu reinado (cf. Aur. Vict. 41.6; 41.22). Quiçá, porém, esse dado evidenciasse, indiretamente, a *damnatio memoriae* a qual Constantino II foi submetido por conta da “guerra funesta” (“*fatali bello*”) que lançou contra seu irmão mais novo.

à totalidade da comunidade cristã, bem como reinstaurar prelados exilados às suas sés, como era o caso do próprio Atanásio. Mas o Concílio de Sárdica (c. 343) não conseguiu estabelecer um consenso entre os bispos do Ocidente e do Oriente. De acordo com Werner Portmann, depois da indefinição de Sárdica, a sociedade imperial ingressou em um estado de latente guerra civil entre os dois irmãos. Ao que parece, a situação arrefeceu somente a partir do segundo semestre de 346, como o demonstrava, talvez, a série monetária emitida por Constante, a qual continha em seu reverso a legenda FEL(icum) TEMP(orum) REPARATIO (“a restauração dos tempos felizes”), conjugada com o retorno dos bispos exilados às suas comunidades de origem.⁴⁹

Por fim, uma revolta das legiões estacionadas na área renana findou na proclamação de Magnêncio, ocorrida a 18 de janeiro de 350. Os partidários do usurpador acabaram por assassinar Constante, enquanto este buscava refúgio nos Pirineus, após tomar conhecimento da ascensão de Magnêncio ao trono. A legitimidade da dinastia constantiniana repousava, então, sobre a ação de Constâncio II, e o triunfo definitivo diante de Magnêncio e seus apoiadores veio somente em agosto de 353. Mas a um alto custo: o enfrentamento entre as forças militares do ocidente e do oriente do Império ceifou milhares de vidas e, pois, trouxe insegurança para muitas áreas que compunham o *orbis Romanorum*.⁵⁰

Diante do exposto, compete ressaltar por ora alguns pontos que se notam em meio às referências que Aurélio Vítor efetuou aos prodígios relativos à dinastia constantiniana. Os portentos são associados à ação individual dos soberanos, em conformidade à perspectiva que remontava aos primeiros tempos do Principado. Sendo assim, uma vez firmado o pacto entre Constantino e Licínio, um eclipse do sol teria sido observado em momento posterior. Por seu turno, na noite seguinte à aclamação de Constante como *César*, o céu teria ardido feito fogo. O caráter disruptivo que comumente se atribuía às manifestações prodigiosas pode igualmente ser observado (sobretudo no que dizia respeito ao vínculo entre a ascensão de Constante ao poder e o céu flamejante): a segunda guerra civil entre Constantino e Licínio e o conjunto de distúrbios que, nos anos 340, envolviam a pessoa de Constante, dariam mostras dos tumultos que a sociedade romana haveria de vivenciar, tal

⁴⁹ PORTMANN, Werner. Die politsche Krise zwischen den Kaisern Constantius II. und Constans. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Stuttgart. v. 48, n. 3, 1999, p. 328-329. Atanásio, por exemplo, reassumiu a sé de Alexandria em 21 de outubro de 346.

⁵⁰ MAZZARINO, Santo, op. cit., p. 704.

como anunciado por signos negativos como os prodígios.⁵¹ Ademais, Aurélio Vítor compôs um relato bastante evasivo. Não se determina exatamente em qual lugar do território imperial os citados prodígios teriam sido noticiados. Sem mencionar que o autor não implicava diretamente a figura de Constâncio II com o aparecimento dos prodígios, algo que denota a cautela adotada perante o imperador reinante ao tempo em que a obra foi redigida.

Talvez a menção feita aos prodígios derivasse de alguma tradição oral circulante ao tempo de Aurélio Vítor. A inserção desses portentos na narrativa adquire relevância na medida em que desvela uma forma de se interpretar a história mais recente, por parte dos súditos pagãos que se pautavam em signos que lhes eram usuais e que conferiam inteligibilidade ao mundo ao qual pertenciam. Para utilizarmos os termos de David S. Potter, estaríamos diante de uma tendência à recusa ou, ao menos, à resignificação da memória histórica formatada a partir da Corte imperial, assim como de uma evidência acerca do lugar que a dinastia reinante poderia assumir no imaginário dos grupos pagãos menos afeitos às elucubrações de matriz neoplatônica.⁵² Seja como for, também é possível conjecturar que Aurélio Vítor recriou os prodígios do que os acontecimentos históricos por ele narrados se encarregariam de ratificar.⁵³

