

## ***ROMA ET BARBARIES: A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE BARBÁRIE NA ANTIGA ROMA***

Márcio Meirelles Gouvêa Júnior

(Doutor em Estudos Literários pela UFMG)

[gouvea.bh@terra.com.br](mailto:gouvea.bh@terra.com.br)

### RESUMO

Desde a República, quando Roma expandiu suas fronteiras além da península Itálica, a luta com o conceito de barbárie foi fundamental para a definição da condição cultural da *Vrbs* e do estatuto de seus cidadãos. Inserindo-se tardiamente no mundo helenístico, Roma precisou consolidar sua condição educacional para ocupar a posição hegemônica no campo civilizacional do Mediterrâneo, como fizera belicamente. Para tanto, o conceito de *humanitas*, transformado depois nas especificidades da *romanitas*, tornou-se um divisor capaz de apartar os civilizados dos bárbaros. Bárbaro, portanto, era quem não compartilhava os valores da *romanitas*. Porém, as transformações por que passou o Estado Romano com o advento do cristianismo inseriram novo componente na definição do bárbaro – o paganismo. Acompanhar o desenvolvimento histórico do conceito latino da barbárie é, pois, uma forma de compreender a história de Roma Antiga.

**Palavras-chave:** *Barbarus*, *humanitas*, *romanitas*, barbárie, paganismo.

### ABSTRACT

Since the Republic, when Rome expanded its boundaries beyond the Italian peninsula, the deal with the concept of barbarism was central to defining the cultural condition of the *Vrbs* and status of its citizens. Inserting up late in the Hellenistic world, Rome had to consolidate their educational condition to occupy the hegemonic position in the field of Mediterranean civilization, as it had done in the field of war. For this, the concept of *humanitas*, then turned on the specifics of the *Romanitas* became a divider able to separate the civilized from the barbarians. Barbarian thus was who did not share the values of *Romanitas*. However, the transformations undergone by the Roman State with the advent of the Christianity inserted new component in the definition of the barbarian - the paganism. Track historical development of the concept of the Latin barbarism is thus a way of understanding the history of Ancient Rome.

**Keywords:** *Barbarus*, *humanitas*, *romanitas*, barbarism, paganism.

## 1. POLÍBIO E BÁRBARA ROMA

No século II a.C., Políbio propôs descrever sob qual espécie de constituição política Roma pôde, em tão curto tempo, dominar o mundo (Plb. 1.1). Embora o texto reflita a reverência do autor pela nova potência, em um momento único da obra<sup>1</sup> Políbio deixou trair sua admiração e chamou Roma de bárbara. Reprovando o método de reflexão do historiador Timeu, ele disse que, no trecho em que esse narrara a vida de Pirro, interpretara de *modo infantil* o costume romano de sacrificar um cavalo no Campo de Marte durante a comemoração anual da queda de Troia, relacionando-se ao fato de ter sido um cavalo de madeira o responsável pela vitória dos Aqueus. Segundo Políbio, a interpretação correta teria sido a de que Roma conduzia um sacrifício comum com os bárbaros, que abatiam o animal antes das batalhas para lerem a sorte da guerra na observação do lado em que esse caía. Assim, Políbio afirmava que, caso se desse crédito a Timeu, os outros bárbaros também deveriam ser considerados descendentes dos troianos, mercê da disseminação de tal costume pelo mundo bárbaro (Plb. 12.4).

Ainda que essa manifestação quanto à barbárie de Roma seja a única que se possa atribuir a Políbio, outras mostras do gênero acham-se inseridas na opinião de um rei helenístico e em três discursos de embaixadores gregos. O rei foi Hierão II, que, julgando conveniente conquistar Messene, chamou seus ocupantes de bárbaros: os mamertinos e os romanos (Plb. 1.11). Quanto às embaixadas, a primeira deu-se durante as negociações do tratado de Naupactos, de 217 a.C., quando, o etólio Agelau conclamou os gregos contra os invasores bárbaros, que se anunciavam na guerra entre Roma e Cartago. Qualquer das potências que vencesse a guerra estenderia suas ambições além das fronteiras, alcançando a Hélade (Plb. 5.104). Era a demonstração do medo diante do poderio das nações até então circunscritas em seus limites, mas que começavam a expandir-se. Agelau arrematou seu aviso dizendo ao rei que esperasse pelas nuvens ameaçadoras suspensas nos céus do ocidente, porque estas logo se precipitariam sobre a Grécia.

