

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CAMPUS DE FRANCA

ANA CAROLINA PICOLI SOTOCORNO

**A HISPÂNIA TARDO-ANTIGA SOB A ÓTICA TERRITORIAL: o conflito entre
judeus e cristãos nicenos nos anos de 388-423 da E.C.**

FRANCA-SP

2023

ANA CAROLINA PICOLI SOTOCORNO

**A HISPÂNIA TARDO-ANTIGA SOB A ÓTICA TERRITORIAL: o conflito entre
judeus e cristãos nicenos nos anos de 388-423 da E.C.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como requisito para a obtenção do título de Mestra em História e Cultura Política. Sob a supervisão da Prof.^a Dr.^a Margarida Maria de Carvalho (Departamento de História e Pós-graduação em História da Unesp/Franca).

FRANCA-SP

2023

S718h

Sotocorno, Ana Carolina Picoli

A HISPÂNIA TARDO-ANTIGA SOB A ÓTICA TERRITORIAL :
o conflito entre judeus e cristãos nicensos nos anos de 388-423 da E.C.

/ Ana Carolina Picoli Sotocorno. -- Franca, 2023

151 f. : fotos, mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca

Orientadora: Margarida Maria de Carvalho

1. Antiguidade Tardia. 2. Cristianismo. 3. Identidade. 4. Alteridade.
5. Aquisição de Território. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: A HISPÂNIA TARDO-ANTIGA SOB A ÓTICA TERRITORIAL: o conflito entre judeus e cristãos nicensos nos anos de 388-423 da E.C.

AUTORA: ANA CAROLINA PICOLI SOTOCORNO

ORIENTADORA: MARGARIDA MARIA DE CARVALHO

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Mestra em História, área: História e Cultura pela Comissão Examinadora:

Profa. Dra. MARGARIDA MARIA DE CARVALHO (Participação Presencial)
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Professor Associado RENAN FRIGHETTO (Participação Presencial)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA

Profa. Dra. JANIRA FELICIANO POHLMANN CAVALCANTI (Participação Virtual)
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Franca, 28 de setembro de 2023

Maisa
Maisa Helena de Araújo
Assistente Administrativo II
Seção Téc. de Pós-graduação
UNESP/FCHS/Franca

Dedico este trabalho às mulheres acadêmicas: àquelas que me permitiram ocupar este espaço e às jovens cientistas, com a esperança de incentivá-las e vê-las sendo Mestres e Doutoradas.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de iniciar esta seção como as que se seguem neste trabalho, ou seja, refletindo, pois o processo de escrita desta Dissertação esteve profundamente conectado ao meu processo de autoconhecimento pessoal. É curioso notarmos como o pesquisador incorpora suas indagações internas em seu objeto de estudo. Trago aqui essas questões, porque escrever os agradecimentos deste trabalho é lidar também com as finitudes. Esse texto significa a finalização de nosso Mestrado, o que exige uma revisão de nossa trajetória.

Em primeiro lugar, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), devido ao apoio por meio de bolsa de estudos – com o Código de Financiamento 001.

Agradeço, principalmente, à minha querida orientadora, Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, sem a qual este trabalho não seria possível. Destaco o espaço concedido para as mais profundas reflexões. Margô, obrigada pela orientação cuidadosa, paciente e incentivadora. Possuo profunda admiração pela pesquisadora e pela pessoa que você é. Sou grata também ao Prof. Dr. Renan Frighetto e à Profa. Dra. Janira Feliciano Pohlmann, membros de minha banca de qualificação e defesa. Aprendi muitíssimo com os comentários e sugestões concedidas por vocês.

Gostaria de agradecer aos membros do G.LEIR. Compartilhar os anseios e inseguranças da vida acadêmica com vocês foi extremamente reconfortante. Obrigada pelas reuniões de pesquisa, discussões e apoio. Estendo meus agradecimentos ao NEAM, primeiro grupo de pesquisa do qual fiz parte. Ter contato com a História Antiga e Medieval na graduação foi imprescindível para esta jornada.

Não poderia deixar de mencionar alguns professores que atravessaram a minha vida e, ainda que indiretamente, tiveram profundo impacto nas minhas escolhas profissionais. Primeiramente, agradeço à Profa. Lúcia, que me acompanhou desde os 10 anos de idade. Profa., sem as suas aulas e ensinamentos eu não seria quem eu sou hoje. Estendo a minha gratidão à Profa. Cristiane, que, durante o Ensino Médio, me incentivou a fazer parte da comunidade unespiana. Destaco também o Prof. Tiago, de filosofia e sociologia, que alimentou minhas dúvidas e questionamentos sobre a vida e sobre as ciências humanas.

Sou muito grata ao Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho, medievalista ímpar que teve a gentileza de me orientar durante o meu 1º ano de graduação e me apresentar o maravilhoso mundo da Antiguidade Tardia. Ruy, muito obrigada pelas nossas reuniões, pela cerveja com campari e pelo Concílio de Elvira, documentação pela qual tenho grande apreço

graças a você. Obrigada pelo incentivo. Também agradeço a Profa. Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, que me orientou durante a Iniciação Científica e sempre me ouviu de forma acolhedora e incentivadora.

Alguns amigos se fizeram mais próximos nesta jornada. Queria agradecer especialmente ao Abner Alexandre Nogueira, à Bárbara Alexandre Aniceto e à Thaís de Almeida Rodrigues. O vínculo e as trocas com vocês potencializaram o meu existir na vida acadêmica e também fora dela. Agradeço, ainda, ao Victor Matheus Moura, pelos quase 10 anos de amizade e pelas conversas mais variadas possíveis. Victor, poder te ouvir e poder falar com você me faz realmente feliz. Deixo minha gratidão à Beatriz de Azevedo do Carmo, uma das minhas amigas e pesquisadoras preferidas. Lamento a distância que nos encontramos, mas tenho muito apreço por você se fazer tão presente, Bia. Lembro com muito carinho da companhia do Fábio Malvezzi, durante a graduação na Unesp de Assis, a quem sou extremamente grata e saudosa. Sem você, Fabs, eu não sobreviveria nem ao primeiro ano e muito menos a estadia nos “prédios verdes”. Não poderia deixar de citar a Nathália Franco de Lima, uma amiga recente que ocupou um espaço muito importante nos últimos meses. Nath, poucas pessoas no mundo me ouviram como você. Amo todos vocês, muito.

Por fim, agradeço aos meus pais, Elaine e Paulo, e ao meu irmão, Guilherme. Vocês foram fundamentais para que eu me tornasse mestre. Mais ainda, para que eu me tornasse humana. Obrigada pelo suporte e pelo cuidado incondicional. Obrigada por investirem na ciência brasileira através de mim. Agradeço também ao Giovani, que compartilhou comigo as dores e as alegrias dessa trajetória. Não poderia deixar de mencionar as minhas filhas de 4 patas, Leia e Toph, que me acompanharam na escrita, nas leituras e me fizeram companhia nas muitas madrugadas dedicadas a este trabalho. *Girls*, vocês são as criaturas mais puras que tive a chance de conhecer. Amo muito vocês!

Também agradeço, de forma simbólica, à jornada. Pois durante o Mestrado, aprendi a contemplar os processos sem ansiar unicamente pelos resultados.

Obrigada, obrigada e obrigada!

Se eu fosse antiquário só teria olhos para as coisas velhas. Mas sou um historiador. É por isso que amo a vida (Pirenne *apud* Bloch, 2001, p. 65).

RESUMO

Os séculos IV e V da Era Comum podem ser interpretados a partir de suas diversidades político-culturais. No tocante à religião cristã, este foi um período bastante conturbado pelo viés político-religioso: podemos afirmar a existência de variados tipos de cristianismos que requeriam para si o título de ortodoxo nesse período, bem como a existência de controvérsias e cismas teológicos envolvendo as diversas vertentes dissidentes desses credos cristãos. Inserimos nesse cenário as disputas territoriais entre os nicenos e os judeus na Hispânia, objeto desta pesquisa. Hipotetizamos que o quesito territorial refletia uma preocupação cristã, essencialmente nicena, em se autoafirmar na região a partir da construção de monumentos e da posse de bens imobiliários que era ameaçada pela presença de judeus na região. Para dar cabo de nossas análises, utilizar-se-ão as seguintes documentações textuais: a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* (418) e o Livro VII da *História Contra os Pagãos* (416-417), de Paulo Orósio, o *Código Teodosiano* (séc. V) e as *Atas do Concílio de Elvira* (séc. IV). Temos em conta que as disputas territoriais entre os grupos em questão foram atravessadas diretamente por um conflito político-religioso mais amplo, envolvendo a situação dos nicenos ibéricos da época, assim como seus interesses e objetivos. Visamos explorar nesta Dissertação os conflitos materiais entre os cristãos nicenos e judeus, incluindo a tomada da sinagoga de Minorca, localizada na Província das Ilhas Baleares, e as questões simbólicas envolvidas nesse processo, bem como as noções de identidade e alteridade.

Palavras-chave: Judeus; Cristãos; Nicenos; Território; Alteridades; Identidades.

ABSTRACT

The 4th and 5th centuries of the Common Era can be interpreted through their political and cultural diversities. Regarding the Christian religion, this was a period greatly marked by political-religious biases: we can assert the existence of various forms of Christianity that claimed the title of orthodoxy during this period, as well as the existence of controversies and theological schisms involving the diverse dissenting branches of these Christian creeds. Within this scenario, we insert the territorial disputes between the Nicenes and the Jews in Hispania, the subject of this research. We hypothesize that the territorial aspect reflected a Christian concern, mainly Nicene, to assert itself in the region through the construction of monuments and ownership of real estate, which was threatened by the presence of Jews in the region. To carry out our analyses, we will use the following textual sources: the Letter on the Conversion of the Jews (418) and Book VII of History Against the Pagans (416-417) by Paulus Orosius, the Theodosian Code (5th century), and the Acts of the Council of Elvira (4th century). We acknowledge that the territorial disputes between the involved groups were directly influenced by a broader political-religious conflict, involving the situation of Iberian Nicenes of that time, as well as their interests and objectives. This Dissertation aims to explore the material conflicts between the Nicene Christians and Jews, including the seizure of the synagogue of Minorca, located in the Balearic Islands Province, and the symbolic issues involved in this process, as well as notions of identity and otherness.

Keywords: Jews; Christians; Nicenes; Territory; Alterities; Identities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da <i>Diocesis Hispaniarum</i>	72
Figura 2 – Assentamentos episcopais documentados durante os séculos IV e V.....	77
Figura 3 – Vestígio da presença judaica na Hispânia Balear.....	84
Figura 4 – As sedes episcopais e monastérios na Hispânia Balear.....	85
Figura 5 – Mapa atual que demonstra a localização de Elche.....	115
Figura 6 – Plantas da Basílica de Elche desenhadas por Ibarra Ruiz.....	116
Figura 7 – Plantas da Basílica de Elche desenhadas por Ibarra Ruiz.....	116

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – ENTRE O AUTOR E O TEXTO: REFLEXÕES ACERCA DO TRATAMENTO DOCUMENTAL	24
1.1 Conjunto de documentações textuais ligadas diretamente ao objeto	24
1.1.1 O <i>Código Teodosiano</i>	24
1.1.2 A <i>Carta sobre a Conversão dos Judeus</i> elaborada por Severo de Minorca	32
1.2 Conjunto de documentações textuais ligadas indiretamente ao objeto	39
1.2.1 A <i>História Contra os Pagãos</i> , de Paulo Orósio	39
1.2.2 As <i>Atas do Concílio de Elvira</i>	48
CAPÍTULO 2 - REFLEXÕES SOBRE O PODER IMPERIAL E O CONTEXTO POLÍTICO-CULTURAL HISPÂNICO DOS SÉCULOS IV E V	55
2.1 Reflexões acerca do poder, autoridade e administração imperial nos séculos IV e V	55
2.2 A organização Hispânica nos séculos IV e V: administração local, os bispados e suas relações com o poder imperial romano	68
2.3 A situação da Hispânia Baleárica nos séculos IV e V: realidade e organização local	82
CAPÍTULO 3 - OS NICENOS, OS JUDEUS E O QUESITO TERRITORIAL NA PROVÍNCIA DAS ILHAS BALEARES	91
3.1 Os nicenos, os outros cristianismos e os judeus na Hispânia tardo-antiga	92
3.2 Território e fronteiras judaico-cristãs	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
APÊNDICE A - CATÁLOGO DO <i>CORPUS</i> DOCUMENTAL	138
ANEXO A - FONTES UTILIZADAS POR PAULO ORÓSIO	150
ANEXO B - MAPA DA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULO IV)	151

INTRODUÇÃO

As interações entre judeus e cristãos foram diversas durante o período da Antiguidade Tardia, principalmente se considerarmos toda a extensão territorial do Império Romano. Com isso em mente, acreditamos que cada configuração político-cultural, espacial e temporal produziu relações particulares e distintas envolvendo as comunidades judaicas e cristãs. Os variados intercâmbios e conflitos relacionados a esses grupos estiveram presentes em muitas documentações textuais do período, tais como narrativas de autores cristãos, crônicas, cartas, concílios eclesiásticos e leis romanas. Dentre uma miríade de possibilidades, nos ocupamos em analisar as contendas territoriais relativas a esses grupos político-religiosos na região hispânica entre os anos de 388 e 423 da Era Comum¹. Para a Dissertação que se segue, selecionamos o *Código Teodosiano*, a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, o Livro VII da obra *História Contra os Pagãos* e as *Atas do Concílio de Elvira* para integrar o nosso *corpus* documental.

As disputas estudadas por nós se inserem nas discussões relacionadas à Antiguidade Tardia e, antes de debatermos sobre essa conceituação, esclarecemos que esse período englobou uma série de eventos religiosos dos quais não conseguimos separar as esferas políticas das culturais. Margarida Maria de Carvalho, através dos seus estudos sobre o imperador Juliano (331 – 363), observou que a cultura deve ser compreendida como “um sistema de atitudes, modos de pensar e de agir de acordo com costumes e instituições, valores espirituais e materiais de uma dada sociedade” (Carvalho, 2010, p. 22). Nesse contexto, é necessário reconhecer que a religiosidade está intrinsecamente ligada às práticas culturais dos grupos sociais, e tais comportamentos são inseparáveis de suas ideias políticas. Logo, a Antiguidade Tardia deve ser concebida segundo um prisma político-cultural. Também acrescentamos que durante o período tardo-antigo, os líderes religiosos, como os autores estudados por nós, Paulo Orósio e Severo de Minorca, também desempenhavam funções políticas e sociais. Isto é, o cargo religioso nunca estava restrito somente ao ambiente eclesiástico, mas influenciava na configuração política de cada região. Em conformidade com Carvalho (2010), ao refletirmos quanto aos conflitos entre os cristãos nicenos e às demais vertentes do período, apontamos a existência de uma disputa que abrangia tanto interesses políticos quanto religiosos.

¹ Todas as datas mencionadas neste trabalho remetem à época posterior ao nascimento de Cristo, exceto quando devidamente apontado.

No tocante ao nosso recorte espacial (a região ibérica, em especial a Hispânia Balear)², podemos classificá-lo como um espaço que abrigava um emaranhado de grupos políticos concorrentes, que tendiam a ser diferenciados nas documentações da época a partir de termos étnicos (Kulikowski, 2006, p. 247). Entreposto nesse contexto, o cristianismo niceno encontrava-se inserido em variados imbrólios de caráter político, filosófico e teológico com outros tipos de cristianismos, a exemplo daquele dos priscilianistas e arianos. Em busca de organização interna e consolidação, os cristianismos competiam entre si e travavam disputas com as demais religiões romanas e com as comunidades judaicas dentro do Império Romano. Com isso em vista, atinamos que havia uma preocupação por parte dos cristãos nicenos em reafirmar o seu poder político através de sua ocupação territorial e da construção de monumentos na Hispânia frente aos diversos cristianismos, como aquele dos priscilianistas, aos politeístas e aos judeus.

Assim sendo, temos como hipótese de trabalho a configuração de uma querela territorial entre os judeus e os cristãos nicenos ibéricos. Acreditamos que esses conflitos emergem a partir de um projeto de instalação da ortodoxia, requerida e almejada pelos nicenos, na Hispânia, o que, porventura, não se concretizou em virtude das ameaças judaicas à autonomia e ao controle territorial do cristianismo niceno na região ibérica. Consideramos que o quesito territorial perpassou um amplo conflito político-religioso, caracterizado pelas disputas por espaços físicos, pelas discussões em torno da formação dos bispados e da organização interna da religião cristã. De mais a mais, temos em conta que a busca pela afirmação de uma identidade nicena atravessou a delimitação do outro. Por conseguinte, afora as disputas territoriais, os judeus foram estigmatizados como não praticantes e não pertencentes ao cristianismo, além de serem responsabilizados e culpados por infortúnios experienciados por esse grupo religioso.

Gostaríamos de pontuar que, desde as nossas primeiras leituras documentais e bibliográficas, preocupamo-nos em definir um recorte que trouxesse debates pertinentes para a produção historiográfica atual. Esclarecemos, em primeiro lugar, que esta pesquisa foi amparada pelas concepções presentes no movimento historiográfico da Nova História Antiga. Conforme Norberto Luiz Guarinello (2013) nos comunicou, a Nova História Antiga tem em conta a reavaliação do passado a partir de reflexões relativas às identidades e alteridades, além

² Optamos por utilizar nesta Dissertação os termos Hispânia/hispânico/Ibéria e ibérico. Acreditamos que essa escolha melhor abrange as características da região e dos povos estudados por nós. O termo Península Ibérica, etimologicamente falando, exclui as regiões além dos atuais países de Portugal e Espanha, como Andorra, Gibraltar, Ilhas Baleares e uma pequena parte ao sul da França. Além disso, a divisão administrativa intitulada de *Diocesis Hispaniarum* não engloba todo o arco temporal de nossa pesquisa.

de um crescente interesse pela história regionalizada, opondo-se a uma produção tradicional e generalizante. Esse movimento incluiu em suas indagações, além das temáticas já citadas, as questões de gênero, a história dos subalternos, os estudos sobre os judaísmos e os cristianismos. Por esse viés, ao pensar nas relações entre cristãos nicenos e judeus ibéricos, nos preocupamos em explorar a realidade político-religiosa desses grupos de maneira regionalizada, priorizando as características individuais de nosso recorte temporal e espacial.

Incluimos às perspectivas trazidas pela Nova História Antiga às noções relativas ao conceito de Antiguidade Tardia. Entendemos que este é um conceito bastante complexo de se definir, cujas delimitações cronológicas e geográficas não são consensuais. Tendo isso em conta, gostaríamos de refletir sobre os significados e usos que envolvem a Antiguidade Tardia, uma vez que as documentações utilizadas por nós foram produzidas nesse período e as contendas territoriais entre cristãos nicenos e judeus ibéricos, que temos como objeto de pesquisa, também se inserem na contextualização de um Império Romano Tardio. Destacamos que a ideia de Antiguidade Tardia surgiu em oposição a termos relacionados, como queda ou declínio do Império Romano, por isso, a discussão dessa conceituação é bastante vasta. De acordo com Carlos Augusto Ribeiro Machado, a conceituação de Antiguidade Tardia tem sua origem calcada no início do século XIX através da obra *Die Spätantike Kunstindustrie*, de Alois Riegl. O historiador da arte alemão observou que, longe de ser decadente, a arte do final da Antiguidade poderia ser comparada e associada aos movimentos artísticos modernos (Machado, 2015, p. 84). Em consonância, Júlio César Magalhães de Oliveira afirmou que tal conceito foi formulado durante os séculos XIX e XX nos campos da História da Arte e da História das Religiões, em oposição à ideia renascentista e iluminista de uma decadência multissecular da sociedade romana (Oliveira, 2007, p. 124). A aparição, portanto, do termo *Spätantike* viabilizou interpretações que abrigam a ideia de continuidade.

No entanto, foi com a publicação de *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* em 1971, obra de Peter Brown, que as discussões sobre a Antiguidade Tardia ganharam maior destaque no campo da historiografia. Ao abordar a cidade do século IV, o autor destacou a persistência de grande parte da decoração pública clássica. Segundo o historiador irlandês, a Antiguidade Tardia englobou um mundo de longas tradições, que evoluiu lentamente e se reorganizou sem interromper totalmente o passado. Sua obra, traduzida do inglês livre e literalmente como *O Mundo da Antiguidade Tardia*, recebeu a tradução em Portugal de *O Fim do Mundo Clássico*, que é, curiosamente, o oposto do conteúdo explorado no texto, já que Brown leva em consideração a ideia de continuidade e discorda daquelas noções relacionadas ao declínio ou ruptura definitiva do Império Romano.

Poderíamos nos ocupar de uma longa discussão historiográfica sobre o tema, realizada e utilizada por inúmeros autores. No entanto, para além da definição de Antiguidade Tardia, gostaríamos de refletir sobre os seus usos e aplicações, pois é assim que esse conceito aparece em nossa Dissertação. Nesse sentido, ponderamos que, em nossa pesquisa, para além de uma Antiguidade Tardia, devemos nos deter em uma Antiguidade Tardia Ibérica. Em outros termos, pensamos que adotar o conceito de Antiguidade Tardia de forma ampla não abrange todas as realidades tardo-antigas existentes no Império Romano. À luz dessas reflexões, propomos o uso de Antiguidades Tardias: plurais, particulares e distintas. Em nossa visão, cada região geográfica do Império Romano experienciou de forma diferente esse ciclo, com configurações político-culturais específicas e periodização própria. Acreditamos, inclusive, que a ausência de consenso em relação aos recortes geográficos e temporais decorre da tentativa de homogeneizar esse conceito, uma vez que a investigação de cada região requer aplicar abordagens regionalizadas.

Nos dediquemos, portanto, à Antiguidade Tardia Ibérica. Em primeiro lugar, informamos que anteposto ao recorte hispânico, há a delimitação do período tardo-antigo no que concerne à própria divisão do Império Romano entre o Ocidente e o Oriente. Ao abordar esse tópico, Jean Michel-Carrié levantou questões sobre os estigmas que acompanharam e continuam a acompanhar os eventos político-culturais a partir do século III. Para o historiador francês, enquanto a historiografia foi dominada por ideias de crise e declínio, os avanços na pesquisa desse período foram bastante limitados. Isso se deve ao fato de que a adoção de uma perspectiva catastrofista como explicação central impedia a consideração de outras possibilidades para a compreensão desse momento histórico. No entanto, Carrié alertou sobre a importância de avaliar o papel desempenhado pelo século III na trajetória histórica do Império Romano. O autor argumentou que o século III não marcou o início de um declínio irreversível, destacando que os problemas que levaram ao fim do Império no Ocidente no século V são distintos daqueles enfrentados no século III, assim como são diferentes dos problemas que resultaram na contração do Império do Oriente, durante o reinado de Heráclio (575 – 641), no século VII (Carrié, 2021, p. 16, 23).

As crises do Império durante as décadas centrais do século III foram, portanto, seguidas pelo restabelecimento da situação no século IV, devido à concepção de um novo modelo de poder imperial característico da Antiguidade Tardia. Trata-se, ainda, do mesmo Império Romano, cujas bases não mudaram, mas cujos meios de funcionamento, ao contrário, foram amplamente renovados. A partir da Tetrarquia, profundas reformas alteraram várias características da história institucional, administrativa, militar e monetária romana. Esse

período também foi marcado, de Constantino (272 – 337) a Teodósio I (347 – 395), pela aproximação com o cristianismo. Por fim, para nos limitarmos às principais novidades do período tardo-antigo, há de se destacar que surgiram novas formas de contato e relacionamento entre a população do Mediterrâneo e os povos considerados periféricos, principalmente com os do norte, em bases completamente diferentes das do século III. Isso envolveu desde a admissão em massa de elementos bárbaros³ no território imperial até o estabelecimento de reinos bárbaros autônomos no Ocidente, como resposta à incapacidade política romana de integrar essas populações, que buscavam apenas seu lugar ao sol. Em suma, o século IV representou, sem dúvida, um novo começo e não apenas uma mera sobrevivência. No entanto, esse “novo Império” gradualmente foi criando suas próprias contradições, que poderiam ser superadas ou fatais, como evidenciado pelas diferentes trajetórias dos eventos no oriente e no ocidente (Carrié, 2021, p. 23-24).

Carrié (2021) demarcou o século V como o fim do Império Romano no Ocidente. Nos perguntamos, no entanto, se a Antiguidade Tardia ocidental se encerrou com a deposição do último imperador do Ocidente, Flávio Rômulo (461 – 512), em 476. Para abordar essa questão, voltemo-nos para o caso da Hispânia. Michael Kulikowski analisou tal período através de dados arqueológicos acerca dos espaços públicos romanos na própria Península Ibérica. O autor definiu como espaço público todo local com propósito social, simbólico e funcional e esclareceu que, muitas vezes, a historiografia baseou a cronologia da Antiguidade Clássica, Tardia e Idade Média a partir da desintegração da função social que um dia tornou esses espaços necessários. De acordo com o historiador estadunidense, nenhum novo modelo de urbanismo substituiu o romano clássico até o final do V ou meados do século VI. Somente então, as zonas intramuros das cidades ibéricas passaram a ser ocupadas por uma nova forma de construção monumental: os templos e as igrejas cristãs. Isso é um ponto relevante, pois nos indica que o culto cristão e o poder episcopal permaneceram limítrofes e extramuros até esse momento. Supõe-se que as primeiras igrejas cristãs na região fossem modestas, uma vez que estão localizadas nos cemitérios suburbanos onde os mártires eram enterrados e onde os cultos aos mártires eram atestados desde o século IV. No entanto, é muito marcante que, mesmo depois que o cristianismo passou a ocupar um papel central na vida dos hispano-romanos, seu local físico permaneceu fora dos antigos centros intramuros da vida

³ De acordo com Kulikowski, o uso do termo bárbaro é deliberado e certamente não pejorativo. Ele é preferido programaticamente ao substantivo alemão e ao adjetivo germânico. *Alemães e povos germânicos* são legados da filologia do século XIX. O uso do vocábulo bárbaro pressupõe comunidade e etnia com base na língua compartilhada (Kulikowski, 2002, p. 69). Em consonância com as ideias do autor, optamos pelo uso da palavra bárbaro em nossa Dissertação.

urbana, pelo menos por mais um século inteiro. Somente quando os antigos espaços públicos, templos e fóruns perderam todo o seu conteúdo social foi que as manifestações físicas da autoridade cristã passaram a ocupar espaços intramuros centrais (Kulikowski, 2007, p. 180).

Assim, em Tarragona, uma igreja episcopal e um palácio foram erguidos no cume da colina onde a cidade se situava. Esse local, em tempos passados, foi ocupado por um vasto recinto de culto imperial, cujas paredes foram derrubadas para dar lugar ao *episcopium*⁴. No entanto, essa construção ocorreu por volta do ano 500, meio século após o fim do governo imperial na Hispânia. Kulikowski questiona, então, qual dessas fases de mudança se decide tomar como linha divisória entre a Antiguidade Hispano-Romana e a Idade Média. Para o autor, essas divisões são, em certa medida, irrelevantes, especialmente se for preciso escolher entre os anos em que a forma pública antiga da cidade desapareceu e aqueles em que uma nova ordem urbana a substituiu. Mesmo que se desenvolva uma justificativa para escolher uma data em vez de outra, ainda existe o problema da imprecisão das datas arqueológicas, além do fato de que essas tendências gerais têm diferentes cronologias em diferentes partes da região ibérica (Kulikowski, 2007, p. 180-181).

Kulikowski argumentou que, independentemente disso, o importante a se notar é como os ritmos de mudança no urbanismo hispânico têm muito pouco a ver com a narrativa da história da região. Vejamos: técnicas arqueológicas modernas revisaram as datas do período de grande deterioração física na maioria das cidades ibéricas, colocando-o no final do século IV, em vez do III. Dessa forma, nem os movimentos bárbaros do século III, nem a reforma administrativa de Diocleciano na década de 290 podem ser colocadas em uma conexão causal imediata com o declínio da infraestrutura urbana observável no registro material. Quando esse declínio se torna visível, ele não corresponde a nenhum evento conhecido no registro histórico, nem a qualquer mudança institucional ou administrativa comprovada. Da mesma forma, o abandono dos foros imperiais em Tarragona e em outros lugares na década de 440 ocorreu cerca de vinte anos antes do desaparecimento dos últimos sinais de administração imperial na região ibérica. Para o historiador, tudo isso demonstra algo que sabemos, mas às vezes ignoramos em prol da simplicidade: abordagens diferentes do passado oferecem respostas e cronologias diferentes para questões de periodização. Ao considerar diferentes perspectivas e categorias de evidências em seus próprios termos, torna-se viável compará-las de forma contrastante, evitando introduzir circularidade no argumento. O registro arqueológico, por si só, confirma uma suspeita comum: o fim do Império Romano ocidental

⁴ Conforme apontado por Maureen C. Miller, o *episcopium* era um tipo de monumento que representava uma unidade fundamental entre o indivíduo, o poder e a residência do bispo (MILLER, 2000, p. 14).

foi apenas um efeito secundário de um processo muito mais amplo de transformação. No entanto, entender onde exatamente esse evento se encaixa nesse processo – se como causa, consequência ou algo intermediário – é uma questão que requer uma abordagem cuidadosa, ciente das limitações e potenciais das diferentes formas de evidência disponíveis (Kulikowski, 2007, p. 181).

Renan Frighetto, historiador hispanista brasileiro, interpretou o período da Antiguidade Tardia a partir do estabelecimento e da fixação dos reinos romano-bárbaros no interior dos territórios romanos ocidentais, a partir do século V. Para o autor, o desenvolvimento de pesquisas relacionadas ao conceito de Antiguidade Tardia, entabulam uma abordagem que centra seu foco em temas da História política. Isso porque, fundamentalmente, alguns elementos de natureza política e institucional são reincidentes entre os séculos II e VIII e podem ser entendidos como integradores de uma estrutura histórica comum àquele espaço geográfico que constituía o mundo greco-romano e, posteriormente, o romano-bárbaro. Os últimos herdaram a mesma lógica política do poder imperial romano, o que justifica essa continuidade ao longo do período em análise. De acordo com Frighetto, as ações políticas características dos imperadores romanos, bem como a partilha do poder e da autoridade do imperador, foram transmitidas a outros importantes agentes políticos que o substituíram ao longo do século V. Referimo-nos aos monarcas romano-bárbaros que ocuparam o espaço político e institucional deixado de forma paulatina pela figura imperial no momento do estabelecimento de seus *regna*, no ocidente romano. Em outros termos, podemos dizer que as estruturas políticas e institucionais dos reinos bárbaros estavam ligadas às já existentes no contexto do Império Romano. Esse estabelecimento foi a forma mais eficaz de aproximação e, conseqüentemente, legitimação do poder régio godo, que almejava se associar às tradições políticas romanas (Frighetto, 2013, p. 67-74; Frighetto, 2016, p. 7).

Concordamos com as proposições de Carrié (2021) na medida em que o autor definiu a Antiguidade Tardia como uma época de renovações, assim como quando Kulikowski (2007) afirmou que o fim do Império Romano ocidental é apenas um efeito secundário de um processo muito mais amplo de transformação. Também estamos de acordo com Frighetto (2013, 2016) quanto à interpretação das continuidades de elementos políticos romanos nos reinos bárbaros. Portanto, entendemos o período tardo-antigo hispânico através da manutenção da ordem imperial presente nas continuidades e transformações do ambiente político. Dessa forma, reiteramos que não há um rompimento definitivo, na Antiguidade Tardia, com as ações e práticas políticas imperiais. Isto é, a deposição do imperador em 476, no ocidente, não esgotou, nem extinguiu as características do Império Romano, que, por sua

vez, foram ressignificadas às novas realidades, elites e aos novos governantes. Embora não tenhamos a pretensão de estabelecer uma cronologia para a Antiguidade Tardia hispânica, aventamos que o recorte temporal desta pesquisa se insere no período tardo-antigo.

À vista dessas reflexões, esclarecemos que um dos nossos desafios foi perscrutar as documentações sob uma ótica contextualizada, capaz de conectá-las com as suas respectivas conjunturas de produção, compilação e transmissão. Para isso, temos em conta, além da própria conceituação de Antiguidade Tardia, que esta é uma linha historiográfica escrita no presente. Postulamos que as perquirições dos historiadores contemporâneos são responsáveis por ditar os recortes de pesquisa e a produção de novos conteúdos, por isso as pesquisas da área de História Antiga são produções atuais, vinculadas a debates contemporâneos. Em nosso caso, destacamos as reflexões relativas aos conflitos político-culturais, às identidades e às alteridades dos judeus e dos nicenos inseridos numa perspectiva regionalizada. É por esse motivo que optamos por trabalhar com as relações territoriais entre esses grupos no contexto regional da Hispânia.

Sendo assim, as nossas documentações representam e expõem as realidades político-religiosas experienciadas por esses povos. Não obstante, embora todas as obras com as quais lidamos tratem dos conflitos destacados, cada uma delas nos possibilita interagir com perspectivas diferentes, o que nos é muito caro. O *Código Teodosiano*, por exemplo, nos dá acesso ao ponto de vista imperial, além de viabilizar reflexões quanto às resoluções de conflitos entre os grupos referidos. Tanto a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* quanto a obra de Paulo Orósio e as *Atas do Concílio de Elvira* são textos concentrados espacialmente na região ibérica, cujo mote se desenrola através dos discursos de líderes eclesiásticos. Nessa lógica, tais composições contêm importantes informações pertinentes às relações entre os cristãos nicenos e os judeus hispânicos, revelando-nos as contendas territoriais e identitárias entre eles. Os objetivos que cercam a produção desses textos podem ser elencados da seguinte forma: a sistematização das leis imperiais no *Código Teodosiano*; o interesse em marcar a suposta consolidação da vertente nicena como ortodoxa, na carta de Severo de Minorca; a defesa da *tempora christiana* e do credo niceno na narrativa orosiana e a regulamentação da socialização e das práticas religiosas dos ibéricos nas *Atas do Concílio de Elvira*.

Ressaltamos a defesa, por parte de Severo de Minorca e de Paulo Orósio, a favor da fé nicena. Todavia, destacamos que os judeus não foram a única preocupação desta vertente do cristianismo, durante os séculos IV e V, na região ibérica. Deparamo-nos também com as diferentes dissidências cristãs, tal qual o priscilianismo e o arianismo. A título de exemplo, por volta de 414, ao fugir das migrações bárbaras que assolavam a região peninsular, Paulo

Orósio viajou para a África e visitou Agostinho de Hipona com o intuito de informá-lo sobre a dimensão que a perspectiva prisciliana havia alcançado dentro da *ecclesia* hispânica. A *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, por seu turno, situa o credo niceno num mundo povoado por judeus e politeístas (Bradbury, 1996, p. 62). Em vista disso, se Severo de Minorca e Paulo Orósio escrevem acerca dos judeus numa época teologicamente conturbada, isso nos indica que esse grupo ameaçava de alguma forma o domínio da religião cristã na Hispânia. Na legislação imperial, os conflitos entre os grupos cristãos e os judeus se concentram na época posterior ao governo de Teodósio I. Entretanto, no território com o qual trabalhamos, notamos uma apreensão mais antiga na regulamentação das relações entre esses povos, verificada, aliás, desde o Concílio de Elvira.

Ao retomarmos os interesses políticos e religiosos que permeiam as nossas documentações, identificamos a construção da identidade por meio da alteridade como uma ideia basilar em prol da compreensão dos discursos presentes nos dois grupos que compõem o nosso *corpus* documental. Logo, pensamos ser pertinente adotar as considerações acerca das noções de identidade e alteridade como aporte teórico desta pesquisa. Por entender que tais conceituações são frutos dos interesses da historiografia atual, pontuamos que o historiador deve ter minuciosidade ao levar essas discussões para o passado. Por esse viés, demos prioridade às produções que propõem uma análise desses conceitos inseridos nas realidades político-culturais da História Antiga e da Antiguidade Tardia⁵. Elencamos, desse modo, principalmente, as coletâneas *Experiencing Rome Culture, Identity and Power in the Roman Empire* – organizada por Janet Huskinson (2000b) – e *Constructing identities in Late Antiquity* – reunida por Richard Miles (1999) –, em conjunto com a obra *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, de François Hartog (2014), para nos basearmos quanto às definições de identidade e alteridade.

Huskinson, Miles e Hartog partiram de diversos tipos de documentações, tanto textuais quanto materiais, para discutir as noções de identidade e alteridade. Esses autores mostraram de forma prática que é a partir da realidade político-cultural que podemos estabelecer reflexões quanto às identidades e alteridades, pois tais formulações não podem ser aplicadas se apoiadas somente na teoria. Segundo Huskinson, a identidade pode ser definida como uma forma de enquadramento de indivíduos e grupos sociais. Contudo, não se trata unicamente da maneira como os indivíduos se vêem, mas sim de como são vistos e lidos pelos outros (Huskinson, 2000a, p. 10). Nesse quesito, Miles (2000, p. 34) disse que “a identidade só pode ser representada através da comunicação”, isto é, ela está necessariamente ligada ao modo

⁵ Esclarecemos que esses estudos serão aplicados em maiores detalhes no Capítulo 3 desta Dissertação.

como falamos de nós mesmos e dos outros, algo que notamos também no *corpus* documental desta pesquisa. Miles acreditou que, além da identidade ser construída e mantida por meio da comunicação, o controle sobre e por intermédio da palavra escrita era um componente central do poder imperial (Miles, 2000, p. 60). Em conformidade com Huskinson, Hartog entendeu que o sujeito não percebe a si mesmo sozinho, e sim a partir da sua relação com o outro, ou seja, por meio da construção da alteridade. Também em consonância com Miles, ele afirmou que a identidade depende da comunicação e da linguagem (Hartog, 2014).

Apreendemos, portanto, o *Código Teodosiano*, a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, a *História Contra os Pagãos* e as *Atas do Concílio de Elvira* como discursos político-culturais. Por isso, escolhemos referenciais metodológicos que nos permitem estabelecer conexões entre tais documentações, os seus objetivos, conteúdos, contextos de produção e o nosso aporte teórico. A princípio, orientamo-nos para uma metodologia que nos auxiliasse na organização do nosso *corpus* documental e optamos pelo uso da Análise de Conteúdo de Laurence Bardin. A autora definiu essa ideia como um conjunto de instrumentos de cunho metodológico em constante aperfeiçoamento, que podem ser aplicados a discursos extremamente diversificados. Ela dividiu esse referencial em três etapas: a) organização da análise, b) codificação e c) categorização (Bardin, 2011, p. 15). Nesta Dissertação, debruçar-nos-emos mais atentamente sobre a categorização, que consiste em organizar as documentações em grupos, considerando temas específicos, vocábulos e conceitos. A análise categorial se desenvolve em duas partes, a saber: as operações de desmembramento do texto em unidades e a criação de categorias para um reagrupamento analítico posterior. Em suma, a categorização proposta por Bardin configura um tratamento documental que procura organizar os dados internos das documentações elencadas mediante a confecção de catálogos.

Seguindo as etapas metodológicas de Bardin, selecionamos sete leis do *Código Teodosiano* (III, 7, 2; XVI, 8, 9; XVI, 8, 12; XVI, 8, 20; XVI, 8, 25; XVI, 8, 26 e XVI, 8, 27) e dez excertos da missiva escrita pelo bispo de Minorca, que remetem a disputas territoriais entre os cristãos nicenos e os judeus ibéricos, além de suas temáticas subjacentes, bem como casamentos, heranças e a destruição de sinagogas. Os trechos da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* são: 3, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 14, 19 e 30-31. Elegemos também oito trechos do Livro VII da *História Contra os Pagãos*, que contêm informações sobre a situação dos judeus no Império Romano e na Hispânia, além de apresentar vocábulos pejorativos quando o autor se refere aos grupos judaicos. Identificamos nesses trechos a projeção de questões territoriais coetâneas à realidade político-cultural de Paulo Orósio. São eles: VII, 3, 7-8; VII, 4, 16-17; VII, 5, 6-8; VII, 6, 14; VII, 9, 2-6; VII, 12, 6-8; VII, 13, 4-5 e VII, 27, 6. Por fim, definimos

quatro cânones das Atas do Concílio de Elvira que intentam regulamentar as relações e práticas sociais entre os cristãos e os judeus na região Hispânica no início do século IV, a saber: 16, 49, 50 e 78. Reforçamos que as documentações com as quais trabalhamos são plurais e pertencem a tipologias documentais diferentes.

Diante do exposto, dividimos nosso *corpus* documental em dois grupos. O primeiro deles, que nomeamos de *conjunto de documentações textuais ligadas diretamente ao objeto*, é constituído pelo *Código Teodosiano* e pela missiva escrita pelo bispo de Minorca em 418. O segundo grupo, que chamamos de *conjunto de documentações textuais ligadas indiretamente ao objeto*, é formado pelo Livro VII da obra *História Contra os Pagãos*, bem como pelas *Atas do Concílio de Elvira*. Realizamos a divisão, categorização e organização de nossas documentações textuais baseados em nosso objeto de estudo, ou seja, os conflitos territoriais judaico-cristãos. No que tange à posse territorial, os excertos da primeira categoria falam diretamente dos conflitos entre os cristãos nicenos e os judeus, e tratam de temas como os das propriedades e dos casamentos. Já o segundo conglomerado se refere a temas indiretamente conectados a tais conflitos, que esclarecem quanto à situação desses grupos na Hispânia e reforçam a nossa argumentação e hipótese de trabalho. No tocante aos nossos conjuntos documentais, partiremos do geral para o particular, isto é, das documentações que se referem ao Império Romano como um todo para aquelas que aludem a eventos locais da região ibérica. Dessarte, no *conjunto de documentações textuais ligadas diretamente ao objeto*, temos a legislação imperial cujas leis poderiam ter sido úteis ou não para as realidades regionais. Em contrapartida, a carta do bispo de Minorca narra eventos que ocorreram na região hispânica, especificamente nas Ilhas Baleares. No *conjunto de documentações textuais ligadas indiretamente ao objeto*, Paulo Orósio tem como mote escrever uma história generalista. Por outro lado, o Concílio de Elvira foi realizado no sul da Península Ibérica e tentou normatizar as práticas e as relações sociais entre os grupos existentes naquela região.

Finalizada a constituição do nosso *corpus* documental, empregamos os conceitos propostos por Pedro Paulo Abreu Funari no segundo capítulo da obra *Antiguidade Clássica: a história e a cultura a partir dos documentos* (2003). O autor discorreu, no que tange aos aspectos externos e internos de uma documentação, sobre os que precisam ser levados em consideração pelo pesquisador. Citamos o resumo e a natureza do texto, o seu contexto histórico, a sua autoria, o levantamento de vocábulos específicos, as referências a outros eventos do passado e as menções a figuras políticas. Dessa forma, aspiramos inferir algumas informações acerca das nossas documentações, associando-as e identificando as semelhanças e diferenças entre as suas tipologias documentais, os seus contextos de confecção, as suas

transmissões e os objetivos dos seus autores. Elucidamos que a aplicação desse pressuposto metodológico foi utilizada nos Capítulos I desta Dissertação, quando efetuamos os tratamentos documentais, e II, para a contextualização político-cultural dos grupos de cristãos nicenos e judeus ibéricos (Funari, 2003).

Aplicamos, por fim, o referencial metodológico da Análise de Discurso Crítica de Norman Fairclough (2008), que consiste num estudo das dimensões discursivas apresentadas nas documentações. O linguista britânico defendeu que o discurso é, concomitantemente, um texto linguístico, uma prática discursiva e uma prática sócio-cultural. Para ele, a linguística se refere ao conteúdo presente nas mais diversas obras, a prática discursiva tange à produção e interpretação delas e a prática sócio-cultural alude aos contextos que permeiam os documentos, sejam eles políticos, ideológicos, econômicos ou religiosos. Posto isso, a Análise de Discurso Crítica desenvolvida por Fairclough consiste num referencial metodológico que busca conectar as práticas discursivas e as estruturas sociais. Por meio dela, conseguimos compreender os diferentes discursos presentes nas nossas documentações de forma articulada com as realidades político-culturais dos grupos de cristãos nicenos e judeus na Hispânia. Portanto, compreender como um documento é produzido e transmitido implica em vincularmos o seu discurso a tópicos como a produção e autoria, que exprimem os valores, as culturas e as identidades de grupos específicos. Haja vista, reconhecemos as dimensões discursivas de nossas documentações, assim como as analisamos a partir de seus respectivos contextos político-culturais de produção. Esclarecemos, ainda, que a Análise de Discurso Crítica empregada dialoga fundamentalmente com o nosso referencial teórico, uma vez que concebemos a identidade tendo em conta comunicação e a linguagem.

No tocante à estrutura desta Dissertação, dividimo-la em Introdução, Capítulos I, II e III e Considerações finais. No primeiro capítulo, ocupar-nos-emos de efetuar os tratamentos documentais das obras com as quais trabalhamos. Para isso, apresentaremos o conteúdo geral dos textos, a sua autoria e data de produção, a sua compilação e transmissão. Incluiremos tópicos relativos ao percurso transposto por essas obras até que elas chegassem ao nosso conhecimento, a sua tradição manuscrita, as informações editoriais, as traduções disponíveis, entre outros. No Capítulo 2, pronunciar-nos-emos sobre a organização do poder e a administração imperial na Hispânia e na região da Hispânia Baleárica durante o final do século IV e o início do século V. O capítulo está estruturado em três seções que seguem uma abordagem similar a organização do nosso *corpus* documental e o Capítulo 1, ou seja, uma análise que parte do geral para o particular. Quanto ao nosso último capítulo, temos a intenção de conduzir nossas análises. Nosso objetivo principal é articular as práticas discursivas

presentes em nosso *corpus* documental com as estruturas político-culturais do período em questão.

Em nossas Considerações Finais retomaremos os pontos principais expostos nos capítulos anteriores e reforçaremos os resultados obtidos com esta pesquisa. Em último lugar, levantaremos os problemas teóricos e bibliográficos que esta Dissertação tencionou responder. Um apêndice consta neste nosso trabalho: trata-se de nosso *corpus* documental categorizado e catalogado mediante a metodologia de Bardin. O leitor terá acesso a todas as passagens, traduzidas por nós, que compõem os conjuntos de documentações textuais ligadas diretamente e indiretamente ao nosso objeto de pesquisa. Desfrutamos também dos Anexos A e B. O primeiro deles refere-se às fontes literárias e filosóficas que Paulo Orósio faz alusão em sua obra, enquanto o segundo anexo retrata um mapa da divisão territorial hispânica em províncias durante o século IV.

CAPÍTULO 1 – ENTRE O AUTOR E O TEXTO: REFLEXÕES ACERCA DO TRATAMENTO DOCUMENTAL

Vimos, conforme nossa Introdução, que a Antiguidade Tardia tem ganhado espaço e visibilidade nas produções acadêmicas das mais diversas áreas de pesquisa. Em termos gerais, além do crescente interesse por esse arco temporal, houve uma multiplicação de trabalhos voltados para o estudo do gênero, da figura feminina, da literatura, de tópicos sociais, da identidade, da alteridade e outros. Esta pesquisa se inclui nesse panorama e examina as contendas entre os judeus e os cristãos nicenos ibéricos entre os séculos IV e V. A sua finalidade é refletir quanto às disputas territoriais entre esses grupos e à construção das suas identidades. Para tanto, partimos da análise de quatro documentações produzidas no arco temporal sobre o qual nos debruçamos: o *Código Teodosiano* (438), a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* (418), a *História Contra os Pagãos* (416 – 417) e as *Atas do Concílio de Elvira* (início do século IV). O intuito deste capítulo é realizar o tratamento documental de tais obras e abordar as suas respectivas problemáticas. Trataremos dos dados concernentes à confecção dos textos, aos seus procedimentos editoriais, à sua datação, à sua autoria, à sua tipologia, à finalidade da sua redação e ao resumo geral do seu conteúdo. Ademais, propomos um diálogo entre as quatro documentações e exporemos o papel que exerceram nas referências bibliográficas as quais tivemos acesso.

A seleção do nosso *corpus* documental teve por base uma extensa leitura das obras antigas mencionadas, da nossa bibliografia e o cruzamento das nossas inferências com o escopo desta Dissertação. É evidente a presença da intertextualidade entre os textos lidos, posto que todos retratam, à sua maneira, a relação entre os cristãos nicenos e os judeus no Império Romano. Este capítulo se divide em duas seções principais intituladas *Conjunto de documentações textuais ligadas diretamente ao objeto* e *Conjunto de documentações textuais ligadas indiretamente ao objeto*. Na primeira delas, encarregar-nos-emos do *Código Teodosiano* e da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. Já na segunda, dedicar-nos-emos a *História Contra os Pagãos* e às *Atas do Concílio de Elvira*.

1.1 Conjunto de documentações textuais ligadas diretamente ao objeto

1.1.1 O Código Teodosiano

Antes de nos aprofundarmos no conteúdo do *Código Teodosiano*, enquadraremos essa documentação no bojo da sua produção histórica, sobretudo na esfera jurídica, e realizaremos uma breve discussão no que tange aos ideais legislativos romanos que circundaram a sua confecção. Jill Harries declarou que o *Código Teodosiano* foi um produto natural de um Império constantemente preocupado em sistematizar os seus procedimentos governamentais na tentativa de regular e comunicar. A título de exemplo, destaca-se que os romanos se empenhavam em regular o funcionamento do Império, das disputas internas e externas, da economia e da política. Simultaneamente, desejavam comunicar não só a vontade, mas o caráter do imperador aos cidadãos romanos. À vista disso, a linguagem do direito foi influenciada por considerações que não eram estritamente legais e que derivavam da natureza do governo imperial (Harries, 1993, p. 6-11). Para Harries, as constituições romanas tardo-antigas assumiram três formas principais: os editais, emitidos para o povo como um todo ou para um grupo generalizado; as orações dirigidas ao senado e as epístolas enviadas aos chefes de gabinetes ou administradores provinciais; os reescritos, destinados a particulares. Via de regra, editais, orações, cartas e reescritos caracterizaram a forma de expressão das leis imperiais. Aliás, a tradição ocupava um espaço significativo na elaboração legislativa. A historiadora descreveu o Império Romano tardo-antigo como uma autocracia – malgrado não concordemos com a visão de um poder absoluto – fundamentada na tradição acumulada e composta pela imagem de um governante cuja autoridade repousava no consentimento popular. Com essas informações em mente, o chamado *consuetudo*⁶ influía crucialmente na interpretação dos estatutos e na natureza da legislação imperial romana (Harries, 2004, p. 9-34).