Cabe apontar, finalmente, mais um elemento presente nas *Historiae abbreviatae*. Em passagem anterior na obra, foram registrados dois prodígios que teriam prenunciado a queda da dinastia Júlio-Cláudia, uma vez morto o imperador Nero (54-68):

⁵¹ Embora os predicados militares de Constante fossem enfatizados, nas páginas das *Historiae abbreviatae*, o citado soberano foi retratado como um governante dotado de espírito violento, inclinado à avareza e, sobretudo, entregue a práticas homossexuais que se chocavam com o *mos maiorum*, o “costume dos ancestrais”, incisivamente defendido pelo historiador (cf. Aur. Vict. 41.23-24).

⁵² POTTER, David S. *Prophets and emperors. Human and divine authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, p. 109. A relevância que a ocorrência desses fenômenos extraordinários poderia adquirir era proporcional às expectativas que os indivíduos nutriam acerca das modalidades de predição do futuro. Ainda que, ao longo da história romana, tais expectativas tivessem se originado e se disseminado a partir dos membros da elite sociopolítica, faz-se escusado sublinhar que essa visão de mundo não se limitou às camadas superiores, de maneira que diferentes segmentos da população romana estavam dispostos a crer que os deuses estabeleciam formas de comunicação com eles. Para tanto, ver RIPAT, Pauline. Roman omens, Roman audiences, and Roman history. *Greece & Rome*, Oxford, v. 53, n. 2, 2006, p. 157. doi: 10.1017/s0017383506000258.

⁵³ Conforme sugere MONTERO, Santiago. Aurelio Victor y la adivinación. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*. Pisa, v. 17, n. 4, 1987, p. 997.

Este foi o fim da família dos Césares: isto havia sido anunciado por muitos prodígios, em especial por aqueles observados nas propriedades deles,⁵⁴ como a aridez do bosque de louros consagrado aos que celebrassem um triunfo e também a morte de galinhas, das quais havia muitas e tão brancas e *aptas para fins religiosos que atualmente em Roma se reserva a elas um local*.⁵⁵

Marleen B. Flory insinua que a ligação estabelecida por Aurélio Vítor entre as aves e os propósitos religiosos remetia a um dado espaço, localizado a oeste do monte Viminal, onde é possível que houvesse um galinheiro, o qual, na metade do século IV, visava atender às necessidades das cerimônias rituais pagãs, em particular a tomada de auspícios: a avidez dessas galinhas diante do alimento que lhes era fornecido, por exemplo, era comumente interpretada como indicativo do favor que os deuses concederiam aos romanos em relação à consecução de alguma atividade pública, de natureza política ou militar.⁵⁶ Quer dizer, embora os prodígios citados dissessem respeito ao caso dos Júlio-Cláudio, o historiador trouxe à tona um ponto que remontava a sua própria época: a existência de um lugar, no interior da cidade de Roma, destinado à criação de aves que eram empregadas em ritos religiosos.

Mais do que isso, Aurélio Vítor assinalava a permanência da consulta dos auspícios e, assim, das tarefas que competiam ao colégio sacerdotal dos áugures que, como queria a tradição romana, remontava à época monárquica. A tomada dos auspícios contemplava certas técnicas sob o domínio dos áugures e que envolviam, como apontamos, a observação do voo ou do comportamento de uma categoria peculiar de aves – como as “galinhas brancas”, “*gallinae albae*”, indicadas por Aurélio Vítor – por intermédio das quais os deuses dariam a conhecer a sua vontade. Logo, a atividade augural não se voltava para toda e qualquer forma de comunicação estabelecida entre os homens e as deidades.⁵⁷ De toda maneira, os áugures também se ocupavam dos contatos que se travariam entre o humano e o divino.

⁵⁴ Referência à *villa* de Lúvia Drusila, propriedade que se situava nos arredores de Roma – no atual subúrbio de Prima Porta – e que, muito provavelmente, compunha o dote entregue a Otaviano, futuro Augusto, por ocasião de seu matrimônio com a referida Lúvia no ano de 38 a. C.

⁵⁵ Aur. Vict. 5.17 (grifo nosso no texto traduzido): “*Hic finis Caesarum genti fuit: quem fore prodigiorum nulla denuntiaere praecipueque eorum praediis arecens lauri nemus dicatum triumphantibus atque interitus gallinarum, quae adeo multae albaeque erant, aptioresque religionibus, ut iis Romae habeatur hodie locus*”.