Na segunda embaixada, de 210 a.C., quando etólios e macedônios buscavam o apoio das *poleis* livres, Licisco chamou o tratado entre etólios e romanos de um acordo com bárbaros (Plb. 9.37). E repetiu a metáfora da nuvem utilizada por Agelau para reafirmar o perigo do expansionismo romano (Plb. 9.39).

Então, na última embaixada, Roma foi descrita como ainda mais bárbara. Em 207 a.C., quando Roma estava afastada das lutas entre os helênicos em

<sup>1</sup> CHAMPION, Craige. Romans as βαρβαροι: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy. *Classical Philology*, Chicago, v. 95, n. 4. 2000. p. 425-444.

razão das Guerras Púnicas, diante do esforço das cidades neutras pelo estabelecimento da paz, enviou-se à Assembleia dos etólios uma comissão de gregos para convencê-los a aceitar o tratado proposto por Filipe. Como argumento pela paz, a ameaça de Roma foi radicalizada. Trasícrates lembrou que o tratado anterior com os romanos fora uma entrega dos helenos aos bárbaros para serem expostos ao ultraje e à humilhação (Plb. 11.5). Em seus argumentos, anunciavam-se os males da Grécia, em um eco do discurso de Agelau, porque Trasícrates advertia que se aproximava o fim da guerra contra Aníbal, e que os romanos, a pretexto de auxiliarem os etólicos, capturariam a Grécia (Plb. 11.6).

Essa era, pois, uma amostra da impressão que se tinha na Grécia durante o período helenístico acerca da barbárie de Roma, inserida que já havia sido no conjunto dos povos bárbaros também por Eratóstenes em torno do ano 240 a.C, ao lado dos cartagineses, persas e indianos (Strabo, 1.4.9).

Porém, essa impressão da barbárie de Roma parece ter sido comum aos próprios romanos da República. Plauto, n' *O Soldado Fanfarrão*, referindo-se a Névio, chamou-o, de forma desdenhosa, de *barbarus poeta* (PL. *Mil.* 211-212); e, no *Estico*, pôs na fala do grego Gelásimo a constatação de que este deveria aprender os *mores barbaros* para participar de um leilão, referindo-se a uma atividade típica romana (PL. *St.* 193-194).

Naquele momento de início da expansão territorial, vê-se, assim, que foi com indisfarçada impressão de não pertencimento cultural ao mundo helenístico que Roma assumiu a hegemonia política e bélica da região. Desse modo, no período expansionista da República, Roma ainda era considerada, e considerava-se, uma nação bárbara rodeada por reinos civilizados.

## 2. CÍCERO E A CIVILIZADA *HUMANITAS*

Como previsto nas embaixadas descritas por Políbio, a vitória sobre Cartago levou Roma a ambicionar estender seu poderio além da Magna Grécia. Porém, ao alargar seus domínios sobre os reinos helenísticos, tornava-se ela própria importante partícipe da comunidade helenizada. É bem verdade que o contato dos romanos com os gregos existiu desde os remotos tempos anteriores à República. A monarquia romana viveu sob a influência da cultura etrusca, que absorvera em grande medida os bens, os costumes e os conceitos gregos<sup>2</sup>. Além disso, em uma suma de exemplos, em 493 a.C., foi dedicado, em Roma, um templo a Ceres/Demeter, decorado por artistas

<sup>2</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom – the limits of hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. p.12.