Sem embargo, ter em conta a tradição e o consentimento popular não significa generalizar a aplicação das leis romanas. Em teoria, o direito buscava a justiça. Porém, muitos cidadãos do Império discordavam dessa afirmação. Harries nos transmitiu que Prisco de Pânio (410 – 471), um historiador do século V, relatou uma situação que demonstra esse descontentamento. Ao encontrar com um ex-cidadão do Império Romano, que havia sido feito prisioneiro, este declarou que as leis não se aplicavam igualmente entre os cidadãos e que se um malfeitor viesse das classes abastadas poderia escapar da punição. Para o prisioneiro em questão, só era permitido obter algo da lei mediante pagamento. Por sua vez, Prisco de Pânio defendeu o sistema jurídico romano e enfatizou o ideal do direito em detrimento dos seus defeitos pragmáticos. A justiça seria administrada e executada de acordo com as leis e, como a legislação existia para ajudar os litigantes, era apropriado que ela fosse paga tanto quanto os

⁶ O termo *consuetudo* alude à tradição, ao costume e às práticas usuais e repetidas ao longo do tempo.

agricultores remuneravam os soldados responsáveis pela sua defesa. Prisco de Pânio não foi o único a defender a legislação imperial e a sua aplicação. Ulpiano argumenta que a lei era como uma religião e os especialistas jurídicos os seus sacerdotes. Ataulfo (? – 415) vê o direito como uma pré-condição para a existência de um governo. De todo modo, as diferenças teóricas entre os autores da antiguidade não os impediam de acreditar na existência de um sistema legislativo garantidor da ordem e da justiça (Harries, 2004, p. 6-7).

Para além desses ideais e da oposição aparentemente simplista entre a justiça e a sua aplicação arbitrária ou não, Harries nos alertou que a sociedade romana tardia era extremamente heterogênea e que as leis foram usadas como ferramentas para a aplicação e expressão do poder imperial (Harries, 2004, p. 8). A autora esclareceu que, conquanto a ideia de uma lei comum a todos os cidadãos romanos exista nas documentações, essa generalidade não era vista na prática. Muitas das leis presentes no *Código Teodosiano* foram criadas em resposta a incidentes específicos (Harries, 1993, p. 11). John F. Matthews salientou que “a generalidade deste regulamento não reside na sua ampla referência a todo o tipo de situações, ou em qualquer declaração de princípio, mas apenas na afirmação de que era aplicável a qualquer situação semelhante no futuro” (Matthews, 2000, p. 69).

Em vista disso, partimos do pressuposto de que as documentações legislativas romanas atuavam como instrumentos de manutenção do poder. Então, faz-se necessário pensarmos as leis por intermédio dos seus respectivos cenários político-culturais, eventos locais e particulares. Nesse sentido, em adição às indagações pertinentes à redação do *Código Teodosiano* e às suas relações com o seu ambiente de produção, muitas dúvidas surgem em torno do seu conteúdo, porquanto a referida documentação passou por muitos procedimentos editoriais até chegar a nós. Manifestadas as considerações preliminares no que concerne à legislação romana, encaminhar-nos-emos para o exame textual do *Código Teodosiano* e das suas controvérsias.

A obra em pauta corresponde a uma compilação de leis imperiais romanas emitidas a partir do governo de Constantino I (272 – 337), encomendada em 429 e publicada somente em 438 (Harries, 1993; Matthews, 2000; Hermanowicz, 2002). De acordo com Erika T. Hermanowicz e Matthews, o período entre os anos de 429 e 438 pode ser dividido em duas fases distintas de compilação. A primeira delas se iniciou em 429, quando Teodósio II nomeou um corpo editorial de nove pessoas e solicitou a coleta das leis existentes até então. A segunda foi principiada em dezembro de 435, com instruções muito semelhantes (Hermanowicz, 2002, p. 100; Matthews, 2000, p. 57-59). Matthews defendeu que o *Código Teodosiano* teria sido um sucessor do *Código Gregoriano* e do *Código Hermogeniano*,

composto à sua semelhança. Portanto, ele incluiria todas as leis imperiais de caráter geral, dispostas de acordo com os seus títulos ou assuntos. Recomendava-se a preservação da redação original e a omissão de assuntos considerados não relevantes, a fim de se alcançar um embelezamento retórico, habitualmente usado em prol da ampliação da força legislativa romano-tardia (Matthews, 2000, p. 55-58).

De 429 a 435, os editores coletaram aproximadamente duas mil e quinhentas leis, em grande parte promulgadas no Ocidente. O baixo número de leis coletadas⁷ gerou um estranhamento por parte dos historiadores e suscitou importantes debates e teorias. Hermanowicz combinou essas informações com as lacunas cronológicas existentes entre os pronunciamentos imperiais e a promulgação das leis. A autora sugeriu que as legislações foram coletadas primordialmente nos territórios em que os documentos foram decretados, e não no local em que eles foram emitidos. Logo, conclui-se a inexistência de um arquivo imperial até os anos aos quais nos referimos. A historiadora averiguou que, se existisse um ou vários depósitos imperiais, os editores teriam simplesmente ido para as principais cidades do Império ao invés de procurar os textos legislativos em arquivos regionais, dossiês pessoais e inscrições públicas. A autora afirmou concordar com Tony Honoré e Matthews, pertencentes à mesma linha argumentativa dela, bem como disse discordar de Boudewijn Sirks, para quem a tarefa de compilação das leis teria sido relativamente simples e executada através dos livros imperiais presentes nas cidades de Constantinopla e Roma (Hermanowicz, 2002, p. 100).

As dúvidas que circundam o intervalo entre 429 e 435 e os procedimentos editoriais do *Código Teodosiano* não param por aí. Observemos os dados apresentados por Matthews. Theodor Mommsen alegou que a nova editoração iniciada em 435 indica o abandono de um plano anterior que não deu certo. Wolfgang Kunkel supôs que, evidentemente, a comissão nomeada pelo imperador no ano de 429 nada produziu. Arnold Hugh Martin Jones expressou uma opinião semelhante, assim como Boudewijn Sirks. Segundo Matthews, essas interpretações dos acontecimentos de 435, ligadas a um cancelamento ou abandono de um plano original, sustentam-se numa leitura equivocada das documentações. Para o historiador, as semelhanças entre os dois planos editoriais são claramente deliberadas e geram uma sobreposição quase completa do seu conteúdo. O processo levado a cabo até 435 representaria uma primeira etapa do desenvolvimento do projeto original de 429. Poderíamos dizer que, de dezembro de 435 em diante, houve um trabalho para a montagem do material primário

⁷ Se o número de duas mil e quinhentas leis equivale a todas aquelas emitidas pela corte imperial de Constantino I até meados do governo de Teodósio II, os imperadores teriam emitido uma média de vinte e uma leis por ano (Hermanowicz, 2002, p. 100).

levantado entre 429 e 435 visando a compilação e a recuperação dos textos das constituições imperiais (Matthews, 2000, p. 59-71).

Para irmos além, não nos esqueçamos do percurso atravessado por essa documentação até chegar aos dias atuais, as edições das quais disponibilizamos e o conteúdo da obra em si. Exploremos o tópico da integralidade das versões do *Código Teodosiano*. Matthews frisou que a história desse documento e o mapeamento das cópias originais encomendadas por Teodósio II estão longe de ser discussões simples. Os cinco primeiros livros da coleção se sustentam em dois manuscritos muito incompletos e foram reconstruídos por intermédio de uma variedade de textos. Os Livros de número VI a XVI são os únicos que dispõem de dois bons manuscritos de origem gaulesa. Identificamos os de número VI a VIII preservados no *Parisinus 9643*, localizado na Biblioteca Nacional da França, em Paris. Do Livro IX ao XVI, defrontamo-nos com um manuscrito disponível na Biblioteca do Vaticano (Matthews, 2000, p. 85).

Conforme Matthews, Mommsen estimou que, diante dos excertos sobreviventes no *Parisinus 9643* e de um manuscrito proveniente de Turim, apenas cerca de um terço dos Livros de número I a V do *Código Teodosiano* sobreviveu ao tempo. A reconstituição dessa parcela da obra envolve uma variedade de documentações e métodos que levantam uma série de polêmicas associadas à sua política editorial. O conteúdo dos primeiros cinco livros se fundamenta no já mencionado manuscrito de Turim e num manuscrito da Biblioteca Ambrosiana de Milão pertencente ao *Breviário de Alarico*. Outra contribuição provém do *Appendices Lex Romana Visigothorum*⁸, que complementa os detalhes contidos no *Breviário de Alarico* e contribui com uma série de textos perdidos do *Código Teodosiano*. O último e mais importante desses textos suplementares é o *Código Justiniano*, alicerçado em textos já codificados. Se uma lei não é encontrada no *Código Teodosiano* mas o é no *Código Justiniano*, é provável que ela tenha se originado naquele (Matthews, 2000, p. 86-90). Todavia, Richard William Benet Salway reforçou que “o *Código Justiniano* também reorganizou o material e os seus compiladores receberam o poder de reescrever os textos retidos”. Por conseguinte, o conteúdo do *Código Justiniano* seria um guia menos fiel do que o texto do *Breviário de Alarico* para preencher as lacunas do *Código Teodosiano* (Salway, 2012, p. 23). Isso posto, acentuamos que os livros utilizados por nós nesta pesquisa são os de número III e XVI.

⁸ Optamos por conservar a denominação de certas documentações em latim, em virtude da carência de dados que assegurassem uma tradução adequada para a língua portuguesa.

Inúmeras edições do *Código Teodosiano* foram publicadas com o uso dos manuscritos supracitados. José Maria Coma Fort nos preveniu quanto à identificação de edições que remetem ao século XVI. A primeira delas, datada de 1517 e empreendida por Pieter Gillis, consiste numa versão resumida do *Breviário de Alarico*. Em 1528, identificamos a versão de Johann Sichart, na qual há uma menção explícita às documentações que inspiraram o seu trabalho e uma alusão ao *Codex Argenteratensis*, ao *Codex Moguntinus* e ao *Codex Murbacensis*. Em 1550, Jean du Tillet descobriu o primeiro manuscrito original do *Código Teodosiano*, o *Vat. Reg. Lat. 886*, e publicou a sua própria edição. Após a descoberta de du Tillet, que representou um grande avanço na restauração da obra, reconhecemos a publicação de 1566 feita por Jacques Cujas. Nela, o autor combinou habilmente o texto original e o visigótico. Por um lado, ele preservou o material estritamente alaricano e, por outro, forneceu novos excertos teodosianos e contribuiu para a expansão dos livros IV, VI, VII, VIII e XVI (Coma Fort, 2014, p. 363-458).

Jacques Godefroy⁹, figura ligada ao mesmo ambiente acadêmico de Cujas, propôs a grafia de um amplo comentário concatenado ao *Código Teodosiano*. A obra demorou cerca de quinze anos para ser finalizada, como atesta uma carta endereçada por Godefroy ao seu irmão Théodore, em 26 de novembro de 1631. Porém, a redação só foi publicada em 1665, depois da morte de Godefroy. A edição de J. L. Wilhelm Beck sucede aquelas de Cujas e Godefroy e é a mesma incluída na coleção de documentações pré-justinianas dirigida por Gustav Hugo, publicada em Berlim no ano de 1815. Para Coma Fort, esta edição se destaca por ter sido a primeira a eliminar as sete constituições *ex corpore Hermogeniani*, erroneamente atribuídas a Teodósio II por Cujas, e por ocupar um lugar prioritário na história do texto do *Código Teodosiano*. Elaborada e publicada numa época marcada por incessantes idas a bibliotecas espalhadas por toda a Europa para consultar os códices legais, os resultados do paciente labor de Hugo se traduzem em notícias muito relevantes sobre o *Código Teodosiano*. Paralelamente, enquanto Hänel avançou com os seus estudos acerca desse documento, Baudi di Vesme difundiu uma versão incompleta do mesmo entre os anos de 1839 e 1841, oriunda de um plano ambicioso cujo objetivo foi reunir as documentações jurídicas romanas numa grande obra. Infelizmente, a coleção não foi concluída e a sua distribuição precária parece estar por trás do fracasso editorial (Coma Fort, 2014, p. 363-458).

⁹ Clyde Pharr dedicou a sua edição do *Codex Theodosianus* para Jacques Godefroy (Iacobus Gothofredus). O tradutor se referiu a Godefroy como um “filólogo, historiador, jurista, amante do aprendizado, editor do *Codex Theodosianus* e fundador do programa Modern Theodosian Scholarship” (Pharr, 1952).

Ulteriormente, no início do século XX, dispomos da prestigiada obra de Theodor Mommsen. Segundo Hermanowicz, foi através do texto do *Código Teodosiano* publicado nos anos de 1904 e 1905, sustentado pelos trabalhos de Mommsen e com o auxílio de vários copistas, pesquisadores e historiadores jurídicos, que fomos capazes de avançar significativamente na compreensão do direito romano e na melhoria concernente à acessibilidade dessa documentação (Hermanowicz, 2002, p. 97). Como Fort argumentou que, a partir da revisão das edições das fontes jurídicas anteriores, Mommsen produziu a sua versão contando com uma técnica filológica rigorosa e uma avançada crítica textual. Ele encontrou na pessoa de Paul Krüger o assistente ideal para editar as leis e, com a ajuda dele, dedicou-se a compilar e organizar o conteúdo do *Código Teodosiano* ao longo da década de 1860. Mais adiante, Krüger assumiu a tarefa de preparar uma versão do *Código Justiniano*. Por esse motivo, a Fundação Savigny concedeu-lhe uma bolsa de viagem no final de 1867 que lhe permitiu ir para a França, Itália e Inglaterra a favor do estudo dos manuscritos legais durante os três anos que se seguiram. A ideia de Krüger foi dotar o *Código Justiniano* de um aparato crítico o mais completo possível, razão pela qual ele iniciou paralelamente a investigação do *Código Teodosiano* e procurou amadurecer a ideia de preparar uma reprodução do mesmo. Após inúmeras pesquisas, o texto do *Código Teodosiano* foi finalizado por volta de 1900 e enviado à imprensa. Apesar da morte de Mommsen em 1903, a edição foi publicada entre 1904 e 1905 (Como Fort, 2014, p. 460-466).

Depois da edição de Mommsen, Krüger publicou uma resenha em 1905 na qual expressava certas discrepâncias com o autor. Para ele, Mommsen teria errado em algumas das suas interpretações ao rejeitar as indicações que o próprio Krüger havia inserido nas suas anotações e transcrições. Mommsen ainda foi criticado por seu antigo assistente em razão da pouca atenção que deu às leis do *Código Justiniano* que seriam capazes de preencher as lacunas dos Livros de I a IV e do final do Livro VIII. A partir de 1913, Krüger publicou de maneira intermitente uma série de obras sob o título de *Beiträge zum Codex Theodosianus*. Em 1921, ele assinou um contrato editorial com a casa Weidmann e publicou o primeiro volume da sua obra, que continha os Livros de I a IV do *Código Teodosiano*, no ano de 1923, e o segundo volume, referente aos Livros VII e VIII, em 1926. No entanto, em maio desse mesmo ano, Krüger faleceu e as publicações foram definitivamente interrompidas. Estima-se que ele tinha os livros restantes prontos e que esse material – ainda em posse da gráfica Weidmann após a sua morte – foi perdido no bombardeio da Segunda Guerra Mundial. Contudo, Como Fort defendeu a possibilidade de que existam outros documentos importantes

entre os restos do arquivo Krüger, recentemente descobertos na Biblioteca Jurídica do Congresso em Washington (Coma Fort, 2014, p. 460-466).

Dando continuidade à confecção das edições do *Código Teodosiano*, um grupo de professores e alunos da Universidade Vanderbilt começou a traduzir essa documentação para o inglês, no início da década de 1940, sob a orientação editorial de Clyde Pharr, com o objetivo de disponibilizar o texto para um número maior de pessoas. A Editora da Universidade de Princeton publicou tal edição em 1952, sem embargo, o *Código Teodosiano* nunca foi, de fato, um objeto de estudo presente nas salas de aula norte-americanas, o que desencadeou a interrupção da circulação da versão conduzida por Pharr. Em maio de 2001, com o crescimento e o avanço das pesquisas acadêmicas em diversas áreas da Antiguidade Tardia, a Lawbook Exchange Ltd. principiou as reimpressões dessa tradução inglesa, tornando-a ainda mais acessível nos dias de hoje (Hermanowicz, 2002, p. 97).

Em vista das informações editoriais expostas, optamos por utilizar nesta pesquisa a versão norteada por Pharr e publicada originalmente em 1952. Essa obra é composta por um prefácio, uma introdução – escrita por C. Dickerman Williams –, breve contextualização da história romana, uma lista dos imperadores romanos, trecho destinado ao senado e aos constitucionalistas¹⁰ e um mapa do Império Romano Tardio. Em seguida, a edição disponibiliza os livros do *Código Teodosiano* em ordem crescente, com o seu conteúdo disposto na seguinte divisão: livro, lei e artigo. Em continuidade, a publicação de Pharr disponibiliza também as *Constituições Simordianas* e as *Novelas* de Teodósio II, Valentiniano III, Majoriano, Marciano, Severo e Antêmio.

Sem entrarmos em pormenores, os livros do *Código Teodosiano* foram organizados de acordo com os seus respectivos assuntos. O primeiro deles aborda temas ligados aos diversos cargos administrativos do Império Romano, bem como prefeitos, juízes e curadores. Já o segundo livro traz questões relacionadas ao funcionamento do sistema jurídico e a temas como jurisdição, petições e julgamentos. O Livro III discorre acerca dos contratos de compra, casamentos, dotes e ações edilícias. Uma das leis de que dispomos nesta pesquisa pertence a esse livro e normatiza o casamento entre judeus e cristãos. O Livro IV retrata bens envolvidos em litígios, criação e posse de bens, edifícios privados e públicos e a temática dos juros, enquanto o Livro V trata de questões das propriedades dos decuriões, clérigos, monges e soldados, além de discutir quanto às terras desertas. O sexto livro traz assuntos militares, como os da guarda doméstica, dos guarda-costas imperiais e dos chefes de gabinetes do

¹⁰ O uso da palavra constitucionalista provém de Pharr. Para nós, a utilização desse vocábulo é equivocada, pois alude à constituição e à formação dos estados nacionais modernos.

serviço secreto. O Livro VII aborda itens de caráter militar, tais quais os recrutas, o vestuário militar, o transporte de alimentos e as fronteiras. O Livro de número VIII versa sobre os contadores civis, os contadores militares, os escriturários e secretários, os agentes de execução e cobranças de impostos e os bens adquiridos por meio do casamento a partir da ascendência paterna. No Livro IX, aparecem questões como a custódia das prisões privadas, a correção disciplinar dos escravos, além de temas específicos, como a violação de túmulos, o adultério e o estupro.

Temas como bens concedidos voluntariamente, advogados fiscais, informantes e locatários ocupam as discussões legislativas do Livro X. Os Livros de número XI e XII discutem demandas de caráter financeiro, quer dizer, o Livro XI se ocupa das indicações, das cobranças de impostos e dos tributos, ao mesmo tempo em que o Livro XII trata dos pagamentos de salários, dos receptores de impostos, das grandes propriedades de terra e dos fiadores. O Livro XIII levanta temáticas de naufrágios, impostos ligados às embarcações e isenção concedida a artesãos. O Livro XIV legisla acerca dos membros das guildas, das panificadoras e dos trajes que devem ser usados dentro da cidade. O Livro XV trabalha pontos vinculados aos aquedutos, à construção e reparação de estradas, às imagens imperiais e aos gladiadores. Por fim, o Livro XVI retrata tópicos religiosos e versa sobre os bispos, clérigos, monges, igrejas, os considerados hereges e apóstatas, judeus, celíacos e samaritanos. Neste livro, insere-se a maioria das leis que selecionamos, de acordo com as indagações concernentes à religião cristã, às sinagogas e aos conflitos territoriais.

Considerando as informações expostas acerca do *Código Teodosiano*, lançaremos mão desta documentação mediante a interpretação das leis selecionadas a partir do diálogo com as demais documentações textuais desta pesquisa. Também temos como mote a realização de um exame que perscruta essa obra como um reflexo das relações político-culturais do Império Romano. Em outros termos, visamos ampliar a noção do *Código Teodosiano* para além de um texto meramente legislativo, ao passo em que seu conteúdo revela dados importantes da sociedade romana, assim como de suas realidades e comportamentos. Para tanto, concebemos as leis imperiais sob uma ótica contextualizada e regionalizada, contrapondo a natureza abrangente das regulamentações contidas no *Código Teodosiano* com sua aplicação em eventos específicos. No caso desta pesquisa, concentraremos nossa atenção na experiência hispânica em relação à aplicação das normativas imperiais, bem como suas demandas subjacentes.

1.1.2 A *Carta sobre a Conversão dos Judeus* elaborada por Severo de Minorca

De acordo com Scott Bradbury, a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* consiste numa carta que narra as relações entre os cristãos nicenos e os judeus no decorrer do século V e descreve a conversão de uma comunidade judaica a esse cristianismo na Ilha de Minorca, região pertencente à antiga Hispânia. Segundo o historiador, a conversão descrita por Severo de Minorca¹¹ alude à chegada das relíquias de Estêvão no Ocidente, trazidas, possivelmente, pelo presbítero Paulo Orósio¹². Todavia, a epístola, embora transmitida com obras sobre Estêvão, não deve ser considerada como uma redação hagiográfica (Bradbury, 1996, p. 1-2). Em conformidade com esse autor, Josep Amengual i Batle declarou que, apesar da missiva ter se tornado parte dos códices medievais, através dos quais os textos hagiográficos foram coletados e transmitidos, tal composição não pode ser enquadrada como um discurso hagiográfico (Amengual i Batle, 2018b, p. 59). Consoante aos autores mencionados, indicamos que tal documentação pertence ao gênero epistolar. Falemos, então, das particularidades das epístolas.

Para Michael Trapp, uma carta pode ser definida como uma mensagem escrita formalmente por um remetente e transmitida para um determinado destinatário. Ela também pode ser caracterizada pelo uso de saudações específicas que identificam tanto o destinatário quanto o remetente. Salientou-se que a necessidade de uma missiva como meio de comunicação se deve, principalmente, ao fato de o autor e o receptor da epístola se encontrarem separados fisicamente (Trapp, 2003, p. 1). Em conformidade com Trapp, Patrícia A. Rosenmeyer argumentou que uma carta é uma mensagem composta por uma saudação epistolar, assinada pelo seu autor e endereçada a um determinado destinatário (Rosenmeyer, 2003, p. 20). Abraham J. Malherbe definiu a missiva como uma substituta para um diálogo real, uma vez que falamos com alguém ausente como se essa pessoa estivesse presente. O teólogo defendeu que as cartas são comunicações reais e não tratados técnicos. Elas são um discurso que reflete a personalidade do seu autor (Malherbe, 1988, p. 12). Marie-Claire Grassi nos alertou que a missiva é utilizada para diversos fins, mas raramente é analisada em sua totalidade. Conforme a sua linha de raciocínio, devemos observar a globalidade da escrita epistolar, isto é, os seus temas, os seus estilos, as suas grafias e as suas demais propriedades (Grassi, 2002, p. 73).

¹¹ Discutiremos acerca da autoria da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* mais à frente nesta mesma seção.

¹² As nossas referências bibliográficas apontam que foi o presbítero bracarense Paulo Orósio que levou à Minorca as relíquias de Estêvão (Sánchez Salor, 1982; Bradbury, 1996; Martínez Caveró, 2002; Amengual i Batle, 2007; Lamas Noya, 2013). Exploraremos essa afirmação mais adiante.

Via de regra, a prática epistolográfica remonta ao período clássico grego e temos registros de missivas confeccionadas desde o século V E.C. (Trapp, 2003, p. 37). Contudo, consideramos importante delimitar essa conduta na Antiguidade Tardia. Miles arrazoou que, no contexto tardo-antigo, a elaboração das cartas era tida como uma arte literária que poderia transmitir não somente uma mensagem, mas a formação retórica e a *paideia* de cada autor. Sob esse ponto de vista, não é indicado que consideremos a epistolografia unicamente pela ótica literária. As cartas eram um modo essencial de comunicação e podiam ter funções muito diversas, como elogiar, criticar, consolar, repreender, mediar e acusar. Outrossim, devemos notar que as missivas foram utilizadas por escritores cristãos como uma maneira de forjar uma ortodoxia e uma hierarquia dentro da sua comunidade (Miles, 1999, p. 428-429).

Lincoln H. Blumell sustentou que durante a Antiguidade Tardia não havia nenhum tipo de serviço postal disponível para a população romana. Só existia um sistema, chamado *cursus publicus*¹³, voltado para a postagem das correspondências oficiais do Império. Esse sistema objetivava uma eficiente comunicação governamental e se limitava aos assuntos de interesse imperial. Porém, com o surgimento do cristianismo, a carta se tornou cada vez mais presente no cotidiano do mundo tardo-antigo. Parte significativa das epístolas trocadas entre os cristãos foi conduzida por meios não oficiais. No entanto, o autor assinalou que, com o surgimento de uma hierarquia eclesiástica organizada e a presença gradual dos bispados, se observou o início da correspondência eclesiástica trocada entre os bispos e outros líderes do clero (Blumell, 2014, p. 46-47 e 53).

A *Carta sobre a Conversão dos Judeus* se insere nesse contexto de crescimento da prática epistolográfica cristã e “na confluência de duas grandes correntes na vida religiosa da Antiguidade Tardia: o surgimento do culto aos santos e da crescente intolerância dos cristãos nicenos contra pagãos, hereges e judeus” (Bradbury, 1996, p. 2)¹⁴. Posto isso, acreditamos que a documentação deste subtópico consiste numa narrativa antijudaica que nos revela as relações existentes entre os cristãos nicenos e os judeus em Minorca e a ameaça judaica à consolidação do credo niceno e autonomia cristã nessa região. Portanto, procuramos compreender a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* como um discurso registrado pelo bispo Severo de Minorca e endereçado a outros membros do clero. De acordo com o nosso ponto de

¹³ Carvalho definiu o *cursus publicus* como um sistema que transportava as pessoas, os animais e os objetos que fossem relacionados à administração imperial e ao bom funcionamento do governo (Carvalho, 1995, p. 2).

¹⁴ Esclarecemos que o uso dos termos herege e pagão não foi uma escolha nossa, e sim de Bradbury. Adiantamos que durante o arco temporal de nossa pesquisa não havia uma vertente cristã que gozava do título de ortodoxa. Portanto, compreendemos que os termos nominativos para os diversos cristianismos, como os credos niceno, ariano e priscilianista, sejam mais adequados, já que falar em ortodoxia e heresia alude a ideias de superioridade e inferioridade. Quanto às religiões romanas, faremos uso dos vocábulos politeísmo/politeísta. Essas questões serão abordadas mais detidamente em nosso Capítulo 3.

vista, o autor da carta escreveu uma missiva de cunho geral direcionada aos bispos, presbíteros e diáconos de todo o mundo, relatando um acontecimento particular ocorrido dentro da sua própria comunidade.

Antes de partirmos para questões mais específicas acerca do tratamento documental da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, gostaríamos de esclarecer que dispomos de pouquíssimos dados biográficos relativos a Severo de Minorca, o que nos impossibilita de realizar uma explanação nesta seção quanto à figura do bispo. Não obstante, embora a autoria dessa documentação tenha sido largamente atribuída a ele, defrontamo-nos com uma série de incertezas no que tange à autenticidade da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* e ao seu redator. Por outro lado, o ano de 418 é considerado majoritariamente como aquele referente à sua data de publicação. Logo, num primeiro momento, aprofundar-nos-emos nas objeções levantadas no que concerne à autenticidade da carta e à sua autoria.

Bradbury manifestou que a primeira análise acadêmica da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* foi executada em 1752, na obra *Doctrina et Disciplina Ecclesiae*, publicada em Veneza por L. du Mesnil. Este, por sua vez, considerou a epístola como uma narrativa de pouca utilidade para o historiador, já que os milagres narrados por Severo de Minorca foram concebidos por du Mesnil como uma distorção intencional ou mesmo uma falsificação total. Porém, o crítico mais significativo dessa missiva foi Bernhard Blumenkranz, que tratou a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* como uma farsa literária. Blumenkranz argumentou que a atmosfera de intimidação física evidente na carta parecia deslocada para o início do século V, mas se encaixava no contexto espanhol do século VII. Ele levantou a hipótese de que a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* teria sido forjada para fornecer um precedente histórico antigo em prol daqueles que defendiam a coerção física dos judeus. Naquela época, os clérigos debatiam sobre o uso da violência como forma de favorecer as conversões ao cristianismo niceno. Bradbury não considerou nenhum dos argumentos utilizados por Blumenkranz convincentes (Bradbury, 1996, p. 9-15).

Ao se posicionar a favor da autenticidade da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, o historiador indicou a menção específica à epístola do bispo de Minorca no *De Miraculis Sancti Stephani*, uma coleção de milagres efetuados por Estêvão (? – 40) e escrita no ano de 425. Além dessa menção, existem dois manuscritos das cartas de Agostinho de Hipona (354 – 430) que corroboram a evidência do *De Miraculis Sancti Stephani*. Dentre as missivas publicadas em 1981 por Johannes Divjak, destacam-se as epístolas de número 11 e 12,

compostas por Consêncio¹⁵, um teólogo de origem tarraconense que viveu nas Ilhas Baleares. Na *Carta 12*, Consêncio alude aos eventos milagrosos ocorridos em Minorca e a intenção do bispo de compor uma missiva que os narrasse. No tocante às cartas de Consêncio, Bradbury admitiu que elas nos oferecem a confirmação de que “a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* é exatamente o que afirma ser: uma carta encíclica composta por Severo, bispo de Minorca, em 418 para descrever a conversão dos judeus na ilha” (Bradbury, 1996, p. 15). Em conformidade com o referido autor, Amengual i Batle (2018b) defendeu a autenticidade da missiva de Severo de Minorca.

Ainda assim, o debate não se encerra nas discussões que permeiam a autenticidade da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. A autoria da carta foi outro ponto muito questionado nas pesquisas acadêmicas. Amengual i Batle reconheceu que, a despeito do título da epístola conter o nome de *Severus episcopus*, as cartas de Consêncio destinadas a Agostinho de Hipona indicam que o teólogo havia colaborado na redação da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* (Amengual i Batle, 2018b, p. 62-64). Em consonância, Bradbury admitiu a existência de numerosas semelhanças filológicas entre a carta escrita por Severo e o relato de Consêncio na *Carta. 11*. Para ele, os paralelos sugerem que várias imagens ou frases da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* aludem à intervenção de Consêncio. Ademais, o autor pontuou que as similaridades entre as narrativas do bispo de Minorca e do teólogo permeiam o posicionamento de ambos a favor da fé nicena cristã que, no contexto político-cultural desses dois personagens históricos, não estava consolidada. As narrativas presentes na *Carta sobre a Conversão dos Judeus* e na *Carta 11* deixam claro que as considerações de autores antigos como um erro religioso, fosse na forma do judaísmo ou das dissidências cristãs, somente poderia ser combatido a partir da imposição do terror e da violência (Bradbury, 1996, p. 59-62).

Atentando-nos para essas análises, postulamos que a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* é um documento autêntico e escrito pelo bispo Severo de Minorca sob a influência de Consêncio. Quanto à sua datação, consideramos que ela foi confeccionada no ano de 418, conforme os argumentos expostos nos parágrafos anteriores. Nesse sentido, Amengual i Batle mencionou que a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* narra de forma exaustiva os fatos do referido ano ocorridos na região de Minorca. Na epístola, o bispo indica mais especificamente

¹⁵ Não tivemos acesso aos detalhes biográficos de Consêncio. Amengual i Batle o definiu como um “leigo, teólogo de origem tarraconense, residente em Minorca, provavelmente em Magona” (Amengual i Batle, 2018a, p. 17-18).

o arco temporal entre 2 e 9 de fevereiro¹⁶, no décimo primeiro ano do pós-consulado de Honório I e no décimo segundo ano daquele de Constâncio III. A convergência desses três elementos só ocorreu no ano de 418 (Amengual i Batle, 2018b, p. 64). Por seu turno, Bradbury argumentou que Severo de Minorca narra os eventos com bastante precisão e sugere que a escrita da carta tenha ocorrido num período muito próximo ao acontecimento dos fatos mencionados na documentação. Segundo o historiador, “o uso frequente de indicadores de tempo dentro do corpo da carta nos permite determinar a seguinte sequência de eventos com precisão adequada, se não absoluta” (Bradbury, 1996, p. 4-5).

Partiremos agora para o debate acerca das edições da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, das suas versões e de como a epístola chegou até nós. Bradbury expôs que a missiva do bispo de Minorca foi preservada em nove manuscritos, dos quais apenas sete são úteis na compilação do texto, uma vez que duas versões são comprovadamente cópias de outros manuscritos existentes (Bradbury, 1996, p. 74). Isso posto, apresentamos por ordem cronológica os códices que constituem a tradição manuscrita e o conteúdo textual da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. Adquirido pela Biblioteca do Vaticano através da Biblioteca do Conte Palatino em 1623, dispomos do *Palatinus-Latinus 856*, códice do século X que contém obras hagiográficas, incluindo o *De Miraculis Sancti Stephani* e a carta analisada por nós nesta Dissertação. Temos conhecimento dos seguintes manuscritos produzidos no século XI: o *Saint Sipulcre 846*, propriedade da Biblioteca Municipal de Cambrai, e o *Saint Ghislain 3286*, pertencente à Biblioteca Real da Bélgica, do qual dezessete dos seus vinte e nove textos tratam das relíquias de Estêvão. Em sequência, contamos com dois registros feitos no século XII, isto é, o *Charleville 117*, copiado em Signy e localizado atualmente na Biblioteca Municipal de Charleville, e o códice *Wolfenbüttel 2738*. Encontramos o manuscrito do *Saint Aubert 856*, produzido no século XIII e copiado no mosteiro de Saint Aubert, perto de Cambrai, mantido nos dias de hoje na Biblioteca Municipal de Cambrai. Por fim, temos o *Vaticanus Latinus 1188*, que foi confeccionado no século XV e contém cinquenta e três obras concernentes, em sua maioria, às vidas e às paixões dos santos. Como citado previamente, dois outros manuscritos contêm a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, mas são tidos como cópias derivadas dos códices aqui reportados (Bradbury, 1996, p. 74-76).

Quanto às edições publicadas da epístola de Severo de Minorca, a primeira delas foi feita pelo cardeal César Barônio nos *Annales Ecclesiastici*, de 1594. Barônio nos transmitiu

¹⁶ “Agora, se realmente, entre dois sábados consecutivos, é possível que tantos eventos tenham ocorrido, é difícil definir, porque a precisão histórica poderia ter sido um pouco sacrificada no artifício literário de fechar aquela façanha entre dois sábados simbólicos” (Amengual i Batle, 2018b, p. 64).

que o seu texto deriva de uma cópia da carta encontrada na coleção do Vaticano. Somos capazes de identificar que o manuscrito referido pelo cardeal é o *Codex Latinus 1188*, uma vez que existem dois manuscritos atualmente na Biblioteca do Vaticano que possuem a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*: o *Codex Palatinus-Latinus 856* e o *Codex Latinus 1188*. Entretanto, o texto palatino só foi adquirido pelo Vaticano em 1623, ou seja, depois da data da publicação de Barônio. Em 1648, os padres mauristas de Paris confeccionaram uma edição das obras de Agostinho de Hipona na qual incluíram, tal qual o apêndice da *De Civitate Dei*, várias obras referentes a Estêvão e à epístola de Severo de Minorca. Em 1787, um padre menorquino chamado Roig publicou um texto apoiado no de Barônio, que continha retificações baseadas numa comparação do *Codex Latinus 1188* e do *Codex Palatinus-Latinus 856* (Bradbury, 1996, p. 72-73).

A edição da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* que se segue é aquela contida na obra *Patrologia*, de Jacques Paul Migne. Em 1937, Gabriel Seguí Vidal redigiu a primeira versão crítica da carta e descobriu, ao comparar o *Codex Latinus 1188* com o texto de Barônio e dos seus sucessores, que havia inúmeras imprecisões no conteúdo do documento. Seguí Vidal concluiu que as discrepâncias entre o texto de Barônio e o manuscrito utilizado por ele devem ser atribuídas ao copista de Barônio, que transcreveu o texto de forma descuidada. Logo, é necessário ressaltarmos que todas as edições da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* publicadas antes de 1937 contêm muitos erros, posto que derivam da versão de Barônio. Destaca-se também o trabalho de Amengual i Batle, já mencionado ao longo desta seção. O texto crítico da carta do bispo de Minorca publicado por ele é tido como uma tradução fidedigna, isso para não mencionarmos a sua produção acadêmica de vários artigos referentes a temáticas ligadas à história do cristianismo nas Ilhas Baleares, local em que a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* se destaca. Além dos lançamentos citados, dispomos da edição do próprio Bradbury, denominada *Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews* (Bradbury, 1996, p. 72-73). Esclarecemos que faremos uso das edições de Amengual i Batle e Bradbury ao longo deste trabalho.

Feita a arguição quanto aos procedimentos editoriais da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, realizemos uma breve descrição do seu conteúdo, a começar pela alteração sobre a extensão da epístola. A carta de Severo de Minorca tem em média vinte páginas, sem embargo, esse número pode sofrer alterações a depender da diagramação do texto. Na obra *La Circular del bisbe Sever de Menorca sobre la conversió dels jueus (418-2018) Una crònica mediterrània abans de l'ocupació dels vàndals*, Amengual i Batle nos oferece uma edição trilingue do texto, que aparece em latim, catalão e espanhol. Já na edição de Bradbury, a

missiva contém pouco mais de quarenta páginas e o historiador difundiu o conteúdo da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* alternando os parágrafos em latim com a sua tradução para o inglês.

Em linhas gerais, a missiva supracitada versa sobre a conversão dos judeus ao cristianismo niceno na região de Minorca. A possibilidade dessa conversão em massa, de aproximadamente quinhentos judeus, é atribuída pelo bispo à chegada das relíquias de Estêvão naquele local. Como apontado anteriormente, a epístola possui cerca de vinte páginas e descreve com detalhes os eventos ocorridos entre os dias 2 e 9 de fevereiro do ano de 418. Severo de Minorca retrata eventos diretamente vinculados à conversão dos judeus, mas traz à tona assuntos do cotidiano das Ilhas Baleares. A título de exemplo, indicamos a convivência entre os cristãos nicenos e os judeus, a relevância econômica destes naquela região e a destruição da sinagoga local.

Gostaríamos de reiterar que a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* foi muito pouco utilizada nas pesquisas acadêmicas dos idiomas que temos acesso: português, inglês, espanhol e francês. Bradbury assinalou que a carta de Severo de Minorca “é um documento notável que recebeu surpreendentemente pouca atenção dos historiadores” (Bradbury, 1996, p. 1). Verificamos essa continuidade até os dias atuais e fomos capazes de perceber, ao longo das nossas leituras, que a epístola sempre ocupou um espaço secundário nas produções dos estudiosos. Por conseguinte, esclarecemos o motivo desta seção da nossa Dissertação se fundamentar ativamente nas obras de Bradbury e Amengual i Batle. Além das edições documentais lavradas por eles, essa documentação está presente em outros textos desses mesmos autores. Bradbury publicou o capítulo *The Jews of Spain* (2008) enquanto Amengual i Batle, em coautoria com Margarita Orfila Pons, trouxe reflexões sobre a carta em *Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos* (2007). A *Carta sobre a Conversão dos Judeus* também foi nomeada na obra *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews*, de Ross Shepard Kraemer (2020), e nos seguintes trabalhos de Raúl González Salinero: *La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada* (2009), *Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V* (2000), *Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardo antigua: el reflejo de una realidad en la Passio Manti* (1998) e *La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano* (1999).

Em suma, dado que a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* se apresenta nos textos supramencionados de forma secundária ou como uma fundamentação argumentativa, temos

pouquíssimas referências bibliográficas à nossa disposição e muitas lacunas a respeito da biografia de Severo de Minorca, das análises dessa epístola e do seu contraponto com outras documentações. Destacamos, diante do exposto, que a relevância desta Dissertação reside na maneira pela qual utilizamos a carta redigida pelo bispo de Minorca: como elemento fundamental para o avanço de nossas investigações, além da comparação estabelecida com outras fontes documentais originadas no mesmo período e que abordam temas semelhantes. De mais a mais, reforçamos que a missiva em questão abriga informações essenciais sobre as interações entre os cristãos nicenos e os judeus hispânicos, desvelando as disputas territoriais e de identidade entre esses grupos, escopo desta pesquisa.

1.2 Conjunto de documentações textuais ligadas indiretamente ao objeto

1.2.1 A *História Contra os Pagãos*, de Paulo Orósio

A *História Contra os Cristãos*, que também integra o nosso rol de documentações textuais, possui sete livros ao todo. Os seis primeiros remetem a acontecimentos anteriores ao nascimento de Cristo, enquanto o sétimo trata do período posterior. Adiantamos que o livro analisado por nós nesta pesquisa é o de número sete. Estima-se que essa parcela da obra foi escrita entre os anos de 416 e 417, mas algumas imprecisões nos impossibilitam de determinar com exatidão a sua datação. Ainda assim, podemos inferir que a sua produção se deu no início do século V. A autoria da *História Contra os Cristãos* é unanimemente atribuída a Paulo Orósio, um presbítero hispânico. A biografia do seu autor, bem como a data de confecção do documento, é uma questão que permanece envolta por muitas incertezas até os dias atuais. Para Eustáquio Sánchez Salor, a data de nascimento de Paulo Orósio é estimada por informações obtidas no testemunho de Agostinho de Hipona que, ao receber o presbítero na sua cidade natal, descreve-o como alguém jovem e comenta da prática ibérica de não ordenar ninguém como sacerdote antes dos trinta anos de idade (Sánchez Salor, 1982, p. 9-10). Em consonância, Pedro Martínez Caveró asseverou que as referências mais seguras da vida de Paulo Orósio abarcam o período em que o presbítero esteve na África, na companhia de Agostinho de Hipona, a sua viagem à Palestina e a sua participação na assembleia eclesiástica ocorrida em Jerusalém no ano de 415 (Martínez Caveró, 2002, p. 21-23).

Por isso, Sánchez Salor e Martínez Caveró argumentaram que não podemos determinar uma data exata para o nascimento de Paulo Orósio. Segundo Sánchez Salor, desde que fixemos o encontro entre Paulo Orósio e Agostinho de Hipona, por volta de 414, seremos

capazes de estimar o ano de 384 para o seu nascimento (Sánchez Salor, 1982, p. 9-10). Martínez Caveró nos transmitiu que C. Torres demarcou o nascimento de Paulo Orósio entre os anos de 380 e 385, tendo em vista a sua ordenação, que não poderia ter ocorrido antes dos trinta anos de idade. E. Corsini defendeu a datação de 384. Simultaneamente, outros autores levantaram a possibilidade do descumprimento das disposições canônicas e exprimiram que Paulo Orósio poderia ter sido ordenado como sacerdote antes dos trinta anos, ou seja, ele poderia ter entre vinte e cinco e trinta anos na época da sua chegada à África. Já B. Lacroix assumiu a juventude do presbítero, assinalada por Agostinho de Hipona, como relativa e estipulou que Paulo Orósio poderia ter cerca de quarenta anos quando o visitou. Mediante essas ambiguidades, Martínez Caveró arguiu que a data de nascimento de Paulo Orósio pode ser determinada com alguma precisão entre os anos de 375 e 385 (Martínez Caveró, 2002, p. 26-27).

A. T. Fear nos comunicou que não é só o nascimento de Paulo Orósio que gera dúvidas aos olhos dos pesquisadores. Malgrado a sua evidente popularidade, a vida de Orósio é envolta por poucas informações concretas. Até mesmo seu nome é motivo de incerteza: Jordanes o chama de *Orosius Paulus*, enquanto um fragmento da História Contra os Pagãos, possivelmente datado do século VI e encontrado na Biblioteca Laurenciana, o menciona como *Paulus Orosius*. Por outro lado, documentos anteriores, como os escritos de Agostinho e Jerônimo, e posteriores, como os registros do bispo visigótico Bráulio de Saragoça, o referem simplesmente como Orósio. A data de nascimento de nosso personagem é tão enigmática quanto seu nome, e detalhes sobre sua infância e formação são praticamente inexistentes em suas próprias obras, que carecem de relatos autobiográficos. Seus escritos contêm importantes citações e adaptações de autores clássicos, o que indica uma sólida formação literária. A partir disso, é possível inferir que Orósio pode ter vindo de uma família abastada e teve um amplo contato com a cultura romana clássica (Fear, 2010, p. 1).

Martínez Caveró também refletiu sobre esse tópico. De acordo com ele, a atribuição do prenome Paulo é problemática, já que a primeira vez que *Paulus* aparece como uma referência a Orósio data de um século depois da morte do presbítero. Torres teria afirmado que a inicial “P” anteposta ao nome de Orósio pode indicar a sua profissão como padre. Arnaud-Lindt atribuiu a existência do prenome a uma má interpretação dos códices e manuscritos, porquanto Agostinho não o chamou de outra coisa senão Orósio. Por fim, devemos refletir que o uso de um único nome era uma prática comum nos séculos IV e V (Martínez Caveró, 2002, p. 25-26). Mesmo com as imprecisões elencadas, preferimos utilizar

o prenome Paulo, pois acreditamos que o seu uso ajuda a identificar o nosso autor diante de outras produções acadêmicas que o citam dessa maneira.

O local de origem do presbítero é incerto, mas em menor medida se compararmos esse dado com a sua data de nascimento e o uso do prenome Paulo. Diversos autores e linhas argumentativas consideram a antiga Hispânia como a região onde o autor da *História Contra os Cristãos* nasceu. Fear nos inteirou da menção feita por Genádio de Constantinopla (458 – 471) a Paulo Orósio como uma pessoa de origem espanhola. Bráulio de Saragoça (590 – 651) o lista entre uma das pessoas mais importantes da Galícia. De mais a mais, o nosso próprio personagem demonstra o orgulho que sente de bons imperadores como Trajano (53 – 117) e Teodósio I, ambos de origem hispânica (Fear, 2010, p. 2-3).

Mais do que a alusão ao território ibérico, é preciso delimitarmos especificamente à qual região da Hispânia Paulo Orósio pertenceu. Para Martínez Caveró, existem quatro hipóteses de locais que podem ter sido o berço do presbítero: Braga, Tarragona, Brigância e Bretanha (Martínez Caveró, 2002, p. 22). A proveniência bracarense é a mais cotada entre os autores com os quais trabalhamos. Sánchez Salor levantou algumas expressões agostinianas relacionadas ao presbítero, que parecem aludir a um ponto de partida da costa atlântica, quando este saiu da antiga Hispânia com destino a Hipona¹⁷. Há também um testemunho de Bráulio de Saragoça, em que Paulo Orósio é inserido entre os homens ilustres da Galícia, e o testemunho de Avito de Braga, que confiou ao presbítero a transferência das relíquias de Estêvão, da Palestina para a igreja de Braga. Avito apresenta Paulo Orósio como um compatriota e membro da mesma comunidade eclesial (Sánchez Salor, 1982, p. 8). Em conformidade, Martínez Caveró e Fear também discutiram os indícios da origem bracarense de Orósio por meio dos discursos de Agostinho de Hipona, Bráulio de Saragoça e Avito de Braga (Martínez Caveró, 2002, p. 22-23; Fear, 2010, p. 2-3).

Tendo em vista as informações anteriores, partiremos para a análise da *História Contra os Cristãos* em si. Antes de abordarmos matérias mais técnicas ligadas às suas edições e à sua tradição manuscrita, discutiremos acerca da sua datação e dos objetivos dessa obra. A redação desse texto sucede a visita efetuada por Paulo Orósio a Agostinho de Hipona, que foi o responsável por orientar o presbítero a escrever a *História Contra os Cristãos*. Fear chegou a assumir que essa documentação, mais do que orientada, foi encomendada pelo bispo de Hipona após a chegada de Paulo Orósio na África. Para o historiador, essa visita não foi despreziosa, posto que ocorreu próxima ao ano de 411, quando os suevos ocuparam a

¹⁷ Esses dados podem ser encontrados na *Carta 166*, escrita por Agostinho de Hipona e endereçada a Jerônimo (347 - 420), e na *Carta 169*, também escrita pelo bispo e endereçada a Evódio.

região de Braga (Fear, 2010, p. 3-6). Por sua parte, Sánchez Salor fixou a chegada de Paulo Orósio à África em 414 e argumentou que o motivo exato da fuga do presbítero não pode ser totalmente esclarecido. Consequentemente, existem duas hipóteses para explicar esse acontecimento. A primeira delas imputa a partida de Paulo Orósio à necessidade de informar o bispo de Hipona da situação enfrentada contra a corrente cristã priscilianista, na Hispânia antiga. Em contrapartida, a segunda atribui aos movimentos bárbaros o motivo de o presbítero ter abandonado a sua terra natal em direção à África. Sánchez Salor ponderou que ambas as hipóteses podem ser conciliadas (Sánchez Salor, 1982, p. 10). Fear disse que “Agostinho já havia criticado padres que tinham abandonado os seus rebanhos diante das invasões bárbaras” (Fear, 2010, p. 4). Talvez tenha sido por isso que Paulo Orósio agiu de forma tão contundente ao reiterar a necessidade da viagem à África por efeito das questões priscilianistas. Dessarte, entendemos que o presbítero uniu ambas as motivações a fim de fugir da Hispânia. De todo modo, a sua visita ao bispo de Hipona “sugere disputas doutrinárias na Hispânia e é um bom indício da disposição combativa de Orósio” (Fear, 2010, p. 4).