⁵⁶ FLORY, Marleen B. Octavian and the omen of the “*gallina alba*”. *The Classical Journal*, Ashland, v. 84, n. 4, 1989, p. 350–352.

⁵⁷ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon, op. cit., p. 22.

Ora, a partir dos meados do ano de 353, quando, uma vez eliminado Magnêncio, a totalidade do mundo romano submeteu-se ao *imperium* de Constâncio II, foi editado ao menos um conjunto de oito leis, como preservado pelo *Código Teodosiano*, que se remetia às práticas pagãs. Essa série de medidas comportava um tom mais incisivo contra diferentes elementos pertinentes aos rituais tradicionais, exprimindo uma retórica de intolerância em relação ao paganismo que distinguia a legislação elaborada nos anos finais do governo de Constâncio II se cotejado com os reinados de Constantino ou mesmo com o de seu irmão Constante.⁵⁸ Dessas oito constituições, destacar-se-ão duas que proibiam as ações divinatórias, como levadas a cabo por arúspices e áugures. A primeira delas, datada de 25 de janeiro de 357, era dirigida “ao povo” (*ad populum*) e determinava que:

Ninguém deve consultar um arúspice, um astrólogo ou um adivinho. A corrupta doutrina dos áugures e vates deve silenciar. Os caldeus e magos e todo o resto, os quais o vulgo chama de maléficos devido à magnitude dos seus crimes, não devem tentar nada neste sentido. Que seja reduzida ao silêncio, entre todos e para sempre, a curiosidade para com a adivinhação. Pois se alguma pessoa negar obediência a essas ordens, ela deverá sofrer a pena capital (...).⁵⁹

A segunda das leis a ser transcrita foi emitida em 5 de julho do ano seguinte, na cidade de Arimino, e se endereçava a Flávio Tauro, prefeito pretoriano da Itália e da África. Continha as seguintes disposições:

Embora os corpos das pessoas dotadas da alta dignidade sejam isentos de tortura exceto, é claro, para aqueles crimes que são indicados por lei, e embora todos os magos, em qualquer parte do mundo onde possam estar, devam ser considerados inimigos da raça humana, aqueles dentre eles que estão em nossa comitiva (*comitatus*), entretanto, quase violam a nossa majestade. Se algum mago, por essa razão, ou alguém imbuído com contaminação mágica que é chamado pelo costume do povo maléfico, arúspice, adivinho ou de qualquer forma um áugure, ou mesmo um astrólogo, ou alguém que oculta alguma arte divinatória de interpretação dos sonhos, for detido em minha co-

⁵⁸ TILDEN, Philip. *Religious intolerance in the later Roman empire: the evidence of the Theodosian Code*. Ph. D. Thesis, Doctor of Philosophy in Classics, University of Exeter, 2006, p. 33.

⁵⁹ Cf. *CIh*. 9.16.4. As passagens relativas ao *Código Teodosiano* e empregadas no presente trabalho foram extraídas de SILVA, Gilvan V. da. *Augurum et vatum prava confessio conticescat*: Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros. *Justiça & História*. Porto Alegre, v. 2, n. 3, 2002. Disponível em: http://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_gaicho/revista_justica_e_historia/issn_1676-5834/v2n3/doc/07-Gilvan.pdf. Acesso em: 05/02/2013.

mitiva ou na do César [i. e., Juliano], ele não deverá escapar da punição e da tortura pela proteção da sua alta categoria (...).⁶⁰

Gilvan V. da Silva esclarece que o foco principal de Constâncio II residia nos especialistas nas artes mágicas, divinatórias, tendo em vista que coisa alguma se dizia a respeito dos consulentes. Essas medidas se pautavam na perspectiva de que toda arte mágica seria, por definição, maléfica e nociva; neste sentido, não cabia senão a pena capital (“punição digna do seu crime”) para todo aquele que a praticasse, independente do estatuto social de que usufruísse. A condenação indistinta da magia e da adivinhação impedia que até mesmo o *mos maiorum* fosse invocado em defesa, por exemplo, da atividade dos arúspices ou do colégio dos áugures, a qual, remetendo-se ao passado mais remoto, estava intimamente ligada aos ritos públicos.⁶¹