gregos e presidido por um sacerdote igualmente grego (Plin. *H.N.* 35.154; Cic. *Pro Balbo* 55). Do mesmo modo, Heráclides Pôntico, no século IV a.C., quando se referiu ao saque de Roma efetuado por Breno, chamou-a de *polis hellenis* (Plut. *Cam.* 39); e registre-se ainda a notícia sobre os livros sibilinos, comprados por Tarquínio, que eram escritos em grego. Entretanto, a partir do sucesso nas duas primeiras Guerras Púnicas e da sucessiva conquista dos reinos helenísticos, o contato romano com a comunidade helênica aprofundou-se<sup>3</sup>. Diante do luxo das monarquias mediterrâneas, a aristocracia romana deixou-se seduzir. As moradias adquiriram o fausto dos palácios helenísticos e a Urbe passou a ser adornada com rica arquitetura<sup>4</sup>. Além disso, a poesia épica grega, a tragédia, a comédia e a historiografia tornaram-se parte do próprio modo romano de vida<sup>5</sup>. Nesse processo, a *ars rhetorica*, desenvolvida em contexto grego desde os séculos V e IV a.C., encontrou campo fértil para alastrar-se em terras latinas, onde o valor da eloquência arraigou-se a tal ponto que recebeu de Pacúvio o verso: *Ó fala que verga a alma, (és) rainha de todas as coisas* (Pac. *Trag.* 177).

Nesse contexto, a formação do Círculo dos Cipiões foi sintomática. E seu filo-helenismo não se restringiu aos aristocráticos grêmios intelectuais. Prova disso foi o sucesso dos conferencistas gregos que frequentaram Roma após a visita de Crates de Malos, em 159 a.C. (SUET. *Gram.* 2.1). No esforço coletivo romano de inserção no mundo cultural helenístico e de conseqüente afastamento da condição de barbárie, a educação dos jovens da nobreza passou por refinamento. Paulo Emílio deu aos filhos professores de grego, gramáticos, sofistas, retóricos e até pintores e escultores (Plu. *Aem.* 6). Cornélia, mãe dos Gracos, esperava orgulhosa na porta de casa pela chegada dos filhos vindos da escola (V. MAX. 4.4), que, nos finais do século II a.C., a juventude romana passara a concluir em Atenas, como forma de arremate para a educação que tinha no mundo grego o centro ideológico. A proximidade do helenismo tornava-se, pois, a marca de distância da barbárie, transformando o refinamento e a cultura nas fronteiras do mundo civilizado. Cícero, n'*A República*, fez Cipião corroborar a impressão de que Políbio considerava os romanos bárbaros, ao recordar sua afirmação de que os romanos eram negligentes com a educação de suas crianças livres (CIC. *Rep.* 4.3). Essa educação de que os romanos careciam na percepção de Políbio, era, em nomenclatura grega, a *paideia*, que na Atenas do século V a.C. deixara de ter conteúdo meramente educacional, no sentido de formação do homem grego, para receber a acepção alargada de

<sup>3</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. *Op. Cit.* p.16.

<sup>4</sup> CITRONI, Mario, et al. *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. p.129.

<sup>5</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. *Op. Cit.* p.17.

*cultura*<sup>6</sup>, coincidindo com um dos significados atribuídos ao vocábulo latino *humanitas*<sup>7</sup>.

De fato, o conceito de *humanitas* foi bastante caro aos romanos, e todas as suas aproximações relacionaram-se à educação e aos modos de comportamento e interação dos homens. Em Cícero, o termo adquiriu um primeiro significado de sentimento de união dos homens, como algo que reunisse todos em uma só comunidade. Assim apareceu na *Defesa de Róscio Amerino*: *De fato, grande é a força da humanitas: muito vale a comunhão do sangue* (CIC. *S. Rosc.* 63). Assim também n'*A República: Quem chamará corretamente homem a quem se nega ter com seus concidadãos e com todo o gênero humano alguma comunidade jurídica e alguma solidariedade humana?* (CIC. *Rep.* 2.48). Nesse sentido, *humanitas* era a convicção de pertencimento ao gênero e à solidariedade dos homens.