Tanto quanto a biografia do seu autor, a data da redação dessa documentação não pode ser definida com exatidão e não há um consenso entre os historiadores a esse respeito. Sánchez Salor nos apontou duas hipóteses: a primeira diz que Paulo Orósio iniciou a escrita da *História Contra os Cristãos* antes da sua viagem à Palestina¹⁸ e que ele a terminou ao retornar; a segunda estipula a confecção do documento no espaço de um ano (416 – 417), durante o tempo em que o presbítero esteve nos arredores da Palestina. Sánchez Salor nos comunicou que V. Mórner, G. Fink-Herrera e B. Lacroix consideraram a primeira hipótese como a mais plausível. Mórner demarcou duas etapas para escrita da *História Contra os Cristãos*. Uma, referente ao período que antecedeu a viagem de Paulo Orósio à Palestina, em cujo percurso ele teria composto os Livros de I a IV, e a outra, posterior ao seu retorno, com a redação dos três últimos livros. Por outro ângulo, Fink-Herrera e Lacroix viram no presbítero um compilador que, a pedido de Agostinho de Hipona, buscou visitar as bibliotecas do Oriente. Por isso, para esses autores, a *História Contra os Cristãos* não poderia ter sido escrita no mero intervalo de um ano. Em todo caso, tanto Sánchez Salor como Fear concordaram que a hipótese mais precisa é aquela que admite a redação do texto entre os anos de 416 e 417, após o retorno de Paulo Orósio da Palestina (Sánchez Salor, 1982, p. 15-17).

¹⁸ “Pouco depois de chegar à África, Agostinho aconselha Orósio a ir à Palestina consultar Jerônimo sobre algumas questões acerca da alma [...] Orósio chega à Palestina no verão de 415 e se encontra em Jerusalém com o confronto doutrinário entre Pelágio [...] e a corrente nicena liderada por Jerônimo” (Sánchez Salor, 1982, p. 14-15).

Ainda em congruência com Sánchez Salor, nas duas cartas escritas pelo bispo de Hipona, que mencionamos neste Capítulo, Agostinho não faz nenhuma referência direta à atividade historiográfica de Orósio, embora em ambos os textos o bispo faça menção a ele. O silêncio do bispo seria difícil de compreender se Orósio já estivesse envolvido nessa atividade, especialmente considerando a relevância da obra histórica de Orósio na controvérsia antipagã na qual Agostinho também estava imerso. Além disso, no prólogo de sua obra, *História Contra os Cristãos*, Orósio menciona claramente que Agostinho já havia publicado o Livro X de *De Civitate Dei*. Considerando a data amplamente aceita para a publicação desse livro por Agostinho, as palavras de Orósio corroboram a data tradicional de 416 para a composição de sua própria obra (Sánchez Salor, 1982, p. 17). Fear explicou que existe um grande problema ao investigarmos a *História Contra os Cristãos* como se ela tivesse sido escrita logo após a chegada de Paulo Orósio na África, quando as alegações encontradas em outras documentações nos indicam o contrário. Embora uma série de reflexões e hipóteses tenham sido levantadas pelos estudos acadêmicos, não somos capazes de determinar com exatidão o ano em que essa documentação foi elaborada. É plausível que a precisemos como um produto do século V. No caso desta Dissertação, tomaremos os anos de 416 e 417 como a data mais viável para a escrita da *História Contra os Cristãos* (Fear, 2010, p. 6-7).

Então, falemos dos objetivos por trás da composição desse documento e das referências utilizadas por Paulo Orósio naquela época. Tratar dos propósitos e das intenções que circundam essa obra exige que nos atentemos ao contexto da sua produção e ao seu público-alvo. O escopo do presbítero fica assaz claro ao longo de sua narrativa e há um consenso acadêmico que o insere numa tentativa de convencer o leitor acerca da superioridade dos tempos cristãos (Sánchez Salor, 1982; Martínez Cavero, 2002; Van Nuffelen, 2012). Paulo Orósio anuncia uma obra cuja pretensão era originalmente universal, mas que se converteu numa narrativa da história romana. Sob esse prisma, o contexto do saque ocorrido em Roma no ano de 410, executado pelos visigodos, influenciou diretamente na redação da *História Contra os Cristãos*. Esse fato levou à produção de um relato combativo voltado para uma opinião pública politeísta, que via os cristianismos como aqueles responsáveis pelos desastres ocorridos no Império. É através dessa perspectiva que Paulo Orósio constrói o seu texto. Nele, o presbítero tenta demonstrar que os infortúnios não se desenrolaram unicamente no tempo cristão e que aqueles verificados antes do advento da religião cristã foram ainda piores. No total, a exposição orosiana intenta demonstrar para os seus leitores a superioridade do cristianismo niceno (Sánchez Salor, 1982, p. 19-24).

Martínez Caveró considerou que Paulo Orósio procurou expor os benefícios do tempo cristão e demonstrar a sua suposta supremacia. Para o presbítero, o seu tempo é superior essencialmente por ser um partícipe da religião cristã e, por essa razão, ele buscou uma reavaliação do passado em comparação com a sua realidade contemporânea (Martínez Caveró, 2002, p. 161-162). De maneira harmoniosa, Van Nuffelen observou o escopo da superioridade da religião cristã e do convencimento de que a ideia de um passado romano clássico como um tempo de glória e triunfo é equivocada (Van Nuffelen, 2012, p. 1). Do ponto de vista formal, é necessário salientarmos que a narrativa orosiana não se configura como uma história propriamente dita. Isso porque “por mais que Orósio tente se apresentar como um historiador, o seu propósito não é fazer história, mas sim uma apologia à religião cristã” (Sánchez Salor, 1982, p. 62). Não obstante, Van Nuffelen nos alertou que “não há distinção significativa entre exegese, teologia e historiografia dentro dos cristianismos”, uma vez que todas as histórias dessa religião veem o tempo de maneira linear, desde a criação até a segunda vinda de Cristo (Van Nuffelen, 2012, p. 4). Nesse sentido, entendemos a *História Contra os Cristãos* como uma obra histórica de cunho apologético.

De acordo com Fear, “enquanto escritores cristãos anteriores haviam composto histórias da igreja, Paulo Orósio produziu uma história do mundo secular a partir de uma perspectiva cristã” (Fear, 2010, p. 7-8). Por conseguinte, a tentativa do presbítero de demonstrar a superioridade da religião cristã expande o seu público-alvo para além dos cristãos. As origens das informações utilizadas pelo presbítero bracarense na redação da sua obra refletem o seu interesse em maximizar o impacto dela. Conquanto Paulo Orósio tivesse um conhecimento indiscutível da Bíblia¹⁹, devemos admitir a baixa probabilidade de que ele pudesse convencer os politeístas através do uso prolongado das escrituras cristãs. Nessa perspectiva, o presbítero busca utilizar a história secular para apresentar e justificar uma mensagem cristã. Um exemplo dessa estratégia é o artifício da sincronização do nascimento de Cristo com a ascensão de Augusto (63 a.C. – 14 d.C.). Fear proclamou que Paulo Orósio usou os dados seculares de duas maneiras. Num primeiro momento, o presbítero tendeu a explorar as suas referências não cristãs à procura de argumentos que os seus oponentes achariam difíceis de refutar, especialmente por terem sido extraídos dos próprios escritores politeístas. Num segundo momento, há uma iniciativa de minar a credibilidade de tais obras e autores, a fim de criar a impressão de que não existe um relato confiável da história produzida pelos próprios politeístas (Fear, 2010, p. 13-14).

¹⁹ Isso pode ser verificado nas obras *Commonitorium* e *Liber Apologeticus*, também da autoria de Paulo Orósio.

Tanto Nuno Simões Rodrigues quanto Fear relataram que Paulo Orósio possuía um grande conhecimento das literaturas greco-romanas e que ele, provavelmente, teria consultado autores como Júlio César (100 a.C. – 44 a.C.), Salústio (86 a.C. – 34 a.C.), Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.), Tácito (56 – 117), Suetônio (69 – 141), Justino (100 – 165), Pompeu Trogo e outros (Rodrigues, 1998, p. 20; Fear, 2010, p. 15-16). Acerca do uso de tais materiais, Fear nos alertou que a abordagem desses escritores não era ingênua. Mesmo quando o presbítero fazia uso de passagens contidas nas documentações não cristãs, há uma preocupação em selecionar muito bem esses excertos. Deparamo-nos com casos de profecias fracassadas que são tomados como demonstrações da loucura das religiões politeístas e, em paralelo, as profecias que aparentemente se concretizaram são suprimidas. Essa seleção tem por mote validar a concepção de que os críticos da religião cristã eram refutados pelos mesmos autores que reivindicavam como seus semelhantes (Fear, 2010, p. 15-16).

Além das documentações clássicas, Paulo Orósio também utilizou os sistemas cronológicos comuns à sua época e estabeleceu a data da fundação de Roma como o ponto de partida para a sua cronologia (Fear, 2010, p. 18). Portanto, consideramos que a escrita da *História Contra os Cristãos* tem como objetivo central provar que as mazelas dos séculos IV e V nada tem a ver com a expansão da religião cristã no Império Romano. Ademais, Paulo Orósio não dirige o seu texto somente para os cristãos nicenos, mas pensa em expandir o alcance da sua obra ao tentar convencer o leitor politeísta do seu ponto de vista.

No tocante aos elementos associados à preservação da *História Contra os Cristãos*, Sánchez Salor apontou a existência de pelo menos 245 manuscritos que contêm fragmentos da obra. Dentre eles, destaca-se o códice *Laurentianus pl. 65*, datado do final do século VI. Independentemente das lacunas que possui, como a ausência do Livro VII, ele é o manuscrito com menos interpolações em seu conteúdo. O *Codex Donaueschingensis* pertence à Biblioteca do Príncipe de Everstenberg e foi escrito no século VIII por um escriba que transcreveu toda a obra de Paulo Orósio sem, no entanto, comentários críticos. O *Codex Bobiensis o Ambrosianus*, também do século VIII, insere-se na mesma família dos manuscritos mencionados até este momento. Temos o *Codex Palatinus 829*, produzido no século VIII, mas vinculado a uma segunda família de manuscritos. Por fim, o *Codex Rehdigeranus*, localizado na Biblioteca Municipal de Bratislava e foi copiado entre o final do século IX e o início do século X. A partir da junção desses códices, é exequível que cheguemos o mais próximo do conteúdo da obra original de Paulo Orósio. Zangemeister – filólogo alemão citado por Sánchez Salor – frisou que nenhum códice é capaz de garantir a completa veracidade do conteúdo da *História Contra os Cristãos*. Na ausência de uma

concordância entre as duas famílias de manuscritos suprarreferidas, devemos nos atentar ao sentido da frase, à proveniência dos dados trabalhados pelo presbítero e à identificação dos erros e das lacunas presentes nos códices (Sánchez Salor, 1982, p. 62-64).

As edições da *História Contra os Cristãos* surgiram no final do século XV. A primeira delas foi a *Editio Augustana* (1471), atribuída a Juan Schuszler. Na sequência, temos a *Editio Vicentina* (1475), de Enéias Vulpes. Há o registro de uma versão lavrada em Veneza, no ano de 1483, concebida por Otaviano Escoto. Em 1500, reproduziu-se outro volume nessa mesma cidade, conduzido por Bernardo de Venecia. Duas edições surgiram em Paris no início do século XVI: uma de 1510, organizada por Juan Barbier, e outra de 1524, editada por Sebastián Mengino. No mesmo século, dispomos da *Editio Bolsuingiana* (1526), levada a cabo por Gerardo Bolsuingio, uma tiragem executada em 1542 por Juan Cesário e três edições divulgadas por Francisco Fabricio Marcodurano nos anos de 1561, 1574 e 1582. No século XIX, encontramos as obras de Jacques Paul Migne (1846) e de Zangemeister (1882). Já no século XX, desfrutamos do trabalho de J. W. Raymond (1936) e da edição de Sánchez Salor, esta publicada em Madri no ano de 1982 pela Editorial Gredos. Contemporaneamente, destacamos o registro de Fear, lançado pela Editora da Universidade de Liverpool em 2010 (Sánchez Salor, 1982, p. 65-67).

A primeira tradução da *História Contra os Cristãos* da qual temos registro data do século IX e consiste na versão anglo-saxônica do rei Alfredo. Mais do que uma tradução, trata-se de uma interpretação da obra de Paulo Orósio e, como resultado, ela é considerada pelos acadêmicos como pouco confiável. No século X, verificamos a existência de uma tradução árabe identificada num exemplar único da Biblioteca da Universidade de Columbia, em Nova York. Depois desses empreendimentos, observa-se uma grande lacuna nos estudos voltados para essa temática. Apenas no século XX, somos capazes de noticiar o lançamento de duas traduções em inglês: uma de 1936, feita por Raymond, e a outra de 1964, produzida por R. J. Deferrari. A primeira tradução para a língua espanhola foi efetuada por Sánchez Salor, que segue a edição do filólogo alemão Zangemeister (Sánchez Salor, 1982, p. 67-68).

Esclarecemos que a versão utilizada por nós nesta Dissertação é a de Sánchez Salor, dividida em dois volumes. O primeiro deles contém uma introdução geral no que se refere à difusão da obra, às suas traduções e a outros dados de natureza documental, bem como abarca os Livros I, II, III e IV da *História Contra os Cristãos*. O segundo volume compreende os Livros de número V, VI e VII. Este último, integrante do nosso recorte documental, é constituído aproximadamente por cento e dezenove páginas. Em linhas gerais, o Livro I perpassa a temática do início da história do mundo e Paulo Orósio disserta, por exemplo,

quanto à gênese e à geografia da Terra. No Livro II, o presbítero nos apresenta a Teoria dos Quatro Impérios²⁰ e introduz tópicos como a fundação e a destruição de Roma²¹. O Livro III abarca temas que envolvem a Guerra do Peloponeso e a morte de Alexandre, o Grande (356 a.C. – 323 a. C.). Já o Livro IV é amplamente dedicado às três guerras entre Roma e Cartago. O Livro V discorre no que concerne à história de Roma desde o saque de Corinto até a rebelião de Espártaco. No Livro VI, Paulo Orósio fala da providência divina e da figura do imperador Augusto. Em conclusão, o Livro VII se ocupa de perscrutar o período imperial romano, os seus governantes, a figura de Cristo, o saque de Roma de 410 e as migrações germânicas.

Lograríamos sublinhar que, por muito tempo e de maneira reducionista, a *História Contra os Cristãos* foi analisada como uma subteologia (Van Nuffelen, 2012). Ela também foi tida como um objeto de pesquisa visto através de uma perspectiva majoritariamente política e que a vinculava às produções agostinianas. Portanto, as suas especificidades foram constantemente colocadas em segundo plano. Nos últimos anos, nota-se um avanço nas pesquisas voltadas para essa documentação. Citamos os seguintes trabalhos como um ponto de mudança na interpretação dos escritos orosianos. Em primeiro lugar, destaca-se a obra *Orosius and the Rhetoric of History*, escrita por Van Nuffelen (2012). A produção tem cunho revisionista e analisa minuciosamente os sete livros que constituem a *História Contra os Cristãos*. O autor tem como escopo reexaminar as contribuições do presbítero bracarense, com o propósito de aprimorar a apreensão de sua obra. Também salientamos a obra *El Pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, de Martínez Caveró (2002), em que se apresentou uma ampla investigação das concepções histórica, política e antropológica do bracarense, com o tratamento de aspectos biográficos de Paulo Orósio e o estudo das suas criações.

Por último, rememoramos que a obra de Paulo Orósio desempenha um papel significativo em nossa Dissertação, ao servir como uma documentação que fortalece nossa hipótese acerca da presença de disputas territoriais entre os seguidores do credo niceno e a comunidade judaica na Hispânia. Embora o presbítero não trate essas questões de maneira explícita, sugerimos que, por meio de sua narrativa, Orósio transmite os eventos e

²⁰ No segundo livro da obra *Historiae Adversus Paganos*, Paulo Orósio apresenta a Teoria dos Quatro Impérios, relativa às regiões da Babilônia, da Macedônia, de Cartago e de Roma. Os três primeiros já tinham sido destruídos e, para o bracarense, o saque de Roma, liderado por Alarico, deveria ter significado o fim do Império Romano. Todavia, deus superou o curso predeterminado da história e salvou o governo romano diante da sua conversão à religião cristã (Van Nuffelen, 2012, p. 46-51).

²¹ A expressão “destruição de Roma” é usada por Paulo Orósio. Reiteramos que não acreditamos na ideia de uma queda do Império Romano.

preocupações coetâneas à sua época de escrita. Logo, de forma indireta, o autor nos conta sobre as inquietações dos nicenos em relação à dimensão territorial.

1.2.2 As Atas do Concílio de Elvira

O Concílio de Elvira, celebrado no início do século IV, foi considerado pelas pesquisas acadêmicas como o primeiro concílio hispânico do qual se tem notícia. Devido à escassez de documentações e registros arqueológicos dos primeiros séculos cristãos, as *Atas do Concílio de Elvira* carregam consigo muitas problemáticas e imprecisões em torno da sua produção e transmissão. Procuraremos discuti-las nesta seção. Antes de tudo, almejamos ponderar acerca da tipologia documental do referido texto. De acordo com Paul Valliere, os primeiros concílios eclesiásticos foram reuniões cuja finalidade era discutir questões relacionadas à doutrina e à unidade da igreja cristã. Em geral, os bispos eram aqueles que ocupavam a posição de liderança nessas reuniões. Assim, à medida que a formação e o desenvolvimento dos bispados avançavam, os concílios se tornavam cada vez mais frequentes. O autor também destacou o antagonismo entre práticas e dogmas considerados heréticos e ortodoxos. Para ele, essa disputa entre o que era visto como herético e ortodoxo ocorria mesmo antes do surgimento do conciliarismo. Com o aumento dessas práticas divergentes, a ortodoxia e a regulamentação se expandiram para abranger tudo o que se afastava da fé cristã considerada verdadeira (Valliere, 2012, p. 49-61). Novamente, frisamos que o vocábulo heresia foi utilizado por Valliere. Ramsay MacMullen apontou que as reuniões conciliares não eram sempre pacíficas. Muitas delas envolviam assuntos como disputas doutrinárias, práticas rituais, estabelecimento de feriados religiosos e calendário (MacMullen, 2006, p. 81).

Assim, entendemos que a prática conciliar dos séculos IV e V refletia os interesses do clero e envolvia conflitos internos dos próprios cristianismos e disputas com outros grupos religiosos. É importante levarmos em conta os contextos regionais dessas reuniões, porquanto tais encontros eram realizados mediante as demandas das vivências locais. O Concílio de Elvira, por seu turno, reflete a realidade político-cultural da Hispânia, bem como os ideais dos grupos cristãos e das demais religiões existentes naquele território. A datação para as *Atas do Concílio de Elvira* se encontra permeada de imprecisões, malgrado exista um certo consenso acadêmico. Manuel Sotomayor Muro argumentou que podemos considerar os anos entre 295 e 314 como uma margem segura para a produção do documento (Sotomayor Muro, 1989, p. 35). Seguindo esta acepção, Ruy de Oliveira Andrade Filho ponderou que, se estendermos as possibilidades da reunião conciliar para o intervalo entre os anos de 295 e 314, seremos

capazes de conferir ao concílio um contexto mais amplo. Localizaríamos nele inúmeras mudanças no Império Romano e na religião cristã, abrangendo o período entre o governo de Diocleciano (243/245 – 311/312), com as suas perseguições, e Constantino I, com o Edito de Milão (313). Apesar dessa proposta de datação, aquela considerada mais plausível pelo historiador compreende o arco temporal de 300 a 306 (Andrade Filho, 1996, p. 35).

Estefanía Bernabé Sánchez entendeu que, embora não haja uma unanimidade quanto ao ano de produção das *Atas do Concílio de Elvira*, o evento em si ocorreu no início do século IV. Para a autora, a celebração da reunião em Elvira aparenta um momento de relativa calma para a comunidade cristã hispânica. Os temas presentes nas atas são variados, o que nos transmite a ideia de que não havia uma única preocupação naquele momento, como poderia ter ocorrido com as perseguições executadas por Diocleciano (Bernabé Sánchez, 2013, p. 31). Purificación Ubric Rabaneda (2019), Michael Toch (2013), José Fernández Ubiña (2007), Raúl González Salinero (1998) e José Vives (1963) também defenderam o início do século IV como a data provável do encontro.

Andrade Filho sinalizou que o local da realização do Concílio de Elvira foi posto em debate ao longo dos anos, tanto quanto a sua data de celebração. Atualmente, advoga-se que as *Atas do Concílio de Elvira* foram elaboradas na cidade hispano-romana de Iliberis (Andrade Filho, 1996, p. 35). Em consonância, Sotomayor Muro indicou as referidas atas sob o nome de *Concilio Iliberitano* e Bernabé Sánchez nos apresentou a informação de que o concílio recebeu o nome da cidade de Iliberis, cuja localização hoje é incerta. É crível que essa região tenha correspondido a atual cidade de Granada, na Espanha, ou aos seus arredores (Sotomayor Muro, 1989; Bernabé Sánchez, 2013, p. 31). Ubric Rabaneda, ao mencionar as trinta e sete comunidades cristãs da Hispânia, que se reuniram para discutir alguns dos problemas que afetavam o funcionamento da religião cristã naquela região, situou a celebração do Concílio de Elvira em Iliberis (Ubric Rabaneda, 2019, p. 46).

As irresoluções, no que tange à autenticidade das *Atas do Concílio de Elvira*, permanecem sem conclusão. De acordo com Andrade Filho, a polêmica acerca da autenticidade do concílio parte, num primeiro momento, da necessidade de se definir se as atas concernem ou não a um único concílio. O historiador constatou que esse encontro foi ignorado nas antigas coleções e apareceu inicialmente na série *Hispana*, composta no século VI. Nesse mesmo século, Martinho de Braga compôs uma coleção canônica, os *Capitula Martini*, sem considerar as *Atas do Concílio de Elvira*. Sabemos que essa documentação contém oitenta e um cânones, quase o triplo do usual para aquela época, com decisões que não obedecem a uma lógica e que possuem equivalentes ocidentais e orientais posteriores,

contando ainda com algumas contradições internas. Por causa dessas particularidades, houve um largo debate para indicar se essas atas podem ser consideradas como parte de um único concílio ou como uma junção de encontros que foram publicados num só texto. Discorreremos no que concerne a esse ponto nos próximos parágrafos desta seção (Andrade Filho, 1996, p. 35).

Sotomayor Muro destacou que, desde o século XVI, o Concílio de Elvira tem sido objeto de estudo para diversos acadêmicos. Tendo em vista as problemáticas que permeiam essa documentação, o autor indicou que alguns pesquisadores julgaram as *Atas do Concílio de Elvira* como pouco rigorosas. No século XVIII, C. S. Berardi questionou a ausência dos cânones relativos a esse encontro nas obras antigas que contêm as disposições legais eclesiásticas, bem como inquiriu acerca do aparecimento tardio das atas no século VII. Berardi chegou à conclusão de que o concílio tinha grandes chances de ser um documento forjado em épocas posteriores e pouco confiável. Enrique Flórez, contemporâneo de Bernardi, chamou a atenção para o número excessivo de cânones presentes no Concílio de Elvira e levantou a hipótese de que os temas associados à disciplina eclesiástica haviam sido estabelecidos anteriormente em outros sínodos e, depois, compilados nas *Atas do Concílio de Elvira*, perfazendo um único documento. Outro autor do século XVIII que compartilhou dessa mesma aceção de Flórez foi Cristóbal Medina Conde (Sotomayor Muro, 1989, p. 35-36).

No entanto, ao longo do século XIX, essas concepções sofreram diversas alterações. Segundo Miguel J. Lázaro Sánchez, os estudos do referido século consolidaram a defesa pela unidade e autenticidade do Concílio de Elvira e dos seus cânones. Autores como P. B. Gams, J. Tejada y Ramiro, H. Nolte, A. Harnack, L. Duchesne, Z. García Villada e tantos outros assumiram que as *Atas do Concílio de Elvira* constituem um texto íntegro e único (Lázaro Sánchez, 2008, p. 523). Sotomayor Muro alegou que, durante o século XIX, a autenticidade dessas atas deixou de ser questionada no meio acadêmico, que passou a se ocupar do esclarecimento de outras controvérsias envolvendo o documento (Sotomayor Muro, 1989, p. 36-37).

Não obstante, o século XX viu florescer novamente os debates em torno da autenticidade das *Atas do Concílio de Elvira*. Em 1975, M. Meigne voltou a duvidar da autenticidade dos cânones de Elvira e retomou as mesmas preocupações mencionadas pelos autores do século XVIII. Aos argumentos deles, Meigne acrescentou a percepção da desordem no agrupamento dos cânones dessa reunião. De acordo com ele, os primeiros 21 cânones mostram uma lógica na disposição dos assuntos, enquanto os outros formam uma série desconexa. Além disso, Meigne observou uma contradição interessante entre os cânones

de número 1 e 59: o mesmo sacrilégio, o da idolatria, é punível com a privação da comunhão no primeiro e recebe apenas dez anos de penitência no quinquagésimo nono (Sotomayor Muro, 1989, p. 37).

Em 1979, A. Díaz Toledo esclareceu que, malgrado considerar plausível a hipótese de que os cânones de Elvira configurem uma coleção hispânica, não há fundamento para aplicar ao primeiro concílio as características formais encontradas nos posteriores, como exigiu Meigne. R. Gryson se opôs à interpretação de Meigne quanto ao conteúdo do encontro, mas reconheceu que os oitenta e um cânones atribuídos ao Concílio de Elvira não poderiam ser o resultado de um único evento. Seguindo essa aceção, no ano de 1987, Jesús Suberbiola Martínez arguiu que os 81 cânones de Elvira não correspondem a um único concílio, porém a uma coleção composta pelas atas de cinco encontros hispânicos ocorridos nos séculos III e IV (Sotomayor Muro, 1989, p. 40-46).

Lázaro Sánchez refletiu que as pesquisas em torno do Concílio de Elvira estagnaram durante a década de 1990. As duas concepções antagônicas ligadas à autenticidade das suas atas coexistiram com o passar dos anos, em especial porque as obras compostas no final do século XX estavam preocupadas em analisar tópicos específicos. A título de exemplo, mencionamos o conteúdo do texto, as práticas politeístas daquele período, a convivência dos cristãos com os judeus, a hierarquia eclesiástica, os rituais religiosos e os papéis exercidos pelas mulheres nesses assuntos (Lázaro Sánchez, 2008, p. 525-526). O início do século XXI trouxe pesquisas mais interessadas no período da Antiguidade Tardia, entretanto, ainda que tenhamos tido um aumento no número de estudos relativos à religião cristã, os problemas da autenticidade das *Atas do Concílio de Elvira* permanecem sem solução (Sotomayor Muro, 1989, p. 66). Em contrapartida, Bernabé Sánchez reconheceu que não devemos nos prender a essa discussão. Tal documento possui uma clara relevância no esclarecimento de perquirições concernentes ao estabelecimento do cristianismo niceno na região ibérica, à organização dessas comunidades em seus primórdios e às relações que elas mantiveram entre si e com outros grupos sociais e religiosos naquela região (Bernabé Sánchez, 2013, p. 32).

Não temos os recursos ou a pretensão de propor hipóteses no que tange à autenticidade das *Atas do Concílio de Elvira*. Todavia, entendemos que independentemente de ser ou não uma coleção conciliar, um agrupamento de outros sínodos ou um texto apócrifo, o fato de as atas terem sido transmitidas como uma documentação de origem hispânica corresponde em alguma medida à realidade ibérica. Isto é, para que o evento tenha sido registrado como realizado em Iliberis, o seu conteúdo deve se encaixar nas propostas de regulamentação das práticas religiosas e das relações sociais daquele território. Por isso, acreditamos que a

sobrevivência desse documento revela motivos para a sua manutenção e constituição. Por exemplo, sabemos que as contendas entre os cristãos nicenos e os judeus se intensificaram no final do século IV e no início do V. Se o Concílio de Elvira foi forjado nesse momento, poderia haver uma intenção de criar uma tradição antijudaica de forma a justificar tais conflitos e as deliberações posteriores. Notadamente, essas reflexões são conjecturas representantes do nosso posicionamento no que diz respeito à autenticidade das referidas atas.

Conforme Lázaro Sánchez, o século XXI trouxe consigo a possibilidade de traçarmos abordagens cada vez mais científicas sobre o texto das *Atas do Concilio de Elvira*, mesmo que ainda seja impossível reconstruí-las completamente. Os cânones desse encontro podem ser localizados em antigas coleções hispânicas dos séculos XI e XII, como no *Decretum*, de Burchard de Worms, no *Tripartita*, de Yves de Chartres e no *Decretum*, de Graciano. Entretanto, essa documentação desapareceu dos registros até o século XVI, quando grandes obras históricas passaram a retrabalhar as antigas obras canônicas. Esses trabalhos elucidaram como a transmissão muitíssimo ambígua do Concílio de Elvira se estruturou, principalmente em torno de duas coleções distintas, cujo percurso histórico foi totalmente diferente: a *Hispana* e o *Epitome Hispanico* (Lázaro Sánchez, 2008, p. 520).

Detectou-se dezessete manuscritos relativos ao arquivo *Hispana*, excluindo-se os vestígios de outros documentos que desapareceram e não foram levados em consideração nessa contagem. Nenhum dos códices originais foi inteiramente preservado e só podemos apreciar o conteúdo do concílio mediante uma crítica textual daqueles que chegaram até nós desde o século IX. No que diz respeito ao *Epitome Hispanico*, o seu primeiro manuscrito foi publicado em 1742 por E. Maffei. No total, dez textos que o contêm sobreviveram até os nossos dias. As diferenças fundamentais entre essas duas coleções vinculadas às *Atas do Concilio de Elvira* se manifestam pela omissão de certos cânones no *Epitome Hispanico*, que aparecem na *Hispana*. São os de número: 10, 30, 45, 50, 56, 73, 74, 77, 78, 79, 80 e 81. Outrossim, notamos a ausência de trechos específicos da coleção *Hispana* no *Epitome Hispanico*, verificados nos cânones 3, 13, 14, 33, 40, 41, 43, 47, 49, 51, 53, 57, 62, 67, 69, 70, 72 e 76. Enfim, essas duas coleções não acordam entre si de forma direta, uma vez que foram formadas com base em diferentes grupos de concílios e documentos canônicos, usados pelos compiladores, de acordo com as suas intenções e metodologias. A interpretação dessas divergências não é unânime e, se Sotomayor Muro considerou o *Epitome Hispanico* como o mais fiel ao conteúdo original dos cânones de Elvira, Josep Vilella Masana sustentou a ideia de que não devemos preferir uma coleção à outra. Para Lázaro Sánchez, as duas versões nos aproximam do conteúdo do Concílio de Elvira, posto que é impossível acessarmos os

manuscritos originais e reconstruir o documento com exatidão (Lázaro Sánchez, 2008, p. 520-522).

A única versão da qual tivemos acesso faz parte da obra *Concípios Visigóticos e Hispano-romanos*, organizada por José Vives com a colaboração de Tomás Marín Martínez e Gonzalo Martínez Díez, publicada em 1963. Ela conta com os concílios transcritos diretamente dos manuscritos originais. Vives esclareceu que o seu texto tem como objetivo trazer, com a maior fidelidade possível, a transcrição de um só manuscrito para cada tópico, destacando as dificuldades de tradução e o compromisso com uma flexibilidade na busca de uma escrita mais harmonizada. Ele também citou alguns códices que conservaram as atas dos concílios presentes na sua versão, como os manuscritos *Vigilano*, *Emilianense*, *Matritense* e *Gerundense*. Esse volume dispõe os encontros em congruência com a sua ordem cronológica de celebração e apresenta o texto em latim acompanhado da tradução espanhola. Vives dividiu o Concílio de Elvira numa introdução que apresenta informações atinentes à sua datação, ao local da sua celebração e aos seus participantes. Tendo em vista que os seus cânones contêm normatizações sobre a realidade político-cultural da Hispânia, observamos temas relacionados à religião, à regulação de práticas e rituais, a questões envolvendo banquetes, casamentos, escravos e outros. Nesta pesquisa, fazemos uso dos cânones de número 16, 49, 50 e 78, que buscam regulamentar a interação social entre os cristãos nicenos e os judeus. Eles ainda evidenciam as contendas territoriais entre esses grupos a partir dos casamentos e de possíveis heranças (Vives, 1963, p. vii-xi).

Ao longo das nossas pesquisas bibliográficas notamos que, não obstante o avanço dos estudos acerca desse evento no século XXI, os temas predominantes nas análises do concílio retomam sempre a questão da autenticidade das suas atas. É perceptível uma escassez de trabalhos sobre essa documentação. De todo modo, destacamos que os seguintes autores foram fundamentais para a compreensão das *Atas do Concílio de Elvira* e o desenvolvimento desta pesquisa. Sotomayor Muro tem uma ampla produção da qual ressaltamos os textos *Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira: a propósito de un artículo de J. Vilella Masana* (2007), *Romanos, pero cristianos: A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira* (1990) e *Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión* (1989). Neles, o autor analisou cânones específicos do concílio e as suas questões sociorreligiosas. *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, de Lázaro Sánchez (2008), problematizou como o Concílio de Elvira foi trabalhado pela historiografia desde o século XVI até os dias atuais. Destacamos o trabalho de Andrade Filho, intitulado *Ensaio sobre a "religiosidade popular" na Hispânia*

do século IV: o Concílio de Elvira (1996), no qual o historiador refletiu sobre as tradições, a cultura, a religiosidade e a sociabilidade cristã à luz das *Atas do Concílio de Elvira*.

Ao trabalharmos com tal documentação, acreditamos que seremos capazes de contribuir para o avanço nos estudos acerca dela por focarmos no contraste entre o seu conteúdo e a sua correspondência à realidade político-cultural da Hispânia. É de nosso desejo que as atas sejam mais trabalhadas pela academia brasileira, pois a escassez de estudos sobre o Concílio de Elvira é ainda mais visível no Brasil. Reiteramos que, como a *História Contra os Pagãos*, essa obra é utilizada por nós como um dos pilares da nossa hipótese de trabalho no reconhecimento das relações sociais mantidas entre os cristãos nicenos e os judeus ibéricos.

CAPÍTULO 2 - REFLEXÕES SOBRE O PODER IMPERIAL E O CONTEXTO POLÍTICO-CULTURAL HISPÂNICO DOS SÉCULOS IV E V

Nos capítulos anteriores, refletimos acerca de nossas documentações e seus respectivos tratamentos documentais. Inserimos, nesse viés, debates acerca da confecção, procedimentos editoriais, compilação, tradução e transmissão do *Código Teodosiano*, da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, das *Histórias* de Orósio e das *Atas do Concílio de Elvira*. Em seguida, apresentamos os trechos selecionados de tais obras em forma de catálogo, seguindo o referencial metodológico de Bardin (2011). Já as discussões deste capítulo têm como mote principal contextualizar e refletir acerca da organização do poder e administração imperial do final do século IV e início do V na Península Ibérica e na região da Hispânia Baleárica.

Este capítulo encontra-se dividido em três seções que seguem a mesma linha de raciocínio apresentada no Capítulo 1, isto é, uma análise que parte do geral para o particular. Por isso, iniciamos este capítulo versando sobre a conceituação de poder imperial e suas manifestações. A segunda seção visa contextualizar a situação político-religiosa da Hispânia como um todo e esclarecer suas relações com o poder imperial romano, enquanto a última parte tem em vista analisar a situação das Ilhas Baleares, considerando suas particularidades político-culturais e regionais.

2.1 Reflexões acerca do poder, autoridade e administração imperial nos séculos IV e V

As reflexões envolvendo o poder imperial têm estado, nos séculos XX e XXI, presentes em análises de várias produções acadêmicas. No entanto, a interpretação historiográfica sobre o tema sofreu mudanças ao longo dos anos, acompanhando as inquietações coetâneas dos pesquisadores. Entendemos que o debate em torno dessa temática é extremamente polissêmico, podendo envolver uma série de perquirições como autoridade, administração, organização política e muitas outras. Tendo em conta o nosso interesse em perscrutar as documentações utilizadas nesta Dissertação sob um viés vinculado à Nova História Antiga, enfatizamos as questões relacionadas às diversidades regionais e culturais. Partindo dessa perspectiva, optamos por iniciar esta seção buscando discutir sobre a conceituação de poder imperial e suas aplicações em nossa pesquisa. Ademais, acrescentamos que a concepção e a representação do poder imperial sofreram diversas alterações ao longo de toda a história do Império Romano. Tendo isso em vista, situamos nossas discussões no

período da Antiguidade Tardia, especificamente durante as décadas finais do século IV e início do século V.

Edward Gibbon esteve em profundo contato com as teorias iluministas quando discorreu sobre a política romana. Sua obra *A História do declínio e queda do império romano*, publicada entre os anos de 1776 e 1778, é considerada um marco na historiografia sobre a Antiguidade e é reconhecida mundialmente por ser a primeira a sistematizar uma longa tradição de explicações sobre a ideia de decadência do Império Romano (Martins, 2020, p. 19). O historiador do século XVIII via, na figura do imperador, a representação de um poder ilimitado. Para o autor, o poder imperial era caracterizado pela centralização de todas as instâncias político-administrativas dentro do Império Romano. Nesse sentido, Gibbon sustentou ideias relacionadas à burocratização da administração imperial, crise do século III e queda de Roma (Gibbon, 1781).

A análise do Império Romano imbuída de conceitos binários, como queda e declínio, permanece até hoje na historiografia. Reforçamos que fazemos uso da conceituação de Antiguidade Tardia, que entende o período entre os séculos III e VIII a partir de uma ótica de transformação, como já discutido em nossa Introdução. Na presente influência das ideias de Gibbon, citamos como exemplo os seguintes historiadores dos séculos XX e XXI: Arnold Hugh Jones propôs que o poder exercido pelo imperador era absoluto e dependia, essencialmente, do senado e do exército para existir. Nessa acepção, era a anuência dos magistrados e das tropas que legalizavam o ofício imperial. Jones também afirmou um aumento da burocratização e da intervenção imperial, fruto da instabilidade político-econômica, durante o início da Antiguidade Tardia que, para ele, seria responsável pela desagregação do Império (Jones, 1964).

Nesse mesmo ponto de vista, autores contemporâneos, como Peter Heather, advogaram a favor do aumento da burocratização imperial e situaram as raízes do poder imperial no exército romano e na convivência através do treinamento militar. Outrossim, o historiador atestou a cristianização do poder imperial na Antiguidade Tardia e afirmou que as chamadas, segundo ele, invasões bárbaras causaram a queda do Império Romano, fatos de que discordamos e que discutimos em nossa Introdução (Heather, 2005). Por sua vez, Lo Cascio afirmou que as constituições imperiais presentes no *Código Teodosiano* eram de aplicação geral e podem nos ajudar a atestar o crescimento quantitativo da burocracia após o governo de Diocleciano. O autor também argumentou que as reformas administrativas do período tardo-antigo, iniciadas com Diocleciano, foram uma resposta frente à ameaça de desintegração da organização imperial romana. Para o historiador, a autonomia das

autoridades locais foi restringida nesse período e mudanças ligadas à reorganização do exército, da tributação e do sistema político-administrativo foram providenciadas (Lo Cascio, 2005, p. 133).

Na contramão dessa historiografia, atualmente considerada ultrapassada, Christopher Kelly definiu o poder imperial, tendo em conta tanto o que os imperadores podiam fazer quanto como essa *auctoritas* era representada. Isto é, o poder imperial englobava desde a emissão de decretos, aplicação de leis e o comando do exército, até à aparição em público, comparação com divindades, vestimentas utilizadas, dentre outros aspectos. Para o historiador britânico, a unidade imperial era mantida aquém à força militar e à administração eficiente, e requeria um discurso que proclamasse a rigidez e a autoridade do governo. Ademais, Kelly apontou que categorias de virtude também eram uma parte importante dos discursos proferidos na presença imperial e reafirmavam a legitimidade do caráter do imperador (Kelly, 2008, 138-147). Em consonância com Kelly, Jan Willem Drijvers afirmou que os autores políticos romanos avaliavam o imperador a partir de suas virtudes. Dessa maneira, a boa imagem do imperador impactava diretamente em como o poder imperial seria acatado. O autor destacou também o papel da *paideia* nessa trama: era esperado que magistrados, funcionários imperiais e as elites locais tivessem a mesma formação cultural com bases literárias e retóricas. Destarte, a *paideia* constitui-se como uma das virtudes imprescindíveis para o imperador e para a magistratura romana e, claro, para a legitimação do poder imperial (Drijvers, 2011, p. 6-7)

No que tange a ideia de *paideia*, adotamos a definição de Carvalho. Para a autora, a *paideia* pode ser definida como um conjunto de ações pedagógicas, políticas, filosóficas e religiosas, isto é, um conjunto de ações político-culturais que intentam aprimorar o discurso persuasivo ou retórico daqueles que necessitam demonstrar e impor seu poder (Carvalho, 2010, p. 24). Portanto, segundo a historiadora, em adição aos elementos relacionados à própria prática imperial, os discursos retóricos eram responsáveis por legitimar a figura do imperador e podiam ser articulados a favor ou contra sua imagem, favorecendo ou não a sustentação do poder imperial na Antiguidade Tardia. Por seu turno, Renan Frighetto, a partir da análise da documentação textual de Isidoro de Sevilha (560 – 636), argumentou que o poder imperial emergia de dois fatores principais: da autoridade militar e prática do imperador, e da concessão por parte do Senado e do reconhecimento coletivo, muito mais indireto. Em outras palavras, podemos dizer que o poder era alicerçado através da liderança militar e da política e amparado pela convivência no interior da comunidade cívica baseada

em uma série de virtudes que reafirmavam a legitimidade do imperador e o seu direito de governar (Frighetto, 2014, p. 18).

Retomando os ponderamentos de Harries acerca do *Código Teodosiano*, já discutidos em nosso Primeiro Capítulo, ressaltamos também o papel da legislação na manutenção do poder imperial. A legislação romana da Antiguidade Tardia tocava dois pontos importantes: o objetivo de regular o funcionamento do Império e de comunicar o desejo e as virtudes do imperador. Ambos os quesitos eram uma forma de aclarar e representar o domínio e o poder imperial (Harries, 1993, p. 7). Atinamos ser interessante ponderar que o *Código Teodosiano* é uma expressão de poder bastante diversificada, pois aborda temas relacionados a instituições civis, políticas, questões comerciais, religiosas, organização administrativa e do exército. Portanto, entendemos que o poder imperial estava intrinsecamente presente em todas as categorias de funcionamento do Império.

Em concordância com Harries, María Victoria Escribano Paño advoga a favor de uma análise contextualizada da legislação imperial, uma vez que o caminho entre a promulgação da lei e sua aplicação era bastante amplo. Para a autora, a execução das leis dependia, entre outros fatores, da colaboração de funcionários administrativos do Império, como também de governadores e das autoridades locais. Ademais, a historiadora esclarece que as contingências políticas, o conjunto variável de influências episcopais, as interpretações vinculadas a interesses regionais e a consequente distorção do sentido da lei condicionava a efetiva aplicação das leis, ou seja, a legislação não era aplicada de forma uniforme em todas as regiões, nem a todos grupos (Escribano Paño, 2009, p. 99; 2014, p. 65-66). Carrié, seguindo essa perspectiva, afirmou que não devemos considerar a aplicação do poder imperial como um movimento uniforme ao longo da história e das diversas regiões que compunham a extensão territorial romana. Para o historiador francês, a transição entre os modelos administrativos do Principado romano e da Antiguidade Tardia é extremamente complexa e não deve ser analisada a partir de uma ótica que tem em vista unicamente um movimento de burocratização e centralização do poder imperial nesse período (Carrié, 2005, p. 269-271).

Como forma de exemplificar os raciocínios expostos por Harries, Escribano Paño e Carrié, citamos a lei de 397, dirigida ao prefeito pretoriano da Ilíria, Anatólio, que diz respeito à contenção de insultos contra grupos de judeus e suas sinagogas:

Os mesmos Augustos a Anatólio, Prefeito Pretoriano da Ilíria. Vossa Exaltada Autoridade ordenará que os governadores sejam notificados, para que saibam ao receber esta notificação que todos os insultos de pessoas que atacam os judeus serão evitados e que suas sinagogas permanecerão em sua habitual quietude. Dado no

décimo quinto dia antes das calendas de julho em Constantinopla no ano do consulado de Cesário e Ático. 17 de junho de 397 (*Código Teodosiano*, XVI, 8, 12).

Pensamos nessa lei como uma resposta a um evento local ocorrido na região da Ilíria que, posteriormente, passou a valer como regra para o Império Romano. No entanto, em 418, Severo de Minorca narra em sua epístola um confronto entre grupos de cristãos e judeus e a destruição da sinagoga local por parte dos primeiros. Além disso, outras leis do *Código Teodosiano* abordam o mesmo problema em momentos e regiões distintas, bem como as leis dirigidas a Asclepiodoto em 423 que exploraremos melhor adiante. Isso corrobora a ideia de que a aplicação da legislação imperial era fluida e que o próprio poder imperial era manejado de maneiras diferentes ao longo das diversas regiões do Império Romano.

Consoante a uma historiografia que privilegia uma perspectiva político-cultural e regionalizada acerca dessa temática, nos posicionamos a favor das óticas de Kelly, Drijvers, Harries, Escribano Paño e Carrié e destacamos nossa cautela sobre o assunto. Entendemos que cristalizar as informações acerca do poder imperial pode provocar um efeito homogeneizante para as diferentes regiões do Império e suas diversas realidades políticas, administrativas e culturais. Também entendemos que durante a Antiguidade Tardia, o Império Romano passou por inúmeras mudanças político-administrativas e político-culturais. Em relação às muitas transformações testemunhadas pelo poder imperial durante esse período, gostaríamos de nos atentar a dois aspectos: a divisão e administração provincial e, por fim, a aproximação do poder imperial com o cristianismo, a partir do século IV.

Podemos citar, no tocante à organização imperial da Antiguidade Tardia, as reformas administrativas decretadas no governo de Diocleciano, dentre elas, destacamos as ligadas à tributação e mesmo à cunhagem de moedas. Mas a mais interessante para esta Dissertação refere-se à reestruturação das províncias. De acordo com Hendrik Dey, a partir da década de 290, as províncias do império tiveram seus números dobrados. Segundo o autor, as novas províncias criadas foram agrupadas em dioceses²². Isso resultou em um tecido de cerca de 100 capitais provinciais em todo o império, com status legal semelhante, funções administrativas e conexões com a administração imperial. Todas essas capitais continuaram a ter seus próprios senados locais. Esses conselhos municipais existiam paralelamente às várias camadas da burocracia imperial instalada nas capitais. As elites senatoriais municipais, conforme Dey, eram compostas por membros das principais famílias de proprietários de terras locais. Os conselhos locais permaneceram órgãos deliberativos legalmente constituídos que podiam

²² O termo “diocese” era usado para designar o território e a jurisdição de uma cidade. Essa nomenclatura também faz referência à subdivisão administrativa de algumas províncias governadas por legados, sob a autoridade do governador da província.

emitir decretos formais, além de controlar alguns fundos para a manutenção de edifícios e espaços públicos e, sobretudo, supervisionar a arrecadação de impostos e rendas dos territórios sob sua jurisdição (Dey, 2018, p. 163-164).

Ainda de acordo com Dey, os aristocratas da Antiguidade Tardia investiram quantias inexpressivas em cidades que não eram capitais provinciais, dado que tinham poucos motivos para impressionar as populações e regiões mais periféricas²³ do Império. Quando gastavam recursos próprios ou recursos públicos em jogos, espetáculos, edifícios e monumentos comemorativos, os curiales preferiam fazê-lo nas capitais onde atuavam, participando mais visivelmente da vida pública. Para o autor, no entanto, a interferência dos bispos nos projetos de construção cívica e na administração cívica em geral é inversamente proporcional ao seu status político. Em outras palavras, os bispos presentes em cidades que não eram capitais provinciais tinham mais liberdade e, provavelmente, mais motivação para se envolver em projetos cívicos, precisamente porque suas dioceses periféricas recebiam menos patrocínio de membros importantes do estabelecimento imperial (Dey, 2018, p. 167, 174). No que tange ao investimento das cidades, partindo de análises da região Norte-Africana, Oliveira afirmou que “a manutenção de práticas evergéticas, como o financiamento de espetáculos e jogos públicos, mostra que a concorrência pelas magistraturas locais permaneceu ativa ao longo do século IV”. Em contrapartida a uma historiografia que buscou enfatizar a burocratização do Império Romano no período da Antiguidade Tardia, o autor ressaltou que a manifestação popular, fosse por meio de aplausos ou vaias, também continuou a demonstrar sua aprovação ou rejeição de candidatos a determinados cargos e dignidades municipais (Oliveira, 2018, p. 24-25).

Carrié apontou que a relação entre as províncias e o imperador precisa ser analisada de duas maneiras: como uma participação pessoal direta no Império por meio do exercício da autoridade imperial sobre todos os cidadãos romanos sob a supervisão da administração provincial, e como uma relação mediada pelas cidades, na qual o modo como cidadãos participavam dos direitos e deveres estabelecidos por Roma influenciava diretamente na aplicação do poder imperial. Por esse viés, as cidades agiam como um canal por meio do qual as diretrizes do imperador chegavam, eram retransmitidas e interpretadas pelos cidadãos do

²³ Quanto ao termo periférico, utilizado por Dey para se referir a algumas regiões do Império Romano, gostaríamos de fazer algumas ponderações. Primeiramente, propomos um exercício reflexivo: o que é uma região periférica e por que ela pode ser categorizada dessa forma? Entendemos que o referido autor tratou as localidades mais distantes da Península Itálica ou dos grandes centros cívicos como regiões periféricas. No entanto, discordamos dessa análise. Acreditamos que todas as regiões do Império constituem importantes áreas político-culturais. Além disso, pensamos que o vocábulo periferia pode insinuar uma oposição com outros termos, bem como centro. Logo, dizer áreas periféricas pode projetar ideias de superioridade e inferioridade para as regiões do Império.