Resulta difícil, senão impossível, avaliar até que ponto a legislação antipagã no século IV foi observada, tendo em mente os diferentes contextos sociais em que ela haveria de ser implantada, ou mesmo ignorada.⁶² A existência em Roma de um lugar, como quer Aurélio Vítor, reservado às “galinhas brancas”, presumivelmente utilizadas para a tomada de auspícios, registraria a continuidade do trabalho augural, à revelia dos atos legais. Malgrado isto, porém, enquanto expressão do ponto de vista do imperador – e do círculo de servidores mais próximos a ele, inserido no *comitatus*⁶³ – as medidas lançadas contra os indivíduos que se dedicavam à predição do futuro repercutiriam na sociedade. Nos anos finais do reinado de Constâncio II, adivinhos e feiticeiros tornaram-se um dos principais alvos da política

⁶⁰ Cf. *CTh.* 9.16.6.

⁶¹ SILVA, Gilvan V. da, op. cit., 2002.

⁶² Jill Harries ensina que a aplicação da lei durante a Antiguidade tardia findava por configurar uma prática *ad hoc*, de modo que uma lei em particular seria possivelmente invocada apenas se o indivíduo tivesse algo a ganhar com ela. Ou seja, a ativação de muitas medidas dependia de uma iniciativa privada. “Até mesmo em áreas tão delicadas como a abolição dos sacrifícios (...), o cumprimento [da lei] dependia da política adotada pelos oficiais [do Estado] e pelas autoridades locais – daí a sobrevivência de muitas tradições locais e costumes religiosos não cristãos”. Ver HARRIES, Jill, op. cit., p. 96.

⁶³ Philip Tilden propõe que o conteúdo exposto em *CTh.* 9.16.6 foi influenciado pelo próprio Flávio Tauro. No interior do *comitatus* de Constâncio II figuravam ainda vários pagãos, a despeito do grande número de cristãos, dentre os quais se contava Flávio Tauro, que foram promovidos às mais altas magistraturas e ofícios militares. Neste ensejo, tal lei acabaria por produzir um desequilíbrio de forças entre os servidores do soberano. Flávio Tauro teria, por isso, procurado persuadir o imperador a não tolerar nem mesmo as práticas auspiciais, que ainda eram bastante comuns entre as camadas urbanas ao longo do Império. Para tanto, ver TILDEN, Philip, op. cit., p. 47.

religiosa do Estado imperial, pois que, portadores de um poder específico, convertido em “maléfico”, ameaçavam a ordem constituída que deveria ser protegida pelo sacralizado soberano, “*mimesis* dos seus pares celestiais”.⁶⁴

Frente a este contexto, propomos que a narrativa das *Historiae abbreviatae* procurou extrair toda relevância que porventura pudesse ser creditada, por parte do público leitor, ao cristianismo. Para tanto, o historiador procedeu a uma espécie de “danação da memória”, na medida em que livrou seu texto de eventuais considerações a respeito de questões propriamente vinculadas à religião cristã e à ação do Estado junto à Igreja, sem que se eliminasse, porém, todo e qualquer vestígio da existência de tais elementos. Como vimos, Aurélio Vítor aludiu aos esforços que Constantino havia empreendido para que conseguisse “dar forma a uma religião”, a qual tanto o autor quanto os leitores tinham ciência de que não poderia senão equivaler à religião de Cristo.⁶⁵ Aurélio Vítor deixou, assim, os rastros acerca da notável omissão que havia efetuado, a fim de que o seu público soubesse que se tratava de uma ação refletida. Em outras palavras, se impôs ao tema um deliberado “interdito do silêncio”, mas não “de pensamento”.⁶⁶

O mesmo pode ser sugerido em relação ao galinhamo mantido na cidade de Roma, quando da composição do texto. Se, por um lado, não há referência alguma à legislação antipagã promulgada por Constâncio II na segunda metade dos anos 350, por outro, o historiador aponta veladamente a permanência de práticas rituais ao largo de toda e qualquer proibição legal que o soberano reinante promulgou. Portanto, devemos compreender a ausência de menções explícitas ao cristianismo como um gesto intencional,

⁶⁴ SILVA, Gilvan V. da, op. cit., 2002.

⁶⁵ Por meio de suas guerras, suas leis e suas ações públicas, dentre as quais, a guisa de ilustração, se enumerava a recusa em oferecer sacrifícios, Constantino havia aclarado ao mundo o fato de ter se tornado cristão. Ver VEYNE, Paul, op. cit., p. 133.

⁶⁶ No mundo romano, a chamada *damnatio memoriae* é comumente apresentada como procedimento que objetivava a erradicação da memória de um indivíduo. Todavia, como esclarece Charles W. Hedrick Jr., tamanha pretensão jamais constituiu a meta daquele procedimento. As técnicas relativas à “danação da memória” eram empregadas de maneira tal que produziam resquícios de sua própria operação (por exemplo, omissões visíveis e rasuras ostentosas de imagens) que embaralhavam o seu propósito aparente. Logo, a *damnatio memoriae* (...) deve ser entendida como um gesto produtivo, não como um abstrato aniquilamento”, com vistas à desonra da memória, mas não à obliteração de todos os traços relativos à existência de uma pessoa ou objeto. Ver HEDRICK JUNIOR, Charles W. *History and silence. Purge and rehabilitation of memory in late Antiquity*. Austin: University of Texas Press, 2000, p. xii.

que não pretendia extirpá-lo da história imperial, mas antes tornar tal temática indigna de ser lembrada.

Por isso, a veiculação dos signos associados à religiosidade pagã revela uma postura autônoma assumida pelo historiador diante da religião cristã que perpassava as mais elevadas esferas do poder imperial em sua época. A remissão dos prodígios ao tempo da dinastia constantiniana delimita um espaço na narrativa para a aleatória intervenção divina. Isto ia de encontro à concepção de monarquia romana que, sob Constâncio II, cristalizava o seu caráter sagrado, de maneira que o imperador se erigia enquanto “responsável direto pela fixação de experiências legítimas e ilegítimas de manipulação das potestades sobrenaturais”.⁶⁷ Logo, a inclusão dos mencionados prodígios compunha um ato criativo e interpretativo: no que respeitava à história imperial que elaborava, Aurélio Vítor se situava como a autoridade que determinava sob quais condições se desenrolava o relacionamento entre a comunidade romana e os deuses, tanto no passado quanto, em especial, no presente. Neste caso, se os prodígios sinalizavam a cólera dos deuses, em função de uma possível transgressão dos deveres religiosos em última instância, expressavam, no plano da narrativa, o descontentamento alimentado por Aurélio Vítor em relação às mudanças que caracterizavam os meados do século IV.⁶⁸

Conclusão

Retomemos, nesta conclusão, o texto das *Historiae abbreviatae*. Diz Aurélio Vítor que, após a vitória de Constantino sobre Maxêncio, “foi decretado um sacerdócio, na África, para a gens Flávia”.⁶⁹ Ittai Gradel propõe a ideia de que

⁶⁷ SILVA, Gilvan V. da, op. cit., 2005, p. 285.

⁶⁸ Insatisfação esta que seria reiterada mediante o tom pesaroso com o qual o historiador constatou uma (suposta) ausência de celebrações quando do milésimo centésimo aniversário da cidade de Roma, completado no ano de 348, sob os reinados de Constâncio II e Constante. Para tanto, ver Aur. Vict. 28.2. Tal fato figuraria como sintoma de negligência perante as vetustas tradições romanas, condição esta que, em nosso entender, se conectava com a irrupção de diferentes sinais divinos – dos prodígios – ao tempo dos constantinianos. Faz-se necessário assinalar que, à exceção da referência feita ao cometa que teria sido avistado nos céus quando da morte de Constantino, todos os demais prodígios e elementos relativos à religião que foram incluídos na narrativa de Aurélio Vítor não se encontram em nenhum outro texto tardoantigo que se ocupe da era constantiniana. Ver, quanto a isso, MONTERO, Santiago, op. cit., p. 991. Trata-se, portanto, de um aspecto distintivo das *Historiae abbreviatae* e que denota a subjetividade e as idiosincrasias do autor.