Império. Como resultado, as cidades eram pensadas para serem coletivamente responsáveis pelo comportamento de todos e para expressar a força do poder imperial nas diversas regiões do Império Romano (Carrié, 2005, p. 273).

De acordo com o historiador, as funções da administração local nos séculos IV e V foram largamente afetadas pelas orientações administrativas da tetrarquia e de Constantino. Segundo Carrié, os representantes provinciais da autoridade imperial eram, ao mesmo tempo, os agentes locais dos principais serviços administrativos, centrais e regionais. Dessa maneira, a gestão fiscal continuava concentrada ao nível provincial. Os agentes locais do poder central atuavam como agências de retransmissão para os vários ramos da administração civil. Ainda que as reformas dos Tetrarcas e, posteriormente, as de Constantino tenham aumentado o número de funcionários empregados na administração imperial²⁴, o autor destaca que seria exagero dizer que o Império Romano desmoronou, a partir do século IV, sob o peso da burocracia. Portanto, não há razão para ver ataques sérios à autonomia urbana em textos retirados do *Código Teodosiano*. No que diz respeito às normas de acesso à cúria e à base jurídica das *obnoxii*²⁵, a administração imperial recorda apenas os princípios dos direitos quase universais das cidades da Grécia Oriental que influenciaram largamente as leis fundadoras das comunidades urbanas no Ocidente (Carrié, 2018, p. 90; 2005, p. 280).

Dando continuidade a este assunto, a função de curador da cidade se encontra no centro do debate moderno sobre como as cidades estavam sujeitas ao poder imperial. Anteriormente ao século IV, esse cargo era temporário e quase excepcional, posto em prática somente quando as finanças de uma cidade precisavam ser colocadas em ordem. Essa figura muda de caráter sob Diocleciano para constituir, a partir de Constantino, uma engrenagem permanente na vida municipal: ele se torna então o magistrado supremo da cidade, escolhido internamente pelo conselho local, sujeito à aceitação imperial. Os governadores, por seu turno, representavam o poder imperial em suas relações às cidades, administravam as finanças

²⁴ Os milhares de novos cargos na burocracia imperial criados a partir do tempo de Diocleciano (estima-se que o número de administradores assalariados em tempo integral aumentou de cerca de 300, em meados do século III, para várias dezenas de milhares, no final do governo de Constantino) permitiram que milhares de conselheiros provinciais procurassem emprego no governo central, em cargos que conferiam imunidade de *munera* cívica. Talvez ainda mais prejudicial para as câmaras municipais tenha sido a criação de milhares de novos senadores. Constantino expandiu o senado romano de 600 para 2.000 membros e criou um novo senado em Constantinopla, com mais 300 senadores. No final da década de 350, sob Constâncio II, o Senado Constantinopolitano também foi ampliado para 2.000. Eram, naturalmente, os curiais locais mais ricos e influentes que tendiam a ser adulados nos senados das duas capitais imperiais (Dey, 2018, p. 165-166).

²⁵ De acordo com Carrié, as *obnoxii* eram estruturas administrativas semelhantes às cúrias. Segundo o autor, esse órgão político-administrativo nunca precisou ser definido pela lei imperial, pois já existia antes dela. Assim, as *obnoxii* podem ser entendidas como uma obrigação pública, uma relação de pertencimento e como uma forma de considerar que cada cidadão estava à disposição de sua cidade, além de operarem seguindo as dinâmicas das elites locais (Carrié, 2018, p. 90).

e os assuntos cívicos da cidade, além de controlar a repartição dos recursos dos municípios que lhes eram concedidos. Nesse sentido, o interesse dos imperadores nas municipalidades não visava ditar leis ali, mas manter em bom funcionamento essas organizações de interesse público presentes nas cúrias (Carrié, 2018, p. 110-121).

Em relação à questão entre o governo e os governadores, Harries destacou que essa comunicação não era um processo unilateral: a comunicação entre o governo e os governados era um processo polivalente. Segundo a autora, a relação entre o imperador no centro e os funcionários provinciais era simbiótica. Dessa maneira, os imperadores receberam petições através de vários métodos. Isso incluiu sugestões de consulares e outras pessoas influentes, no entanto não se esperava que os governadores de províncias menores entrassem em contato direto com o imperador. Em vez disso, os governadores menos influentes enviavam suas propostas por meio dos vicários, que as encaminhavam ao prefeito pretoriano para aprovação. O selo do prefeito pretoriano tornava mais provável que essas propostas aparecessem favoravelmente no consistório. Num interesse constante por informação atualizada, os imperadores consideravam significativo o acesso aos canais de comunicação das províncias, assim, eles pretendiam garantir todas as propostas de novas informações por meio dos canais de comunicação aceitos. Apesar de essa máquina administrativa ter uma rede de comunicações intensa, reafirmamos que a ação do poder imperial era fluida, pois variava de acordo com a região e suas necessidades (Harries, 1993, p. 8-9).

A partir do exposto, ponderamos que o poder imperial define-se como tudo aquilo que envolve a esfera de atuação do imperador, fosse através de decisões políticas, suas posições filosóficas e religiosas ou seu convívio inserido nas comunidades. Pensamos que há uma influência da figura do imperador no que respeita ao funcionamento de todas essas categorias, e advogamos a favor da existência de um discurso disponível para ser lido e interpretado em todas essas ações imperiais. No tocante a esta Dissertação, entendemos que o poder imperial é um ponto central para a formação das realidades político-culturais experimentadas pelos grupos que analisamos, isto é, os cristãos nicenos e os judeus na Hispânia.

Apontamos também a inserção do cristianismo nas questões do Império Romano como uma redefinição enfrentada pelo poder imperial durante a Antiguidade Tardia. Esse movimento de aproximação do Império com o âmbito religioso não se iniciou, contudo, com o desenvolvimento do cristianismo. Frighetto afirmou que a construção teórica cristã de valorização do imperador como o primeiro participante do universo cristão encontra suas raízes no século III. Para o historiador, a mudança político-ideológica mais importante da Antiguidade Tardia foi a afirmação do caráter divino do poder imperial que teve suas bases

calçadas especialmente com os governos de Diocleciano e Maximiano, nos quais se fortaleceram as construções teóricas que associavam a imagem política do imperador em torno de preceitos e origem sagradas (Frighetto, 2007, p. 202).

No que diz respeito à inserção do cristianismo nas questões de cunho imperial, gostaríamos de iniciar essa reflexão com a seguinte lei do *Código Teodosiano*:

(380) Edito dos Imperadores Graciano, Valentiniano II e Teodósio I, Augustos, ao povo da cidade de Constantinopla. É Nosso desejo que todos os povos governados pela administração de Nossa Clemência pratiquem a religião que o divino Apóstolo Pedro transmitiu, introduziu e proclama até hoje aos romanos, religião esta seguida pelo Pontífice Dâmaso e por Pedro, Bispo de Alexandria, homem de santidade apostólica, ou seja, segundo a disciplina apostólica e a doutrina evangélica, creeremos na única Divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sob o conceito de igual majestade e da Santíssima Trindade. Também ordenamos que as pessoas que seguem esta regra façam uso do nome de cristãos católicos. Os demais, porém, a quem julgamos dementes e insanos, sustentarão a infâmia de dogmas heréticos, seus locais de reunião não receberão o nome de igrejas e eles deverão ser punidos, primeiro pela vingança divina e, em segundo lugar, pela retribuição de nossa própria iniciativa, que assumiremos de acordo com o julgamento divino (*Código Teodosiano*, XVI, 1, 2).

Observando o Edito de Tessalônica e resgatando também o Edito de Milão de 313, que determinou a liberdade de culto aos cristãos, corremos o risco de pensar que a trajetória do cristianismo a partir do século IV foi de muita tranquilidade. Nesse sentido, Helena Amália Papa nos alertou para que “ao invés de um período de Paz na Igreja, como proclamou a historiografia durante muito tempo, houve, no século IV d.C., a multiplicação de controvérsias e cismas teológicos, enfim, de vários cristianismos” (Papa, 2014, p. 31). De acordo com a autora, em seu processo de afirmação, amadurecimento e hierarquização por meio das estruturas administrativas do Império Romano, o cristianismo foi rodeado de pluralismos. A perseguição aos seus seguidores não foi homogênea, mas condicionada à estratégia do poder imperial e vinculada à visão do próprio imperador. A diversidade teológica defendida por vários tipos de cristãos também nos permite refletir a Antiguidade Tardia a partir das várias correntes cristãs que disputavam o título de ortodoxia. (Papa, 2014, p. 32).

Ainda de acordo com Papa, na Antiguidade Tardia, a confluência das esferas administrativa, política, econômica, social, religiosa e militar proporcionava cada vez mais um encontro entre os campos da religião e da política. Dessa maneira, os séculos IV e V foram propícios à discussão teológica acerca dos diversos tipos de cristianismos, e, para tornar triunfantes suas interpretações, esses grupos cristãos tentavam se aproximar do poder por intermédio dos bispos (PAPA, 2014, p. 32). Consoante a esse posicionamento, citamos também a historiadora Escribano Paño que afirmou que “a interdição de ser cristão deu lugar

à redefinição das noções de ortodoxia e à transformação dos métodos de debate entre os cristãos” (Escribano Paño, 2003, p. 178- 179).

Discutindo acerca desse cenário de mudanças e aproximações entre o cristianismo e o poder imperial nos séculos IV e V, Mark Humphries alertou que, mesmo a partir da oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, em 380, afirmar o desaparecimento dos cultos politeístas e a proibição de suas atividades por ordem do imperador é uma distorção de uma realidade pluralizada e complexa. Por esse viés, considerar o cristianismo dos imperadores de Constantino em diante, com exceção de Juliano, como o único fator importante na história religiosa da Antiguidade Tardia pode causar um efeito generalizante. Para o autor, igualmente importantes são as várias restrições que limitavam a eficácia dos pronunciamentos imperiais sobre assuntos religiosos. Isso porque, uma ideia era o imperador querer proibir esta ou aquela prática religiosa, outra bem diferente era ver se esse desejo era traduzido na prática cotidiana das diversas regiões pertencentes ao Império Romano (Humphries, 2018, p. 63).

Em nossa opinião, esse raciocínio pode ser aplicado ao contexto dos conflitos entre os cristãos e os judeus verificados por nós na Hispânia desde o início do século IV. Por esse viés, o cânone 16 das *Atas do Concílio de Elvira* determinou a proibição de casamentos mistos entre esses grupos. Entendemos que, se os bispos reunidos ponderaram por esta decisão, os casamentos entre cristãos e judeus eram comuns na região ibérica e os preocupavam. Em nossa análise, tal preocupação refletia-se a partir da questão das propriedades, divisão de bens e heranças. Destacamos que, no fim do século IV, essa proibição foi novamente comentada no *Código Teodosiano* com a lei III, 7, 2 e a convivência entre esses grupos foi também atestada e criticada por Severo de Minorca que refletiu, em 418, acerca do hábito cristão de cumprimentar e de ter relações familiares com judeus (Severo de Minorca, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 5). Tendo isso em conta, pensamos que a convivência entre os cristãos e os judeus era firmemente criticada por autores cristãos e regulamentadas pelos concílios eclesiásticos e pela legislação imperial, contudo, na prática, esses grupos coexistiam em ambientes próximos e até celebravam banquetes juntos, como atesta o cânone 50 das *Atas do Concílio de Elvira*, dentre outras atividades.

Voltando-nos à questão das relações entre o poder imperial e o cristianismo, destacamos que Constantino, tal como imperadores anteriores, atribuiu seu sucesso militar à assistência divina, porém, desta vez direcionando sua gratidão ao deus monoteísta dos cristãos. No entanto, mesmo que o cristianismo parecesse sugerir que a intolerância religiosa contra outros grupos fosse o caminho mais óbvio durante esse período, o quadro das relações

de Constantino com os cultos tradicionais é curiosamente amalgamado e difícil de racionalizar em uma narrativa única e direta. Em alguns lugares, os templos politeístas foram destruídos, como, por exemplo, o caso de um templo de Afrodite, em Jerusalém. Porém, esse episódio foi pensado para permitir a construção de um templo cristão sobre o local da crucificação de Cristo, o que significa que o local tinha uma importância político-religiosa bem delineada para definir o destino do monumento. Não obstante, em outros casos, a lógica nem sempre é clara, da mesma forma que as respostas dos politeístas para essas ações parecem ter sido diversas (Humphries, 2018, p. 70-71).

Ainda de acordo Humphries, autores como Eusébio de Cesareia (265 – 339) e o poeta alexandrino Palladas advogaram a favor da ideia de que Constantino teria sido responsável pela destruição do paganismo. Mas nem todos os politeístas consideravam o governo do chamado imperador tão drástico: o ateniense Nicagoras, a exemplo, escreveu um grafito no antigo túmulo do faraó Ramsés VI no qual ele agradeceu aos deuses e ao mais piedoso imperador Constantino. Além disso, também observamos a resposta de Constantino a um pedido da atual cidade de Spello, no final de seu governo, que previa a renomeação da cidade em homenagem à sua família, a celebração de um festival e a criação de um templo dedicado à sua dinastia. Seu aceite a essa proposta nos demonstra a existência de uma contradição com a imagem do virtuoso imperador cristão apresentada a nós por Eusébio e pela historiografia do século XX (Humphries, 2018, p. 71).

Esse assunto é também mencionado por Orósio, que disse: “imediatamente depois, Constantino mudou, ele o primeiro, a ordem anterior em uma nova ordem justa e sagrada: ele ordenou com efeito que os templos dos pagãos fossem fechados sem executar nenhuma pessoa” (Orósio, VII, 28, 28). Porém, acreditamos que isso faz parte de um exercício retórico. Pontuamos que Orósio estava preocupado em demonstrar que o período cristão era superior e tinha como objetivo convencer os leitores politeístas disso. Portanto, para o presbítero, era muito útil advogar a favor da ideia de que o próprio Império tinha abandonado outros tipos de cultos. Contudo, entendemos que o Império Romano não estava cristianizado durante o século IV e pelo menos até o início do V, principalmente porque o próprio cristianismo niceno não estava consolidado como ortodoxo e enfrentava uma série de disputas com outros tipos de cristianismos e com os judeus. Nesse sentido, identificamos uma aproximação entre o poder imperial e o cristianismo, a fim de evitar uma afirmação generalizante e tocar em pontos como a conversão, dentre outros.

Levando em consideração a aproximação entre o cristianismo e o poder imperial, uma figura de grande importância no cenário dos séculos IV e V foi a do bispo. Conforme Claudia

Rapp, as funções exercidas pelos bispos na prática eram muito semelhantes às dos patronos e dos benfeitores públicos. Os bispos forneciam alimento e ajuda aos cristãos em perigo e intercediam às autoridades por remissão de impostos e outros favores. Ao contrário de outras ocupações exercidas por outros cristãos, tais como os ascetas, as atividades episcopais tinham uma gama mais ampla de preocupações, em grande parte porque as operações dos bispos tinham maior acesso a recursos financeiros estáveis (Rapp, 2005, p. 156).

Desde as mudanças consentidas por Constantino e Teodósio ao cristianismo, podemos observar uma penetração gradual do cristianismo na prefeitura municipal e na administração pública. Sabemos que o exercício da magistratura era considerado uma honra na hierarquia social pelos romanos e, no final do século IV, o cristianismo contribuiu para o reconhecimento desse exercício para designar o seu serviço à religião. Assim, a celebração religiosa atingia também as elites curiais e senatoriais. Nesse sentido, até mesmo para os cristãos não eram óbvios os limites entre o ofício episcopal e o ofício público. De fato, os pais da igreja os encorajaram a ver as organizações cristãs como o lugar para cumprir seus deveres e liberar suas ambições sociais em vez de buscar cargos públicos. Portanto, essa linguagem compartilhada de elogios aos homens em posições de liderança, fossem cívicas ou eclesiásticas, alerta-nos para a possibilidade de que a distinção entre funções públicas em contextos cívicos e eclesiásticos nem sempre tenha sido claramente traçada (Rapp, 2005, p. 167-171).

Ainda de acordo com Rapp, estima-se que, no século V, todas as grandes cidades tinham seu próprio bispo e bispos adicionais. *Chorepiskopoi*²⁶ foram atribuídos a pequenos assentamentos rurais em áreas remotas, o que significa que deve ter havido um total de 2.000 bispos entre os séculos IV e V. A maioria dos bispos da Antiguidade Tardia provinha das elites municipais das cidades do Império Romano, os curiais. Esses grupos eram grandes possuidores de terras e seu status como curial previa investimentos e despesas pessoais: esperava-se que os curiais concorressem às eleições municipais e fornecessem jogos e viagens para embaixadas. Seu status pessoal de honra também foi reforçado pela tradição de evergética, privada em atividades de construção e outros benefícios para a cidade. Além disso, cada curial tinha de pagar impostos sobre sua propriedade e a cúria deveria garantir a arrecadação dos impostos da cidade e de seu território (Rapp, 2005, p. 172-173, 183).

Rita Lizzi Testa argumentou que muitos aspectos do processo que sustentou a ascensão gradual do bispo estavam vinculados ao vácuo do poder local, bem documentado em muitas regiões do império ao longo do século III. Nesse período, os bispos tornaram-se a mais alta

²⁶ Termo que se refere aos bispos do campo ou bispos rurais.

autoridade moral dentro das comunidades cristãs, incumbidos de múltiplos deveres, inclusive a tarefa de garantir o bem-estar físico de suas congregações. Seguindo essa perspectiva, o bispo devia dar o exemplo de conduta moral e virtuosa e tinha de estabelecer regras de comportamento. Além disso, era o guardião do cofre comunitário e, como funcionário administrativo, administrava esses fundos para sustentar o próprio clero e distribuir as ofertas de caridade. No entanto, todas essas condições não teriam sido suficientes para dotar o bispo dos poderes que veio a exercer na antiga cidade tardia, não fosse a consolidação do cristianismo como uma instituição romana. Esse processo complexo foi gradual e atingiu diferentes estágios em diferentes regiões do império. Dependia muito da interação entre certas variáveis: a importância política de algumas cidades que se tornaram sedes episcopais; a diminuição dos poderes locais; e a personalidade de cada bispo (Testa Lizzi, 2009, p. 527).

No que tange à estratificação social do episcopado, observamos que, durante os séculos III ao VI, o número de sedes episcopais aumentava conforme o cristianismo ganhava maior destaque na sociedade. Posto isso, enquanto muitos bispos continuavam surgindo de origens modestas, um influxo adicional de bispos de status curial e mesmo da elite senatorial romana foi observado a partir do século IV. Por esse ângulo, também notamos a crescente necessidade do cristianismo de adaptar a criação de seus monumentos às condições físicas do contexto da Antiguidade Tardia, como o exemplo da residência episcopal em se enquadrar no esquema pré-existente de arruamentos e edifícios imperiais. Tendo isso em vista, Rapp afirmou que as primeiras residências episcopais identificáveis datam do início do século V. Para a autora, em vez de afirmar sua autoridade em uma posição central no centro da cidade, o bispado era mais frequentemente posicionado na periferia das regiões do Império. Portanto, foi somente quando o cristianismo tornou-se mais popular e conseguiu se afirmar frente ao poder imperial que as catedrais e residências dos bispos passaram a se localizar em locais mais proeminentes e centrais das cidades romanas. Salientamos ainda que essa mudança muitas vezes substituiu edifícios já existentes, ressignificando esses espaços através da religião cristã (Rapp, 2005, p. 188, 209).

Outra questão interessante acerca do território mencionada por Rapp refere-se ao abandono de propriedades por ocasião da entrada no ministério cristão. O costume cristão e, mais tarde, o direito canônico e o imperial afirmavam, em teoria, que o bispo eleito deveria abrir mão de todas as suas propriedades e as de sua família para poder assumir o cargo sem impedimentos por interesses financeiros pessoais. O bispo poderia, no máximo, transferir para sua instituição religiosa um terço de sua propriedade privada original. Por essa perspectiva, havia três maneiras de o bispo desistir de sua propriedade privada, especialmente de terra, por

causas cristãs: cedendo a propriedade à igreja, nomeando a igreja como beneficiária de sua renda, ou vendendo a propriedade. Dessa forma, o proprietário poderia desembolsar fundos a seu critério para projetos de construção, causas monásticas e de caridade (Rapp, 2005, p. 212-213).

No contexto tardo-antigo, a construção de edifícios era a forma mais comum de evergetismo público. Sabemos disso, pois há vários registros de inscrições oriundas de todas as partes do Império registrando contribuições de cidadãos e magistrados proeminentes para a construção de todos os tipos, bem como muros, aquedutos, pórticos, teatros e templos. Um fato intrigante para nós, ainda referente à questão territorial, é que, especialmente a partir do século V, os bispos também colaboraram na construção pública e participaram dela. Nesse sentido, os bispos não atuaram como meros continuadores da tradição sacerdotal do Antigo Testamento, mas se comportavam e se inseriam nos modelos de virtude cívica romanos. Atentamos, portanto, que foi a influência política, social, econômica e religiosa do episcopado que determinou seu papel público frente ao poder imperial. Além disso, os legisladores viam na figura do bispo exemplos da vida virtuosa, condição que os tornavam aptos para fazerem parte do Império (Rapp, 2005, p. 220-223, 278).

Assim como argumentamos acerca da fluidez e da aplicação diversificada do poder imperial, destacamos que a formação dos bispados não foi uniforme nas regiões do Império Romano. As autoras Rapp e Testa propõem uma visão mais geral desses processos, porém não aplicada a todo o Império. Acreditamos que, no caso específico da Hispânia, os bispos dispunham de uma maior liberdade de ação atrelada a uma atuação mais incisiva. Pontuamos essa opinião conforme a própria organização político-administrativa da Ibéria: elencamos a interferência e o envolvimento reduzidos por parte do poder imperial na região, além de uma vasta abrangência territorial para os bispos, que podiam controlar várias cidades. Ater-nos-emos às discussões desses pontos mencionados nas próximas seções deste capítulo e no último capítulo de nossa Dissertação.

Diante das reflexões expostas nesta seção, ressaltamos nossa posição em relação a um cristianismo pluralizado no século IV e início do V. Não acreditamos na cristianização do Império Romano e advogamos a favor da ideia de um período bastante conturbado sob o viés político-religioso. Para concluirmos esta seção, destacamos também que os conflitos entre os cristãos e os judeus, analisados por nós, foram atravessados por uma preocupação nicena em reafirmar a sua ocupação territorial através da construção de monumentos na região ibérica. Em vista disso, retomamos o mote da questão territorial em nossa pesquisa. A partir de nossa análise, os judeus ameaçavam a consolidação do cristianismo niceno na Hispânia, em

específico na Ilha de Minorca, por isso a compreensão do papel do poder imperial e do desenvolvimento dos bispados é tão cara para a análise do nosso objeto de estudo. Isso à vista, na próxima seção, discutiremos aspectos mais específicos da região ibérica, no tocante a questões político-religiosas e territoriais.

2.2 A organização Hispânica nos séculos IV e V: administração local, os bispados e suas relações com o poder imperial romano

A região da Península Ibérica sempre despertou muito interesse nas diversas pesquisas acadêmicas da área de Ciências Humanas em geral. No que diz respeito à História Antiga, concordamos com Kim Bowes e Kulikowski quando aventaram que as pesquisas sobre a Hispânia tardo-antiga se concentraram, por muito tempo, na história visigótica do século VII. Os autores apontaram que a Antiguidade Tardia ibérica, para a maior parte dos estudos do século XX, importava principalmente na medida em que fundamentava a construção de uma identidade nacional espanhola e portuguesa, baseadas na cristandade medieval e no ortodoxismo católico. O ponto de inflexão na historiografia ibérica aconteceu a partir da década de 1970, quando muitos paradigmas históricos passaram a ser reinterpretados a partir de visões mais arrojadas (Bowes; Kulikowski, 2005, p. 1-12) Posto isso, propomos para esta seção discussões relacionadas à organização político-administrativa e territorial hispânica durante os séculos IV e V.

A partir das reflexões realizadas acerca do poder imperial, entendemos que as cidades eram espaços essenciais para as diversas articulações político-culturais no Império Romano. No entanto, gostaríamos de ponderar sobre a oposição que parece existir entre o ambiente urbano e o ambiente rural na Antiguidade Tardia. De acordo com Pablo Díaz Martínez, em sua maioria, as áreas rurais romanas eram bem estruturadas e articuladas, embora menos complexas que as cidades. Essas áreas incluíam enclaves, vilas camponesas, além de residências temporárias de grandes proprietários de terras. A malha urbana, por sua vez, com seus regulamentos jurídicos e níveis de tributação determinados pelo censo eram, ao mesmo tempo, unidades fiscais responsáveis pela arrecadação de impostos ao governo central, através dos membros da Cúria, e órgãos controlados pelas elites locais que intermediavam a comunicação com o poder imperial (Díaz Martínez, 2000, p. 3-4).

Díaz Martínez também chamou a atenção para a interpretação acerca da alteração do modelo das cidades e das áreas rurais durante a Antiguidade Tardia. Para o autor, na maior parte da historiografia existente, essa mudança de organização do território é apresentada e

interpretada como uma crise ou um declínio das cidades, quando deveríamos considerá-la uma mudança intimamente relacionada à evolução político-administrativa do Império Romano como um todo (Díaz Martínez, 2000, p. 4-6). Em consonância com o autor, pensamos que a reorganização territorial e seus consequentes conflitos respondem às novas demandas político-culturais do Império Romano. Acrescentamos, ainda, a importância de uma análise regionalizada para a alteração dos modelos territoriais na Antiguidade Tardia, porque acreditamos que não podemos aplicar equitativamente a experiência dos cristãos e judeus ibéricos para outros territórios.

Nesse ponto de vista, Gisela Ripoll nos alertou para a necessidade de considerar o período usando uma abordagem mais diversa, começando pela reflexão de que na Antiguidade Tardia havia fatores ambientais, demográficos, políticos, militares, econômicos, agrícolas, culturais e religiosos que estruturavam a sociedade e, portanto, a cidade, de uma maneira diferente da cidade romana anterior e das subseqüentes cidades bizantinas, islâmicas ou cristãs medievais. Para a arqueóloga, a Hispânia tardo-antiga não se apoiou na contraposição entre cidade e campo imposta pela tradição historiográfica vigente nos primeiros anos da segunda metade do século XX, destacando que havia uma conexão político-social entre esses dois espaços territoriais (Ripoll, 2019, p. 40, 49).

A partir da análise das nossas documentações, vislumbramos um aspecto comum entre as diversas narrativas relacionadas aos conflitos entre cristãos e judeus na Hispânia: as disputas territoriais. No *Código Teodosiano*, detectamos leis que visavam normatizar o uso dos locais de cultos judaicos, a sinagoga. Por isso, observamos leis relacionadas ao furto, à queima e à destruição desses espaços por parte dos cristãos. Na missiva de Severo de Minorca, o bispo relata também confrontos ligados à tomada da sinagoga local. Nas *Atas do Concílio de Elvira*, podemos elencar a proibição de casamentos mistos entre cristãos e judeus que, em nossa perspectiva, indicam uma preocupação com propriedades e heranças. Partindo de tais considerações, ater-nos-emos a analisar a organização político-territorial ibérica nos séculos IV e V.

As cidades hispânicas, às vésperas da Antiguidade Tardia, haviam passado por pelo menos três séculos de monumentalização romana. A rede urbana da região se organizou através de três tipos de povoamento: os pré-romanos, as fundações republicanas e as fundações augustanas. A maioria das cidades conhecidas por nós, como as atuais Mérida, Saragoça e Astorga, pertencem a este último grupo. Além disso, muitos assentamentos pré-existentes foram alterados ou expandidos pelo Império Romano como parte do processo

de integração das províncias no sistema imperial, a fim de controlar recursos econômicos e impostos (Martínez Jiménez; Sastre de Diego; Tejerizo García, 2018, p. 47-48).

Nesse quesito, Kulikowski afirmou que os órgãos básicos da administração hispano-romana, tanto na Antiguidade Tardia quanto antes desse período, eram suas cidades autônomas, seus municípios ou colônias. A cidade individual teve uma importância consideravelmente maior para o desenvolvimento da região ibérica do que em outras províncias ocidentais, como a Gália e a Britânia, por exemplo. Nos primórdios do Império, a região hispânica encontrava-se dividida em três províncias, sendo elas: a Lusitânia, a Bética e a Tarraconense. Por sua vez, elas eram compostas por catorze *conventus*²⁷, presentes somente em algumas das altas províncias imperiais. Os *conventus* eram unidades que serviam como um fórum para as comunidades se reunirem e debaterem questões importantes relacionadas às suas realidades sociais. Os conselhos conventuais também podem ser vistos como interlocutores entre as comunidades locais e o governo imperial (Kulikowski, 2005, p. 32-33).

Por esse viés, os núcleos urbanos já existentes continuaram a servir como unidades básicas de organização territorial e outras cidades foram criadas para cumprir a mesma função. De uma perspectiva do poder imperial, uma rede de cidades controladas através de suas elites locais era uma boa maneira de organizar o Império, pois garantiu uma organização político-administrativa e o pagamento dos tributos devidos ao imperador, tudo com o menor custo para o governo imperial e com pouca supervisão oficial: as três províncias espanholas exigiam menos de trezentos funcionários imperiais para administrar. Nessa trama político-territorial, a cidade autônoma ocupava, normalmente, o mais alto nível de administração entre uma província e o poder imperial, na medida em que o *conventus* parece não ter um aparato governamental próprio (Kulikowski, 2005, p. 33-34).

Gostaríamos de destacar a divisão do território ibérico no momento de nossa pesquisa. Nesse sentido, Kulikowski apontou que, tendo em conta o padrão diocleciano de subdividir grandes províncias e agrupá-las em uma diocese, temos evidência pela primeira vez da criação de uma diocese na Hispânia, a *Diocesis Hispaniarum*, na *Lista de Verona* (314). Ainda segundo o autor, a criação da diocese, por sua vez, parece pressupor a divisão provincial da região, em 298, quando encontramos pela primeira vez um vigário diocesano na hispania-romana, Aurélio Agricolano. Posto isso, as três províncias hispânicas já existentes foram reorganizadas: a antiga Bética e a Lusitânia, com suas capitais em Córdoba e Mérida, sobreviveram, mas a antiga Tarraconense foi dividida em uma nova e menor Tarraconense, na Cartaginense e na Galiza, com capitais em Tarragona, Cartagena e Braga, respectivamente. A

²⁷ O *conventus* consistia em assembleias cujo mote era aconselhar o governador na administração da justiça.

Diocesis Hispaniarum também agrupou, nesse momento, a Mauritània Tingitana, do outro lado do estreito de Gibraltar, e as Ilhas Baleares, depois de 369, que antes faziam parte da província Cartaginense. O efeito geral foi aumentar o número de funcionários imperiais presentes na Hispânia e seus territórios. Mas no que concerne à administração, a amostra de funcionários espanhóis é muito pequena para permitir uma análise prosopográfica significativa: entre o governo de Diocleciano e a década de 420, conhecemos apenas os nomes de dezesseis vigários e pouco mais de vinte governadores provinciais (Kulikowski, 2005, p. 41-43).

Elencamos, abaixo, o mapa da *Diocesis Hispaniarum* no fim do século IV e suas respectivas províncias:

Figura 1 - Mapa da *Diocesis Hispaniarum*



Fonte: ARCE, Javier. *El último siglo de la España romana*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 284-409.

Ainda no tocante às questões administrativas, Kulikowski argumentou que a Hispânia foi pouco acometida pelas turbulências políticas que algumas regiões do Império enfrentaram durante o século III. Nessa perspectiva, a região supracitada pode não ter sido tão duramente afetada pelas tentativas de enrijecimento do poder imperial, a partir do governo de Diocleciano, como em outros lugares. As mudanças sentidas no século IV vieram,

principalmente, da reorganização provincial e da ampliação do número de governantes que ela trouxe, já que o próprio imperador era quase desconhecido: o único tetrarca que visitou pessoalmente a Hispânia foi Maximiano, sendo o único efeito de sua presença, de que temos vestígio, a construção do Palácio de Cercedilla, em Córdoba. No século IV e início do V, os magistrados da cúria ibérica permaneceram os principais interlocutores de suas cidades com o poder imperial. O historiador também afirmou que, pelo menos até o século V, a ordem curial continuou a exercer um papel dominante nos assuntos locais, fosse nas grandes cidades provinciais ou em pequenos municípios, mesmo depois que a superestrutura do governo provincial imperial havia desaparecido na região ibérica (Kulikowski, 2005, p. 38-41).

Isto posto, retomamos a questão dos bispos ibéricos. Aventamos que a presença reduzida do poder imperial na região hispânica proporcionou um ambiente com mais chance de atuação para os bispos, já que havia a possibilidade de alguns espaços de poder e autoridade serem preenchidos. No contexto dos anos finais do século IV e iniciais do V, pensamos que a busca pela ocupação desses espaços podia vir através da carreira política pública ou pelo segmento religioso. Fato que, obviamente, gerou inúmeras disputas. Em geral, entendemos que foram os bispos que acabaram ocupando esse controle político na região. No entanto, como já discutido por Rapp (2005), a linha entre o político e o religioso era muito tênue na Antiguidade Tardia. Assim, as elites locais podem ter visto no ambiente eclesiástico uma forma de se manter no poder, além da própria estratificação social dos bispos, majoritariamente abastada, também apontada pela autora. Mais adiante nos debruçaremos nessa questão novamente.

Dando seguimento a essas reflexões, Leonard Curchin pontuou que, na Antiguidade Tardia ibérica, os poderes e privilégios dos senados municipais foram restritos. As prerrogativas dos magistrados tradicionais, bem como os duúnviros, os edis e os questores, foram amplamente arrogados por novos funcionários cívicos, tais como o curador e o defensor. Ao mesmo tempo, outros homens influentes, como o bispo e os proprietários de terras passaram a desempenhar um papel importante nos assuntos das comunidades locais. No período posterior ao século III, não temos menção, na Hispânia, de duúnviros, edis ou questores e apenas um curador foi atestado, assim como somente uma cidade produziu evidências de defensores. No entanto, temos evidências da continuidade do funcionamento, ainda que reduzido, dos conselhos municipais e do papel dominante desempenhado pelas elites locais (Curchin, 2014, p. 282-283).

A partir da carta do bispo Severo de Minorca, documentação também utilizada por nós, Curchin identifica a existência de dois defensores na cidade de Maó, localizada na

província das Ilhas Baleares: Teodoro e Ceciliano. Teodoro era líder da comunidade judaica e cumpriu todos os deveres do conselho municipal, seu sucessor no cargo de defensor em 418 foi Ceciliano, um homem que também fazia parte da elite local da região. O que é interessante sobre este incidente é que Teodoro e Ceciliano eram judeus, contrariando a lei de Honório e Teodósio, de 409, que determinava que os defensores deviam ser cristãos nicenos. Este é um bom exemplo de uma comunidade ignorando decretos imperiais e administrando seus assuntos por meio de sua própria hierarquia local (Curchin, 2014, p. 284).

Sobre essa questão, localizamos os seguintes trechos em nosso catálogo:

O povo dos judeus confiava principalmente na autoridade e habilidade de um certo Teodoro, que era a pessoa mais importante daquela cidade, não só entre os judeus, mas também entre os cristãos, por sua fortuna e seus cargos civis. Porque entre os judeus ele era doutor da lei e, para usar uma expressão própria, ele era o pai dos pais. Na cidade, ocupou todos os cargos municipais, foi defensor e atualmente é reconhecido como patrono do município (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 6).

Inspirado por essas palavras, um homem honesto, e de reconhecida proeminência, não só entre os judeus, mas também na cidade, a ponto de ter acabado de ser eleito defensor da cidade, ou seja, Ceciliano (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 19).

No que concerne ao cenário conhecido pela fuga dos curiais, Curchin levantou indícios de que, embora muitas das leis fossem dirigidas a funcionários nas províncias orientais, a Hispânia não estava completamente imune a essa questão. O autor destacou uma lei de Valentiniano e Valente, de 370, que proibia os conselhos municipais de recrutar registradores até que tivessem apresentado uma prestação de contas pública da administração de seus registros. Uma vez que esta constituição era dirigida a Artêmio, vigário da Hispânia, provavelmente consistia em um reescrito respondendo a um inquérito sobre um problema que Artêmio encontrou na própria Hispânia. Temos registro, também, do caso de Valerius Fortunatus, filho de um senador romano de Mérida no final do século IV. A mãe de Fortunatus apelou a Valentiniano I para que seu filho fosse dispensado de servir no senado, pois não tinha dinheiro para patrocinar jogos questoriais. Além disso, várias leis do *Código Teodosiano* que tentavam impedir os curiais de se desvencilhar do serviço municipal são ecoadas no Breviário de Alarico II, de 506, sugerindo que a fuga dos curiais e o consequente esgotamento de sua ordem continuou a ser um problema nas províncias ibéricas no início do século VI também (Curchin, 2014, p. 285-286).

Apesar das perturbações, podemos dizer que as cúrias e seus magistrados sobreviveram até o século V. Como atestado pela figura de Teodoro e Cecilianos, citados anteriormente. Desde o início, uma das tarefas mais importantes que tiveram pela frente foi a

manutenção e regularização da paisagem urbana existente, tarefa que deve ter implicado a supervisão das cúrias pelo poder imperial. Isto é, as mudanças nas formas das cidades exigiram supervisão administrativa e deviam ser interpretadas em termos de como as elites locais responderam às mudanças nos gostos e nas exigências da população. As tendências de estilos certamente parecem explicar os diferentes padrões de uso entre os diversos tipos de edifícios monumentais (Kulikowski, 2005, p. 57-58).

Assim, circos e anfiteatros foram mantidos em toda o território hispânico, algumas vezes até surpreendentemente tarde: em Saragoça, o anfiteatro foi repetidamente reparado até o início do século VI, tal como o anfiteatro de Tarragona, restaurado sob Heliogábalo e depois, novamente, sob Constantino. Apenas em algumas cidades importantes, como Mérida, é que os teatros permaneceram indiscutivelmente em uso, presumivelmente porque publicitavam o status da cidade como um centro imperial. Em outras palavras, não importa a categoria de monumento a que nos voltamos, não nos parece visível um declínio no espírito público, nem na capacidade da Cúria de cuidar de suas cidades, mas sim um afastamento dos padrões romanos e metropolitanos da Cidade Clássica, rumo a um desenvolvimento local. Talvez mais importante do que o destino de qualquer monumento urbano individual fosse o fato de que as primeiras redes e fóruns imperiais continuaram a articular o espaço urbano na Antiguidade Tardia ibérica, mesmo que ressignificados (Kulikowski, 2005, p. 57-59).

Seguindo essa aceção, Emmanuelle Boube aventou que, durante esse período, a paisagem urbana das cidades ibéricas mudou a partir das transformações de sua sociedade. A autora também argumentou que as mudanças políticas da Antiguidade Tardia não modificaram necessariamente a paisagem das cidades, mas doravante o poder imperial sofria alterações. Posto isso, os espaços foram constantemente ressignificados e, algumas vezes, até substituídos por outros que representavam melhor as novas formas de autoridades, bem como a presença dos bispos e suas construções. O fórum, espaço essencial para a vida pública da cidade romana, perde suas funções e sua identidade nas províncias ocidentais durante a Antiguidade Tardia e o abandono deste espaço é escalonado nas províncias hispânicas, consoante a vila, entre a segunda metade do século III e a segunda metade ou finais do século V (Boube, 2012, p. 337-338, 356).

Tendo isso em conta, destacamos, dentre as muitas transformações na organização político-administrativa e territorial hispânica durante a Antiguidade Tardia, o papel do cristianismo. Entendemos que a alteração da dinâmica política dentro das cidades ibéricas teve uma profunda contribuição do desenvolvimento do cristianismo da região e de sua aproximação com o governo imperial. Segundo Ripoll, essa questão foi atravessada pelo

abandono de alguns edifícios civis romanos e pela criação de novos monumentos que pudessem, então, transmitir a nova realidade político-cultural da região em questão. Dessa maneira, o surgimento de cidades episcopais aparece atrelado com as figuras dos bispos e com a necessidade de dispor dos espaços necessários ao serviço dos fiéis. A formação territorial do complexo episcopal, por esse viés, desponta a partir das exigências desse novo modelo de cidade (Ripoll, 2019, p. 53).

Vislumbramos, dessa maneira, uma série de mudanças nas formas de organização política e identitária do território ibérico a partir do século III. Com isso à vista, os antigos modos de comportamento romano, implícitos na forma física da cidade, devem ter mudado a tal ponto que seu plano de fundo físico não era mais necessário. Nesse contexto, o cristianismo atuou como um importante agente de modificação social para os comportamentos tradicionais, embora talvez não tão rapidamente quanto os autores patrísticos gostariam. Assim, por toda a Hispânia, as áreas intramuros, outrora ocupadas por prédios públicos romanos, só foram fisicamente cristianizadas mais tarde; por muitas décadas, mesmo depois que os fóruns ficaram fora de uso, nenhuma nova paisagem urbana cristã parece tê-los substituído completamente (Kulikowski, 2005, p. 59, 63-64).

No tocante à penetração do cristianismo no governo imperial e no território ibérico, Purificación Ubri Rabaneda alegou que, perante as primeiras comunidades cristãs hispânicas, cuja existência é atestada desde o século II, não havia intervenção organizada de uma igreja enquanto instituição, nem teriam um impacto significativo no território. As comunidades hispânicas assim formadas relacionavam-se ocasionalmente, como quando era necessário eleger um bispo ou resolver um assunto que ultrapassava a esfera local, mas não reconheciam a superioridade de um lugar sobre outro. Conforme essas comunidades se expandiram, aumentaram também sua complexidade e começaram a surgir problemas que nem sempre podiam ser resolvidos internamente e de forma autônoma, o que gerou a necessidade da criação de uma estrutura para tratar de seu funcionamento e regulamentação. Um elemento importante para tratar dessas questões e outras divergências que pudessem surgir nas comunidades, dando força e autoridade às suas decisões conjuntas, seriam os concílios (Ubri Rabaneda, 2019, p. 45-46). Nesse quesito, ressaltamos as *Atas do Concílio de Elvira*, que fazem parte do nosso grupo de documentações e foi a primeira ata conciliar de que temos registro.

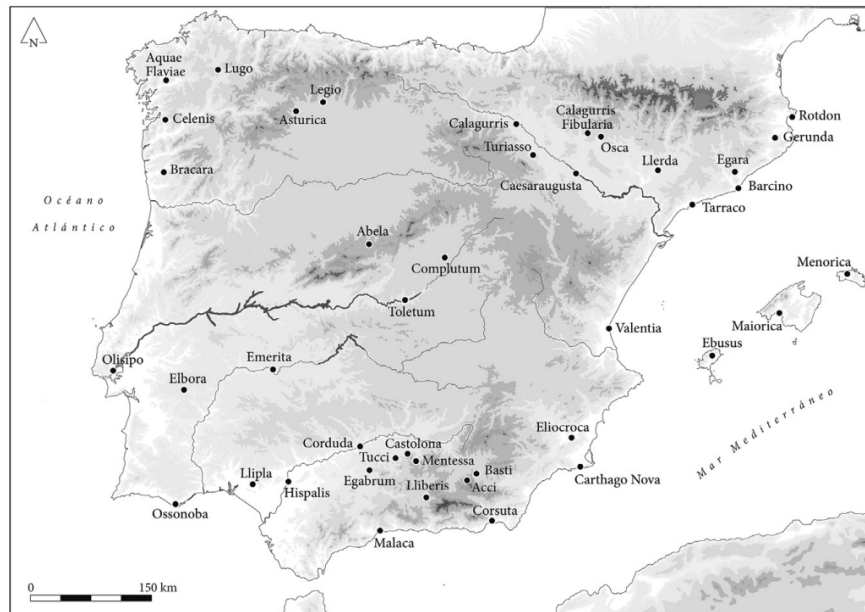
Ainda de acordo com a autora acima citada, a organização territorial do cristianismo, no plano de Constantino, foi modelada a partir da ordem civil, sendo os bispos considerados uma espécie de magistrados a serviço do Império Romano. Segundo esses pressupostos, os

territórios eclesiásticos deveriam corresponder aos territórios civis, ligando os bispos às cidades e os prelados à sede episcopal. Por essa perspectiva, no complexo processo de formação do mapa eclesiástico hispânico, prevaleceram os critérios que faziam coincidir a ordem eclesiástica com a civil. Assim, ao analisar as sedes episcopais hispânicas, documentadas nos séculos IV e V, pode-se constatar que a maioria delas se localizavam em cidades relevantes para o Império Romano (Ubric Rabaneda, 2019, p. 41-52).

No concernente à questão da autoridade do episcopado, Ubric Rabaneda assinalou que muitos bispos hispânicos serviram em lugares onde tinham forte apoio e estavam próximos de sua família de berço, tal como Idácio de Chaves (400 – 469). Por conseguinte, o fato de uma sede episcopal e seu território circundante pertencer, de certa forma, a uma mesma família ou a uma mesma elite local com interesses semelhantes foi mote de muitos conflitos, uma vez que seria muito difícil para outros grupos ou redes de poder obter esses bispados. Quanto a saber acerca do território de atuação desses bispos, é difícil pormenorizar com precisão, mas a autora cita a figura de Severo de Minorca como um dos bispos com jurisdição sobre várias cidades e seus territórios adjacentes. Dessa forma, Severo não atuava somente em Iamona, onde se situava sua sede, mas também em Maó e, provavelmente, sua jurisdição se estendia a toda a Ilha de Minorca (Ubric Rabaneda, 2019, p. 55-57). Tendo isso em conta, acreditamos ser importante considerar o mapa eclesiástico ibérico como um território que reflete as situações de sua comunidade religiosa local, abarcando suas particularidades e sua realidade política.

A partir das sedes episcopais documentadas durante os séculos IV e V, seguindo a divisão administrativa provincial de Diocleciano na Hispânia, é possível traçar o seguinte mapa eclesiástico:

Figura 2 - Assentamentos episcopais documentados durante os séculos IV e V



Fonte: UBRIC RABANEDA, Purificación. La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, Madrid, v. 49, n. 2, 2019, p. 48. Disponível em: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/61988/mcv-10921.pdf?sequence=1&isAllowed=y> . Acesso em: 18 jun. 2023.

Conforme Ripoll, também destacamos que, no final da Antiguidade Tardia, o complexo episcopal havia se tornado o ponto de referência urbano por excelência e podia incluir em seu espaço elementos como: a catedral, o batistério, o palácio episcopal, um edifício paroquial, infraestruturas relacionadas com as necessidades e serviços do prelado, e, muitas vezes, estruturas para alojar visitantes e peregrinos. É importante frisar que, de um modo geral, todos esses edifícios e espaços estavam interligados de uma forma ou de outra e ocupavam um espaço substancial. A cidade, por sua vez, consistia também em um local de residência da sociedade e espaço de produção e comercialização, sendo a sua arquitetura doméstica um dos elementos-chave para a compreensão do processo de transformação urbana e social. A arquitetura doméstica ocupou novos espaços e redefiniu outros já existentes, como é o caso do fórum da antiga cidade romana de Complutum que, no século IV, caiu em desuso e posteriormente serviu como local de habitação marginal, com estruturas semelhantes a cabanas, condição que se manteve, pelo menos, até o século VII (Ripoll, 2019, p. 53, 61-62).

Para a arqueóloga, a cidade hispânica foi profundamente transformada pelo cristianismo: o complexo episcopal, as paróquias e os edifícios cristãos passaram a ser os pontos centrais que articulavam a vida urbana das províncias ibéricas na Antiguidade Tardia. No entanto, Ripoll nos alertou contra uma visão reducionista acerca desse debate e destacou outros fatores de interesse que complementam a imagem da cidade hispânica tardo-antiga, bem como a reestruturação da arquitetura doméstica, o abandono de alguns edifícios, as

modificações nas paredes, a tendência para sepultamentos intramuros, o aparecimento de hortos, a reocupação de espaços, entre outros. Portanto, pode-se concluir que qualquer reflexão sobre essas transformações territoriais exige que compreendamos uma imagem da cidade hispânica entre os séculos IV e VI, que não é de colapso e catástrofe, mas a partir de sua identidade própria e redefinições (Ripoll, 2019, p. 73).

Também gostaríamos de refletir que essas transformações políticas, religiosas e territoriais não estavam consolidadas nos séculos IV e V. Segundo Bowes, a característica mais notável do *corpus* urbano hispânico é sua cronologia, relativamente tardia, quanto à monumentalização cristã: a grande maioria dos templos cristãos urbanos desse período tinham funções funerárias e serviram como martírios²⁸. A *domus* de Barcelona parece ter sido modificada para uso como catedral somente no século V, assim como a basílica martirial da antiga cidade romana de Francolí. Ou seja, a construção de igrejas cristãs nos centros urbanos, tanto funerárias quanto congregacionais, só ganhou impulso para além de meados do século V. Antes dessa época, as práticas de culto urbano deixaram poucos vestígios arqueológicos, mas podemos imaginar que a comemoração martirial ocorria ao ar livre e que as missas regulares continuaram a ocorrer em estruturas construídas para outros fins, como casas, armazéns e banhos, apenas com alterações estruturais mínimas (Bowes, 2005, p. 193, 207-208).

No tocante às áreas rurais, a arquitetura cristã encontrava-se bem desenvolvida: cerca de nove sítios rurais cristãos foram identificados como pertencentes a esse período. Quase todas essas estruturas rurais eram funerárias por natureza, fossem mausoléus ou martírios. No entanto, a distinção mais clara entre as estruturas cristãs urbanas e rurais era funcional, pois os edifícios cristãos rurais eram, na maioria das vezes, mausoléus particulares. Bowes salientou que o campo da Hispânia emergiu, na Antiguidade Tardia, como um local significativo para a atividade religiosa, competindo ou até superando a organização urbana. Assim, além da categoria de mausoléu, muitas das estruturas ibéricas rurais incluíam um ambiente arquitetônico mais elaborado, que não estaria em desacordo com um culto particular de relíquias. A popularidade generalizada de relíquias entre os cristãos de elite e um certo interesse em vincular a memória pessoal de alguém com a dos santos torna essa possibilidade bastante plausível, se não demonstrável arqueologicamente. Esse fenômeno parece ter precedido o esforço de construção de igrejas urbanas em até meio século (Bowes, 2005, p. 208-210, 228-231).