⁶⁹ Aur. Vict. 40.28: “*tum per Africam sacerdotium decretum Flaviae genti*”. Lembremos que Constantino pertencia a um dos ramos da gens Flávia; o pai dele, o imperador Constâncio Cloro, se chamava

Aurélio Vítor teria demonstrado certo interesse sobre o culto dedicado aos imperadores e à *domus augusta*, em meio ao processo gradual mediante o qual o Estado imperial tentava suprimir e esvaziar os rituais ligados ao politeísmo tradicional.⁷⁰ Todavia, almejamos salientar que a menção feita à instauração de um sacerdócio devotado à família de Constantino desnuda o caráter seletivo da operação historiográfica realizada por Aurélio Vítor. No interior da narrativa, os acontecimentos posteriores à guerra civil entre Constantino e Maxêncio se restringiam, desta maneira, ao universo dos signos pagãos de poder. Ressalte-se que Aurélio Vítor é o único escritor a citar a existência daquele culto, que teria sido estabelecido após a batalha de Ponte Mílvio. Deste modo, a natureza específica da informação – um sacerdócio voltado para a família imperial em uma única província, a África Proconsular – contrasta com as amplas ações que Constantino, depois da queda de Maxêncio, empreendeu no sentido de favorecer a expansão da religião cristã, primeiro no Ocidente e, depois de setembro de 324, ao longo de todo o território imperial.

Porém, conforme assinalado, Aurélio Vítor reservou somente o silêncio a toda esta conjuntura. Preservava, assim, uma memória pagã, que salientava a continuidade com o passado,⁷¹ em detrimento de outros elementos passíveis de rememoração. Neste caso, propomos que as *Historiae abbreviatae* exibiam representações acerca da dinastia reinante que repousavam sobre um procedimento dual, abrangendo atos intencionais de recordação e de esquecimento.⁷²

Portanto, não nos parece válido ajuizar que um autor como Aurélio Vítor tenha se mantido alheio em face de um fenômeno que lhe era coetâneo, caso da cristianização da dinastia constantiniana. O silêncio corresponde a uma estratégia retórica em meio a qual subjazia, a nosso ver, uma dimensão

Marco Flávio Valério Constâncio.

⁷⁰ GRADEL, Ittai. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 111-112. Cf. também Aur. Vict. 1.6.

⁷¹ É justamente a ótica de ruptura com a tradição aquela que fundamenta a passagem em que um lacônico Aurélio Vítor afirmava que Constantino havia se esforçado “para dar forma a uma religião” (cf. Aur. Vict. 41.12). Ao enfatizar a vontade do imperador diante da questão, Aurélio Vítor deixava transparecer a ideia de que Constantino esteve disposto a inovar em matéria religiosa; dito de outra forma, de romper com o passado. No tocante à política religiosa, Aurélio Vítor elevaria a Primeira Tetrarquia (293-305) a uma condição exemplar, ao assegurar que naquela época “os cultos religiosos foram observados de modo bastante piedoso” (“*ueterrimae religiones castissime curatae*”) (Aur. Vict. 39.45). Eis porque o autor aludia ao cristianismo, à inovação de Constantino, da maneira mais genérica possível. Para tanto, ver NERI, Valerio, op. cit., p. 21.

⁷² Como assinalam Aleida Assmann e Linda Shortt, a ação de lembrar necessariamente abarca mecanismos seletivos e parciais de esquecimento. Ver ASSMANN, Aleida; SHORTT, Linda. Introduction. In: Idem. (eds.). *Memory and political change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 5.

identitária. Aurélio Vítor trazia a lume um conjunto de representações que sustentavam uma ótica de permanência incontestada dos elementos pagãos, para além da diferença interna que se associava ao cristianismo adotado pelos imperadores de seu tempo. Daí que o relato elaborado pelo autor, ao manter a era constantiniana circunscrita às práticas, valores e símbolos pagãos, ilustrasse de que maneira uma memória social pode ser usada para definir a identidade dos sujeitos, tendo por objetivo a afirmação e a diferenciação do “eu” em relação ao “outro”, obliterado.⁷³

Por sua vez, é preciso sublinhar, como o faz Michael Pollak, que o processo apontado acima se desenrola em uma dada sociedade a partir de conflitos interpessoais e intergrupais, isto é, a partir das (difusas) relações de poder.⁷⁴ Nestes termos, a memória recriada por Aurélio Vítor é fruto da interação que mantinha com outras pessoas, no momento em que compunha sua obra, bem como das diversas narrativas que ele consultou para compor o seu texto. Trata-se, pois, da recriação de uma memória que se revela “coletiva”, na medida em que resulta dessa interação social; neste sentido, a rememoração contemplada por Aurélio Vítor “liga-se aos interesses e, *eo ipso*, às relações de poder no interior da sociedade”.⁷⁵

Dessa forma, o emudecimento de Aurélio Vítor diante da religião abraçada pela dinastia constantiniana não corresponde a uma atitude passiva, negligente ou resignada; pelo contrário, ao selecionar e manipular uma fração da memória a respeito do passado recente e do tempo presente, o autor reafirmou sua identidade pagã diante da existência de outras memórias possíveis. Assim sendo, a própria narrativa das *Historiae abbreuiatae* congregava um suporte à posição subjetiva assumida por Aurélio Vítor diante das transformações em curso à época em que vivia.

Por fim, vale reafirmar a perspectiva de que as explicações binárias, de oposição estrita entre paganismo e cristianismo, dificultam a compreensão a respeito das situações que se caracterizavam por uma interação harmônica

⁷³ BURKE, Peter. História como memória social. In: Idem. *Variadas de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 83.

⁷⁴ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 205.

⁷⁵ FUNARI, Pedro P. A.; CARLAN, Cláudio U. Memória e poder: um estudo de caso. *Mneme. Revista de Humanidades*, Caicó, v. 12, n. 30, jul./dez. 2011, p. 25. Diante do exposto, assinalemos o caráter de monumento que pode ser relacionado às *Historiae abbreuiatae*. A intenção de se elaborar e de se preservar (e, igualmente, de perpetuar) uma memória não cristã no que dizia respeito à era constantiniana conferia ao texto de Aurélio Vítor um estatuto monumental. Quanto a essa definição de “monumento”, ver LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: Idem. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

entre pagãos e cristãos ao longo do século IV. Faz-se salutar, no entanto, que não percamos de vista o fato de que as diferentes formas de filiação religiosa exerceram papel importante no que respeitava à escrita da história e, igualmente, à construção das identidades/alteridades sociais. É preciso, pois, que também se traga à tona o elemento conflituoso presente no bojo das relações entre os indivíduos e os grupos que viviam no mundo tardoantigo. A aparente neutralidade que se verifica no discurso contido nas *Historiae abbreviatae* nos instiga, assim, a questionar e a avaliar os possíveis sentidos que poderiam assumir, no seio da produção historiográfica do século IV, as tensões e ambiguidades pertinentes a um período marcado pela coexistência e pelo atrito entre antigas e novas práticas políticas e culturais.

Referências bibliográficas

Documentação textual

- AURELIUS VICTOR. *Liber de Caesaribus, praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de viris illustribus vrbis Romae, subsequitur Epitome de Caesaribus*. Ed. Fr. Pichlmayr et R. Gröndel. Lipsiae: Teubneri, 1966.
- EUTROPE. *Abrégé de l'histoire romaine*. Traduction nouvelle, avec notes, tables et index par Maurice Rat. Paris: Garnier Frères, 1934.
- OROSIUS. *Seven books against the pagans*. Translated with an introduction and notes by A. T. Fear. Liverpool: University Press, 2010.

Bibliografia

- ASSMANN, Aleida; SHORTT, Linda. Introduction. In: Idem. (eds.). *Memory and political change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 1-14.
- BALDWIN, Barry. Festus the historian. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Stuttgart, v. 27, n. 1, 1978, p. 197-217.
- BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. [1993].
- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*. Cambridge: University Press, vol. 1, 1998.
- BIRD, Harold W. *Sextus Aurelius Victor. A historiographical study*. Liverpool: Francis Cairns, 1984.
- BROWN, Peter. Pagan. In: Idem; BOWERSOCK, Glen W.; GRABAR, Oleg. *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*. Cambridge, MA; Londres: Belknap Press, 1999, p. 625-626.
- BURKE, Peter. História como memória social. In: Idem. *Variadas de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 67-89.