²⁸ Martírio pode ser definido como uma estrutura construída em um local de testemunho da fé cristã, quer por referência a um acontecimento na vida de Cristo ou por abrigar o túmulo de um mártir.

No que diz respeito à questão das relíquias e do culto aos mártires, gostaríamos de mencionar o seguinte excerto da missiva de Severo de Minorca:

Com efeito, quase coincidindo com os dias em que eu, embora indigno, fui promovido ao episcopado, certo presbítero que se destaca na santidade, voltando de Jerusalém, deteve-se por um curto período em Maó, que, achando-lhe impossível cruz para Hispânia, como era sua vontade, ele decidiu navegar novamente em direção à África. Ele havia proposto levar para a Hispânia as relíquias recém-descobertas do bem-aventurado mártir Estevão. Mas, sem dúvida inspirado pelo mesmo mártir, colocou-os na igreja da referida cidade. Feito isso, logo se acendeu aquele fogo de amor que o Senhor veio acender na terra e quis que ardesse com força, de repente a nossa tibieza se transformou em fervor, e os nossos corações se iluminaram no caminho, como está escrito. O zelo da fé estava em chamas e nós estávamos entusiasmados com a esperança de salvar aquela multidão (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 4).

De acordo com Sánchez Salor (1982), Bradbury (1996), Martínez Caveró (2002), Amengual i Batle (2007), Francisco José Lamas Noya (2013) e Ross Shepard Kraemer (2020), foi o presbítero bracarense Paulo Orósio que levou a Maó, cidade de Minorca, as relíquias de Estêvão. Isso nos indica que esses dois personagens não tinham uma relação tão distante quanto se imaginava. Ademais, pontuamos que tanto Orósio como Severo de Minorca advogavam a favor do cristianismo niceno e escreveram praticamente no mesmo ano: enquanto Orósio redige suas *Histórias* entre 416 e 417, Severo narra os acontecimentos de Minorca, em sua missiva, em 418. Por esse viés, pensamos ser interessante contar com a narrativa orosiana, mesmo que o autor não cite diretamente as contendas territoriais entre os cristãos e judeus no século V, podemos analisar o que ele pensava sobre os judeus através de sua obra.

Voltando-nos à questão territorial, podemos considerar, portanto, que a topografia cristã construída na Hispânia foi marcada por dois centros de gravidade: um urbano, representado pelos bispos e de crescimento lento com recursos modestos, e outro rural, de elites possuidoras de terras que direcionaram seus esforços de construção cristã não para o episcopado urbano, mas para suas próprias propriedades rurais. Inserida nessa reflexão, Bowes afirmou que as evidências arqueológicas de centenas de vilas apontam para uma aristocracia hispânica detentora de grandes propriedades, empenhada em projetar seu poder por meio da construção de grandes vilas. A autora destacou o baixo número de bispos na região ibérica: sua rede estava entre as mais difusas do Ocidente e faltou qualquer figura administrativa forte até o final do século V. Para ela, o resultado parece ter sido uma elite que, sem qualquer presença episcopal convincente, simplesmente continuou sem bispos, vivendo suas vidas cristãs e concentrando seus impulsos evergéticos em grande parte dentro de suas

próprias comunidades. Essa arquitetura rural cristã, aparentemente exclusiva da Hispânia, era a expressão física da identidade comunitária da elite (Bowes, 2005, p. 234; 257-258).

Entendemos que a formação e a consolidação dos bispados não foi um processo rápido, tampouco que estava concluído até o início do século V. No entanto, discordamos quando a autora reforça a ideia de um episcopado débil na região. Em nossa visão, a presença de poucos bispos diz respeito à abrangência de suas áreas de atuação, isto é, acreditamos que não havia um número considerável de bispos porque sua jurisdição se estendia a regiões amplas. Aventamos que a Hispânia foi uma região menos afetada pela presença imperial, durante a Antiguidade Tardia, do que outras localidades. Assim como argumentamos que o poder e a legislação imperial tinham sua aplicação fluida, também nos posicionamos a favor da noção de que a administração das cidades e a presença dos bispos se dava de maneiras diferentes ao longo da extensão territorial do Império Romano.

Concernente aos judeus, destacamos que esse grupo passou a ter os seus direitos cerceados pelo poder imperial ao longo do século IV. Notamos que, principalmente a datar do governo de Teodósio I (347 – 395), os conflitos entre os cristãos e os judeus se desenrolaram com mais frequência na legislação romana. Apesar de atentarmos que os conflitos entre os cristãos e os judeus aparecem na legislação imperial mormente a partir de 380, visualizamos uma preocupação que remonta ao início do século IV em regulamentar as relações entre esses grupos na Hispânia. Mais uma vez reforçamos a importância de analisar os eventos de forma regionalizada. Evidências arqueológicas da presença dos judeus na Hispânia pertencem principalmente ao século IV. Elas incluem epitáfios e inscrições em cidades como Villamesías, Mérida, Adra, Mértola e Tortosa, ademais dos restos de uma sinagoga em Elche e três folhas de chumbo com o nome hebraico de Santa María del Camí, perto de Palma, na Ilha de Maiorca (Toch, 2013, p. 104; Bradbury, 2008, p. 509-511).

A interação social desses grupos, como já mencionamos anteriormente, pode ser verificada em documentações locais, caso das *Atas do Concílio de Elvira* e a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. No que tange às *Atas do Concílio de Elvira*, quatro, dos seus oitenta e um cânones, visam limitar os contatos sociais com os judeus, um indicativo da coexistência entre eles e os cristãos ortodoxos ibéricos. Isso nos indica que este último grupo se incomodava com a presença deles desde o seu estabelecimento naquele território. Severo de Minorca, por seu turno, menciona o hábito cristão de cumprimentar e manter relações familiares com judeus. Destacamos abaixo os correspondentes excertos:

Se algum clérigo ou cristão come com judeus, concordou-se que se abstenha da comunhão, para que se emende (*Atas do Concílio de Elvira*, c. 50).

Finalmente, de imediato, interrompemos também o nosso costume de cumprimentá-los. Não só cortamos o hábito de ter relações familiares, mas também o erro de uma antiga aparência de caridade foi transformado em ódio temporal pelo amor da salvação eterna. Em todos os lugares havia disputas sobre a lei com os judeus e em todas as casas havia disputas sobre a fé (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 5).

Além dos conflitos com os judeus, também pontuamos que, no decorrer do século IV, diversas interpretações contrárias à corrente nicena, considerada ortodoxa, por esse grupo, marcaram o período, tal qual o priscilianismo. De acordo com Janira Feliciano Pohlmann, no bojo de uma religião cristã que estava se erigindo e se fortalecendo naquele momento, a noção de que o cristianismo defendido no Concílio de Nicéia era a verdadeira religião cristã não foi facilmente aceita. A construção de uma ortodoxia em torno do cristianismo niceno foi um processo que demandou tempo, a realização de muitos concílios religiosos, a escrita de longos tratados, hagiografias, panegíricos, a troca de muitas cartas e de favores, a promulgação de constituições e a defesa oral destes dogmas. Além disso, caso o Edito de Tessalônica e os demais concílios que defendiam o cristianismo niceno tivessem convertido todos os habitantes imperiais ao cristianismo ali defendido, autores católicos, como Agostinho de Hipona, Jerônimo de Estridão (347 – 420), Orósio, Sulpício Severo (363 – 425) e Idácio de Chaves, entre tantos outros, não precisariam ter investido tanto tempo e habilidades para combater crenças que denominavam heréticas. Portanto, podemos observar a necessidade da construção constante de um discurso cristão niceno para se anunciar como verdadeiro, ou seja, ortodoxo (Pohlmann, 2022, p. 166-168).

Concordamos com Pohlmann na medida em que identificamos uma preocupação nicena com os judeus. Ressaltamos a defesa por parte de Severo de Minorca e de Paulo Orósio a favor dessa crença cristã nicena. Logo, se Severo de Minorca e Paulo Orósio escreveram acerca dos judeus numa época teologicamente conturbada para o cristianismo, com seus cismas e problemas internos, entendemos que esse grupo ameaçava de alguma forma o domínio da religião cristã na Hispânia. Citamos, nessa perspectiva, a própria opinião de Orósio sobre o assunto: “que os gentios tomem o consolo que quiserem no castigo dos judeus e hereges, mas que eles confessem que há um Deus único que não é feito de pessoas separadas, cuja maior prova é a morte de Valente” (Orósio, *História contra os pagãos*, VII, 33, 18). Em nossa análise, o ponto central do descontentamento de Orósio e Severo, e do conflito entre os nicenos e os judeus na Hispânia se deu, principalmente, a partir da disputa territorial.

Isso à vista, esclarecemos a existência de muitos conflitos entre os vários tipos de cristãos, os judeus e os politeístas nesse período. Todavia, identificamos, em nosso recorte, uma querela territorial entre os cristãos nicenos e os judeus, principalmente porque nossos autores se posicionam a favor dessa interpretação da fé. Posto isso, percebemos uma articulação dos cristãos nicenos em prol de um projeto de consolidação dessa vertente em questão, através da construção de monumentos na região hispânica. Dessa maneira, consideramos que o quesito territorial perpassou um amplo conflito político-religioso, caracterizado pelas disputas por espaços físicos e pelas discussões em torno da formação dos bispados e da organização interna da religião cristã.

2.3 A situação da Hispânia Baleárica nos séculos IV e V: realidade e organização local

Tendo em vista o caminho percorrido a partir da discussão sobre o poder imperial e a situação político-cultural da Hispânia, esta seção tem como mote principal refletir sobre a região que abarcou as vivências do bispo Severo, a escrita de sua missiva e os conflitos territoriais estudados por nós nesta Dissertação, isto é, a Ilha de Minorca. Gostaríamos de pontuar que a disponibilidade de bibliografia para esta seção foi mais exígua, se comparada às duas anteriores, pois verificamos uma escassez de pesquisas sobre a província das Ilhas Baleares e suas respectivas questões políticas, sociais, econômicas e culturais. Também retomamos que nosso objeto de análise específico são os acontecimentos narrados na *Carta sobre a Conversão dos Judeus* e suas correspondências com a legislação imperial, à medida que as *Atas do Concílio de Elvira* e as *Histórias* de Orósio nos auxiliam a compreender a formação desse cenário entre os anos de 388 e 423.

Isso posto, de acordo com o referido bispo,

A ilha de Minorca é uma das Ilhas Baleares, cujo nome foi propagado entre todos os povos por escritores profanos. Situa-se aproximadamente no centro do braço de mar que se estende entre a Mauritània Cesariense e a Hispânia. É delimitada por limites notavelmente estreitos, ou seja, tem um comprimento de trinta mil passos, por uma largura de quase dez mil. Eu recordei isso para que se aprecie que o Senhor escolhe o que é desprezível neste mundo, não apenas entre os homens, mas também faz o mesmo entre os lugares. Nesta ilha, que pela sua pequenez, aridez e aspereza é a última da terra, os cartagineses, como se deduz dos nomes impostos, fundaram duas pequenas cidades situadas em linha recta, uma em cada ponta, Iamona virada para oeste, Magona, por outro lado, é para o leste. Recentemente, o último dos mortais, o peso do ofício episcopal desses lugares foi imposto a mim (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 2).

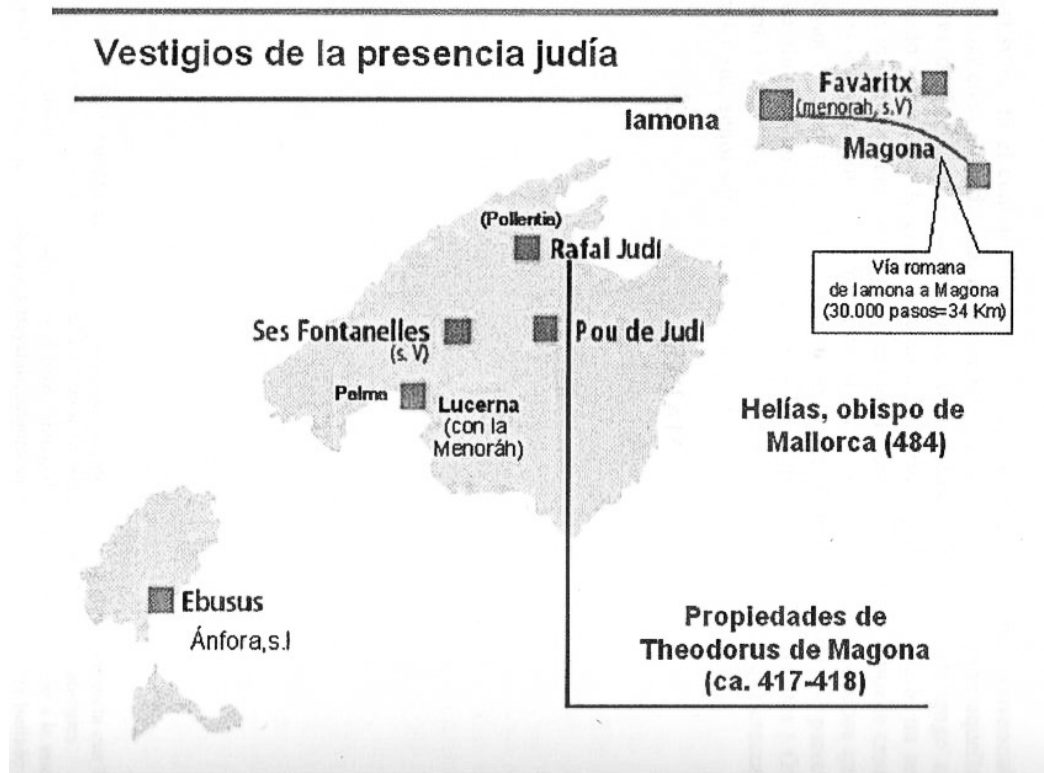
Muitas das informações sobre a organização da Hispânia Baleárica provêm da arqueologia. Logo, visualizamos que esta província romana, na época teodosiana, formava um

arquipélago regido pelas leis imperiais e que compartilhava das características das estruturas físicas romanas. A religião na Hispânia Baleárica foi homologada com as diversas expressões religiosas politeístas e monoteístas existentes também em outras áreas do Império Romano, conforme nos mostram os vestígios arqueológicos. Os cultos tradicionais pré-romanos foram incorporados e transformados durante os séculos seguintes à anexação da região em 123 a.C. Também mencionamos que os autores cristãos que escreveram sobre as Baleares não citam a existência de politeístas na região, nem aludem a qualquer manifestação religiosa que lhes pertença. No entanto, ponderamos que esse grupo, numa proporção indeterminada, continuou a estar presente na Hispânia Baleárica durante vários séculos. Embora tenha havido um movimento de substituição dos antigos templos pelas basílicas cristãs, não podemos concluir que o politeísmo tenha desaparecido (Amengual i Battle; Orfila Pons, 2007, p. 198).

Isso à vista, a religião na Hispânia Baleárica na época romana pode ser documentada a partir da cultura material. Podemos citar os bens imóveis ou arquitetônicos, que incluem os locais que tinham função religiosa, como os santuários e os templos. Inserido nesse grupo, verificamos a formação arquitetônica a partir de alguns dos antigos santuários baleares pré-romanos e também através das construções após 123 a.C., seguindo os modelos de templos e edifícios romanos. Além da arquitetura, temos em conta a prática epigráfica, que podia abranger referências diretas aos edifícios religiosos, aos cargos de natureza religiosa que ocuparam, menções às próprias divindades e cultos, dentre outros. Além da escultura, com representações de divindades, seja em pedra, bronze ou terracota (Amengual i Battle; Orfila Pons, 2007, p. 218-219).

No tocante à situação da Hispânia Baleárica na Antiguidade Tardia, Amengual i Batle e Orfila Pons apontaram a possibilidade de uma população de cerca de 20.000 habitantes. Desse número, hipotetizaram que 60% eram descendentes de colonos pré-romanos, 25% seriam descendentes de colonos romanos da Hispânia, 13%, pelo menos em Minorca, eram judeus e os 2% restantes tinham outras origens (Amengual i Battle; Orfila Pons, 2007, p. 199). Esses dados nos interessam na medida em que viabilizam a visualização de uma conjuntura político-religiosa múltipla na região. Entendemos que dentro dessas estimativas havia cristãos, judeus e politeístas convivendo no mesmo espaço social. Portanto, questões como a tolerância e a intolerância religiosa, a disputa pelos espaços físicos e as trocas identitárias atravessaram a realidade político-cultural dos grupos que existiam nas Baleares durante os séculos IV e V. Vejamos abaixo um mapa indicando a presença judaica nas Baleares:

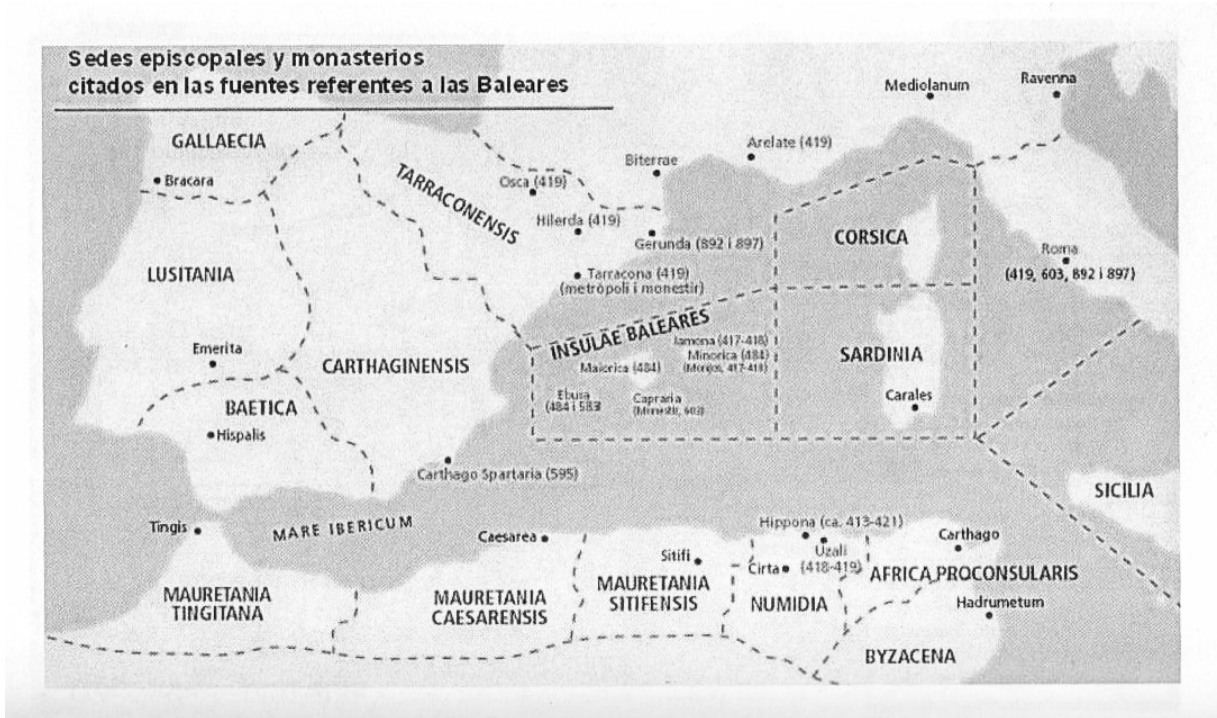
Figura 3 - Vestígio da presença judaica na Hispânia Balear



Fonte: AMENGUAL i BATLE, Josep. **Judíos, Católicos y Herejes:** el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421). Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008, p. 530.

Quanto à organização eclesiástica, estruturava-se no episcopado, nos presbíteros e nos diáconos. Uma administração que se fazia à imagem do Império Romano. Do ponto de vista, inclusive da arqueologia, a penetração do cristianismo na administração política não variou muito das estruturas já existentes no governo imperial. As mudanças foram percebidas gradativamente nas localidades, que viram a adaptação de expressões cristãs no imaginário físico e simbólico do Império. No que concerne ao espaço físico, a irrupção do cristianismo foi apreciada pela introdução de novos métodos construtivos nascidos das novas necessidades político-religiosas, bem como igrejas, sedes episcopais, áreas de cemitérios cristianizados e outras (Orfila Pons, 2006, p. 212). Observemos o seguinte mapa:

Figura 4 - As sedes episcopais e monastérios na Hispânia Balear



Fonte: AMENGUAL i BATLE, Josep. **Judíos, Católicos y Herejes:** el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421). Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008, p. 530.

Tendo em consideração as opiniões de autores já mencionados, como Escribano Paño, Harries e Humphries, e as discussões também realizadas por nós, Amengual i Battle e Orfila Pons também concordaram que devemos distinguir a norma jurídica imperial da situação factual, de modo que uma certa tolerância religiosa foi implantada, não tanto como resultado da reflexão consciente e calculada, mas como uma necessidade para uma sociedade que buscava se impor no mundo mediterrâneo. Isso levou o governo imperial a tolerar as diversas manifestações religiosas existentes em sua extensão geográfica, incluindo os judeus. Contudo, a partir da aproximação do cristianismo com o poder imperial, verificamos certas limitações em relação aos direitos e capacidades políticas dos judeus. É este o contexto de Severo de Minorca, na qual a nossa reflexão está centrada (Amengual i Battle; Orfila Pons, 2007, p. 198-199).

Essa questão também foi discutida por Amengual i Battle em sua obra *Judíos, Católicos y Herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius* (2008). Segundo o autor, o crescimento pacífico do judaísmo e do cristianismo no mundo balear é considerável, já que não temos dados sobre quando chegaram ou sobre seu desempenho durante os primeiros séculos de sua presença. Depois que Severo de Minorca registrou a existência de comunidades judaicas na Hispânia, especificamente na Hispânia Baleárica, podemos supor, a partir de sua missiva, que a cidade de Maó, localizada

em Minorca, era composta por aproximadamente 540 judeus. Para o historiador, esse dado parece tangível, pois até agora não conseguimos encontrar uma fonte que desse a Severo um valor simbólico, além de não ser um número exorbitante, dentro de uma população que poderia beirar os 1.500 habitantes (Amengual i Battle, 2008, p. 142).

Posto isso, enfatizamos a pertinente reflexão realizada pelo historiador espanhol acerca do vocabulário usado por Severo de Minorca para designar a comunidade judaica. Um desses vocábulos é sinagoga, *synagōgē*, que tem origem e desenvolvimento paralelos a outro termo, também de raiz grega, igreja, *ekklēsia*. Ambos partem inicialmente do verbo chamar ou convocar, *ek kaléō*, de onde surge a reunião e se forma a assembleia. Numa realidade sociorreligiosa, essas palavras também podiam indicar o edifício onde determinada comunidade se reúne para celebrar cultos religiosos. Assim, temos que explicar porque em um caso predominou o termo sinagoga e no outro, igreja. Digamos que nisso os cristãos, por um lado, tiveram que escolher por exclusão, pois o fato de os judeus se reunirem na sinagoga era de conhecimento comum. Portanto, não teria sido aceitável usurpar o nome. Além disso, a recusa dos primeiros cristãos em intitular seu local de culto de sinagoga era justamente porque o termo já havia sido atribuído aos judeus. E tanto mais que os judeus, vendo-se privados do templo, multiplicaram os seus lugares de reunião e identificação, de modo que a sinagoga-assembleia já transferia o sentido local para o lugar onde se reuniam (Amengual i Battle, 2008, p. 143).

Tendo isso em conta, observamos a notável integração dos judeus com outros grupos culturais. Apontamos a questão dos nomes próprios. Sabemos que evitavam os nomes de seus perseguidores, como Vespasiano (9 – 79), por exemplo. Mas mantinham alguns nomes hebraicos, como Ruben, Galileu e assumiam outros, gregos, como Teodoro. Também destacamos a integração dos judeus com outras comunidades da sociedade de Minorca, tal como os cristãos. A boa relação dos judeus com os cristãos de Maó, até a escrita da carta de Severo, tinha permitido até mesmo o compartilhamento da propriedade de algumas terras entre eles. No mais, destacamos que os judeus não só estavam bem integrados socialmente em Minorca, mas tinham certo controle político da região, pois eram eles que controlavam a cúria municipal, na qual Teodoro ocupou todos os cargos, como dito anteriormente (Amengual i Battle, 2008, p. 149-150, 155).

Reiteramos que, no final do século IV, regulamentações de caráter antijudaico passaram a ser mais visíveis na legislação imperial. Nesse sentido, as leis tinham como objetivo limitar os direitos civis dos judeus, além de privá-los do exercício de cargos nas cúrias municipais, onde eram minoria, assim como no exército. No entanto, sabemos que, em

Minorca, essas restrições não foram aplicadas em profundidade. Pelo contrário, a convivência tradicional de Maó, como recorda Severo em sua missiva, foi marcada por um hábito de integração ampla entre judeus e outros grupos. Além disso, o bispo cita profusamente as Escrituras, e parece que os salmos e hinos bíblicos foram tirados de uma versão comum a judeus e cristãos, para que ambas as comunidades pudessem cantá-los juntos. Esta descrição parece responder à realidade, se levarmos em conta tudo o que observamos sobre as relações culturais e sobreposições políticas entre judeus e cristãos. Sendo assim, podemos notar que a documentação que nos interessa atesta suficientemente a distância existente entre a legislação imperial e a realidade em Minorca. Levamos em consideração que um dos objetivos de Severo, ao escrever sua epístola, foi criticar essa flexibilidade da aplicação do poder imperial. Foi assim que o bispo, ao final de sua carta, encorajou outros membros do clero a realizar uma operação semelhante à que ele havia concluído com sucesso. A ação desempenhada por Severo diz respeito à conversão dos judeus de Minorca, fato que discutiremos mais profundamente no próximo capítulo (Amengual i Battle, 2008, p. 161-163).

Concernente à comunidade cristã de Minorca, possuímos poucos dados. De acordo com os historiadores supracitados, conhecemos apenas algumas pessoas, como o próprio bispo Severo e a chamada virgem Teodora, também citada na missiva do bispo em questão. Registramos que o prédio que servia como local de reunião e celebração dos cristãos já era chamado de *ecclesia*, igreja, no momento da escrita da missiva do bispo de Minorca. Possivelmente a organização eclesiástica de Minorca, apesar da retórica da modéstia e humildade que fluem da carta de Severo, também era composta pelas propriedades mais ricas da ilha. Podemos aventar isso através do relato da conversão de Ruben, que convida o *pater patrum*, chamado Teodoro, à conversão, justamente por anunciar que essa ação seria considerada honrosa, ou seja, ele mereceria a consideração das pessoas mais bem situadas na sociedade e manteria suas posses. Acreditamos que o poder político e econômico gerava reconhecimento social (Amengual i Battle, 2008, p. 185-186, 200).

Diante do exposto, conseguimos identificar, segundo Severo de Minorca, que as relações sociais entre os cristãos e os judeus parecem ter sido cordiais até o ano de 418, data em que o bispo escreve sua missiva sobre os conflitos entre esses grupos e a conversão dos judeus minorquinos ao cristianismo. Gostaríamos de adentrar na questão da contenda territorial judaico-cristã. Pois as relações entre os referidos grupos também são atestadas na documentação de Severo a partir da ótica territorial:

O povo dos judeus confiava principalmente na autoridade e habilidade de um certo Teodoro, que era a pessoa mais importante daquela cidade, não só entre os judeus,

mas também entre os cristãos, por sua fortuna e seus cargos civis. Porque entre os judeus ele era doutor da lei e, para usar uma expressão própria, ele era o pai dos pais. Na cidade, ocupou todos os cargos municipais, foi defensor e atualmente é reconhecido como patrono do município. Por sua vez, os cristãos mais humildes de coração e força, mas mais fortes pela força da verdade, imploraram a ajuda de seu patrono Estêvão, até que os dois exércitos, que haviam concordado no dia do conflito, se retiraram para uma trégua (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 6).

Os judeus desejavam fortemente que Teodoro, em quem toda a sinagoga depositou a sua confiança, regressasse da ilha de Maiorca, a qual tinha ido para visitar suas propriedades. Depois de os judeus terem lhe enviado uma legação, Teodoro voltou. Pela sua autoridade assustou muitos, mas apenas atenuou um pouco o fogo do conflito que logo se reacendeu com maior violência, de modo que mesmo na cidade vizinha a chama da fé foi acesa. E para que o provérbio de Salomão pudesse ser cumprido: “o irmão que ajuda o seu irmão será exaltado como uma cidade forte e sublime”, muitos servos de Cristo decidiram envolver-se nesta luta com toda a força do seu espírito, sem se pouparem ao cansaço da viagem (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 7).

Nas duas passagens, conseguimos observar o bispo de Minorca descrevendo pessoas pertencentes ao judaísmo como figuras que gozavam de um status político-religioso relevante na região e que eram possuidores de terras. Em específico, o bispo conecta o judeu Teodoro com os cargos municipais desempenhados por ele e disserta sobre suas propriedades em Maiorca. Tendo isso em vista, podemos estabelecer que alguns judeus eram proprietários de terras, tinham uma certa autoridade política e civil na região, e que isso era de conhecimento de Severo. Tais fatos e conjuntura, narrados em sua missiva, mostram desagradá-lo.

Destacamos, também, a presença significativa de judeus nas atividades agrícolas e comerciais, tanto na Ilha de Minorca quanto de Maiorca, pois eram possuidores de terras e donos de barcos. Além disso, ocuparam cargos relativos à administração, conforme relatado na própria epístola de Severo, apesar dos regulamentos imperiais de 404, que proibiam os judeus de exercerem funções civis e militares. O bispo de Minorca também nos conta que a basílica local foi construída sobre os alicerces da antiga sinagoga, destruída pelos cristãos. Esta nova basílica evidentemente já estava localizada em terreno urbano. Na documentação em questão é feita referência, ainda, à existência de núcleos habitacionais no campo, que por vezes aproveitavam as grutas naturais. Há, também, menção a uma senhora de classe abastada, Teodora, que se refugiou em uma de suas propriedades rurais, situada nas imediações de uma vinha e onde qual foi cavado um lagar (Amengual i Battle; Orfila Pons, 2007, p. 227-228, 240).

Sobre ela, Severo relata:

Há entre nós uma senhora devota e muito religiosa, chamada Teodora, que merece ser tomada como um tipo de Igreja, tanto pela virgindade do seu corpo como pela sua finalidade religiosa e também pelo significado do seu nome. Ela, numa visão

noturna, viu como uma viúva muito nobre, que, não por causa dos meus méritos, mas pelo dom da bondade divina, exerceu o episcopado. Então, me enviou uma carta de súplica na qual me deu todas as suas terras, pedindo-me que as semeasse. Com um sonho semelhante, Cristo dignou-se a avisar-me, que sou o último dos pecadores, para ajustar a minha cintura para a sementeira. Outra viúva muito nobre, sobre a qual não há dúvida de que tinha o semblante da sinagoga, implorou-me insistentemente que eu pegasse seus campos de pousio e os cultivasse, uma vez que já tinha chegado o momento da sementeira. Quem é, então, esta segunda viúva mais nobre, se não aquela que, condenando impiedosamente Cristo, se tornou cruelmente viúva? O significado de ambos os sonhos é o mesmo. Antes de terem decorrido cerca de trinta dias, e embora não tivéssemos conhecimento da sua interpretação, é bem conhecido que tínhamos comunicado os nossos sonhos aos irmãos (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 10).

Na passagem acima, Severo de Minorca fala acerca de duas viúvas, uma delas sendo a personagem Teodora. O bispo a compara com uma igreja cristã e a outra viúva, sem nome, por sua vez, foi personificada no monumento da sinagoga. Ao fazer essa comparação, o autor diz que Teodora doou suas propriedades para ele e que a sinagoga, representada pela segunda viúva, também desejava fazer o mesmo. O bispo de Minorca afirma, através de uma metáfora, que a sinagoga insistia para que ele cultivasse as suas terras. Entendemos essa representação simbólica, utilizando os templos de cristãos e judeus, como uma forma de justificar o interesse na conversão dos judeus da Hispânia Baleárica e nas ações correntes aos conflitos judaico-cristãos na região. Atinamos, dessa maneira, que a questão territorial era essencial para o bispo e para a comunidade nicena de Minorca. Aventamos, a partir da análise de nossas documentações, que o território era um quesito central no debate envolvendo a afirmação e a reafirmação dos cristãos nicenos na província das Ilhas Baleares. Assim, os cristãos nicenos de Minorca e Maiorca estavam preocupados em comunicar seu estabelecimento na região através da construção de monumentos religiosos e do domínio territorial. Dessa maneira, os judeus representavam um empecilho para consolidação da fé, considerada ortodoxa por Severo e Paulo Orósio.

Sobre a questão territorial, González Salinero apontou a existência, no seio da comunidade judaica, no período da Antiguidade Tardia de grupos abastados e proprietários de terras e escravos. Citamos anteriormente os exemplos de Teodoro e Teodora, mencionados pelo bispo Severo, como possuidores de terra. No entanto, conforme o historiador, a primeira referência a grandes proprietários judeus na Hispânia parece ser deduzida do cânone 49 das *Atas do Concílio de Elvira*, no início do século IV. Lê-se: “decidiu-se advertir aos proprietários que não permitam que os frutos que recebem de Deus sejam benditos por judeus, convertendo nossa benção em algo depreciável e sem efeito. Se alguém, depois da proibição, se atreve a fazê-lo, seja apartado totalmente da Igreja” (*Atas do Concílio de Elvira*, c. 49). Para o autor, essa passagem pode indicar que os judeus se dedicavam à agricultura e que a

própria bênção dos campos cristãos constituía um costume que imitava práticas vistas em proprietários judeus, fato que ressalta a existência, já nesse momento, de propriedades de terra nas mãos de grupos judaicos (González Salinero, 1998, p. 438-439).

A possibilidade de os judeus serem proprietários de terras manteve-se durante o período visigótico. Duas leis de finais do século VII testemunham a existência de proprietários de terras pertencentes ao judaísmo. Por um lado, uma lei de Ervigio (643 – 687) proibia os judeus de trabalharem nas suas terras aos domingos e, por outro, o rei visigodo Égica (610 – 702) ordenou em 693 a expropriação a favor do tesouro das terras agrícolas, vinhas e olivais daqueles proprietários judeus que se recusassem a converter-se ao cristianismo. Assim, segundo esta última disposição, a posse de terras por judeus não batizados era considerada ilegal. No ano seguinte, de acordo com as *Atas do XVII Concílio de Toledo*, o mesmo rei declarou a expropriação forçada de todos os bens dos judeus e convertidos e, portanto, nem mesmo aqueles que receberam o batismo poderiam manter qualquer de suas propriedades em sua posse (González Salinero, 1998, p. 441).

Por conseguinte, somos capazes de delinear como o quesito territorial atravessou as relações político-religiosas dos grupos de cristãos e de judeus na Hispânia Tardo-Antiga, mais especificamente entre os anos de 388 e 423, na província das Ilhas Baleares. Encerramos este capítulo com a afirmação de que buscamos analisar a referida polêmica territorial a partir de suas múltiplas facetas. Isto é, entendemos que as questões políticas – relacionadas ao poder, à administração e à organização imperial –, religiosas – que tangenciavam os diversos cristianismos e seus cismas e sociais, envolvendo as noções de identidade e alteridade – encontravam-se concatenadas. A partir dessas reflexões, analisaremos no Capítulo 3 desta Dissertação os trechos documentais selecionados por nós através da análise categorial de Bardin (2011) e discutiremos mais a fundo as relações entre território, ortodoxia, heterodoxia, identidades e alteridades.

CAPÍTULO 3 - OS NICENOS, OS JUDEUS E O QUESITO TERRITORIAL NA PROVÍNCIA DAS ILHAS BALEARES

Antes de nos debruçarmos na análise dos excertos de nossas documentações, objetivo central deste capítulo, catalogados, julgamos ser necessário retomar, ainda que brevemente, o caminho percorrido por nós nas páginas anteriores desta Dissertação. Em nosso Capítulo 1, dedicamo-nos ao tratamento documental do *Código Teodosiano*, da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, do Livro VII da *História Contra os Pagãos*, escrita por Paulo Orósio, e das *Atas do Concílio de Elvira*. Ponderamos acerca da análise interna e externa do nosso corpus de documentações a partir da metodologia proposta por Funari (2003). No Capítulo 2, buscamos refletir, principalmente, acerca das múltiplas realidades político-culturais no Império Romano. Ao passo que nos interessa, focamos nossos debates em torno do contexto referente ao território ibérico e reforçamos nosso posicionamento de que havia uma grande diversidade de grupos, religiões, religiosidades e práticas políticas na Hispânia.

Reaquistamos também a divisão de nosso corpus documental. Fizemos uso de dois grupos de documentações, intitulados como *conjunto de documentações diretamente ligadas ao objeto de estudo* e *conjunto de documentações indiretamente ligadas ao objeto de estudo*. Reavemos que o *Código Teodosiano* e a *Carta sobre a Conversão dos Judeus* compõem o primeiro conglomerado, enquanto a *História Contra os Pagãos* e as *Atas do Concílio de Elvira* integram o segundo. A obra de Paulo Orósio e as atas de Elvira foram utilizadas como reforço argumentativo para nossa hipótese de trabalho. Esclarecemos que as *Atas do Concílio de Elvira* não fazem parte do recorte temporal desta Dissertação, mas ampararam nossa contextualização, uma vez que visualizamos uma contenda territorial judaico-cristã na Hispânia, já no início do século IV, enquanto a obra *Histórias* de Orósio nos auxiliou a compreender o pensamento cristão niceno acerca dos judeus no século V.

Intencionamos, neste capítulo, dar cabo das nossas análises através do uso de nosso *corpus* documental, categorizado em formato de catálogo. Apoiar-nos-emos também nos nossos pressupostos teóricos – as noções de identidade e alteridade – e metodológicos – Análise Interna e Externa do Documento de Funari (2003), Análise de Conteúdo de Bardin (2011), mais especificamente a análise categorial, e Análise do Discurso Crítica de Fairclough (2008). Esperamos que, ao final deste capítulo, o leitor consiga conectar as informações relacionadas ao tratamento documental e ao contexto hispânico tardo-antigo com as análises de nosso objeto de pesquisa, uma vez que objetivamos articular as práticas discursivas de nosso corpus documental com suas estruturas político-culturais.

3.1 Os nicenos, os outros cristianismos e os judeus na Hispânia tardo-antiga

Tendo em conta as discussões realizadas nos capítulos anteriores, reavemos a existência, no final do século IV e início do V, de mais vertentes do cristianismo do que somente a nicena, assim como variados judaísmos e crenças politeístas plurais. Esclarecemos que dentre as vertentes cristãs amplamente citadas, aquelas que mais interessavam nossos autores nicenos, para o exercício da crítica, Paulo Orósio e Severo de Minorca, eram os credos priscilianista e ariano. O priscilianismo pode ser definido como uma doutrina cristã pregada por Prisciliano, bispo de Ávila (340 – 385), que postulava ideias baseadas em noções ascéticas e monásticas. Algumas atividades atribuídas ao priscilianismo, tais como o jejum aos domingos e a presença de mulheres em reuniões masculinas, foram acusadas de estarem associadas ao maniqueísmo e práticas mágicas (Escribano Paño, 2005, p. 123). Por sua vez, o arianismo consiste em uma visão teológica que nega o dogma da Santíssima Trindade. Esse cisma antitrinitário foi mantido pelos seguidores do presbítero de Alexandria, Ário (256 – 336).

Embasando a interpretação de que o cristianismo niceno não estava consolidado até, pelo menos, o início do século V, Escribano Paño apontou que, no final do ano 384, Himério, bispo de Tarragona, enviou uma consulta ao papa Dâmaso (305 – 384), em Roma, solicitando o pronunciamento da sede apostólica acerca de questões que estavam sendo debatidas no seio da *ecclesia* hispânica. Essa carta chegou a Roma depois da morte do papa e um dos primeiros atos do sucessor de Dâmaso, o papa Sirício (334 – 399), foi convocar um concílio para ponderar os problemas levantados no relatório e compor uma resposta, que seria dirigida não apenas a Himério, mas a todas as organizações eclesiásticas ibéricas. A missiva, na abrangência dos seus destinatários e no teor das posições que adotou, assumiu a forma de um decreto equivalente a um reescrito imperial. Embora a carta de Himério não tenha sido preservada, seu conteúdo pode ser reconstruído a partir da resposta da sede apostólica. Seu tema se tratava dos fatores que causavam conflito e ruptura na comunidade cristã hispânica, a saber, a reconciliação daqueles que haviam se rendido ao arianismo e à difusão do priscilianismo, cujos seguidores haviam sido recentemente declarados maniqueus no concílio de Bordeaux em 384 (Escribano Paño, 2005, p. 121).

Reafirmamos, portanto, que o cristianismo niceno não estava completamente estabelecido no território ibérica entre os anos de 388 e 423, tal como disputas por espaços de dominação faziam parte da realidade desse grupo. Entendemos que as disputas correlatas aos

cristãos nicenos envolviam quesitos políticos, religiosos e territoriais. Dessa forma, diante de um contexto tão multifacetado, cabe-nos questionar: por que os cristãos nicenos das Baleares estavam preocupados com os judeus mesmo com tantos cismas internos envolvendo os cristianismos na Hispânia? Para almejar responder à esta questão, voltar-nos-emos a entender, primeiramente, a situação do cristianismo niceno frente a outras vertentes desta religião, presentes, aliás, na região ibérica durante esse momento. Por uma questão de exequibilidade, não nos ateremos às discussões de cunho filosófico e teológico envolvendo esses cristianismos. Por outro lado, temos o intuito de explorar as noções de identidade e alteridade que os envolvem.

Resgatamos, antes disso, as seguintes ideias, previamente discutidas em nossas páginas anteriores, que consideramos norteadoras para o desenrolar desta seção. Por intermédio das reflexões realizadas nos Capítulos I e II desta Dissertação, vislumbramos que o *Código Teodosiano*, a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, a *História Contra os Pagãos* e as *Atas do Concílio de Elvira* são documentações textuais que viabilizam a compreensão da realidade político-religiosa dos judeus e cristãos nicenos na Hispânia tardo-antiga. Logo, entendemos as nossas documentações como discursos políticos e sociais. Postulamos que o *Código Teodosiano* reflete preocupações imperiais e enquadra grupos judaicos e cristãos em diferentes espaços político-sociais. Por sua vez, a carta de Severo de Minorca demonstra o interesse de demarcar a crença nicena como ortodoxa, enquanto a obra *Histórias* de Orósio intenta demonstrar a superioridade cristã nicena através da alteridade. Por fim, vemos nas *Atas do Concílio de Elvira* uma tentativa de regulamentar a realidade social ibérica no início do século IV.

Em segundo lugar, acreditamos que os conflitos entre os cristãos e os judeus, retratados nas documentações supramencionadas, refletem um projeto de consolidação da fé nicena na Hispânia, que acabou não se concretizando, de forma que os grupos judaicos seguiam ameaçando a autonomia e a consolidação desta vertente do cristianismo na região. Acrescentamos que os autores nicenos confeccionaram suas narrativas considerando essencialmente o *outro*: sendo o projeto cristão sempre superior em relação às demais religiosidades, grupos e tempos. A questão é: se o *outro* está tão presente no discurso e na crítica, isso nos indica que a ortodoxia requerida por esse grupo não era triunfante. Nessa perspectiva, conceitos como ortodoxia, heterodoxia e heresia emergem, exigindo, assim, nossa atenção, bem como as noções de identidade e alteridade.

Seguindo o ponto de vista de Virginia Burrus (1995), Caroline Humfress ressaltou que os termos *herético* e *ortodoxo* devem ser entendidos pelo historiador como conceitos

performativos. Em outras palavras, podemos dizer que esses termos envolvem a roteirização de papéis sociais que foram desempenhados no nível de estratégias textuais e discursivas. No século IV, por exemplo, ser reconhecido como ortodoxo incluía estar de acordo com determinada crença considerada correta, enquanto o herege adotava uma posição desviante em relação a essa ortodoxia. Pelo menos desde o II século, temos registros de debates filosóficos relativos à busca por uma categorização teológica. Por sua própria natureza, no entanto, somente a discussão filosófica não poderia fornecer os critérios necessários para a definição de uma ou outra ortodoxia. Por outro lado, a partir dos governos de Constantino e Teodósio, a lei romana passou a oferecer a possibilidade para que isso acontecesse. A lógica da legislação imperial tardia, então, podia atuar diretamente em tais conflitos político-religiosos elegendo e demarcando os diferentes cristianismos (Humfress, 2007, p. 219-224).

Em nossa concepção, há dois pontos principais a serem considerados nesse debate. O primeiro refere-se à própria noção de ortodoxia. A partir das ponderações de Pierre Bourdieu, William E. Arnal argumentou que o vocábulo de origem grega *dóxa* pode ser entendido como aquilo que é dado como certo dentro de uma dada formação social e, portanto, não está sujeito a opiniões divergentes ou mesmo a articulações explícitas. A *dóxa* é o espaço no qual as opiniões não são possíveis. Em outros termos, é a estrutura dentro da qual as opiniões, discursos e argumentos devem operar, já que, quando uma visão de mundo se torna objeto de discussão, ela deixa de ser *dóxa* (Arnal, 2010, p. 56-57). Por conseguinte, a ortodoxia é uma palavra formada pelos vocábulos gregos *orthós*, que significa correto e alinhado, e *dóxa*, enquanto a heterodoxia advém de *héteros*, diverso, e *dóxa*. Logo, podemos entender a ortodoxia como a conformidade com os princípios de determinada doutrina e a heterodoxia como um conjunto de ideias desviantes e discordantes em relação ao que é considerado ortodoxo. Assim, em conformidade com Pohlmann, entendemos que, no espaço discursivo cristão, a ortodoxia era construída sempre em conjunto com a heterodoxia. Dessa maneira, o repertório social do considerado herético foi produzido como critério de diferenciação identitária, para excluir determinados grupos do convívio e dos benefícios requeridos por aquele que elaborava o discurso (Pohlmann, 2022, p. 166-167).

O que nos chama atenção nessa discussão vincula-se à questão de que, pelo menos entre os anos de 388 e 423 – recorte temporal desta pesquisa –, não havia uma vertente cristã que gozava completamente do título de ortodoxa. A religião cristã era atravessada por cismas teológicos plurais, isto é, mesmo o imperador Teodósio tendo elegido a crença nicena em 380, os priscilianistas e outros grupos cristãos não deixaram de existir. Além do mais, os diversos

cristianismos requeriam para si o título de ortodoxia, enquanto delegavam ao *outro* a posição de heterodoxo. Prova disso é a vasta documentação textual escrita por autores nicenos contra os considerados, por eles, heréticos, e o conteúdo normativo das posteriores leis do *Código Teodosiano* em relação aos cristianismos. De mais a mais, cabe-nos alertar que os termos ortodoxia, heterodoxia e heresia podem projetar uma ideia de juízo de valor, ou seja, categorizar crenças e os grupos pertencentes a elas como corretos e/ ou desviantes. Por isso, acreditamos que o historiador deva contextualizar o uso e a aplicação desses conceitos. Reiteramos que damos preferência aos termos nominativos, como niceno, priscilianista e ariano, pois percebemos que o vocábulo heterodoxo pode conotar uma noção de ortodoxia para determinada crença e insinuar que as outras são desviantes, gerando uma ideia de superioridade e inferioridade. Também consideramos os termos heresia/herege/herético como pejorativo, dado que indicam ideias ou pessoas que adotam opiniões e condutas contrárias às admitidas.

O segundo ponto que gostaríamos de destacar relaciona-se com a estigmatização e definição do *outro*. Entendemos que, quando as disputas entre os cristãos nicenos e os judeus se desenrolaram, entre 388 e 423, esses grupos já tinham uma noção estabelecida de suas identidades. Em outros termos, acreditamos que quem era cristão sabia que era cristão e quem era judeu sabia que era judeu. Do mesmo modo, pensamos que a identidade dos próprios cristianismos já estava estabelecida no período em questão, ou seja, o cristão pertencente à vertente nicena tinha essa consciência, tal como os priscilianistas e arianos, respectivamente. Pontuamos que a delimitação desses grupos e suas identidades era praticada a partir de múltiplos fatores e, fundamentalmente, da comunicação: através dos discursos presentes nas narrativas textuais, da legislação, da socialização e do próprio conflito. Para nós, a identidade é pensada a partir das disputas e da alteridade. Especificamente em nosso caso, consideramos que a reafirmação da identidade entre cristãos nicenos e judeus na Hispânia Balear se deu por uma perspectiva territorial.

Richard Miles aventou que o cristianismo, desde seu surgimento, forneceu identidades dentro do Império Romano. No entanto, principalmente a partir do século IV, o termo cristão se tornou cada vez mais problemático e complexo. Para o autor, se aceitarmos que tais termos são indicativos de uma noção coletiva que identifica *nós* e o *outro*, é importante ver que efeitos esse processo tem sobre outras construções identificatórias. A questão do que realmente significava ser cristão era de importância central na Antiguidade Tardia, uma vez que a identidade não pode existir sem uma série de opostos e oposições. Isso significa que o debate centrou-se tanto no que significava ser romano, grego, mulher ou homem quanto no

que era ser cristão. Destacamos, porém, que definições tão importantes, como romano, grego, cristão, politeísta, judeu e outros são profundamente problemáticas: cada uma tem uma miríade de significados potencialmente diferentes e muitas vezes contraditórios. Dessa maneira, estamos lidando com percepções e representações de identificação e não com uma realidade fixa (Miles, 2000, p. 10-11).