- CAMERON, Alan D. E. Paganism and literature in late fourth century Rome. In: FUHRMANN, Manfred (ed.). *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Vandouvres-Genève: Fondation Hardt, 1977, p. 1-40.
- CAMERON, Alan D. E.; CAMERON, Averil. Christianity and tradition in the historiography of the late Empire. *The Classical Quarterly*. Oxford, v. 14, n. 2, jan. 1964, p. 316-328. doi: 10.1017/s0009858800023867.
- FALQUE, Emma. Introducción. In: EUTROPIO; AURELIO VICTOR. *Breviário; Libro de los Césares*. Madri: Gredos, 1999, p. 161-185.
- FLORY, Marleen B. Octavian and the omen of the "gallina alba". *The Classical Journal*. Ashland, v. 84, n. 4, 1989, p. 343-356.
- FUNARI, Pedro P. A.; CARLAN, Cláudio U. Memória e poder: um estudo de caso. *Mneme. Revista de Humanidades*. Caicó, v. 12, n. 30, jul./dez. 2011, p. 23-34.
- GILLIS, John R. Memory and identity: the history of a relationship. In: Idem. *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton: University Press, 1994, p. 3-24.
- GRADEL, Ittai. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HARRIES, Jill. *Law and empire in late Antiquity*. Cambridge: University Press, 1999.
- HEDRICK JUNIOR, Charles W. *History and silence. Purge and rehabilitation of memory in late Antiquity*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- HUMPHREYS, Mark. *In nomine patris: Constantine the Great and Constantius II in Christological polemic*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Stuttgart, v. 46, n. 4, 1997, p. 448-464.
- INGLEBERT, Hervé. "L'histoire de Rome" dans l'antiquité tardive: un concept equivoque. *Latomus*. Bruxelas, v. 55, n. 3, 1996, p. 544-567.
- JIMENEZ DELGADO, Jose. Clasificación de los prodigios titolivianos. *Helmantica*. Salamanca, v. 12, n. 39, set./dez. 1961, p. 442-461.
- JONES, Arnold H. M. et al. *The prosopography of the later Roman empire*. Cambridge: University Press, vol. 1, 1971.
- JUDGE, Edwin A. Christian innovation and its contemporary observers. In: CROKE, Brian; EMMETT, Alanna N. (eds.). *History and historians in late Antiquity*. Sydney: Pergamon, 1985, p. 13-29.
- KAHLOS, Maijastina. *Debate and dialogue: Christian and pagan cultures c. 360-430*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- LANA, Italo. La storiografia pagana del IV sec. d. C. *Koinonia*, Nápoles, v. 3, 1979, p. 7-28.
- LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1989 [1987].
- LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: Idem. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- LE MOS, Márcia S. *Cristãos, pagãos e cultura escrita: as representações do poder no Império romano dos séculos IV e V d. C.* Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2009.
- MARKUS, Robert A. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: University Press, 1990.

- MARTÍNEZ CAVERO, Pedro. Signos y prodigios. Continuidad y inflexión en el pensamiento de Orosio. *Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, v. 14, 1997, p. 83-95.
- MAZZARINO, Santo. Dal Milvio al Frigido (312-394). In: Idem. *L'impero romano*. Bari: Laterza, 2007, vol. 2, p. 651-751.
- McLYNN, Neil. Pagans in a Christian empire. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). *A companion to late Antiquity*. Chichester; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, p. 572-587.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Historiografía pagana y historiografía cristiana en el siglo IV d. C. In: Idem. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 95-111.
- MONTERO, Santiago. Aurelio Victor y la adivinación. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*. Pisa, v. 17, n. 4, 1987, p. 989-1000.
- NERI, Valerio. *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*. Bolonha: Clueb, 1992.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- PORTMANN, Werner. Die politische Krise zwischen den Kaisern Constantius II. und Constans. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Stuttgart, v. 48, n. 3, 1999, p. 301-329.
- POTTER, David S. *Prophets and emperors. Human and divine authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- RIPAT, Pauline. Roman omens, Roman audiences, and Roman history. *Greece & Rome*, Oxford, v. 53, n. 2, 2006, p. 155-174. doi: 10.1017/s0017383506000258.
- ROSENBERGER, Veit. Republican nobiles: controlling the *res publica*. In: RÜPKE, Jörg. *A companion to Roman religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 292-303.
- SILVA, Gilvan V. da. *Augurum et vatum prava confessio conticescat*: Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros. *Justiça & História*. Porto Alegre, v. 2, n. 3, 2002. Disponível em: http://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_gaucho/revista_justica_e_historia/issn_1676-5834/v2n3/doc/07-Gilvan.pdf Acesso em: 05/02/2013.
- SILVA, Gilvan V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- TILDEN, Philip. *Religious intolerance in the later Roman empire: the evidence of the Theodosian Code*. Ph. D. Thesis, Doctor of Philosophy in Classics, University of Exeter, 2006.
- VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. 2ª ed. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Recebido: 10/07/2013 – Aprovado: 19/02/2014.