Miles destacou, ainda, que a identidade é construída e mantida por meio da comunicação. Para ele, esse controle discursivo era uma expressão significativa do poder imperial durante a Antiguidade Tardia (Miles, 2000, p. 60). Enquanto isso, a pesquisadora Kathryn Woodward aventou, a partir do estudo de um conflito político envolvendo a antiga Iugoslávia, que a identidade é relacional e deve ser entendida por aquilo que ela não é. Para a autora, a identidade é marcada pela diferença (Woodward, 2014, p. 9). Em consonância, Tomaz Tadeu da Silva afirmou que, além de serem interdependentes, a identidade e diferença são resultado da criação linguística e precisam ser ativamente produzidas, ou seja, são criações sociais e culturais (Silva, 2014, p. 76).

Ao refletir sobre essa temática, Ubric Rabaneda ponderou que, na sociedade tardo-antiga, era comum a convivência de indivíduos de diferentes origens e crenças religiosas em um mesmo espaço geográfico, o que caracterizava a sociedade como multicultural. Segundo a historiadora, as pessoas não se mantinham isoladas em seus círculos religiosos, mas estabeleciam contato com indivíduos que divergiam de suas crenças em diversas situações cotidianas, muitas vezes sem que a religião fosse um obstáculo para isso. Um indício adicional da existência de relações entre pessoas de diferentes religiões é a ocorrência de casamentos entre cristãos e judeus, também discutida por nós no Capítulo 2 desta Dissertação. Portanto, as fronteiras que separavam alguns credos religiosos não eram tão rígidas quando seus seguidores se relacionavam cotidianamente, pois em muitas ocasiões, eram capazes de transpor as barreiras que existiam entre eles (Ubric Rabaneda, 2007, p. 146-147, 154).

Segundo Huskinson, a identidade pode ser definida como uma forma de enquadramento de indivíduos e grupos sociais. Contudo, não se trata unicamente da maneira como os indivíduos se veem, mas sim de como são vistos e lidos pelos outros (Huskinson, 2000a, p. 10). Em conformidade com a autora, Hartog entendeu que o sujeito não percebe a si mesmo sozinho, e sim a partir da sua relação com o outro, ou seja, por meio da construção da alteridade. Também de acordo com as ideias de Miles, o historiador francês afirmou que a identidade depende da comunicação e da linguagem (Hartog, 2014). Historiadores fundamentalmente antiquistas e/ou tardo-antiquistas, Miles, Ubric Rabaneda, Huskinson e

Hartog partiram de diversos tipos de documentações para discutir as noções de identidade e alteridade. Para eles, é a partir da realidade político-cultural que podemos estabelecer essas reflexões. Ilustramos que tais formulações não podem ser aplicadas se apoiadas somente na teoria. Faz-se necessária uma correspondência concreta entre os ideais teóricos e as documentações.

Outrossim, concordamos com os autores supracitados e concebemos que a identidade é conduzida pelo discurso e construída a partir da comunicação da alteridade. Pensamos que o discurso comunicativo das identidades e alteridades pode estar presente tanto nas documentações textuais quanto materiais. Reforçamos também a ideia de experiências mais abrangentes: identificamos em nossas documentações uma constante preocupação em delimitar a convivência entre cristãos e judeus. Em nossa opinião, isso acontecia porque, na realidade prática, o convívio entre esses grupos era largamente atestado, bem como os exemplos utilizados no capítulo anterior em que citamos as relações familiares entre esses grupos descritas nas *Atas do Concílio de Elvira* e na *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. Diante do exposto, ressaltamos que o roteiro social escolhido para o *outro*, fosse ele considerado herege ou judeu, não foi produzido por esses grupos, mas através do discurso niceno. De mais a mais, postulamos que o delineamento das identidades foi politicamente motivado, isto é, em nossa visão, a preocupação nicena em regulamentar a realidade social ibérica, especificamente com os judeus, em nosso caso, vai ao encontro das contendas territoriais que os envolviam. Também ressaltamos que o território viabilizava a socialização entre esses grupos, logo percebemos um interesse em delimitar as fronteiras físicas e simbólicas, ou seja, o território propriamente dito e as relações sociais entre os grupos em questão.

No que concerne à própria definição de identidade, retomamos que a maioria das pesquisas sobre o tema concentram-se em debates voltados para as sociedades modernas e contemporâneas. Ao ponderarmos sobre isso, enfatizamos um aspecto que merece reflexão: a própria transposição de um conceito pensado na/para a modernidade e contemporaneidade a períodos anteriores. Temos em mente que o interesse e a exploração desses tópicos é uma indagação atual, pois exige que os historiadores sejam meticolosos ao levar essas discussões para o passado. Em outros termos, devemos ter cuidado com a transposição do conceito de Identidade na Antiguidade. Analisemos, por esse viés, as seguintes passagens:

Agora, porém, Iamona ainda conserva o antigo dom de Deus de que os judeus nunca puderam habitar ali. Muitos tentaram-no imprudentemente. Contudo, como dizem os antigos: ou foram expulsos por uma doença que os atingiu inesperadamente, ou foram feitos perecer por uma morte súbita, ou foram mesmo cortados em pedaços

por um raio. Tão notória é a propagação destes incidentes que assustou tanto os judeus que estes já não se atrevem a tentar novamente. E não consideramos isso como inacreditável, uma vez que não há raposas, lobos, ou quaisquer outros animais nocivos, enquanto que há uma grande abundância de animais aptos para a alimentação. E é ainda mais surpreendente que as cobras e escorpiões estejam em grande abundância, mas perderam a sua capacidade de prejudicar. Portanto, enquanto nenhum judeu se aventura a viver em Iamona, mesmo que esteja apenas de passagem, e com razão, uma vez que, dada a sua ferocidade e malícia, os judeus são comparáveis a lobos e raposas. Magona estava a transbordar com tantos judeus como se fossem cobras e escorpiões, e por eles a igreja de Cristo era constantemente mortificada. Contudo, esse benefício carnal foi recentemente transformado num benefício espiritual, de modo que, como está escrito, essa geração de víboras, que se enfureceu com ataques venenosos, feridas subitamente pelo poder divino, expulsou o veneno da incredulidade (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 3).

Enquanto isso, a infindável hostilidade maligna do Diabo para com o Deus Verdadeiro, que desde o início dos tempos até os dias de hoje tem confundido os inconstantes corações dos homens, desviando-os da verdadeira fé e do caminho da religião. Uma vez, quando os imperadores cristãos usaram seu poder imperial e mudaram as coisas para melhor, ele cessou de perseguir a comunidade de Cristo por meio do amor à idolatria e inventou um instrumento diferente pelo qual poderia usar esses mesmos imperadores cristãos para causar danos à Igreja de Cristo. De fato, Ário, fundador da nova heresia, e todos os seus outros discípulos encontraram acesso rápido e fácil à amizade do imperador Constâncio. Constâncio estava convencido de que existem diferentes hierarquias no poder divino e, este imperador, que havia escapado do erro da idolatria pela porta verdadeira, volta ao seio dela por uma espécie de porta falsa, buscando nela diferentes deuses. A consequência é que seu poder desonrado está armado com zelo maligno e, sob o pretexto de realizar atos sagrados, uma violenta perseguição é iniciada. Discute-se a escolha de um novo nome: se a Igreja deveria ser chamada de ariana em vez de católica. Esses eventos foram seguidos por um terrível terremoto que destruiu um grande número de cidades no leste (Orósio, *Histórias*, VII, 29, 2-5).

Agora, desde o tempo após a paixão do Senhor que os judeus perseguiram com todas as suas forças, desastres incessantes rugiram ao redor deles até que, finalmente, esvaziados de toda a força e dispersos, eles faleceram. E é que Tibério, a pretexto do serviço militar, levou os jovens dos judeus para regiões de clima difícil; o resto desta cidade e aqueles que seguiam práticas semelhantes ele expulsou da cidade, exceto aqueles que renunciaram a seus ritos, condenando-os assim à servidão eterna. No entanto, doou-lhes as cidades da Ásia que haviam sido destruídas por aquele famoso terremoto, libertando-as de tributos e até dando-lhes generosamente algo (Orósio, *Histórias*, VII, 4, 16-17).

Nas primeiras linhas do excerto extraído da missiva de Severo de Minorca, notamos que o autor se refere à ocupação territorial dos judeus na cidade de Iamona, sede do seu bispado. Severo diz que os judeus nunca puderam habitar ali e que aqueles que tentaram foram expulsos por doenças ou desastres naturais. O bispo também adverte que a propagação desses incidentes foi tão grande que impediu novas tentativas de judeus de ocuparem aquele espaço. Posteriormente, o autor compara os judeus com lobos e raposas, fazendo uma alusão de caráter pejorativo com animais peçonhentos. Já na cidade de Maó, o autor relata a existência de muitos judeus. E, novamente, Severo os compara com animais perigosos, mas, neste caso, com cobras e escorpiões. Severo termina o trecho dizendo que essa geração de víboras, referindo-se aos judeus, foi ferida e expulsa pelo poder divino. Nesse trecho,

conseguimos notar um exercício argumentativo em que Severo delimita o espaço social do *outra* através da lógica territorial: o bispo de Minorca faz uso de noções relacionadas ao pertencimento do espaço físico e, conseqüentemente, do espaço simbólico. Em outros termos, acreditamos que, ao deslegitimar a ocupação física do território, Severo intenta invalidar a existência político-religiosa dos judeus na Hispânia Balear. Ademais, em sua missiva, nosso personagem diferencia e adjectiva negativamente as comunidades judaicas e, com isso, reafirma a própria identificação do cristianismo a partir dos conflitos com esse grupo.

Paulo Orósio, por seu turno, dedica-se extensivamente a defender o, considerado por ele, Império Romano cristão em detrimento ao politeísta em sua obra. Em nosso capítulo anterior, arrazoamos acerca da noção de cristianização imperial: advogamos contra essa ideia e reafirmamos que vemos o século IV e início do V como um período bastante conturbado sob o viés político-religioso. No entanto, esclarecemos que essas reflexões partem da historiografia contemporânea. Ao meditar sobre o pensamento de Orósio, devemos nos situar em seu próprio contexto histórico que, em nossa visão, influenciou em grande parte sua narrativa e seus objetivos de escrita. Posto isso, o autor niceno, que escreveu sua obra entre os anos de 416 e 417, via fervilhar uma série de transformações político-culturais e conflitos religiosos envolvendo os cristianismos. Assim, Orósio projeta em seu texto os acontecimentos coevos a sua existência. Em outras palavras, acreditamos que Orósio defendia um Império Romano cristão por idealizar e almejar que isso se concretize, desejando, principalmente, a vitória da vertente nicena.

Debruçando-nos sobre o primeiro trecho elencado acima, da obra *Histórias* (VII, 29, 2-5), vemos que o presbítero bracarense elogia os imperadores que adotaram o cristianismo, mas identifica que o próprio cristianismo não se encontrava a salvo de conflitos. O autor cita o arianismo e afirma que as, chamadas por ele, heresias podiam atrapalhar a igreja cristã nicena, inclusive minando a relação estabelecida entre o cristianismo e o poder imperial. Nessa passagem, Paulo Orósio critica o imperador Constâncio, que se alinhava ao arianismo, e afirma que seu poder desonrado estava armado com o zelo maligno. Igualmente, o presbítero pondera que, naquele momento, discutia-se se a igreja deveria ser chamada de ariana em vez de nicena. Gostaríamos de fazer um adendo quanto a esse trecho: Orósio fala em igreja cristã referindo-se à organização eclesiástica que seguia o credo niceno. Nós não acreditamos em igreja como uma unidade político-religiosa, pois enfatizamos que o cristianismo enfrentava diversos cismas internos nesse período, como o próprio Paulo Orósio nos mostra. Acreditamos que falar em cristianismos e aplicar o vocábulo igreja para os locais de culto cristão seja mais apropriado a esse contexto.

Na segunda passagem, extraída da narrativa orosiana (Orósio, *Histórias*, VII, 4, 16-17), notamos o uso de um vocabulário hostil contra os judeus. O autor os responsabiliza pela morte de Jesus Cristo e afirma que muitos desastres aconteceram a este grupo como forma de punição até que, finalmente, os judeus pereceram. Além disso, cita eventos relacionados à expulsão dos judeus na cidade de Roma no início do século I. Antes de analisar esse trecho, gostaríamos de refletir sobre a noção de tempo, segundo René Rémond. Para ele, devemos considerar três tempos distintos no cotejo da documentação: a temporalidade de quem escreve, ou seja, do autor da obra; aquela do momento em que se escreve especificamente e, por último, a temporalidade sobre o momento, propriamente dito, que se escreve – sobre quando esse autor está falando (Rémond, 2003, p. 14). Levantamos essa questão pois, nesse excerto, Orósio escreve sobre os judeus do século I, estando no início do século V. Em nossa perspectiva, a compreensão dessa temporalidade contribui para nossa análise. Além do mais, o presbítero afirma que os judeus sofreram muitos desastres e sucumbiram. No entanto, se a comunidade judaica estava e/ou era tão enfraquecida, por que Orósio escreveria sobre eles num momento teologicamente tão conturbado para o cristianismo? Isto é, por que razão Orósio estaria preocupado com esse grupo se eles não fossem uma ameaça coeva para os conflitos do próprio século V?

Entendemos que, ao defender o cristianismo niceno, Paulo Orósio realizou diversos contrapontos em sua narrativa envolvendo diversas religiões e religiosidades, bem como concebeu comparações entre os imperadores que não devotavam do cristianismo com os que assumiram a fé cristã e, até mesmo, entre períodos romanos anteriores à legalização e à oficialização do cristianismo. Vejamos as seguintes passagens do Livro VII de sua obra *Histórias*:

Depois disso, para citar as palavras de Cornélio Tácito: “Quando Augusto era um homem velho, as portas de Jano foram abertas e novos povos foram procurados nos confins da terra, às vezes com lucro e às vezes com perda. Isso continuou até o reinado de Vespasiano”. No entanto, quando naquele tempo a cidade de Jerusalém havia sido tomada e destruída, como os profetas haviam predito, e os judeus exterminados, Tito, que havia sido ordenado pelo julgamento de Deus para vingar o sangue do Senhor Jesus Cristo, fechou o templo de Janus em comemorar seu triunfo junto com seu pai, Vespasiano (Orósio, *Histórias*, VII, 3, 7-8).

Ao mesmo tempo, os judeus, que tinham sido justamente afligidos por desastres de todos os lados por causa do sofrimento de Cristo, foram mortos em um motim que irrompeu em Alexandria e os expulsou da cidade. Eles enviaram um certo Filo, sem dúvida um dos homens mais instruídos de seu tempo, como enviado a César para apresentar suas queixas diante dele. Mas Calígula, como odiava toda a humanidade, e especialmente os judeus, ignorou a embaixada de Filo e ordenou que todos os lugares sagrados dos judeus e, principalmente, o famoso santuário de Jerusalém fossem profanados pelos sacrifícios dos gentios, cheios de estátuas e ídolos, e que ele próprio seja adorado como um deus lá (Orósio, *Histórias*, VII, 5, 6-8).

Houve uma revolta tão grande em Jerusalém, nos dias dos pães ázimos, que se diz que trinta mil judeus foram pisoteados ou sufocados até a morte pelo povo amontoado nos portões, enquanto tentavam sair da cidade (Orósio, *Histórias*, VII, 6, 14)

Ele também finalmente exterminou e subjuguou os judeus, que, despertados por problemas causados por seus próprios crimes, estavam naquele momento devastando a província da Palestina que outrora lhes pertencia. Desta forma, Adriano vingou os cristãos que os judeus, sob seu líder Cocheba, haviam torturado porque não se juntaram a eles na oposição a Roma. O imperador decretou que nenhum judeu pudesse entrar em Jerusalém e que apenas cristãos fossem permitidos na cidade. Ele reconstruiu suas paredes para sua antiga glória e a chamou de Aelia com seu próprio nome (Orósio, *Histórias*, VII, 13, 4-5).

Nos quatro excertos acima, conseguimos identificar um exercício de categorização dos judeus como um grupo enfraquecido ao longo dos anos. Paulo Orósio usa termos como destruídos e exterminados. O que mais nos chama atenção no discurso orosiano, no entanto, é a ligação que o autor faz entre os judeus e seus territórios. Orósio cita que a cidade de Jerusalém havia sido tomada e destruída e os judeus exterminados como um castigo pela paixão de Cristo, além de afirmar que os judeus foram sendo justamente afligidos por desastres e foram mortos em um motim que irrompeu em Alexandria e os expulsou da cidade. Posteriormente, o presbítero relata que os judeus morreram pisoteados fugindo de um desastre e, por fim, o autor diz que os judeus foram exterminados junto com a Palestina, que outrora lhes pertencia, e que a região só foi novamente reconstruída com a permissão da presença de apenas cristãos decretada pelo imperador Adriano (76 – 138).

Identificamos, a partir da análise categorial de Bardin (2011), que o presbítero bracarense faz referência aos judeus em 14 passagens²⁹ no Livro VII de sua obra *Histórias*. Dentre esse número, 8 tem como mote a destruição de territórios já habitados por judeus. A saber: VII, 3, 7-8; VII, 4, 16-17; VII, 5, 6-8; VII, 6, 14; VII, 9, 2-6; VII, 12, 6-8; VII, 13, 4-5 e VII, 27, 6³⁰. Rememoramos as ideias de Rémond (2003) e depreendemos que, ao escrever sobre o passado, Orósio estava refletindo sobre os acontecimentos de sua própria época, isto é, o contexto político-cultural do início do século V. Em nossa análise, os conflitos judaico-cristãos da Hispânia desse período estavam marcados pelo quesito territorial, além de estarem influenciados pela defesa do credo niceno por parte de nossos autores. Como forma de reforçar nossa argumentação, apresentamos mais duas passagens em que vemos uma ligação entre o território e os judeus na obra de Paulo Orósio:

²⁹ São elas: VII, 1, 3; VII, 3, 7-8; VII, 4, 13-17; VII, 5, 1-2; VII, 5, 6-8; VII, 6, 14-16; VII, 9, 2-6; VII, 10, 5-6; VII, 12, 6-8; VII, 13, 4-5; VII, 17, 3-6; VII, 27, 1-2; VII, 27, 6 e VII, 33, 18. Esclarecemos que esse número pode variar conforme a organização e agrupamento dos parágrafos.

³⁰ Para consulta desses trechos, vide nosso catálogo contido no Apêndice 1 desta Dissertação.

Posteriormente, em uma revolta incrível, os judeus, enlouquecidos de raiva, irromperam em tumultos em diferentes partes do mundo ao mesmo tempo. De fato, eles organizaram confrontos atrozes em toda a Líbia contra seus habitantes. Esta região, quando os seus habitantes foram então mortos, ficou tão despovoada que, se o imperador Adriano não tivesse posteriormente fundado colônias, reunindo aí colonos de outras paragens, teria ficado totalmente vazia, tendo os seus habitantes sido desenraizados tantos. Por outro lado, perturbaram todo o Egito, Cirene e Tebaida com revoltas sangrentas. Em Alexandria, no entanto, eles foram derrotados e aniquilados no combate que se seguiu. Também na Mesopotâmia, os rebeldes foram reprimidos com armas. A consequência foi que, por meio de execuções que se espalharam por toda parte, muitos milhares de judeus desapareceram. Também é verdade que destruíram Salamina, uma cidade em Chipre, matando todos os seus habitantes (Orósio, *Histórias*, VII, 12, 6-8).

No Egito, o terceiro castigo trouxe consigo os mosquitos, ou seja, moscas pequenas e cruéis, como aquelas que, muitas vezes amontoadas em lugares imundos em pilhas vibrantes em pleno verão, costumam deslocar-se em ruidoso voo e introduzir eles mesmos com mordidas cruéis entre os cabelos dos homens e as crinas dos animais; aqui novamente, no tempo de Trajano, a terceira praga agitou os judeus, que, embora até agora tivessem permanecido, espalhados por todo o mundo, tão calmos que pareciam inexistentes, agora se levantaram com fúria repentina, lançando cruelmente eles mesmos em todo o mundo contra aqueles em cuja companhia viviam; e isso sem contar a enorme destruição produzida em muitas cidades que eram devastadas nessa época por frequentes terremotos (Orósio, *Histórias*, VII, 27, 6).

Isso à vista, atinamos que Paulo Orósio projeta a questão territorial contemporânea à sua vivência na Hispânia para a redação de sua obra. Logo, quando faz referência aos judeus, o autor ibérico levou para sua narrativa dados de sua realidade. Para nós, o discurso orosiano esteve sempre pautado na crítica do outro, ou seja, para colocar o cristianismo em posição de superioridade e defender seu ponto de vista, o autor delegou a outros grupos e outras religiões a posição de inferioridade. Temos em conta também a importância de não dissociar as disputas materiais e simbólicas entre cristãos e judeus: a motivação em diferenciar e difamar os judeus surge a partir de uma demanda político-religiosa, que passa a ser simbolizada por meio da alteridade.

Quanto à defesa do cristianismo niceno por parte de Severo de Minorca, Amengual i Batle nos informou que o texto do bispo pode ser interpretado como uma propaganda da política vigente na era teodosiana que buscava, entre outras coisas, a unidade religiosa sob o cristianismo. Nesse sentido, recuperamos as indagações propostas em nosso Capítulo 1 referente ao tratamento documental da *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. Insistimos que a missiva em questão possui grande qualidade estilística e suas linhas condensam conteúdos bíblicos e literários que podem ter influenciado a posterior hagiografia, porém o texto escrito por Severo não pertence à tipologia hagiográfica. Atentando para isso, entendemos que o bispo de Minorca procurou difundir a vertente cristã nicena através de sua narrativa, uma vez que há um esforço argumentativo contra os judeus, além do verso bíblico que inicia a carta possuir uma intenção antiprisciliana (Amengual i Batle, 2008, p. 88).

Examinemos o seguinte excerto:

Visto que o Arcanjo Rafael nos lembra que é honroso manifestar e proclamar os feitos de Deus, é portanto perigoso silenciar e ocultar os milagres de Cristo, que são mais proeminentes se forem anunciados com linguagem sóbria e verdadeira. Porque o claro brilho da virtude é encoberto, se for maquiado e tingido com um discurso exuberante. Isto é o que me move a relatar à sua bem-aventurança as maravilhas que Cristo realizou em nosso meio com um estilo não exagerado, mas de acordo com os fatos (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 1).

O trecho acima é o escrito que dá início à *Carta sobre a Conversão dos Judeus*. Nele, podemos inferir uma referência à passagem bíblica de *Tobias*, 12, 7³¹ que diz: “é bom guardar o segredo do rei, mas as obras de Deus devem ser proclamadas e devidamente reconhecidas”³². Com efeito, os textos bíblicos escolhidos por Severo de Minorca para servir de exórdio à sua narração não são fortuitos. Se percorrermos as escrituras bíblicas, observamos a existência de numerosas passagens relacionadas à glorificação do deus cristão, bem como os livros de Êxodo, Salmos e outros no Novo Testamento. Logo, vale a pena perguntar por que, precisamente, o nosso personagem escolheu a segunda parte do verso de *Tobias*, 12,7, enquanto os priscilianistas usavam com mais frequência a primeira? A escolha desse fragmento nos revela uma intenção antipriscilianista, já que a doutrina de Prisciliano era acusada de postular práticas ascetas e ocultistas. Por esse viés, o prólogo da *Carta sobre a Conversão dos Judeus* salienta que as obras de deus devem ser reveladas e destacadas, em oposição ao secretismo priscilianista. É o que o próprio bispo pretende fazer com sua missiva, dedicando-a para toda a comunidade cristã (Amengual i Batle, 2008, p. 88-89).

Outro ponto relevante é a figura de Consêncio que, como vimos em nosso Capítulo 1, pode ter contribuído para a escrita da carta. Consêncio foi um combativo antipriscilianista, que trocou algumas cartas com Agostinho de Hipona e parece ter tido uma relação importante com o bispo de Minorca. Acrescentamos que Orósio também pode ter estado presente nos acontecimentos de 418, levando a Minorca as relíquias de Estevão. Como sabemos, o presbítero bracarense também era antipriscilianista. Logo, não nos parece muito insólito o bispo Severo desejar engrandecer as benfeitorias do deus cristão, enquanto aproveitava para atacar o credo priscilianista. Se a opção pelo texto bíblico de usar a citação imediatamente depois daquela presente nos apócrifos de Prisciliano de Ávila, já nos faz suspeitar que essa escolha não foi sem intencionalidade (Amengual i Batle, 2008, p. 89-90).

³¹ Esse versículo pode aparecer como 6 ou 7, a depender da edição do documento bíblico. Versões modernas consideram esse versículo como 7 (Amengual i Batle, 2008, p. 89).

³² Utilizamos a tradução espanhola de Amengual i Batle vertida do latim “etenim sacramentum regis abscondere bonum est Opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est” (Amengual i Batle, 2008, p. 89).

Concordamos com as ponderações de Amengual i Batle na medida em que acreditamos que os conflitos entre os judeus e os cristãos nicenos não estavam deslocados de uma dinâmica mais ampla presente nas províncias ibéricas. Em nossa análise, as motivações dos conflitos entre esses grupos perpassam questões relacionadas à preocupação em consolidar o credo niceno na Hispânia através do controle territorial. Dessa forma, postulamos que as disputas entre os próprios cristianismos na região podem ter fortalecido as disputas judaico-cristãs, já que os judeus possuíam um domínio do território almejado pelos cristãos nicenos. Tendo isso em mente, na próxima seção, analisaremos aspectos mais específicos da disputa territorial entre os grupos sobreditos.

3.2 Território e fronteiras judaico-cristãs

Ao longo de nosso trabalho, exploramos uma preocupação cristã relacionada à socialização e à interação com os judeus. Em nossa análise, a delimitação do espaço do *outro* possui correspondências tanto simbólicas, relacionadas à alteridade, quanto físicas, vinculadas ao próprio território e suas fronteiras. Também postulamos que ambas as esferas, física e simbólica, são atravessadas e estabelecidas pela realidade político-cultural hispânica dos séculos IV e V. Em nosso caso, ao analisarmos essas questões, partimos essencialmente de uma perspectiva cristã, uma vez que a legislação imperial do período se alinhava ao cristianismo e os nossos autores, Severo de Minorca e Paulo Orósio, eram nicenos. Nesse sentido, reavemos a preocupação hispânica nicena em consolidar sua vertente religiosa na região por meio da delimitação do poder de outros grupos, tais como os priscilianistas, arianos e judeus. De forma específica, ressaltamos a tentativa de diminuir o poder exercido pelos judeus tolhendo o seu domínio territorial.

De acordo com Escribano Paño, mormente ao Edito de Tessalônica, a legislação viabilizou a delimitação das identidades religiosas no Império Romano, trazendo novas definições para a concepção de religião e de incorporação de crenças em regulamentos legais. Juntamente com Teodósio, o grupo que se identificava com a fé nicena viu a necessidade de diferenciar o cristão, considerado por eles como ortodoxo, do *outro* e usou a lei para evitar a mistura com os judeus, politeístas e outros tipos de cristãos, reputados, na lógica nicena, como heréticos. Assim, o imperador, a partir do propósito de delimitar legalmente a identidade cristã, tida como oficial e ortodoxa e, provavelmente, respondendo às exigências dos nicenos, criminalizou uma série de interações com os vários grupos religiosos existentes no período (Escribano Paño, 2011, p. 35, 38). Citamos, diretamente, a proibição do casamento entre

cristãos e judeus. Em nosso capítulo anterior, tratamos, principalmente, das questões relacionadas ao convívio familiar e aos casamentos, que foram temas presentes na missiva de Severo, na legislação imperial e, mais anteriormente, nas *Atas do Concílio de Elvira*. Reforçamos que, em nossa interpretação, a preocupação com a delimitação das fronteiras entre os referidos grupos é permeada pelo quesito territorial. Logo, a questão dos casamentos, por exemplo, encontrava-se atrelada às heranças e aos bens que essas relações poderiam envolver.

Além da demarcação social entre os grupos supracitados, o *Código Teodosiano* abordou questões diretamente relacionadas à contenda territorial entre cristãos e judeus e, até mesmo, incidentes de violência entre eles. Similarmente, Severo nos relatou que em 418 os cristãos de Minorca, liderados por ele, incendiaram e destruíram a sinagoga da cidade de Maó, construindo, posteriormente, uma basílica cristã no lugar do templo judaico. No tocante à legislação romana, dispomos de uma lei, datada do ano de 423, que atestou a proteção das sinagogas contra incêndios e furtos, garantindo uma compensação aos judeus caso isso acontecesse. Apesar da normatização de proteção à sinagoga, a lei também proibiu a construção de novos templos judaicos (*Código Teodosiano*, XVI, 8, 25). Em abril do mesmo ano, a legislação imperial reafirmou a proibição da destruição das sinagogas por parte dos cristãos e alertou que os judeus não deveriam circuncidar pessoas que compartilhassem do cristianismo. Atentemo-nos a esse decreto:

Conhecidos e publicados a todos os homens. Nossos decretos e os de Nossos ancestrais por meio dos quais suprimimos o espírito e a audácia dos abomináveis pagãos, dos judeus também, e dos hereges. No entanto, de bom grado abraçamos a oportunidade de repetir a lei e é nossa vontade que os judeus saibam que, em resposta às suas súplicas lamentáveis, sancionamos apenas que aquelas pessoas que cometem muitos atos precipitados sob o pretexto do venerável cristianismo se abstenham de feri-los e persegui-los e que, de agora em diante, ninguém deve se apoderar ou queimar suas sinagogas. No entanto, os próprios judeus serão punidos com a proscricção de seus bens e com o exílio perpétuo se for estabelecido que eles circuncidaram um homem de nossa fé ou ordenaram que ele fosse circuncidado (*Código Teodosiano*, XVI, 8, 26).

A transposição de questões territoriais nas deliberações do ano de 423 aparecem, essencialmente, concatenadas ao espaço da sinagoga. Aprofundar-nos-emos sobre esse tópico um pouco mais adiante nesta mesma seção. Enquanto isso, sublinhamos o uso da expressão “homem de nossa fé”³³ na segunda lei exposta por nós. Julgamos como imprescindível essa discussão, pois entendemos que essa análise contribui para o processo de pertencimento e de

³³ Tanto Pharr, na edição britânica de 1952, quanto Jean Rougé, na edição francesa do Código Teodosiano, publicada em 2005 pela editora *Les éditions du Cerf*, optaram por verter a sentença em latim “nostrae fidei hominem” como “a man of Our faith” e “quelqu’un de notre foi”, respectivamente. Compactuamos com a ideia dos autores e mantivemos essa mesma ideia em português, traduzindo para “um homem de nossa fé”.

criação de uma identidade religiosa dentro da legislação romana, como já apontado anteriormente. Ao referir-se aos cristãos, abarcando todos os cristianismos nesse caso, a lei engendra, novamente, uma lógica de pertencimento e, por conseguinte, uma de exclusão. Lógica essa já vista também nas narrativas de Severo de Minorca e Paulo Orósio. Voltemo-nos ao quesito territorial. Em junho de 423, observamos uma outra regulamentação envolvendo espaços e territórios:

Os mesmos Augustos a Asclepiodoto, Prefeito Pretoriano. Nossos recentes decretos sobre os judeus e suas sinagogas permanecerão em pleno vigor, a saber, que não lhes será permitido construir novas sinagogas e que não temerão que as antigas lhes sejam tiradas. Mas eles saberão que todas outras proibições devem ser observadas no futuro, como declara a regra geral da constituição recentemente emitida. Dado no sexto dia antes dos idos de junho em Constantinopla no ano do consulado de Asclepiodoto e Mariniano. 8 de junho de 423 (*Código Teodosiano*, XVI, 8, 27).

As regulamentações que tinham como mote delimitar as fronteiras territoriais e sociais entre os cristãos e os judeus aparecem em diferentes momentos entre os anos de 388 e 423. Ora, se os imperadores governantes professavam a fé nicena, por que ainda permitiam a existência de outras religiões e seus locais de culto? Lembramos que as leis não eram aplicadas de maneira uniforme em toda a extensão territorial do Império Romano. Entendemos que, nesse caso, há uma política de conciliação entre os interesses dos cristãos e dos grupos judaicos, mesmo esses imperadores advogando a favor do cristianismo niceno. Em nossa opinião, o questionamento fulcral acerca dessas leis não reside unicamente nas atitudes contraditórias do governo imperial, mas no exercício reflexivo de como essas leis eram aplicadas localmente. Reforçamos esse raciocínio, pois analisaremos as leis catalogadas por nós a partir dessa ótica. Em outros termos, perguntamo-nos como esse *corpus* jurídico, de caráter geral, foi experienciado na Hispânia Balear.

Sobre essa questão, Harries argumentou que na legislação, em especial em leis que regem o tratamento e a solução de disputas, uma das fronteiras a serem consideradas é aquela entre a lei escrita e a prática que opera além dela, ou seja, por meio do costume e do uso local. Muito do que pode ser definido como atividade jurídica na área de solução de controvérsias não é, de fato, atendido pelo que está escrito e, menos ainda, pelo que está codificado, mas é definido por formas tradicionais de comportamento e estratégias enraizadas na prática social. Durante a Antiguidade Tardia romana, fazer com que uma disputa fosse resolvida envolvia a exploração de formas de poder que estavam fora do alcance da legislação, pois podiam variar nas diversas regiões do Império Romano e nos próprios grupos de elites dominantes. Por conseguinte, esses tipos alternativos de poder também impactavam na operação da própria lei,

tanto porque o costume podia mudar a lei quanto porque a lei escrita podia ser usada apenas como uma das muitas opções para alcançar um resultado desejado (Harries, 2001, p. 68).

Quando, portanto, tentamos entender a legislação romana da Antiguidade Tardia, devemos apreciar o contexto político-cultural do texto e, em particular, o que ele não nos diz. A *lex scripta* romana expressava regras sobre um número limitado de tópicos, que refletiam os valores e as perspectivas das elites. Logo, a lei reconheceu, mas não detalhou, a importância dos costumes e da equidade. O que não fez foi revelar a dinâmica real de como o direito funcionava, era aplicado, explorado ou contornado em comunidades nas quais a lei escrita era apenas uma das várias influências no comportamento social e coexistia com outras formas de poder. Para Harries, entender a lei escrita significa entender que nem toda prática legislativa, social, política, cultural e religiosa estava regulamentada no *Código Teodosiano* (Harries, 2001, p. 82).

Ao relacionar algumas leis do *Código Teodosiano* e a *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, Kraemer chamou atenção para o estilo evasivo de escrita do bispo de Minorca. A autora argumentou que parte da evasão da missiva decorre da consciência do bispo de várias legislações imperiais que proíbem a violência contra os judeus, a queima de sinagogas e a apropriação indébita de propriedades religiosas judaicas (Kraemer, 2020, p. 56). Assim como as leis citadas anteriormente por nós, a lei de 397, CTh, XVI, 8, 12 – analisada em nosso Capítulo 2 – garantia proteção dos judeus e de suas sinagogas de ataques, enquanto a CTh, XVI, 8, 9 protegia as sinagogas precisamente do que parece ter acontecido em Minorca: a destruição física do edifício judaico, os danos e a remoção de sua mobília e conteúdo.

Examinemos, também, as leis abaixo, catalogadas por nós, que aludem a questões territoriais entre os grupos em questão:

Os Imperadores Teodósio, Arcádio e Honório Augusto a Addeu, Conde e Mestre de ambos os ramos do Serviço Militar no Oriente. Está suficientemente estabelecido que a seita dos judeus não é proibida por nenhuma lei. Por isso, estamos gravemente perturbados que suas assembleias tenham sido proibidas em certos lugares. Vossa Sublime Magnitude, portanto, depois de receber esta ordem, coibirá com a devida severidade os excessos daquelas pessoas que, em nome da religião cristã, se atrevem a cometer certos atos ilícitos e tentam destruir e espoliar as sinagogas. Dado no terceiro dia antes das calendas de outubro em Constantinopla no ano do terceiro consulado de Teodósio Augusto e do consulado de Abundância. 29 de setembro de 393 (*Código Teodosiano*, XVI, 8, 9).

Os mesmos Augustos a Johannes, Prefeito Pretoriano. Se parecer que algum lugar é frequentado por conventículos dos judeus e chamado pelo nome de sinagogas, ninguém ousará violar ou ocupar e manter esses lugares, pois todas as pessoas devem manter seus próprios bens em direito imperturbável, sem qualquer reivindicação de religião ou culto [...] Dado no sétimo dia antes das calendas de agosto em Ravena no ano do nono consulado de Honório Augusto e o quinto

consulado de Teodósio Augusto. 26 de julho de 412 (*Código Teodosiano*, XVI, 8, 20).

O quesito territorial presente nas leis elencadas por nós está intimamente relacionado com a apropriação e destruição das sinagogas. No primeiro decreto, entrevemos a proibição da ocupação e violação dos espaços de cultos judaicos por parte dos cristãos. Enquanto no segundo, de modo similar, a legislação romana disserta que combaterá atos que visem destruir e espoliar as sinagogas. Entendemos que a ocupação e tomada das sinagogas pelos cristãos é uma questão associada ao território, pois, como veremos à frente, a posse desses locais foi assumida posteriormente, em muitas das vezes, pelos cristãos. Outrossim, a argumentação dos autores hispânicos também versou com as noções de pertencimento territorial. Esclarecemos, no entanto, que os conflitos existentes entre judeus e cristãos eram muito diversos durante a Antiguidade Tardia e podiam variar de região para região. Apesar disso, recobramos que o quesito territorial era uma preocupação central para os cristãos nicenos dos séculos IV e V na Hispânia. Dito isso, a legislação imperial relacionada aos judeus podia conseguir regulamentar as dinâmicas territoriais entre os grupos supracitados em outras localidades, mas não foi o caso da província Balear. Ponderamos isso, uma vez que temos registros de várias leis normatizando o uso e a apropriação das sinagogas e, ainda assim, em 418, o bispo de Minorca escreveu uma missiva em que relata a destruição da sinagoga local, contrariando os decretos imperiais que protegiam os templos judaicos. Vejamos o que Severo nos diz sobre esse evento:

O memorial, que anexamos a esta carta, mostra as armas que tínhamos à nossa disposição enquanto esperávamos o combate. Não o damos a conhecer com a intenção de vos ensinar algo, pois somos nós que precisamos de instrução e o esperamos de sua bem-aventurança, mas o fizemos para que possam apreciar o quão grande foi nossa preocupação, levando em consideração as possibilidades de nossa capacidade por causa do confronto que assumimos. Mas Cristo, cujo reino não se baseia em palavras, mas em força, sem que pronunciemos uma palavra, completou tudo e sem nenhum suor de batalha, concedeu ao seu exército a vitória, que ninguém ousou desejar ou poderia esperar. Os judeus, estimulados pelos exemplos do tempo dos Macabeus, estavam dispostos a morrer para defender seu patrimônio religioso. Desta forma, eles não só começaram a examinar os livros, mas também levaram paus, pedras, seixos e todos os tipos de projéteis para a sinagoga para repelir com força física, se a necessidade exigisse, as hostes de cristãos, equipados com o poder do Espírito Santo (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 8).

Começamos a nos dirigir para a sinagoga e, pela grande alegria que nos inundou, cantamos um hino a Cristo pela praça. O salmo que, com admirável alegria, o povo dos judeus também cantava era este: “Sua memória desmorona estrondosamente: mas a misericórdia do Senhor permanece para sempre”. Mas, antes de chegarmos à sinagoga, algumas mulheres judias, creio que pela vontade de Deus, mostraram grande audácia, para excitar nossa mansidão: de uma altura começaram a atirar pedras enormes em nós. E mesmo caindo sobre uma multidão apertada, eles não só não machucaram nenhum de nós, como nem nos tocaram. Começaram a pegar pedras e, ignorando o grito do pastor, movidos por um único motivo, que é zelo por

Cristo, ao invés de raiva, eles acreditavam que aqueles lobos com chifres atacariam. E, sem dúvida, tudo aconteceu por vontade daquele que é o único pastor verdadeiro e bom. Finalmente, para afastar toda suspeita de que ele havia concedido uma vitória sangrenta ao seu rebanho, nenhum judeu foi atingido pelas pedras e nem mesmo nenhum deles tentou maliciosamente fingir, como eles costumam fazer. No entanto, como devemos evitar qualquer aparência de falsidade, deve-se dizer que um dos cristãos, que queria se assemelhar a Acam, que estava sob as ordens de Josué e cobiçou os despojos destinados ao extermínio. Assim, o servo de um certo cristão, como ele próprio teve de confessar, não estava lá pelo amor de Cristo, mas por causa da pilhagem. Só ele, ao tentar arrancar algo da sinagoga, trouxe sobre si a pedra de tropeço. De fato, um dos nossos povos atirou uma pedra para ferir um judeu, mas tendo ferido a cabeça daquele criado, serviu-lhe de aviso para se lembrar de quem é a sua Cabeça, isto é, Cristo. E embora a ferida fosse inofensiva, ele teve de reconhecer a ganância do seu roubo, e todos foram avisados por tal punição para não fazerem o mesmo. Depois que os judeus se retiraram, tomamos a sinagoga sem ninguém, não direi que ele se apropriou de alguma coisa, mas que nada disso lhe ocorreu. O fogo consumiu a sinagoga com todos os seus objetos, exceto os livros e os bens. Para que os livros sagrados não fossem maltratados pelos judeus, nós os guardamos. Por outro lado, para que não nos acusassem de apropriação indevida, ou do ônus que havíamos inferido sobre eles, demos-lhes os bens (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 13).

De acordo com Kraemer, o relato evasivo da missiva se presta a ser lido como uma defesa preventiva contra as alegações de que as ações dos cristãos baleares eram, de alguma forma, ilegais. Nessa perspectiva, a narrativa de Severo de Minorca cria testemunhas ao mesmo tempo que autoriza a violência simbólica e implícita contra os judeus, enquanto nega totalmente a violência real ou física. Vale destacar que nosso personagem assume o controle da interpretação desses eventos que, narrado por um judeu, pareceria completamente diferente. O bispo de Minorca posiciona os cristãos como exemplos de autocontrole, evitando atos físicos que, no entanto, seriam totalmente justificáveis caso acontecessem em resposta aos ataques desferidos pelos judeus. O efeito da violência cristã na narrativa de Severo intenta mudar as relações de poder entre as partes, subordinando todos os judeus de Minorca, incluindo a proeminente figura de Teodoro, para seu novo bispo. A negociação para que o Teodoro se convertesse ao cristianismo também estava concatenada ao quesito territorial: o *pater patrum* era possuidor de terras e viria a ser um novo alvo religioso para Severo. A defesa contra quaisquer acusações de ilegalidade é, portanto, apenas um elemento da utilidade dessas representações retóricas (Kraemer, 2020, p. 60-61).

Incontestavelmente, os eventos do território Balear não estavam desassociados dos acontecimentos correntes no Império Romano. Todavia, em nossa perspectiva, o caráter evasivo da escrita do bispo de Minorca não refletia somente uma preocupação em se resguardar de punições pelos atos que poderiam ser considerados ilegais. Acreditamos que seu estilo narrativo fazia parte da construção de sua própria argumentação retórica. Em primeiro lugar, recapitulemos a concepção de poder imperial na Hispânia, entre 388 e 423. No capítulo

precedente de nossa Dissertação, discutimos noções que serão esclarecedoras para análise desse recorte da missiva de nosso bispo. Além do mais, salientamos em nossa pesquisa a aplicação fluida do poder imperial e, por consequência, da própria legislação romana. Isso à vista, perguntamo-nos se, de fato, Severo de Minorca estaria preocupado com punições advindas do poder imperial que a) compartilhava da mesma fé nicena; b) não havia interferido em irregularidades anteriores na região, como a participação interdita de Teodoro e Ceciliano em cargos da Cúria, como atestado e discutido em nosso Capítulo 2 e c) parece não estar muito presente no território ibérico no período em pauta. Atentemo-nos mais profundamente sobre essa última asserção.

Chamamos atenção novamente para as particularidades regionais no Império Romano tardo-antigo. Como abordado em nosso capítulo anterior, a situação político-cultural da Hispânia entre o fim do IV e início do V séculos era de uma certa autonomia em relação ao poder imperial. Podemos dizer, em outras palavras, que a atuação e interferência do governo era restrita na Hispânia no período suprarreferido. Retomemos a própria dedicatória da missiva escrita por Severo de Minorca, em que se lê: “aos santíssimos e benditos bispos, presbíteros e diáconos e à fraternidade universal do mundo inteiro, saúde eterna em Cristo, nosso Redentor” (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*). Ao nosso ver, é bastante sintomático que o nosso personagem não cite, nem sequer enderece às autoridades do Império uma carta que, como examinado no Capítulo 1, possui um tom geral equivalente a um discurso. Para nós, isso significa que o bispo de Minorca não via o poder imperial como uma instituição capaz de solucionar os problemas locais enfrentados por ele e pelos nicenos. Queixas quanto à ausência do poder imperial aparecem também no Livro VII das *Histórias* de Paulo Orósio.

Acerca desse tópico, Frighetto afirmou que a dissolução da autoridade imperial romana nos territórios ocidentais, ao longo do século V, provocou uma busca pela substituição da figura do imperador como condutor político e defensor da *ecclesia*. Segundo o historiador, surgem dois expoentes políticos que tiveram grande importância na consolidação da *christiana religio* junto às sociedades políticas estabelecidas no ocidente tardo-antigo: a figura do bispo e, em um segundo momento, a do monarca romano-bárbaro, ambos herdeiros do poder imperial (Frighetto, 2010, p. 116). Com isso em mente, reaquistamos o debate esboçado por nós acerca do bispado na Hispânia. No tocante ao contexto da Antiguidade Tardia ibérica, reforçamos que, diante da interferência e do envolvimento reduzidos por parte do poder imperial na região, foram os bispos que ocuparam a lacuna de poder político, existente no

período em que esta pesquisa se insere, à base de muitos conflitos e disputas. Também pontuamos a vasta abrangência territorial e a ampla atuação do bispado na região.

De mais a mais, vemos na *Carta sobre a Conversão dos Judeus* uma clara oposição entre o comportamento dos cristãos e dos judeus. Resgatamos as noções de alteridade discutidas por nós na primeira seção deste capítulo, pois essa demarcação dos judeus como belicosos e combativos versus cristãos como fleumáticos e pacíficos insinuam um juízo de valor. Não é só uma preocupação em validar a violência cristã, mas um exercício de criar imagens e representações sobre os grupos em questão. Notemos que o bispo de Minorca faz uso de elementos contrastantes para se referir aos cristãos e judeus. No trecho abaixo, o autor elabora uma contraposição entre luz e trevas, na qual os cristãos são simbolizados como o elemento capaz de vencer a incredulidade e infidelidade dos judeus. Vejamos:

Para o espanto dos judeus perante a destruição da sinagoga, dirigimo-nos à igreja cantando hinos, e enquanto agradecemos ao Autor da nossa vitória, suplicamos-lhe que desocupasse aqueles autênticos antros de incredulidade e que a infidelidade daqueles corações escuros fosse vencida pela luz (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 14).

Outro ponto relevante para nossa análise, quanto ao estilo subjetivo de escrita de Severo, é a demarcação dos próprios cristianismos na missiva. Argumentamos ao longo desta Dissertação a defesa da fé nicena por parte do bispo de Minorca e a influência que a preocupação pela consolidação dessa vertente do cristianismo poderia exercer nas contendas político-religiosas e territoriais com os judeus. Igualmente, refletimos acerca do pensamento antipriscilianista presente na predita documentação. Apesar de conseguirmos delinear o posicionamento niceno de Severo, não identificamos de forma explícita nenhum tipo de denominação direta a esse grupo religioso em sua narrativa. Em nossa análise, isso corresponde a uma estratégia retórica que tinha como mote proteger um agrupamento maior de cristãos, unificando discursivamente todos os cristianismos para engrandecer esta religião frente aos judeus. Isto é, esse raciocínio argumentativo nos parece um exercício retórico que buscava asseverar para a comunidade judaica que o cristianismo encontrava-se coeso e consistente. Acreditamos que a necessidade de reafirmar essa alegação evidencia, justamente, o inverso.

Somam-se a essa discussão as indagações de Panzram. Segundo a autora, a historiografia sempre teve uma certa fixação em classificar a escrita de Severo como uma literatura polêmica antijudaica. Logo, a historiadora questiona: quais outras funções a carta poderia ter tido? Por que Severo foi forçado a comunicar esses eventos a toda a comunidade cristã na forma de uma carta? Ele estava se inspirando em modelos anteriores? Que função a

epístola teve no contexto da política religiosa e nas esferas de poder da época? Que relação tinha este discurso literário com outros contemporâneos? As respostas para essas questões podem ser diversas. No entanto, para Panzram, o ponto de partida dessas reflexões é a destruição da sinagoga. Para ela, foi esse episódio que levou Severo a escrever. Em consonância com Kraemer (2020), a autora considera esse acontecimento semelhante a outros do mesmo período, mas não por isso legal, o que explica porque o bispo recorreu a elementos típicos das criações literárias, como os sonhos e os milagres de deus para justificar as ações cristãs (Panzram, 2012, p. 248).

Ainda de acordo com a autora, a oratória dos bispos do período alimentou atitudes que já haviam causado a destruição de sinagogas, como nas antigas cidades de Dertona, Tipasa e Apamea, pertencentes à região dos atuais países da Itália, Argélia e Síria, respectivamente. De forma geral, essa retórica foi rotulada como antijudaica, mas, segundo Panzram, essa é uma caracterização muito vaga, já que o discurso cristão poderia variar sobre o assunto: alguns não deixavam dúvidas de que, ao falar dos judeus e da sinagoga, personificavam-nos para aludir aos que crucificaram Jesus; outros, por sua vez, concebiam a sinagoga como um repositório do mal e do desprezível, isto é, o discurso contra os judeus podia assumir diferentes facetas (Panzram, 2012, p. 252). Reaquistamos que o caso de Minorca estava inserido em uma trama mais ampla de acontecimentos, porém ressaltamos que, ao analisar a missiva de Severo, devemos nos ater à própria configuração político-religiosa da Hispânia Balear. Em outros termos, acreditamos que considerar a destruição das sinagogas na Antiguidade Tardia como um movimento abrangente pode produzir um efeito generalizante. Por isso, salientamos nossa preocupação com uma análise regionalizada dos fatos narrados pelo bispo em questão.

Retomemos, agora, a questão da apropriação das sinagogas por parte dos cristãos, explorada por nós a partir das leis do *Código Teodosiano*. Em conformidade com Rebecca Stephens Falcasantos, Kraemer discorre acerca da memorialização territorial na Hispânia Balear. De acordo com a autora, o relato de Severo sobre a substituição da sinagoga por uma igreja cristã faz mais do que simplesmente narrar um fato histórico. Sob essa ótica, substituir sinagogas por igrejas não apenas reescreve a paisagem natural e construída, mas, ao situar uma nova igreja no local da antiga sinagoga, cria-se uma memória da destruição e do apagamento do templo judaico. Isto é, em vez de um apagamento total que remove completamente a sinagoga e qualquer conhecimento dela, a nova igreja retém a memória da sinagoga precisamente por meio da evidência de sua destruição. O novo edifício torna-se, assim, uma lembrança duradoura do triunfo cristão (Kraemer, 2020, p. 61).

A autora observou que a memorialização do território forneceu um mecanismo pelo qual os grupos poderiam apreender a paisagem como se fosse um palimpsesto, que pode ser definido como um papiro cujo texto primitivo foi raspado, para dar lugar a outro. O relato sobre a destruição da sinagoga e da construção de uma igreja, presente na missiva de Severo, participa inquestionavelmente na autorização de uma nova paisagem balear, talvez em vários níveis, tanto para as pessoas em Minorca como depois para aqueles que receberam a epístola em outros lugares. A narrativa do bispo nos conta que, antes da chegada das relíquias de Estêvão, os judeus, liderados por Teodoro, dominavam a vida social e política de Minorca, pelo menos em Magona. Entendemos que desvincular isso dos interesses retóricos da missiva seja impossível, especialmente na ausência de qualquer outra evidência de judeus em Minorca neste período. A Carta serve para descrever os judeus como prósperos e os cristãos como, em certa medida, temporariamente subordinados, mesmo que isso crie uma espécie de dissonância teológica. Essa trama é vista pelo bispo como uma inversão de controle, que é resolvida precisamente por meio da conversão dos judeus e da dominação territorial organizada pelos cristãos (Kraemer, 2020, p. 61-62).

Observamos a lógica da memorialização territorial também na narrativa orosiana. Analisemos o seguinte excerto de *Histórias* de Orósio:

Pois, voltando um pouco no tempo em meu relato, os judeus, que, depois do sofrimento de Cristo, haviam perdido completamente a graça de Deus, ao serem assediados por problemas por todos os lados, foram seduzidos por certos oráculos no Monte Carmelo que previram que os chefes nascidos na Judeia seriam os governantes do mundo. Como eles acreditavam que o oráculo se aplicava a eles, eles explodiram em rebelião, aniquilando as guarnições romanas em sua região e derrotando o vice-governador da Síria quando ele veio com reforços, capturando sua águia e matando suas tropas. Vespasiano foi enviado por Nero para tratar desses assuntos. Entre seus tenentes, ele levou seu filho mais velho, Tito, e trouxe muitas legiões poderosas com ele para a Síria. Depois de ter capturado muitas das cidades dos judeus e sitiado-os em Jerusalém, onde eles se reuniram em grande número para o dia da festa, ao saber da morte de Nero, ele se declarou imperador, instado por um grande número de reis e governantes. Ele deu atenção especial às opiniões do líder judeu, Josefo, que na época era prisioneiro acorrentado e havia declarado firmemente, como Suetônio registra, que seria libertado imediatamente pelo mesmo homem que o havia capturado, mas então esse homem seria o imperador. Vespasiano deixou seu filho, Tito, no acampamento para supervisionar o cerco de Jerusalém, enquanto ele próprio partia para Roma via Alexandria; no entanto, ao saber da morte de Vitélio, ele permaneceu em Alexandria por um curto período. Tito esmagou os judeus em um grande e longo cerco. Ele finalmente rompeu as muralhas da cidade, embora não sem pesadas perdas entre seus homens, com motores e todos os outros dispositivos de guerra. No entanto, levou mais tempo e mais força para invadir as fortificações internas do templo, defendidas por uma massa de sacerdotes e líderes que para lá se retiraram. Quando finalmente estava em seu poder, ele observou sua construção hábil e antiguidade, e ponderou por um longo tempo se deveria queimá-lo, pois era um incitamento para os inimigos de Roma se rebelarem, ou se deveria preservá-lo como prova de seu triunfo. Mas como a Igreja de Deus estava surgindo em abundância em todo o mundo, Deus decidiu que este edifício agora estava exausto de dar à luz, vazio e sem nenhum bom propósito, deveria ser

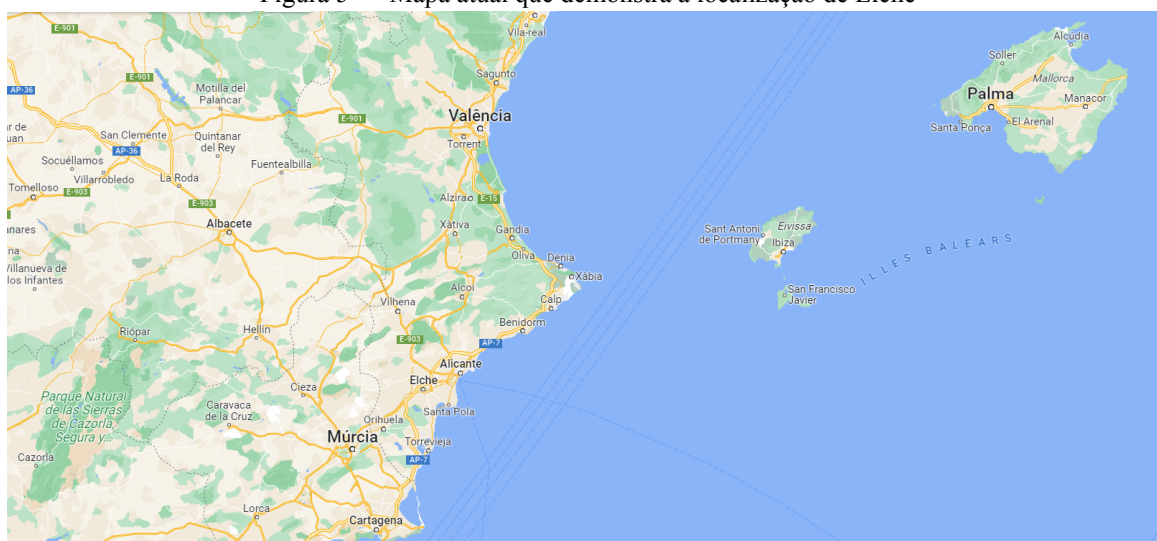
removido. Então Tito, depois de ser aclamado como um comandante vitorioso por suas tropas, disparou e demoliu o templo em Jerusalém (Orósio, *Histórias*, VII, 9, 2-6).

Nessa passagem, o presbítero bracarense discorre sobre uma revolta na Judeia derivada da crescente tensão religiosa envolvendo judeus na região. Resgatamos uma vez mais as noções de temporalidade propostas por Rémond (2003), já que Orósio se reporta a eventos do I século. Deste relato, porém, interessa-nos a descrição feita pelo autor niceno acerca da destruição do Templo de Jerusalém. Vejamos o que Orósio nos diz: após ter derrotado os judeus e tomado o controle da região, Tito (39 – 81) ponderou se deveria queimar o templo judaico ou se o correto seria preservá-lo como uma prova de sua vitória. Apesar dessas opções, o filho de Vespasiano (9 – 79) decidiu remover o edifício, frente ao crescimento do cristianismo. Entrevemos que, ao falar desse episódio, Orósio projetou, em certa medida, a sua própria realidade político-religiosa. Por esse viés, ao comunicar sobre o templo judaico, nosso autor fortaleceu uma memorialização daquele espaço. Orósio assevera a destruição do templo judaico, o insucesso judeu no ocorrido e, conseqüentemente, a perda de seu domínio territorial na região. É interessante notarmos, em primeiro lugar, o vínculo que Orósio estabelece novamente com a territorialidade ao falar sobre os judeus. Em seguida, observamos a criação de uma memória do território que atesta a derrota judaica frente, senão ao cristianismo naquele momento, ao Império Romano. Esse esforço argumentativo também vai ao encontro da lógica de pertencimento, já comentada por nós anteriormente, ou seja, Paulo Orósio fortalece uma tensão identitária de seu próprio período entre cristãos, apoiados pelo poder imperial, e judeus em sua narrativa sobre o passado.

Voltemo-nos para a Hispânia tardo-antiga. Citaremos agora o caso de uma basílica cristã que tem sua origem questionada e considerada como uma antiga sinagoga. O edifício localizava-se na antiga cidade ibérica de Ilici, atual Elche, na Espanha. De acordo com Roberto Lorenzo de San Román e Javier Morcillo Marín, inúmeras obras arqueológicas foram realizadas no edifício ao longo do século XX, baseadas, fundamentalmente, na análise do pavimento e das inscrições presentes no local. Esses importantes estudos, no entanto, não se encontram concluídos, uma vez que as intervenções arqueológicas foram consideradas contraditórias quanto às cronologias e interpretações funcionais do espaço em questão. Assim dizendo, não conseguimos determinar se o edifício era uma sinagoga ou basílica de origem ou, ainda, uma sinagoga que foi transformada em uma basílica posteriormente (Lorenzo de San Román; Morcillo Marín, 2014, p. 494). Adiantamos que não temos a pretensão de responder a essas questões. Por outro lado, interessa-nos refletir sobre o domínio territorial do

edifício e a possibilidade de o imóvel ter sido uma sinagoga apropriada e transformada num local de culto cristão. Para maior esclarecimento, apresentamos abaixo um mapa relativo à localização de Elche:

Figura 5 — Mapa atual que demonstra a localização de Elche



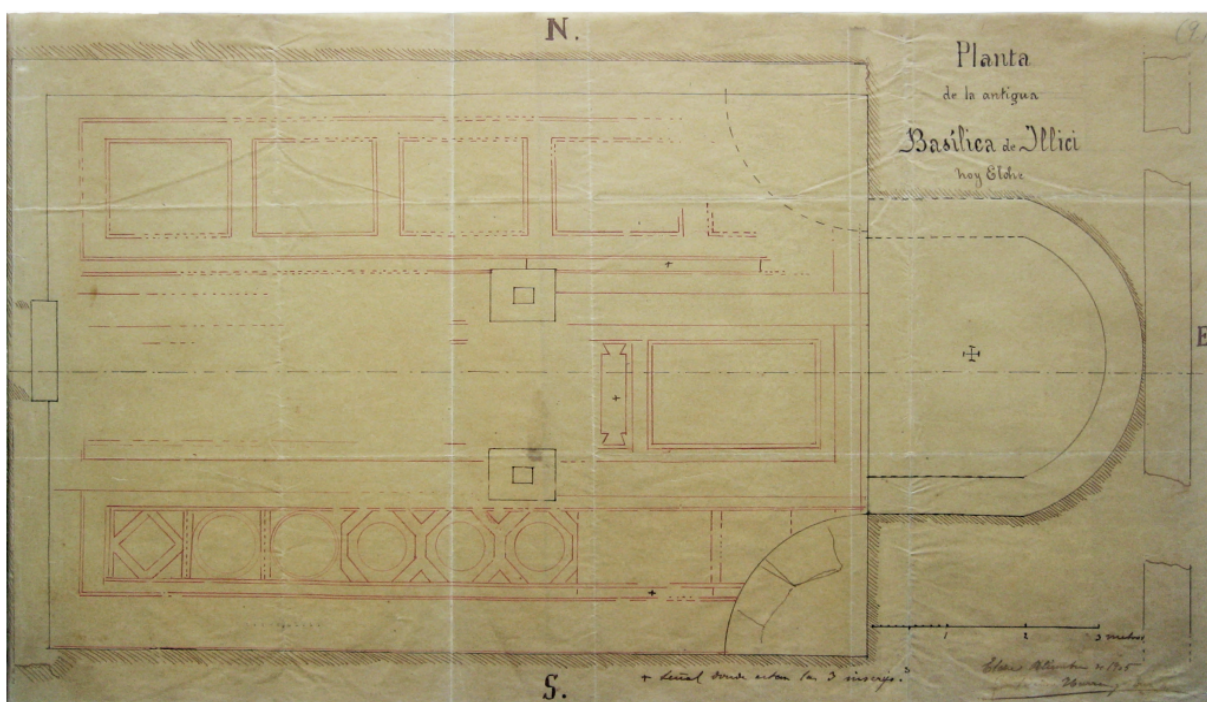
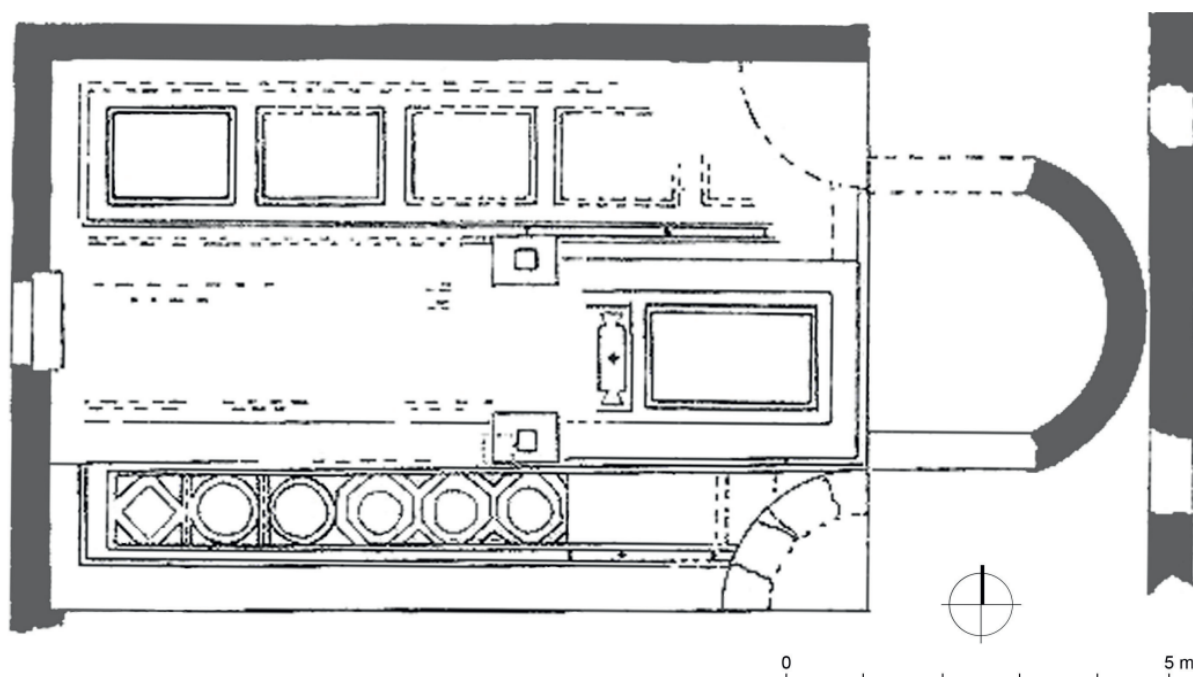
Fonte: GOOGLE, INC. **Costa sudeste da Espanha.** Google Maps. Disponível em: <https://www.google.com/maps/@38.7645009,-0.1198136,8.05z?hl=pt-BR>. Acesso em: 19 jun. 2023.

Em conformidade com os autores acima mencionados, Alexander Bar-Magen Numhauser afirmou que a identidade conferida ao edifício se assentou, sobretudo, na interpretação das epígrafes, dos mosaicos e nos paralelismos seletivos feitos por diferentes investigadores em relação àquele pavimento. Ademais, Numhauser nos alertou para as controvérsias das investigações arqueológicas. De acordo com ele, as primeiras escavações realizadas por Pere Ibarra Ruíz e Eugène Albertini, em 1905, foram organizacionalmente problemáticas. Além de a pesquisa subsequente concentrar-se, essencialmente, no estudo e na interpretação do mosaico e pouco na estrutura do imóvel em si. A exceção óbvia é a abside³⁴, justamente por fazer parte do debate sobre a referida filiação comunitária. Após a primeira década do século XX, mas somente em 1948, novas intervenções arqueológicas foram realizadas por Alejandro Ramos Folqués. Com isso, foram encontrados restos de salas anexas à parede tangencial da abside leste, além de outros anexos a nordeste com função ainda incerta. Outras intervenções foram realizadas por Ramos Folqués em 1954, 1956 e 1971, a última em colaboração com H. Schlunk e T. Hauschild, do Instituto Arqueológico Alemão, quando foram feitas novas descobertas, incluindo o limite oeste da basílica, hoje visível, e restos de uma piscina. Sob o edifício da basílica, os arqueólogos também encontraram restos de um antigo templo ibérico abandonado em 10 A. E.C. Houve outras intervenções arqueológicas na segunda metade do século XX, mas não trouxeram novidades em relação às anteriores (Bar-Magen Numhauser, 2011, p. 136).

³⁴ A abside refere-se a um espaço semicircular ou poligonal, de teto abobadado, que compõe determinada construção imobiliária.

Apresentamos abaixo a planta do edifício:

Figuras 6 e 7 - Plantas da Basílica de Elche desenhadas por Ibarra Ruiz



Fonte: LORENZO DE SAN ROMÁN; Roberto; MORCILLO MARÍN, Javier. La basílica paleocristiana de Illici (L'Alcúdia, Elche) Desmontaje, contextualización y restitución desde la reexcavación bibliográfica. **Madrid** *Mitteilungen*, Madri, n. 55, 2014, p. 497.

Concernente à cronologia do edifício, a hipótese de datação se baseia, principalmente, em indícios numismáticos, embora a ausência de uma estratigrafia clara nos exija, para

especificar a data, partir das moedas encontradas. A descoberta de uma moeda do governo de Magnêncio (303 – 353) datada, aproximadamente, de 350 poderia solucionar a questão. Contudo, o desconhecimento da origem da referida moeda põe em dúvida a sua utilização para a datação. Por outro lado, achados de moedas nas intervenções mais recentes, em particular de Ramos Fernández, por volta de 1995, dão-nos vestígios de alguns fólis³⁵ encontrados no interior de um reboco de cal de um silhar, da autoria de Constantino e Constantino II (316 – 340), datados de 318-319 e 322, respetivamente. A estilística é o principal argumento para a datação do sítio, utilizada por Schlunk em 1948, 1978 e 1982, e seguida por Ramos Folqués e Ramos Fernández desde então, situando a basílica no IV século. Quanto à abside, sabe-se que cronologicamente se encontra numa segunda fase de utilização. Mais do que uma cronologia relativa, é difícil encontrar uma data específica. O consenso entre os pesquisadores é que a abside foi colocada por volta do século V ou VI com base em paralelos em outros edifícios (Bar-Magen Numhauser, 2011, p. 137).

Lorenzo de San Román e Morcillo Marín catalogaram pelo menos 50 trabalhos sobre a sinagoga/basílica de Elche que, em sua maioria, concordaram com a hipótese de o local ter sido, originalmente, um templo judaico (Lorenzo de San Román; Morcillo Marín, 2014, p. 494-496). Numhauser, por seu turno, declarou que quase todos os investigadores que estudaram a basílica afirmaram que a estrutura deveria ter sido primeiro uma sinagoga e, numa segunda fase, uma igreja cristã (Bar-Magen Numhauser, 2011, p. 138). Por questões de exequibilidade, não nos aprofundaremos nos argumentos que consideram o templo em Elche como uma basílica, uma sinagoga ou até mesmo uma sinagoga que, posteriormente, foi transformada em um templo cristão. Chamamos a atenção, porém, para como o quesito territorial fazia parte do contexto político-religioso das comunidades judaicas e cristãs do IV e V séculos na região ibérica. É sintomático, para nós, que os conflitos entre esses grupos foram atravessados diretamente pelas questões territoriais. Conseguimos delinear esse objeto através de nossas documentações, mesmo daquelas que foram utilizadas como suporte argumentativo nesta Dissertação, a saber o Livro VII da obra *Histórias* de Paulo Orósio e as *Atas do Concílio de Elvira*.

Retomamos o seguinte excerto da missiva escrita pelo bispo de Minorca, para dar continuidade às nossas reflexões. Trata-se do penúltimo e último parágrafos de sua narrativa. Vejamos o que ele nos diz:

³⁵ Moeda de bronze com uma cobertura de prata clara introduzida no Império Romano por volta de 296, durante as reformas monetárias de Diocleciano.

Ainda maior maravilha e grande alegria é o fato do povo judeu, há tanto tempo reduzido a solo improdutivo, poder contemplar, depois dos espinhos da incredulidade terem sido arrancados e a palavra recebida, a germinação de um fruto copioso de justiça, para o qual nos consolamos com a esperança de uma colheita tão abundante. Onde arrancamos uma selva densa de incredulidade, proliferam excelentes obras de fé. Os judeus começaram por demolir as fundações da sinagoga, e depois não só forneceram os subsídios para construir uma nova basílica, como também lhe emprestaram os seus ombros. Saiba, Vossa Beatitude, que todos estes acontecimentos começaram, com a força do Senhor nosso Jesus Cristo, no quarto dia antes das Nonas de Fevereiro e chegaram ao fim de oito dias, depois do décimo primeiro consulado do Senhor Honório e do segundo de Constâncio, homem ilustríssimo. Pelo que, se escutardes com compreensão as palavras deste indigno pecador, revesti-vos do zelo de Cristo contra os judeus, não para a sua condenação eterna, mas para a sua salvação. Porque talvez tenha chegado o tempo predito pelo Apóstolo, em que, tendo-se já convertido a totalidade dos gentios, todo o Israel se salvará um dia e, possivelmente, o Senhor quis acender esta faísca desde esta extremidade da terra, para que todo o globo terrestre arda no incêndio da caridade, para consumir a selva da infidelidade (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 30-31).

Nessa passagem, Severo nos conta que os judeus foram convertidos e que, no local da antiga sinagoga, uma nova basílica cristã foi construída. Em nossa visão, a tomada da sinagoga e a apropriação do local pelos cristãos se insere de forma clara nas questões territoriais já abordadas por nós. Resgatamos as noções de memorialização e de pertencimento/exclusão já discutidas anteriormente, pois notamos, no caso de Minorca, uma tentativa de comunicar o triunfo cristão através do referido monumento, além da delimitação dos próprios espaços físicos e simbólicos. Rememoramos que nossa análise das contendas territoriais entre os cristãos e os judeus parte, fundamentalmente, da preocupação em consolidar o cristianismo niceno, vislumbrada por nós em nossas documentações. Dito isso, vemos os cristãos nicenos apoiando projetos que fortalecem sua vertente religiosa por meio da construção de monumentos na região ibérica. Argumentamos, assim, que as questões territoriais permeiam um amplo conflito político-religioso caracterizado pelo debate sobre o espaço físico e pelas discussões em torno da formação dos bispados e da organização interna do cristianismo.

Destacamos também as metáforas e analogias que o nosso personagem faz, utilizando o caso de Minorca e algumas noções territoriais. Acreditamos que os exemplos utilizados e as escolhas retóricas do bispo não são fortuitos, uma vez que as cartas versavam sobre problemas reais, relacionados à própria conjuntura político-cultural de seu autor, e podiam conter mensagens subliminares. O primeiro comentário que nos chamou atenção nessa passagem é quando Severo diz que os judeus, antes reduzidos a solo improdutivo, agora podem contemplar a germinação de um novo fruto. Perguntamo-nos: a que solo improdutivo Severo se referia? Lembramos que constatamos, em nosso Capítulo 2, a presença significativa de judeus nas atividades agrícolas e comerciais da região, além de seu status de possuidores de

terras e donos de barcos. Citamos também os exemplos de Teodoro e Teodora mencionados pelo próprio bispo de Minorca como possuidores de terras em sua missiva. Ademais, lembramos que antes da conversão dos judeus e da tomada da sinagoga, o nosso personagem aponta que os cristãos encontravam-se subordinados a esse grupo. Também enxergamos na narrativa de Severo noções de alteridade, posicionando os cristãos como salvadores dos judeus. Mas, sobretudo, aventamos que o bispo relaciona seu discurso com o território porque o domínio territorial e a construção de monumentos eram objetos de sua preocupação naquele momento.

Além disso, localizamos vocábulos muito interessantes nessa passagem. Tais como solo, colheita, fruto, selva e obras. Todos esses termos podem, de alguma maneira, se vincular a questões de caráter territorial. Chamamos atenção para a sentença em que Severo de Minorca diz que “o Senhor quis acender esta fâsca desde esta extremidade da terra, para que todo o globo terrestre arda no incêndio da caridade, para consumir a selva da infidelidade” (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 31). Para analisar esse excerto, resgatamos a seguinte passagem, já exposta por nós, anteriormente:

Depois que os judeus se retiraram, tomamos a sinagoga sem ninguém, não direi que ele se apropriou de alguma coisa, mas que nada disso lhe ocorreu. O fogo consumiu a sinagoga com todos os seus objetos, exceto os livros e os bens. Para que os livros sagrados não sejam maltratados pelos judeus, nós os guardamos. Por outro lado, para que não nos acusassem de apropriação indevida, ou do ônus que havíamos inferido sobre eles, demos-lhes os bens (Severo, *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, 13).

Em nossa opinião, os dois extratos dialogam diretamente entre si. Ao relatar sobre a tomada da sinagoga local, o bispo de Minorca nos conta que um incêndio consumiu o edifício juntamente com todos os seus objetos, exceto os livros e os bens. Ao finalizar sua missiva, Severo retoma a questão da queima da sinagoga de maneira metafórica: o autor niceno nos diz que deus acendeu uma fâsca na região balear, que se alastrou como um incêndio para outros locais, ambicionando consumir a infidelidade. Ao usar o vocábulo infidelidade, aventamos que o bispo referia-se a toda população não-cristã. Apesar de não especificar, acreditamos que a toda população não-nicena, essencialmente, visto seu posicionamento político-religioso e sua preocupação com as outras vertentes cristãs existentes, além dos judeus e politeístas na região. Portanto, o fogo – em um primeiro momento, real – passa a ser uma metáfora no último trecho. Postulamos que o bispo pode ter utilizado esse argumento retórico para reafirmar o triunfo dos cristãos sobre os judeus em Minorca, subscrevendo uma propaganda político-religiosa da vitória do cristianismo frente a outras religiões e grupos. Além de incentivar ações similares aos cristãos nicenos, já que o bispo dedica sua missiva para toda a

comunidade cristã, almejando que esse grupo tenha conhecimento dos eventos ocorridos na Hispânia Balear.

Gostaríamos de finalizar este capítulo da Dissertação evocando nossa hipótese de trabalho: concebemos a configuração da querela territorial entre os judeus e os cristãos nicenos ibéricos a partir da ameaça à consolidação dessa vertente do cristianismo na região. A ameaça contra os nicenos, ao nosso ver, não partia somente do público judaico, como também dos priscilianistas, arianos e politeístas. Consideramos que o quesito territorial abarcou questões relacionadas às disputas por espaços físicos e às discussões em torno da formação dos bispados, conquanto identifiquemos na Hispânia Balear um domínio territorial controlado, majoritariamente, por judeus. Mesmo que os judeus não disputassem o título de ortodoxia com nenhuma vertente do cristianismo, esse grupo comprometia o desenvolvimento político-religioso dos nicenos na região.

No tocante ao domínio territorial cristão, Pilar Diarte-Blasco esclareceu que, mesmo à época da chegada e fixação dos grupos bárbaros, desde o início do século V, parece claro que muitos territórios hispânicos não estavam plenamente organizados pelo viés eclesiástico, mesmo no plano urbano. De acordo com a autora, a cristianização topográfica do território ibérico não se manifestou nos espaços intramuros até meados do século V. Por consequência, o impacto do cristianismo no urbanismo romano tardio foi indiscutivelmente gradual, assim como a conversão das populações ibéricas. O primeiro indício significativo do controle territorial cristão foi a inserção do poder episcopal, com uma catedral e uma residência. Nas cidades com bispos romanos tardios, vemos uma preferência por localizar a catedral e os principais edifícios episcopais dentro das muralhas, funcionando como verdadeiros centros de poder sobre os cidadãos. A substituição, em parte, do antigo poder municipal pelos bispos traduziu-se na construção de monumentais complexos episcopais e no crescimento do número de igrejas (Diarte-Blasco, 2018, p. 111-114). Em suma, entrevemos que a preocupação nicena levou à tentativa de diminuir o poder exercido pelos judeus, pois também atinamos que havia uma preocupação por parte desse grupo religioso em reafirmar a sua ocupação territorial através da construção de monumentos na região ibérica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta Dissertação, tivemos o propósito de compreender as razões que desencadearam o conflito territorial niceno-judaico na região ibérica, durante o período compreendido entre os anos de 388 e 423. Ao longo de nossas análises documentais, acuramos que o quesito territorial entre esses grupos perpassou um amplo conflito político-religioso, marcado por disputas por espaços físicos e debates acerca da constituição dos bispados, bem como a organização interna da fé cristã. Adiante, percebemos que a busca pela consolidação do credo niceno como ortodoxo atravessou também questões relacionadas às identidades e às alteridades. Por conseguinte, afora as disputas territoriais, os judeus foram estigmatizados como não praticantes e não pertencentes ao cristianismo. A esse grupo também foram impostas diversas regulamentações quanto à interação social com os cristãos na região hispânica, tais como casamentos mistos, banquetes compartilhados e outras.

Esclarecemos que esta seção não é vista como um compartilhamento de conclusões definitivas. Em nossa opinião, nenhum objeto de pesquisa está completamente concluído, mas sim sujeito a possíveis alterações, mediante outros estudos, ao longo do tempo. Entendemos que o olhar lançado pelo historiador ao passado pode produzir diferentes interpretações para um mesmo tópico de investigação, isso porque são as preocupações coetâneas dos pesquisadores que movem suas linhas de análise e pesquisas. Logo, as alterações presentes no campo historiográfico afetam profundamente o desenvolvimento das mais diversas produções acadêmicas. Quanto à área da Antiguidade, Carvalho e Funari nos transmitiram que a partir das décadas de 1980 e 1990 os historiadores antiquistas brasileiros acompanharam as mudanças historiográficas relacionadas à *Nouvelle Histoire* e ao advento da História Cultural. Dessa forma, os conflitos ocorridos na Antiguidade passam a ser analisados sob prismas mais arrojados, levando em conta, inclusive, o respeito pelo trato documental, sua datação e autoria, críticas internas e externas dos discursos e sua linguagem metafórica (Carvalho; Funari, 2007). Reforçamos, portanto, que esta Dissertação esteve calcada nos referenciais da Nova História Antiga.

Diante do exposto, antes de nos debruçarmos sobre os resultados obtidos por nós, importa revisitar o caminho percorrido ao longo dos capítulos deste trabalho. Acreditamos que a organização da nossa Dissertação permitiu uma sequência lógica de ideias que assegurou a análise adequada das documentações textuais realizada, principalmente, no Capítulo 3. Justificamos essa abordagem devido a atenção dada ao tratamento documental no Capítulo 1 e à contextualização político-cultural no Capítulo 2, os quais permitiram situar

nossas documentações em seus respectivos contextos de produção e circulação, enquanto também esclareceram a finalidade de redação dos textos que integram os nossos conjuntos documentais.

Retomemos, em primeiro lugar, as asserções quanto ao *conjunto de documentações diretamente ligadas ao objeto* e ao *conjunto de documentações indiretamente ligadas ao objeto*. Haja vista, localizamos o *Código Teodosiano* como um instrumento de manutenção do poder imperial. Tivemos como escopo, ao analisar esta legislação, contrapor a generalidade das leis com o seu cumprimento em eventos particulares. Em outras palavras, ao selecionarmos as leis que aludem ao conflito territorial niceno-judaico, procuramos investigar, sob uma ótica regionalizada, como as regulamentações eram experienciadas pelos grupos estudados por nós na Hispânia. Quanto à *Carta sobre a Conversão dos Judeus*, apontamos que o texto do bispo de Minorca pode ser interpretado como uma propaganda da política vigente na era teodosiana, que buscava, entre outras coisas, a unidade religiosa sob o cristianismo. Logo, entendemos que Severo procurou difundir a vertente cristã nicena através de sua narrativa, enquanto criticou grupos que pudessem interferir na consolidação do credo niceno como ortodoxo, tal qual os judeus. No que tange ao nosso segundo conjunto de documentações, temos em conta que a narrativa orosiana tem como mote convencer o leitor acerca da superioridade dos tempos cristãos. Paulo Orósio fundamentou sua obra em argumentos relacionados ao convencimento de que a ideia de um passado romano clássico como um tempo de glória e triunfo é equivocada. O presbítero advogou, ainda, a superioridade do cristianismo niceno. As *Atas Conciliares de Elvira*, por seu turno, podem ser descritas como uma tentativa de normatização das interações sociais e práticas religiosas dos cristãos ibéricos.

Ao longo de nosso trabalho, enfatizamos a fluidez e a diversificação na aplicação do poder imperial, reconhecendo também que a formação dos bispados não foi homogênea em todas as regiões do Império Romano. Especificamente na Hispânia, identificamos que os bispos possuíam maior liberdade de atuação, o que lhes permitia desempenhar um papel mais decisivo. Essa perspectiva está ancorada na própria estrutura político-administrativa da Ibéria, onde observamos a diminuta interferência e envolvimento do poder imperial na região, bem como a vasta extensão territorial que conferia aos bispos a capacidade de governar várias cidades. Por esse viés, ressaltamos nossa posição em relação a um cristianismo pluralizado no século IV e início do V. Não acreditamos na cristianização do Império Romano e advogamos a favor da ideia de um período bastante conturbado sob o viés político-religioso. Similarmente, destacamos que os conflitos entre os cristãos e os judeus, analisados por nós,

são atravessados por uma preocupação nicena em reafirmar o seu poder político através da ocupação territorial e da construção de monumentos na Hispânia.

Outrossim, identificamos em nossas documentações uma constante preocupação em delimitar a convivência entre cristãos e judeus, questões que se conectam às noções de identidade e alteridade. Entrevemos que o delineamento da identidade nicena, portanto, foi impulsionado por motivações político-religiosas: a preocupação desse grupo em regulamentar a realidade social ibérica, especificamente com os judeus, em nosso caso, vai ao encontro das contendas territoriais que os envolvia. Também ressaltamos que o território viabilizava a socialização entre esses grupos, logo percebemos um interesse na definição de fronteiras físicas e simbólicas, ou seja, do território propriamente dito e das relações sociais entre os grupos em questão. Em nossa análise, a motivação em diferenciar e difamar os judeus surgiu a partir da demanda territorial que passou a ser simbolizada por meio da alteridade nas narrativas de Orósio e do bispo de Minorca, principalmente.

No tocante às demandas territoriais, lembramos também a substituição de sinagogas por templos cristãos. Quando sinagogas são substituídas por outros templos, a paisagem natural e construída é transformada. Ao erguer uma igreja cristã no local da antiga sinagoga, é gerada, com o monumento, uma memória da destruição e da substituição do templo judaico. Em vez de apagar completamente a sinagoga e sua história, a nova igreja preserva a lembrança desse lugar através da evidência de sua destruição. Portanto, o novo edifício se torna uma lembrança duradoura do triunfo cristão sobre o espaço que antes era ocupado pelos judeus. O relato contido na carta de Severo sobre a destruição da sinagoga e a construção de uma igreja cristã desempenha um papel crucial na legitimação de uma nova paisagem na Hispânia Balear, possivelmente em diversos aspectos, tanto para a população de Minorca como para aqueles que receberam a epístola em outras regiões. O relato atua, ainda, na construção da identidade do monumento e dos grupos que o frequentavam, o possuíam e o administravam.

Assim sendo, concebemos as disputas territoriais entre os judeus e os cristãos nicenos como uma querela motivada pela ameaça judaica à consolidação do credo niceno na região ibérica. Em nossa análise, a ameaça enfrentada pelos nicenos não provinha apenas do público judaico, mas também de outros grupos, inclusive cristãos, como os priscilianistas, arianos e politeístas. Os cristãos que professavam a fé nicena estavam envolvidos em muitas disputas em busca da consolidação dessa vertente cristã como ortodoxa. Logo, a questão territorial englobou disputas por espaços físicos relacionadas ao controle do poder político e religioso. Ressaltamos que, apesar de os judeus não disputarem o título de ortodoxia com nenhuma

vertente do cristianismo, esse grupo comprometia o desenvolvimento político-religioso dos nicenos na região ibérica, uma vez que identificamos na Hispânia, em especial nas Baleares, um domínio territorial majoritariamente controlado por judeus. Em suma, postulamos que a preocupação nicena em assegurar e reafirmar sua autoridade, levou à tentativa de diminuir o poder exercido pelos judeus, pois era esse grupo que impedia o controle territorial niceno na região e, por consequência, o controle político, administrativo e religioso frente aos judeus e aos outros tipos de cristianismos.

Ao ler e reler nossas documentações, nos deparamos com um universo complexo e imbricado. As disputas experienciadas pelos judeus e nicenos na região ibérica não estavam deslocadas de um amplo contexto político-cultural envolvendo esses grupos, suas realidades e interações no próprio Império Romano. Requeremos, então, que nosso objeto de estudo seja pensado e repensado, visualizando as diversidades, pluralidades, incoerências e contradições de seu tempo. Esperamos, desse modo, que nosso exame documental, amparado nas perspectivas da Nova História Antiga e nas noções de identidade e alteridade, tenha contribuído para a compreensão das intrincadas relações políticas e religiosas presentes na Hispânia dos séculos IV e V.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentações

CONCILIO DE ELVIRA. *In:* VIVES, José (org.). Concilios Visigóticos e HispanoRomanos. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

OROSIO, Paulo. **Historias.** Libros I-IV. Traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1982a. (Biblioteca Clásica Gredos, 53).

OROSIO, Paulo. **Historias.** Libros V-VII. Traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1982b. (Biblioteca Clásica Gredos, 54).

OROSIUS. **Seven Books of History against the Pagans.** Translated with an introduction and notes by A. T. Fear. Liverpool: University Press, 2010. (Translated Texts for Historians, 54).

SEVERO DE MENORCA. **La Circular del bisbe Sever de Menorca sobre la conversió dels jueus (418-2018).** Una crònica mediterrània abans de l'ocupació dels vàndals. Edició trilingüe del text de Josep Amengual i Batle. Menorca: Gràfiques Menorca, 2018.

SEVERUS OF MINORCA. **Letter on the Conversion of the Jews.** Edited and translated by Scott Bradbury. Oxford: Clarendon Press, 1996.

The Theodosian Code and Novels and The Sirmundian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography by Clyde Pharr. *In:* Collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. With an Introduction by C. Dickerman Williams. New York: Greenwood Press Publishers, 1952.

Obras Gerais

AMENGUAL I BATLE, Josep. **Judíos, Católicos y Herejes:** el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421). Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008.

AMENGUAL I BATLE, Josep. Capítol I. Com ens ha arribat l'Epistula de conuersione iudaeorum apud Minoricam insulam meritis sancti Stephani facta. Anno 418. (Clavis Patrum Latinorum, núm. 576). *In:* SEVERO DE MENORCA. **La Circular del bisbe Sever de Menorca sobre la conversió dels jueus (418-2018).** Una crònica mediterrània abans de l'ocupació dels vàndals. Edició trilingüe del text de Josep Amengual i Batle. Menorca: Gràfiques Menorca, 2018a. p. 17-24.

AMENGUAL I BATLE, Josep. Capítol IV. La Circular del bisbe Sever: l'autor, l'autenticitat, la data dels esdeveniments i la data de la seva narració. *In:* SEVERO DE MENORCA. **La Circular del bisbe Sever de Menorca sobre la conversió dels jueus (418-2018).** Una crònica mediterrània abans de l'ocupació dels vàndals. Edició trilingüe del text de Josep Amengual i Batle. Menorca: Gràfiques Menorca, 2018b. p. 59-66.

AMENGUAL I BATLE, Josep; ORFILA, Margarita. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos. **Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,**

Madrid, Anejo XVIII, p. 197-246, 2007. Disponível em:
<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0707230197A/26042>. Acesso em:
 13 ago. 2023.

AMENGUAL I BATLE, Josep; ORFILA, Margarita. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos. **Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones**, v. XVIII, 2007, p. 197-246.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio Sobre a “Religiosidade Popular” na Hispania do Século IV: O Concílio de Elvira. **Revista Américas**, São Paulo, n. 2, p. 30-58, 1996.

ARCE, Javier. **El último siglo de la España romana**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

ARNAL, Willian E. Doxa, Heresy, and Self-Construction: The Pauline Ekklesiai and the Boundaries of Urban Identities. *In*: IRICINSCHI, Eduard; ZELLENTIN, Holger (eds.). **Heresy and Identity in Late Antiquity**. Texts and Studies in Ancient Judaism, 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. p. 50-101.

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011 [1. ed. 1977].

BARENAS ALONSO, Ramón. El Dominio Episcopal Sobre el Territorio: competencias y recursos. **Brocar**, La Rioja, n. 40, p. 7-42, 2016. Disponível em:
<https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/3239>. Acesso em: 15 ago. 2023.

BERNABÉ SÁNCHEZ, Estefanía. A Propósito del Concilio de Elvira (Siglo IV): el caso de las “Virgines Deo Sacratae”. **Signum**, Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p. 30-41, 2013. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/86/89>. Acesso em: 13 ago. 2023.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BLUMELL, Lincoln H. The Message and the Medium: Some Observations on Epistolary Communication in Late Antiquity. **Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism**, Sheffield, v. 10, p. 24-67, 2014. Disponível em:
https://www.academia.edu/8489254/_The_Message_and_the_Medium_Some_Observations_on_Epistolary_Communication_in_Late_Antiquity._Journal_of_Greco-Roman_Christianity_and_Judaism_10_2014_24_67. Acesso em: 13 ago. 2023.

BOCCACCINI, Gabriele. History of Judaism: its Periods in Antiquity. *In*: NEUSNER, Jacob (ed.). **Judaism in Late Antiquity**. Leiden: Brill, 1995, p. 285-309.

BOUBE, Emmanuelle. La mort lente du forum dans les villes des provinces hispaniques à la fin de l’Antiquité ou le symbole d’une société en cours de profonde mutation. *In*: BOUET, Alain (éd.). **Le forum en Gaule et dans les régions voisines**, textes réunis par Alain Bouet, Bordeaux: Ausonius éditions, 2012. p. 335-406. Mémoires 51.

BOWES, Kim. Un coterie espagnole pieuse? : Christian Archaeology and Christian Communities in Fourth-and Fifth-Century Hispania. *In*: BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael (eds.). **Hispania in Late Antiquity: current perspectives**. Leiden: Brill, 2005. p. 189-258.

BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael (eds.). **Hispania in Late Antiquity: current perspectives**. Brill, 2005.

BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael. Introduction. *In*: BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael. (eds.). **Hispania in Late Antiquity: current perspectives**. Boston, Mass: Brill, 2005.

BOWMAN, Alan K. Diocletian and the first tetrarchy, AD 284-305. *In*: BOWMAN, Alan K; GARNSEY, Peter; CAMERON, Averil (eds.). **The Cambridge Ancient History**. 2. ed. Cambridge: University Press, 2005. p. 67-109. v. 12.

BRADBURY, Scott. Introduction. *In*: SEVERUS OF MINORCA. Letter on the Conversion of the Jews. Edited and translated by Scott Bradbury. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 1-79.

BRADBURY, Scott. The Jews of Spain, c. 235–638. *In*: KATS, Steven T. (ed.). **The Cambridge History of Judaism**. Cambridge: University Press, 2008. p. 508-518. v. 4.

BROWN, Peter. **The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad**. London: Thames and Hudson, 1971.

BURRUS, Virginia. **The Making of a Heretic Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1995.

CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter (eds.). **The Cambridge Ancient History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v. 13.

CARRIÉ, Jean-Michel. Developments in Provincial and Local Administration. *In*: BOWMAN, Alan K; GARNSEY, Peter; CAMERON, Averil (eds.). **The Cambridge Ancient History**. 2. ed. Cambridge: University Press, 2005. p. 269–312. v. 12.

CARRIÉ, Jean-Michel. Século III, algumas reflexões para sair da “crise”. *In*: SILVA, Semíramis Corsi; Antiqueira, Moisés (orgs.). **O Império Romano no Século III: crises, transformações e mutações**. São João de Meriti-RJ: Desalinho, 2021. p. 15-27.

CARVALHO JÚNIOR, Macário Lopes de. Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo. 2010. 200 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3745>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CARVALHO JÚNIOR, Macário Lopes de. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. *In*: **XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL**, 2013, Natal. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: ANPUH, 2013. p. 1-13. Disponível em:

http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364917081_ARQUIVO_concilios_no_cristianismo_tardo-antigo-comcorrecoes.pdf. Acesso em: 15 ago. 2023.

CARVALHO JUNIOR, Macário Lopes de. Gentios, judeus e hereges: os não cristãos nos concílios de Elvira (306) e Arles (314). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, n. 1, p. 54-70, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/6253/4565>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CARVALHO, Margarida Maria de. **Análise da legislação municipal do Imperador Juliano:** cúrias e decuriões. 1995. 204 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CARVALHO, Margarida Maria de. Paidéia, retórica e uma nova abordagem sobre Contra Juliano de Gregório Nazianzeno. **Dimensões**, Vitória, v. 16, p. 189-201, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2653/2138>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CARVALHO, Margarida Maria de. **Paideia e Retórica no século VI d. C:** a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume, 2010.

CARVALHO, Margarida Maria de; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Os avanços da História Antiga no Brasil: algumas ponderações. **História (São Paulo)**, Franca-SP, v. 26, n. 1, p. 14-19, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/D6sYjtHTtKfs6zXHK45DgML/>. Acesso em: 24 ago. 2023.

CASCIO, Elio Lo. The New State of Diocletian and Constantine: From the Tetrarchy to the Reunification of the Empire. In: BOWMAN, Alan K; GARNSEY, Peter; CAMERON, Averil (eds.). **The Cambridge Ancient History**. 2. ed. Cambridge: University Press, 2005. p. 170-183. v. 12.

COMA FORT, José María. **Codex Theodosianus:** historia de un texto. Madrid: Editorial Dykinson, 2014.

COMITRE, Diogo. **A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica:** um exame dos concílios entre os séculos IV e VII. 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-30012014-100621/publico/2013_DiogoComitre.pdf. Acesso em: 15 ago. 2023.

CUESTA FERNÁNDEZ, Jorge. La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio. Sobre Domiciano (Oros. Hist. VII, 10, 5) y Augusto (Oros. Hist. VI, 20). **ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades**, Madrid, v. 12, p. 367-394, 2014. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/2924>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CUESTA FERNÁNDEZ, Jorge. La Imagen del Emperador Malo y del Perseguidor Anticristiano en las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio. Un Estudio Comparativo. **Antesteria. Debates de Historia Antigua**, Madrid, v. 4, p. 279-296, 2015. Disponível em: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/106-2016-05-03-19.Cuesta.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CURCHIN, Leonard. **The Local Magistrates of Roman Spain**. University of Toronto Press, 1990.

CURCHIN, Leonard A. The Role of Civic Leaders in Late Antique Hispania. **Studia historica: Historia antigua**, Salamanca, v. 32, p. 281–304, 2014. Disponível em: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/129260/El_papel_de_los_lideres_civicos_en_Hispa.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 14 ago. 2023.

DEY, Hendrik. Privileged Cities: Provincial, Regional and Imperial Capitals. **Antiquité tardive: revue Internationale d’histoire et d’archéologie**, n. 26, p. 163-195, 2018.

DIARTE-BLASCO, Pilar. **Late Antique and Early Medieval Hispania: Landscapes without Strategy?** Oxford: Oxbow Books, 2018.

DÍAZ-MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz. City and Territory in Hispania in Late Antiquity. *In*: BROGIOLO, Gian Pietro; GAUTHIER, Nancy; CHRISTIE, Neil (eds.). **Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Brill, 2000. P. 3-35.

DOODS, Eric Robertson. **Paganos y Cristianos en una Época de Angustia: Algunos Aspectos de la Experiencia Religiosa Desde Marco Aurelio a Constantino**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

DRIJVERS, Jan Willem. The culture of imperial leadership in Late Antiquity. *In*: **SHIFTING FRONTIERS IX: SHIFTING POLITICAL FRONTIERS IN LATE ANTIQUITY**, 2011, Pensilvânia. Palestra proferida na Universidade da Pensilvânia, 2011. p. 1-14.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Intolerancia Religiosa y Marginación Geográfica en el S. IV d.c.: Los Exílios de Eunomio de Cízico. **Stud, hist, Hg antig.**, Salamanca, n. 21, p. 177-207, 2003. Disponível em: <https://gredos.usal.es/handle/10366/73709>. Acesso em: 24 ago. 2023.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Intolerancia Religiosa y Marginación Geográfica en el S. IV d.c.: Los Exílios de Eunomio de Cízico. **Stud, hist, Hg antig.**, Salamanca, n. 21, p. 177-207, 2003. Disponível em: <https://gredos.usal.es/handle/10366/73709>. Acesso em: 15 ago. 2023.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism. *In*: BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael (eds.). **Hispania in Late Antiquity: current perspectives**. Leiden: Brill, 2005. p. 121-149.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación. **Mainake**, n. 31, p. 95-113, 2009.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Cristianos y judíos: separados por la ley (CTh III, 7,2 = IX, 7,5. 388). **Páginas**. Revista Digital de la Escuela de Historia Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, v. 3, n. 1, p. 31-51, 2011. Disponível em: <https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/120/120>. Acesso em: 15 ago. 2023.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Emperadores y leyes en época teodosiana (Codex Theodosianus 16, 5, De Haereticis). *In*: ESCRIBANO PAÑO, María Victoria; TESTA, Rita Lizzi (ed.). **Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)**. Bari: Edipuglia, 2014. p. 61-82.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Fronteras religiosas en Codex Theodosianus XVI: normativa y retórica. **Frontiere della romanità nel mondo tardo antico**, p. 39-64, 2016.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Las posesiones de los heréticos en Codex Theodosianus XVI: la normativa. **Atti dell'Accademia romanistica costantiniana**, n. 23, p. 703-735, 2019.

FAIRCLOUGH, Norman. **Language and Power**. New York: Longman, 1989.

FAIRCLOUGH, Norman. **Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research**. London: Routledge, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UnB, 2008.

FEAR, A. T. Introduction. *In*: OROSIUS. **Seven Books of History against the Pagans**. Translated with an introduction and notes by A. T. Fear. Liverpool: University Press, 2010. p. 1-30. (Translated Texts for Historians, 54).

FELDMAN, Sergio Alberto. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**: as obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. 2004. 307 f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/33173>. Acesso em: 15 ago. 2023.

FELDMAN, Sergio Alberto. Judeus na Antigüidade Tardia: a construção da alteridade sob Agostinho. **Dimensões**, Vitória, v. 25, p. 131-147, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2547/2043>. Acesso em: 15 ago. 2023.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José. Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas. **Hispania Sacra**, Madrid, v. 59, n. 120, p. 427-458, 2007. Disponível em: <https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/36/36>. Acesso em: 13 ago. 2023.

FRIGHETTO, Renan. Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardía: Cristianismo, tradición y poder imperial. *In*: CORTÍ, Paola; MORENO, Rodrigo; WIDOW, José Luís. **Historia**: entre el pesimismo y la esperanza. Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2007. p. 298-309.

FRIGHETTO, Renan. Religião e política na Antigüidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. **Dimensões**, Vitória-ES, v. 25, p. 114-130, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2546/2042>. Acesso em: 15 ago. 2023.

FRIGHETTO, Renan. “Hispania” visigoda (séculos VI–VII) e a Antigüidade Tardia: algumas considerações. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá-MT, v. 6, n. 1, p. 63–96, 2013. Disponível em:

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/193>. Acesso em: 24 ago. 2023.

FRIGHETTO, Renan. Da teoria à prática política: o exercício do poder na Antiguidade Tardia. **Rev. História Helikon**, Curitiba, v. 2, n. 2, p.16-36, 2º semestre. 2014. Disponível em: <https://guiamedieval.webhostusp.sti.usp.br/da-teoria-a-pratica-politica-o-exercicio-do-poder-na-a-antiguidade-tardia/>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FRIGHETTO, Renan. Do Imperium ao Regnum na Antiguidade Tardia: o exemplo do reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). **História (São Paulo)**, Franca-SP, v. 35, p. 1-22, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/bJDz8qcGBMyt3nTzXvWvYbB/>. Acesso em: 24 ago. 2023.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Antiguidade Clássica**. A história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

GALANTE, Márcio Augusto. **Os dois saques de Roma**: romanos e bárbaros na *Historiae Adversus Paganos* de Orósio. 2019. 112 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2019. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/4588>. Acesso em: 15 ago. 2023.

GIBBON, Edward. **The History of Decline and Fall of the Roman Empire**. 2. ed. [S. l.]: W. Straham, 1781.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardo antigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Manti*. **Gerión. Revista de Historia Antigua**, Madrid, n. 16, p. 437-450, 1998. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=101320>. Acesso em: 13 ago. 2023.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V). **Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones**, Madrid, n. 4, p. 103-113, 1999. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=188011>. Acesso em: 13 ago. 2023.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V. **ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades**, Madrid, n. 3, p. 267-277, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/60638918.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2023.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada. **Mainake**, Málaga, n. 31, p. 123-129, 2009. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3283501>. Acesso em: 13 ago. 2023.

GRASSI, Marie-Claire. La lettre: approche méthodologique. *In*: SOHN, Anne-Marie (org.). **La correspondance: un document pour l'Histoire**. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2002. p. 73-81.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

HARRIES, Jill. Introduction. The Background to the Code. *In*: HARRIES, Jill; WOOD, Ian (eds.). **The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity**. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1993. p. 1-16.

HARRIES, Jill. Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity. *In*: MATHISEN, Ralph W. (ed.). **Law, Society, and Authority in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 68-82.

HARRIES, Jill. **Law and Empire in Late Antiquity**. Cambridge: University Press, 2004.

HARRIES, Jill. The Return of the Old Gods. *In*: HARRIES, Jill. **The Edinburgh History of Ancient Rome**. Imperial Rome AD 284 to 363: The New Empire. Edinburgh: University Press, 2012. p. 80-105.

HARRIES, Jill; WOOD, Ian. **The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity**. Duckworth, 1993.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HEATHER, Peter. **The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians**. New York: Oxford, 2005.

HERMANOWICZ, Erika T. Textual Adventures: A Brief History of the Theodosian Code. **The Classical Outlook**, Oxford, v. 79, n. 3, p. 97-103, Spring. 2002.

HOPE, Valerie. Essay Three. The city of Rome: capital and symbol. *In*: HUSKINSON, Janet (ed.). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. London: Routledge, 2000, p. 63-94.

HUMFRESS, Caroline. **Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HUMPHRIES, Mark. Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250–450 ce. *In*: LOSSL, Josef; BAKER-BRIAN, Nicholas (eds.). **A companion to religion in late antiquity**. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018.

HUSKINSON, Janet. Essay One: Looking for culture, identity and power. *In*: HUSKINSON, Janet (ed.). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. London: Routledge, 2000a. p. 3-28.

HUSKINSON, Janet (ed.). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. London: Routledge, 2000b.

JONES, Arnold Hugh Martin. **The later Roman Empire**. University of Oklahoma Press, 1964. v. I.

KRAEMER, Ross Shepard. **The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews**. New York: Oxford University Press, 2020.

KULIKOWSKI, Michael. Nation versus Army: A Necessary Contrast. *In*: GILLETT, Andrew (ed.). **On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages**. Turnhout and Belgium: Brepols, 2002. p. 69–85.

KULIKOWSKI, Michael. **Late Roman Spain and Its Cities**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

KULIKOWSKI, Michael. Cities and Government in Late Antique Hispania: Recent Advances and Future Research. *In*: BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael (eds.). **Hispania in Late Antiquity: current perspectives**. Leiden: Brill, 2005. p. 31-70.

KULIKOWSKI, Michael. Ethnicity, Rulership, and Early Medieval Frontiers. *In*: CURTA, Florin (ed.). **Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2006. p. 247-254.

KULIKOWSKI, Michael. Drawing a Line Under Antiquity: Archaeological and Historical Categories of Evidence in the Transition from the Ancient World to the Middle Ages. *In*: CHAZELLE, Celia; LIFSHITZ, Felice (eds.). **Paradigms and Methods in Early Medieval Studies**. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 171-184.

LAMAS NOYA, Francisco José. Orosio y las herejías hispanas: el Priscilianismo y el Origenismo (Introducción biográfica y breve análisis del Conmonitorio). **Anuario Brigantino**, Betanzos, n. 36, p. 79-107, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4869658>. Acesso em: 13 ago. 2023.

LAMAS NOYA, Francisco José. Orosio y las herejías hispanas: el Priscilianismo y el Origenismo (Introducción biográfica y breve análisis del Conmonitorio). **Anuario Brigantino**, Betanzos, n. 36, p. 79-107, 2013. Disponível em: https://anuariobrigantino.betanzos.net/AB2013PDF/079_108_lamas_noya_herejias_hispanicas_priscilianismo_orosio_Anuario_Brigantino_2013.pdf. Acesso em: 24 ago. 2023.

LÁZARO SÁNCHEZ, Miguel J. L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire. **Revue des sciences religieuses**, Strasbourg, v. 4, n. 82, p. 517-546, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rsr/413>. Acesso em: 13 ago. 2023.

LORENZO DE SAN ROMÁN; Roberto; MORCILLO MARÍN, Javier. La basílica paleocristiana de Ilici (L'Alcúdia, Elche) Desmontaje, contextualización y restitución desde la reexcavación bibliográfica. **Madrider Mitteilungen**, Madri, n. 55, p. 486-559, 2014. Disponível em: <https://publications.dainst.org/journals/mm/article/view/2555>. Acesso em: 15 ago. 2023.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre “O Fim do Mundo Antigo”. **Revista de História**, São Paulo, n. 173, p. 81-114, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/105844/104540>. Acesso em: 12 ago. 2023.

MacMULLEN, Ramsay. **Voting About God in Early Church Councils**. London: Yale University Press, 2006.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Júlio Cesar. O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Campinas-SP, v. 12, n. 24, 2007, p. 123–135. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cpa/article/view/17191>. Acesso em: 24 ago. 2023.

MALHERBE, Abraham J. **Ancient epistolary theorists**. Atlanta: Scholars, 1988.

MARTÍNEZ CAVERO, Pedro. **El Pensamiento histórico y antropológico de Orosio**. Madrid: Universidade de Murcia, 2002.

MARTÍNEZ JIMÉNEZ, Javier; SASTRE DE DIEGO, Isaac; TEJERIZO GARCÍA, Carlos. **The Iberian Peninsula between 300 and 850: An Archaeological Perspective**. Amsterdam: University Press, 2018.

MARTINEZ, Diego Schneider. **Uma Releitura Cristã da História: a História Adversus Paganos de Orósio e a Teoria dos Quatro Impérios**. 2014. 98 f. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/35798>. Acesso em: 15 ago. 2023.

MARTINS, Adailton Luís. Gibbon - um historiador. *In*: SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (orgs.). **Como se escreve a história da antiguidade: olhares sobre o antigo**. São Paulo: UNIFESP, 2020. p. 17-28.

MATTHEWS, John F. **Laying Down the Law: a study of the Theodosian Code**. New York: Yale University Press, 2000.

MESEGUER GIL, Antonio José. La obra histórica de Paulo Orosio y sus diferencias con Agustín de Hipona: Transmisión de conceptos historiográficos en la Antigüedad Tardía. **Revista Onoba**, Huelva, n. 5, p. 89-101, 2017. Disponível em: <https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/13913/La-obra.pdf?sequence=2>. Acesso em: 15 ago. 2023.

MILES, Richard. Introduction: constructing identities in late antiquity. *In*: MILES, Richard (ed.). **Constructing identities in Late Antiquity**. London and New York: Routledge, 1999. p. 1-15.

MILES, Richard. Essay Two: Communicating culture, identity and power. *In*: HUSKINSON, Janet (ed.). **Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire**. London: Routledge, 2000. p. 29-62.

MILLER, Maureen C. **The Bishop's Palace: Architecture & Authority in Medieval Italy**. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

NOY, David. Jews in the western Roman Empire in Late Antiquity: migration, integration, separation. **Veleia**, Vitoria-Gasteiz, v. 30, p. 169-177, 2013. Disponível em: <https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/37245/11220-48955-1-PB.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 ago. 2023.

NUMHAUSER, Alexander Bar-Magen. **Judaísmo y los judíos en la arqueología de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media**. 2011. 210 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Curso de Arqueologia, Departamento de Prehistoria y Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras da Universidad Autonoma de Madrid, Madrid, 2011.

OLIVEIRA, Julio César Magalhães de. Le peuple et le gouvernement des cités (IVe-VIe siècles). **Antiquité tardive**: revue Internationale d'histoire et d'archéologie, n. 26, p. 23-49, 2018.

ORFILA PONS, Margarita. Las Baleares durante el bajo imperio y la antigüedad tardía. *In*: **Historia de las islas baleares**: las baleares en época romana y tardoantigua. Palma de Mallorca: Rey sol, 2006. p. 209 -249.

PANZRAM, Sabine. Proclamo quod ego synagogam incenderim... – Ambrosio de Milán, Severo de Menorca y el incendio de las sinagogas de Calínico (388) y Magona (418). *In*: MARCO SIMÓN, Francisco; PINA POLO, Francisco; REMESAL RODRÍGUEZ, José. (eds.). **Vae victis! Perdedores en el mundo antiguo**. Barcelona: Col·lecció INSTRUMENTA, 2012. p. 245-260.

PANZRAM, Sabine. La formación del orden metropolitano en la Península Ibérica (siglos IV a VI). **Pyrenae**: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental, Barcelona, v. 49, n. 1, p. 125-154, 2018. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Pyrenae/article/view/335648/426460>. Acesso em: 15 ago. 2023.

PANZRAM, Sabine (ed.). **The Power of Cities**: The Iberian Peninsula from Late Antiquity to the Early Modern Period. Leiden and Boston: Brill, 2019.

PAPA, Helena Amália. **A autoafirmação de um Bispo**: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos Eunomianos (360-394 d.C.). 2014. 220 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/126330>. Acesso em: 24 ago. 2023.

PHARR, Clyde. Commentaries. *In*: **The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions**. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography by Clyde Pharr. In Collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. With an Introduction by C. Dickerman Williams. New York: Greenwood Press Publishers, 1952.

POHLMANN, Janira Feliciano. A construção da heresia priscilianista por Sulpício Severo e Idácio de Chaves (séculos IV e V d. C.). *In*: CARLAN, Cláudio Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; SOUZA, Ricardo Luiz de (orgs.). **História Ibérica**: ensino, pesquisa e potencialidades. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. p. 165-186.

RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity**: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. 1st ed. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2005.

RÉMOND, René. **Por Uma História Política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RIPOLL, Gisela. The Transformation of the City in Hispania between the 4th and the 6th Centuries Gisela Ripoll. *In*: PANZRAM, Sabine (ed.). **The Power of Cities**: The Iberian Peninsula from Late Antiquity to the Early Modern Period. Leiden and Boston: Brill, 2019. p. 39-83.

RODRIGUES, Nuno Simões. Paulo Orósio e o Património Mitológico da Antiguidade Clássica. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 10, p. 17-54, 1998. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniyasacra/article/view/7564/7366>. Acesso em: 13 ago. 2023.

RODRIGUES, Nuno Simões. Os Judeus na Hispânia na Antiguidade. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Lisboa, n. 6, p. 9-34, 2006. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/2975/1/CES_2006-006-00009-00034.pdf. Acesso em: 15 ago. 2023.

ROSENMEYER, Patricia A. **Ancient Epistolary Fictions**: The Letter in Greek Literature. Cambridge: University Press, 2003.

SALWAY, Richard William Benet. The publication of the Theodosian Code and transmission of its texts: some observations. *In*: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (éds.). **Société, économie, administration dans le Code Théodosien**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2012. p. 21-61.

SÁNCHEZ SALOR, Eustáquio. Introducción General. *In*: OROSIO, Paulo. **Historias**. Libros I-IV. Traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1982. p. 7-69. (Biblioteca Clásica Gredos, 53).

SILVA, Gilvan Ventura da. A Condenação dos Judaizantes nos Concílios Eclesiásticos do Século IV. **Phoínix**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 164-188, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/33125/18579>. Acesso em: 15 ago. 2023.

SILVA, Gilvan Ventura da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 5, p. 58-70, 2010. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/175>. Acesso em: 15 ago. 2023.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOTOMAYOR MURO, Manuel. Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión. **Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino**, Granada, v. 2, n. 3, p. 35-67, 1989. Disponível em:

<https://granada.cehgr.es/granada/images/stories/revistas/CEHGR-003.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2023.

SOTOMAYOR MURO, Manuel. Romanos, pero cristianos: A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 7, 1990. Disponível em: <https://revistas.um.es/ayc/article/view/61181/58931>. Acesso em: 13 ago. 2023.

SOTOMAYOR MURO, Manuel. Los cánones 1 y 59 del Concilio de Elvira: a propósito de un artículo de J. Vilella Masana. **Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica**, Alcalá, v. 19, p. 135-161, 2007. Disponível em: <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/9367>. Acesso em: 13 ago. 2023.

TESTA, Rita Lizzi. The Late Antique Bishop: Image and Reality. In: ROUSSEAU, Philip; RAITHEL, Jutta (eds.). **A Companion to Late Antiquity**. Blackwell Publishing, 2009. p. 525-538.

TOCH, Michael. **The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages**. Boston: Brill, 2013.

TRAPP, Michael B. **Greek and Latin letters: an anthology, with translation**. Cambridge Greek and Latin classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TRAPP, Michael. The emperor's shadow: Julian in his correspondence. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; TOUGHER, Shaun (eds.). **Emperor and author: the writings of Julian the Apostate**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012. p. 105-120.

UBRIC RABANEDA, Purificación. La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, Madrid, v. 49, n. 2, p. 41-75, 2019. Disponível em: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/61988/mcv-10921.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 13 ago. 2023.

VALLIERE, Paul. **Conciliarism: a History of Decision-Making in the Church**. Cambridge: University Press, 2012.

VAN NUFFELEN, Peter. **Orosius and the Rhetoric of History**. Oxford: University Press, 2012.

VILLEGAS MARÍN, Raúl. Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V). Gerión. Revista de Historia Antigua, Madrid, v. 30, p. 263-291, 2012.

VIVES, José. Preámbulo. In: VIVES, José (org.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963. p. vii-xi.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

APÊNDICE A - CATÁLOGO DO *CORPUS DOCUMENTAL*

Conjunto de documentações diretamente ligadas ao objeto

O Codex Theodosianus

Código Teodosiano, III, 7, 2.

Os Imperadores Valentiniano, Teodósio e Arcádio Augusto a Cinégio, Prefeito Pretoriano. Nenhum judeu deve receber uma mulher cristã em casamento, nem um homem cristão assumir um casamento com uma mulher judia. Pois, se qualquer pessoa cometer um ato desse tipo, o crime desse delito será considerado como equivalente a adultério e a liberdade de acusar será concedida também às vozes do público.

Dado na véspera dos idos de março em Tessalônica, no ano do segundo consulado de Teodósio Augusto e do consulado do Nobre Cinégio. 14 de março de 388.

Código Teodosiano, XVI, 8, 9.

Os Imperadores Teodósio, Arcádio e Honório Augusto a Addeu, Conde e Mestre de ambos os ramos do Serviço Militar no Oriente.

Está suficientemente estabelecido que a seita dos judeus não é proibida por nenhuma lei. Por isso, estamos gravemente perturbados que suas assembleias tenham sido proibidas em certos lugares. Vossa Sublime Magnitude, portanto, depois de receber esta ordem, coibirá com a devida severidade os excessos daquelas pessoas que, em nome da religião cristã, se atrevem a cometer certos atos ilícitos e tentam destruir e espoliar as sinagogas.

Dado no terceiro dia antes das calendas de outubro em Constantinopla no ano do terceiro consulado de Teodósio Augusto e do consulado de Abundância. 29 de setembro de 393.

Código Teodosiano, XVI, 8, 12.

Os mesmos Augustos a Anatólio, Prefeito Pretoriano da Ilíria.

Vossa Exaltada Autoridade ordenará que os governadores sejam notificados, para que saibam ao receber esta notificação que todos os insultos de pessoas que atacam os judeus serão evitados e que suas sinagogas permanecerão em sua habitual quietude.

Dado no décimo quinto dia antes das calendas de julho em Constantinopla no ano do consulado de Cesário e Ático. 17 de junho de 397.

Código Teodosiano, XVI, 8, 20.

Os mesmos Augustos a Johannes, Prefeito Pretoriano.

Se parecer que algum lugar é frequentado por conventículos dos judeus e chamado pelo nome de sinagogas, ninguém ousará violar ou ocupar e manter esses lugares, pois todas as pessoas devem manter seus próprios bens em direito imperturbável, sem qualquer reivindicação de religião ou culto.

1. Além disso, uma vez que, de fato, o costume e a prática antigos preservaram para o supracitado povo judeu o dia consagrado do sábado, também decretamos que será proibido que qualquer homem da fé supracitada seja constrangido por qualquer convocação naquele dia, sob a pretexto de negócios públicos ou privados, já que todo o tempo restante parece suficiente para satisfazer as leis públicas, e porque é mais digno da moderação do nosso tempo que os privilégios concedidos não sejam violados, embora pareça ter sido feita provisão suficiente com referência ao assunto supracitado por constituições gerais de imperadores anteriores.

Dado no sétimo dia antes das calendas de agosto em Ravena no ano do nono consulado de Honório Augusto e o quinto consulado de Teodósio Augusto. 26 de julho de 412.

Código Teodosiano, XVI, 8, 25.

Os mesmos Augustos a Asclepiodoto, Prefeito Pretoriano.

É Nosso prazer que no futuro nenhuma sinagoga de todos os judeus seja indiscriminadamente tirada deles ou consumida pelo fogo, e que se, após a emissão desta lei, houver quaisquer sinagogas que por tentativa recente tenham sido assim apreendidas, reivindicadas para as igrejas, ou pelo menos consagrados aos veneráveis mistérios, os judeus serão concedidos como compensação por isso, lugares em que eles podem construir sinagogas proporcionais, é claro, às que foram tiradas.

I. Se forem retirados os ofertórios, serão restituídos aos ditos judeus se ainda não tiverem sido dedicados aos sagrados mistérios, mas se a consagração venerável não permitir a sua devolução, será pago um preço igual ao seu valor como compensação para eles.

II. No futuro, não serão construídas sinagogas, e as antigas permanecerão em sua condição atual.

Dado no décimo quinto dia antes das calendas de março em Constantinopla no ano do consulado de Asclepiodoto e Mariniano. 15 de fevereiro de 423.

Código Teodosiano, XVI, 8, 26.

Os mesmos Augustos a Asclepiodoto, Prefeito Pretoriano.

Conhecidos e publicados a todos os homens Nossos decretos e os de Nossos ancestrais por meio dos quais suprimimos o espírito e a audácia dos abomináveis pagãos, dos judeus também, e dos hereges. No entanto, de bom grado abraçamos a oportunidade de repetir a lei e é nossa vontade que os judeus saibam que, em resposta às suas súplicas lamentáveis, sancionamos apenas que aquelas pessoas que cometem muitos atos precipitados sob o pretexto do venerável cristianismo se abstenham de feri-los e persegui-los e que, de agora em diante, ninguém deve tomar ou queimar suas sinagogas. Não obstante, os próprios judeus serão punidos com a proscrição de seus bens e com o exílio vitalício, se for comprovado que circuncidaram um homem de nossa fé ou o mandaram circuncidar.

Dado no quinto dia antes dos idos de abril em Constantinopla no ano do consulado de Asclepiodoto e Mariniano. 9 de abril de 423.

Código Teodosiano, XVI, 8, 27.

Os mesmos Augustos a Asclepiodoto, Prefeito Pretoriano.

Nossos recentes decretos sobre os judeus e suas sinagogas permanecerão em pleno vigor, a saber, que não lhes será permitido construir novas sinagogas e que não temerão que as antigas lhes sejam tiradas. Mas eles saberão que todas outras proibições devem ser observadas no futuro, como declara a regra geral da constituição recentemente emitida.

Dado no sexto dia antes dos idos de junho em Constantinopla no ano do consulado de Asclepiodoto e Mariniano. 8 de junho de 423.

A Carta sobre a Conversão dos Judeus, escrita pelo bispo de Menorca

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 3.

Agora, porém, Iamona ainda conserva o antigo dom de Deus de que os judeus nunca puderam habitar ali. Muitos tentaram-no imprudentemente. Contudo, como dizem os antigos: ou foram expulsos por uma doença que os atingiu inesperadamente, ou foram feitos perecer por uma morte súbita, ou foram mesmo cortados em pedaços por um raio. Tão notória é a propagação destes incidentes que assustou tanto os judeus que estes já não se

atrevem a tentar novamente. E não consideramos isso como inacreditável, uma vez que não há raposas, lobos, ou quaisquer outros animais nocivos, enquanto que há uma grande abundância de animais aptos para a alimentação. E é ainda mais surpreendente que as cobras e escorpiões estejam em grande abundância, mas perderam a sua capacidade de prejudicar. Portanto, enquanto nenhum judeu se aventura a viver em Iamona, mesmo que esteja apenas de passagem, e com razão, uma vez que, dada a sua ferocidade e malícia, os judeus são comparáveis a lobos e raposas. Magona estava a transbordar com tantos judeus como se fossem cobras e escorpiões, e por eles a igreja de Cristo era constantemente mortificada. Contudo, esse benefício carnal foi recentemente transformado num benefício espiritual, de modo que, como está escrito, essa geração de víboras, que se enfureceu com ataques venenosos, feridas subitamente pelo poder divino, expulsou o veneno da incredulidade.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 5.

Finalmente, de imediato, interrompemos também o nosso costume de cumprimentá-los. Não só cortamos o hábito de ter relações familiares, mas também o erro de uma antiga aparência de caridade foi transformado em ódio temporal pelo amor da salvação eterna. Em todos os lugares havia disputas sobre a lei com os judeus e em todas as casas havia disputas sobre a fé.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 6.

O povo dos judeus confiava principalmente na autoridade e habilidade de um certo Teodoro, que era a pessoa mais importante daquela cidade, não só entre os judeus, mas também entre os cristãos, por sua fortuna e seus cargos civis. Porque entre os judeus ele era doutor da lei e, para usar uma expressão própria, ele era o pai dos pais. Na cidade, ocupou todos os cargos municipais, foi defensor e atualmente é reconhecido como patrono do município.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 7.

Os judeus desejavam fortemente que Teodoro, em quem toda a sinagoga depositou a sua confiança, regressasse da ilha de Maiorca, a qual tinha ido para visitar suas propriedades. Depois de os judeus terem lhe enviado uma legação, Teodoro voltou. Pela sua autoridade

assustou muitos, mas apenas atenuou um pouco o fogo do conflito que logo se reacendeu com maior violência, de modo que mesmo na cidade vizinha a chama da fé foi acesa. E para que o provérbio de Salomão pudesse ser cumprido: “o irmão que ajuda o seu irmão será exaltado como uma cidade forte e sublime”, muitos servos de Cristo decidiram envolver-se nesta luta com toda a força do seu espírito, sem se pouparem ao cansaço da viagem.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 8.

O memorial, que anexamos a esta carta, mostra as armas que tínhamos à nossa disposição enquanto esperávamos o combate. Não o damos a conhecer com a intenção de vos ensinar algo, pois somos nós que precisamos de instrução e o esperamos de sua bem-aventurança, mas o fizemos para que possam apreciar o quão grande foi nossa preocupação, levando em consideração as possibilidades de nossa capacidade por causa do confronto que assumimos. Mas Cristo, cujo reino não se baseia em palavras, mas em força, sem que pronunciemos uma palavra, completou tudo e sem nenhum suor de batalha, concedeu ao seu exército a vitória, que ninguém ousou desejar ou poderia esperar. Os judeus, estimulados pelos exemplos do tempo dos Macabeus, estavam dispostos a morrer para defender seu patrimônio religioso. Desta forma, eles não só começaram a examinar os livros, mas também levaram paus, pedras, seixos e todos os tipos de projéteis para a sinagoga para repelir com força física, se a necessidade exigisse, as hostes de cristãos, equipados com o poder do Espírito Santo.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 10.

Há entre nós uma senhora devota e muito religiosa, chamada Teodora, que merece ser tomada como um tipo de Igreja, tanto pela virgindade do seu corpo como pela sua finalidade religiosa e também pelo significado do seu nome. Ela, numa visão noturna, viu como uma viúva muito nobre, que, não por causa dos meus méritos, mas pelo dom da bondade divina, exerceu o episcopado. Então, me enviou uma carta de súplica na qual me deu todas as suas terras, pedindo-me que as semeasse. Com um sonho semelhante, Cristo dignou-se a avisar-me, que sou o último dos pecadores, para ajustar a minha cintura para a sementeira. Outra viúva muito nobre, sobre a qual não há dúvida de que tinha o semblante da sinagoga, implorou-me insistentemente que eu pegasse seus campos de pousio e os cultivasse, uma vez que já tinha chegado o momento da sementeira. Quem é, então, esta segunda viúva mais nobre, se não aquela que, condenando impiedosamente Cristo, se

tornou cruelmente viúva? O significado de ambos os sonhos é o mesmo. Antes de terem decorrido cerca de trinta dias, e embora não tivéssemos conhecimento da sua interpretação, é bem conhecido que tínhamos comunicado os nossos sonhos aos irmãos.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 13.

Começamos a nos dirigir para a sinagoga e, pela grande alegria que nos inundou, cantamos um hino a Cristo pela praça. O salmo que, com admirável alegria, o povo dos judeus também cantava era este: “Sua memória desmorona estrondosamente: mas a misericórdia do Senhor permanece para sempre”. Mas, antes de chegarmos à sinagoga, algumas mulheres judias, creio que pela vontade de Deus, mostraram grande audácia, para excitar nossa mansidão: de uma altura começaram a atirar pedras enormes em nós. E mesmo caindo sobre uma multidão apertada, eles não só não machucaram nenhum de nós, como nem nos tocaram. Começaram a pegar pedras e, ignorando o grito do pastor, movidos por um único motivo, que é zelo por Cristo, ao invés de raiva, eles acreditavam que aqueles lobos com chifres atacariam. E, sem dúvida, tudo aconteceu por vontade daquele que é o único pastor verdadeiro e bom. Finalmente, para afastar toda suspeita de que ele havia concedido uma vitória sangrenta ao seu rebanho, nenhum judeu foi atingido pelas pedras e nem mesmo nenhum deles tentou maliciosamente fingir, como eles costumam fazer. No entanto, como devemos evitar qualquer aparência de falsidade, deve-se dizer que um dos cristãos, que queria se assemelhar a Acam, que estava sob as ordens de Josué e cobiçou os despojos destinados ao extermínio. Assim, o servo de um certo cristão, como ele próprio teve de confessar, não estava lá pelo amor de Cristo, mas por causa da pilhagem. Só ele, ao tentar arrancar algo da sinagoga, trouxe sobre si a pedra de tropeço. De fato, um dos nossos povos atirou uma pedra para ferir um judeu, mas tendo ferido a cabeça daquele criado, serviu-lhe de aviso para se lembrar de quem é a sua Cabeça, isto é, Cristo. E embora a ferida fosse inofensiva, ele teve de reconhecer a ganância do seu roubo, e todos foram avisados por tal punição para não fazerem o mesmo. Depois que os judeus se retiraram, tomamos a sinagoga sem ninguém, não direi que ele se apropriou de alguma coisa, mas que nada disso lhe ocorreu. O fogo consumiu a sinagoga com todos os seus objetos, exceto os livros e os bens. Para que os livros sagrados não fossem maltratados pelos judeus, nós os guardamos. Por outro lado, para que não nos acusassem de apropriação indevida, ou do ônus que havíamos inferido sobre eles, demos-lhes os bens.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 14.

Para o espanto dos judeus perante a destruição da sinagoga, dirigimo-nos à igreja cantando hinos, e enquanto agradecemos ao Autor da nossa vitória, suplicamos-lhe que desocupasse aqueles autênticos antros de incredulidade e que a infidelidade daqueles corações escuros fosse vencida pela luz.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 19.

No dia seguinte, quando Teodoro estava prestes a exortar seu povo e prepará-lo para aceitar a fé de Cristo, para seu pesar, teve que suportar um alvoroço dos judeus que o incitaram espontaneamente à conversão. Porque quase nenhum deles não manifestou ter experimentado abertamente o poder de Cristo. Pois bem, em sua assembleia, um jovem, primo de Teodoro, chamado Galileu, para que, como dissemos muitas vezes, o significado secreto dos eventos com os nomes apropriados pudesse ser mantido em segredo até o fim, com grande hostilidade começou a proclamar: “Chamo todos vocês a testemunhar que, em minha propriedade, não posso continuar sendo judeu, pois nela tenho coproprietários cristãos e, se quisesse permanecer no judaísmo, possivelmente pereceria por causa de seu ódio. Portanto, percebendo o perigo para a minha vida, irei imediatamente à igreja, para escapar da morte que está preparada para mim”. Galileu pensando que, declarando os motivos de sua conversão, assegurava a vida temporal, sem saber, estava dizendo a verdade sobre a vida do tempo futuro, em que não pensava nada. Inspirado por essas palavras, um homem honesto, e de reconhecida proeminência, não só entre os judeus, mas também na cidade, a ponto de ter acabado de ser eleito defensor da cidade, ou seja, Ceciliano, declarou que Galileu havia falado a verdade e que ele tinha razões semelhantes para temer a mesma coisa. Com suas palavras, ele causou tanta confiança no mencionado jovem que, à vista de todos, com uma corrida muito rápida, como se estivesse ganhando o troféu da fé, ele voou para o abrigo de nosso Galileu, e pediu à minha humilde pessoa para colocá-lo na lista com o seu nome. Por seu lado, Ceciliano, que era o pai dos judeus, depois de uma consulta mais descontraída com o irmão Floriano, também pai segundo as nossas notícias, começou a dirigir-se à sinagoga com estas palavras: “eu que, depois de Teodoro, sou chefe da sinagoga, ao contrário do jovem Galileu, não me decido e me expresso com tremor, mas a todos exorto, recomendo e proclamo que, abandonando o erro do mau caminho, se possível, todos nos juntemos a fé eclesiástica. Portanto, assim como Cristo não te atrai com tanto poder, e

por mais que você recuse tão grande salvação, não podemos fazer nenhuma violência a você, pela mesma razão eu e meu irmão Floriano, com toda nossa família, abandonando o escárnio de nossa religião, que não podemos mais seguir, aderimos aos cristãos e à sua fé, que, mesmo se servida por inúmeros testemunhos das escrituras, não só não te convenceria, Teodoro, que é o mais versado de todos, mas também de outros, se não for porque seguem a verdade que não pode ser derrotada”. Como soubemos, Ceciliano dirigiu-se ao seu povo com este tom, e recebemos com inefável alegria muitos judeus que, com ele, no mesmo dia abraçaram a fé de Cristo.

Carta sobre a Conversão dos Judeus, 30-31.

Ainda maior maravilha e grande alegria é o fato do povo judeu, há tanto tempo reduzido a solo improdutivo, poder contemplar, depois dos espinhos da incredulidade terem sido arrancados e a palavra recebida, a germinação de um fruto copioso de justiça, para o qual nos consolamos com a esperança de uma colheita tão abundante. Onde arrancamos uma selva densa de incredulidade, proliferam excelentes obras de fé. Os judeus começaram por demolir as fundações da sinagoga, e depois não só forneceram os subsídios para construir uma nova basílica, como também lhe emprestaram os seus ombros. Saiba, Vossa Beatitude, que todos estes acontecimentos começaram, com a força do Senhor nosso Jesus Cristo, no quarto dia antes das Nonas de Fevereiro e chegaram ao fim de oito dias, depois do décimo primeiro consulado do Senhor Honório e do segundo de Constâncio, homem ilustríssimo. Pelo que, se escutardes com compreensão as palavras deste indigno pecador, revesti-vos do zelo de Cristo contra os judeus, não para a sua condenação eterna, mas para a sua salvação. Porque talvez tenha chegado o tempo predito pelo Apóstolo, em que, tendo-se já convertido a totalidade dos gentios, todo o Israel se salvará um dia e, possivelmente, o Senhor quis acender esta faísca desde esta extremidade da terra, para que todo o globo terrestre arda no incêndio da caridade, para consumir a selva da infidelidade.

Conjunto de documentações indiretamente ligadas ao objeto

Livro VII da *História Contra os Pagãos* de Orósio

História Contra os Pagãos, VII, 3, 7-8

Depois disso, para citar as palavras de Cornélio Tácito: “Quando Augusto era um homem velho, as portas de Jano foram abertas e novos povos foram procurados nos confins da terra, às vezes com lucro e às vezes com perda. Isso continuou até o reinado de Vespasiano”. No entanto, quando naquele tempo a cidade de Jerusalém havia sido tomada e destruída, como os profetas haviam predito, e os judeus exterminados, Tito, que havia sido ordenado pelo julgamento de Deus para vingar o sangue do Senhor Jesus Cristo, fechou o templo de Janus em comemorar seu triunfo junto com seu pai, Vespasiano.

História Contra os Pagãos, VII, 4, 16-17.

Agora, desde o tempo após a paixão do Senhor que os judeus perseguiram com todas as suas forças, desastres incessantes rugiram ao redor deles até que, finalmente, esvaziados de toda a força e dispersos, eles faleceram. E é que Tibério, a pretexto do serviço militar, levou os jovens dos judeus para regiões de clima difícil; o resto desta cidade e aqueles que seguiam práticas semelhantes ele expulsou da cidade, exceto aqueles que renunciaram a seus ritos, condenando-os assim à servidão eterna. No entanto, doou-lhes as cidades da Ásia que haviam sido destruídas por aquele famoso terremoto, libertando-as de tributos e até dando-lhes generosamente algo

História Contra os Pagãos, VII, 5, 6-8.

Ao mesmo tempo, os judeus, que tinham sido justamente afligidos por desastres de todos os lados por causa do sofrimento de Cristo, foram mortos em um motim que irrompeu em Alexandria e os expulsou da cidade. Eles enviaram um certo Filo, sem dúvida um dos homens mais instruídos de seu tempo, como enviado a César para apresentar suas queixas diante dele. Mas Calígula, como odiava toda a humanidade, e especialmente os judeus, ignorou a embaixada de Filo e ordenou que todos os lugares sagrados dos judeus e, principalmente, o famoso santuário de Jerusalém fossem profanados pelos sacrifícios dos gentios, cheios de estátuas e ídolos, e que ele próprio seja adorado como um deus lá.

História Contra os Pagãos, VII, 6, 14.

Houve uma revolta tão grande em Jerusalém, nos dias dos pães ázimos, que se diz que trinta mil judeus foram pisoteados ou sufocados até a morte pelo povo amontoado nos portões, enquanto tentavam sair da cidade

História Contra os Pagãos, VII, 9, 2-6.

Pois, voltando um pouco no tempo em meu relato, os judeus, que, depois do sofrimento de Cristo, haviam perdido completamente a graça de Deus, ao serem assediados por problemas por todos os lados, foram seduzidos por certos oráculos no Monte Carmelo que previram que os chefes nascidos na Judeia seriam os governantes do mundo. Como eles acreditavam que o oráculo se aplicava a eles, eles explodiram em rebelião, aniquilando as guarnições romanas em sua região e derrotando o vice-governador da Síria quando ele veio com reforços, capturando sua águia e matando suas tropas. Vespasiano foi enviado por Nero para tratar desses assuntos. Entre seus tenentes, ele levou seu filho mais velho, Tito, e trouxe muitas legiões poderosas com ele para a Síria. Depois de ter capturado muitas das cidades dos judeus e sitiado-os em Jerusalém, onde eles se reuniram em grande número para o dia da festa, ao saber da morte de Nero, ele se declarou imperador, instado por um grande número de reis e governantes. Ele deu atenção especial às opiniões do líder judeu, Josefo, que na época era prisioneiro acorrentado e havia declarado firmemente, como Suetônio registra, que seria libertado imediatamente pelo mesmo homem que o havia capturado, mas então esse homem seria o imperador. Vespasiano deixou seu filho, Tito, no acampamento para supervisionar o cerco de Jerusalém, enquanto ele próprio partia para Roma via Alexandria; no entanto, ao saber da morte de Vitélio, ele permaneceu em Alexandria por um curto período. Tito esmagou os judeus em um grande e longo cerco. Ele finalmente rompeu as muralhas da cidade, embora não sem pesadas perdas entre seus homens, com motores e todos os outros dispositivos de guerra. No entanto, levou mais tempo e mais força para invadir as fortificações internas do templo, defendidas por uma massa de sacerdotes e líderes que para lá se retiraram. Quando finalmente estava em seu poder, ele observou sua construção hábil e antiga, e ponderou por um longo tempo se deveria queimá-lo, pois era um incitamento para os inimigos de Roma se rebelarem, ou se deveria preservá-lo como prova de seu triunfo. Mas como a Igreja de Deus estava surgindo em abundância em todo o mundo, Deus decidiu que este edifício agora estava exausto de dar à luz, vazio e sem nenhum bom propósito, deveria ser removido. Então Tito, depois de ser aclamado como um comandante vitorioso por suas tropas, disparou e demoliu o templo em Jerusalém

História Contra os Pagãos, VII, 12, 6-8.

Posteriormente, em uma revolta incrível, os judeus, enlouquecidos de raiva, irromperam em

tumultos em diferentes partes do mundo ao mesmo tempo. De fato, eles organizaram confrontos atrozes em toda a Líbia contra seus habitantes. Esta região, quando os seus habitantes foram então mortos, ficou tão despovoada que, se o imperador Adriano não tivesse posteriormente fundado colônias, reunindo aí colonos de outras paragens, teria ficado totalmente vazia, tendo os seus habitantes sido desenraizados tantos. Por outro lado, perturbaram todo o Egito, Cirene e Tebaida com revoltas sangrentas. Em Alexandria, no entanto, eles foram derrotados e aniquilados no combate que se seguiu. Também na Mesopotâmia, os rebeldes foram reprimidos com armas. A consequência foi que, por meio de execuções que se espalharam por toda parte, muitos milhares de judeus desapareceram. Também é verdade que destruíram Salamina, uma cidade em Chipre, matando todos os seus habitantes.

História Contra os Pagãos, VII, 13, 4-5.

Ele também finalmente exterminou e subjugou os judeus, que, despertados por problemas causados por seus próprios crimes, estavam naquele momento devastando a província da Palestina que outrora lhes pertencia. Desta forma, Adriano vingou os cristãos que os judeus, sob seu líder Cocheba, haviam torturado porque não se juntaram a eles na oposição a Roma. O imperador decretou que nenhum judeu pudesse entrar em Jerusalém e que apenas cristãos fossem permitidos na cidade. Ele reconstruiu suas paredes para sua antiga glória e a chamou de Aelia com seu próprio nome

História Contra os Pagãos, VII, 27, 6.

No Egito, o terceiro castigo trouxe consigo os mosquitos, ou seja, moscas pequenas e cruéis, como aquelas que, muitas vezes amontoadas em lugares imundos em pilhas vibrantes em pleno verão, costumam deslocar-se em ruidoso voo e introduzir eles mesmos com mordidas cruéis entre os cabelos dos homens e as crinas dos animais; aqui novamente, no tempo de Trajano, a terceira praga agitou os judeus, que, embora até agora tivessem permanecido, espalhados por todo o mundo, tão calmos que pareciam inexistentes, agora se levantaram com fúria repentina, lançando cruelmente eles mesmos em todo o mundo contra aqueles em cuja companhia viviam; e isso sem contar a enorme destruição produzida em muitas cidades que eram devastadas nessa época por frequentes terremotos

As Atas do Concílio de Elvira

Atas do Concílio de Elvira, c. 16.

Aos hereges que não queiram regressar à igreja católica, não poderão ter em matrimônio jovens católicas. Mas, decidiu-se que não haja matrimônio nem com judeus nem com hereges, porque não pode existir convivência alguma entre fiel e infiel. Se os pais agirem contra esta proibição, decidiu-se que se abstenham da comunhão por cinco anos.

Atas do Concílio de Elvira, c. 49.

Decidiu-se advertir aos proprietários que não permitam que os frutos que recebem de Deus sejam benditos por judeus, convertendo nossa benção em algo depreciável e sem efeito. Se alguém, depois da proibição, se atreve a fazê-lo, seja apartado totalmente da Igreja.

Atas do Concílio de Elvira, c. 50.

Se algum clérigo ou cristão come com judeus, concordou-se que se abstenha da comunhão, para que se emende.

Atas do Concílio de Elvira, c. 78.

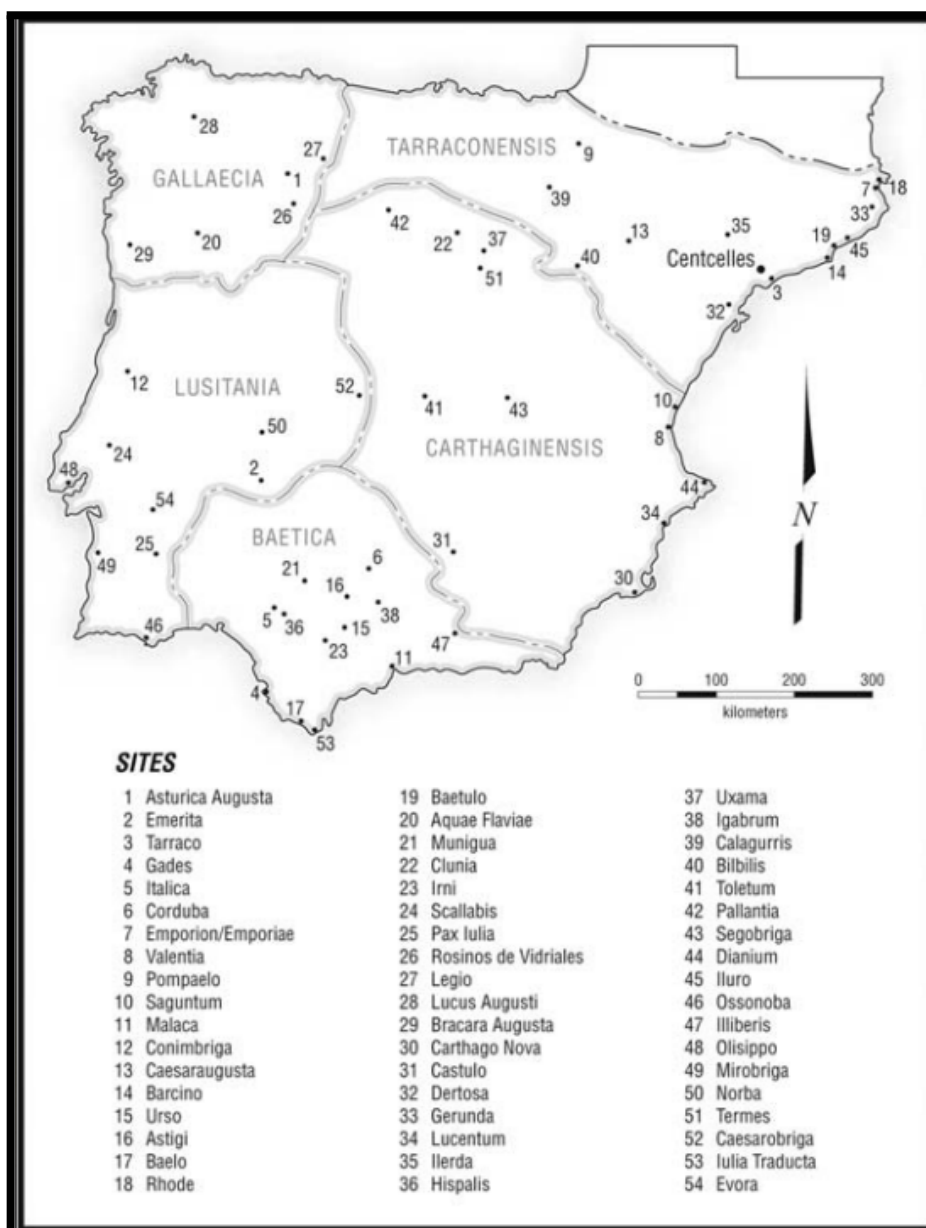
Se algum homem fiel casado cometer adultério com uma mulher judia ou pagã, ele será separado da comunhão, mas se for descoberto por acusação de outros, ele cumprirá cinco anos de penitência apropriada, após os quais poderá ser admitido novamente à comunhão do Senhor.

ANEXO A - FONTES UTILIZADAS POR PAULO ORÓSIO

MITO	FONTE POSSÍVEL	REF. ²
Referência a Calipso ³⁴	Homero; Apolodoro; Plínio	I, 2
Lenda dos Telquines	Estrabão; Diodoro Sículo; Ovídio	I, 7
Referência a Ógigo, rei de Tebas	Pausânias	I, 7
Referência a Ápis, rei de Argos	Pausânias	I, 8
Lenda de Deucalião e Pirra	Ovídio; Apolodoro	I, 9
Lenda de Fáeton	Hesíodo; Pausânias; Apolodoro	I, 10
Lenda de Dánao, as Danaides e os Egípcios	Ésquilo; Apolodoro	I, 11
Lenda de Tereu e Procne	Pausânias; Apolodoro; Ovídio	I, 11
Referência a Perses	Hesíodo; Apolodoro	I, 11
Lendas de Tântalo, Pélops e Ganimedes	Homero; Pausânias; Apolodoro	I, 12
Referência a Cadmo e Perseu	Hesíodo; Homero; Heródoto; Paléfato	I, 12
Referência às Lémnias	Sófocles; Apolónio de Rodes	I, 12
Referência a Pandíon	Apolodoro; Pausânias	I, 12
Lenda dos Atridas	Homero; Pausânias; Apolodoro	I, 12
Referência ao ciclo de Tebas	Sófocles; Eurípides; Apolodoro; Pausânias	I, 12
Referência a Medeia	Eurípides; Apolodoro; Apolónio de Rodes	I, 12; VI, 17.
Lenda de Teseu e o Minotauro	Apolodoro; Pausânias	I, 13
Lenda dos Centauros	Apolodoro; Ovídio; Paléfato	I, 13
Lendas das Amazonas	Apolodoro; Pausânias	I, 2; I, 15
Referência ao ciclo de Tróia	Homero	I, 17
Referência a Encias e Dido	Homero; Virgílio; Justino	I, 18
Referência às viagens de Ulisses	Homero	I, 18
Lenda da Fundação de Roma	Tito Lívio; Dionísio de Halicarnasso; Plutarco; Virgílio	II, 2, 4
Narrativa do rapto das Sabinas	Dionísio de Halicarnasso	II, 4
Referência a Cresos	Heródoto	II, 6
Referência aos Ciclopes	Homero; Hesíodo; Apolodoro; Eurípides; Calímaco	II, 14
Lenda da Atlântida	Platão	II, 18
Alusão a Ártemis e a Ifigénia na Táurica	Eurípides; Apolodoro; Pausânias	V, 1
Alusão a Apolo e à serpente Píton	Pausânias, Ovídio	VI, 15
Alusão a Polimestor	Apolodoro; Pausânias	V, 1
Alusão ao mito de Éaco	Apolodoro; Pausânias; Ovídio	VII, 1
Lenda de Níno e Semíramis	Heródoto; Diodoro Sículo, Justino	I, 1; 4; II, 2; 3; 6; VII, 2

Fonte: RODRIGUES, Nuno Simões. Paulo Orósio e o património mitológico da Antiguidade Clássica. *Lusitania Sacra*, n. 2, v. 10, 1998, p. 24.

ANEXO B - MAPA DA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULO IV)



Fonte: KULIKOWSKI, Michael. *Late Roman Spain and its cities*. The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 22.