Porém, Cícero permitiu o detalhamento dos significados do termo. Na *Defesa de Séstio*, a *humanitas* já seria a cultura, em sua acepção objetiva; ou seja, era a própria civilização como um conjunto de valores, de feitos e de monumentos artísticos, filosóficos e religiosos<sup>8</sup>. Tratava-se da *humanitas* que, em Cícero, burilava a barbárie e fazia o Direito sobrepujar a força: *De fato, entre uma vida polida pela humanitas e a outra, cheia de crueldade, nada se opõe tanto quanto o Direito e a força* (CIC. *Sest.* 42.92). *Humanitas* era, assim, o que tornava os homens profundamente humanos, aptos a viver em sociedade e afastados da animalidade. Na *Defesa de Séstio* há a descrição da evolução da humanidade, desde sua existência selvagem, quando os homens viviam dispersos e eram violentos, até que, aprendendo a obedecer à justiça e a usar a *humanitas*, puderam viver em sociedade, tornando-se civilizados (CIC. *Sest.* 42.91).

Mas a esse sentido objetivo do termo *humanitas* correspondeu uma contraparte subjetiva: o refinamento individual adquirido por meio do estudo, do contato com as artes e com a filosofia. Dois exemplos de Cícero clareiam o entendimento. Nas *Verrinas*, ele atribui a Cipião ser o modelo do *humanissimus romanus*: *A essas obras de arte não compreendia o célebre Cipião, homem tão instruído e humaníssimo. E tu, que não tens o saber, a humanitas, o engenho e as*

<sup>6</sup> ROCHA PEREIRA, Maria. *Estudos de História da Cultura Clássica - vol. 2, Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 426.

<sup>7</sup> Para análise do conceito da *humanitas* como elemento de oposição entre os romanos e a barbárie, em oposição ao modelo grego, que privilegiava o aspecto linguístico como marca de diferenciação entre a selvageria e civilização, cf. DAUGE, Yves. *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilization*. Bruxelles: Colection Latomus, 1981. No entanto, o entendimento de Dauge pode ser alargado pelo refinamento do conceito de *humanitas*, como apresentado neste artigo, com as diversas acepções possíveis de compreensão do termo, em suas dimensões subjetiva, objetiva e ética.

<sup>8</sup> ROCHA PEREIRA, Maria. *Op. Cit.* p. 425.

*leituras, és quem as compreende e avalia?* (CIC. Ver. 2.98). Trata-se do cabedal individual de saberes e do burilamento dos costumes, cuja consequência era a aptidão para o entendimento e fruição da produção civilizacional, como apareceu outra vez em Cícero: *que sejam versados em todos os bons estudos e na humanitas* (CIC. *de orat.* 1.256).

Divisa-se, todavia, em Cícero, ainda uma terceira acepção do termo *humanitas*, agora em sua dimensão ética. O refinamento cultural da civilização faz polir também a conduta dos homens, moderando-lhes a justiça e o rigor. Assim, *humanitas* revela corresponder também à palavra grega *philantropia*, com suas virtudes de comiseração, de afabilidade, de brandura, de simplicidade e de interesse pelos outros<sup>9</sup>. É essa a essência da descrição que Cícero fez do rei Numa Pompílio, n'*A República: Foi ele também quem atraiu à doçura e à humanitas os ânimos dos homens que se tinham tornado ferozes e cruéis por amor à guerra* (CIC. *Rep.* 2.26).

Dessa ética da *humanitas*, o rol das *humanitates* de Valério Máximo ilustra o comportamento esperado da sociedade e do indivíduo civilizados. O Livro V dos *Feitos e Ditos Memoráveis* começa exatamente sob o título: *De humanitate et clementia romanorum – Da humanitas e da clemência dos romanos*. Um exemplo extraído da obra basta para demonstrar a *humanitas* do Senado. Os embaixadores de Cartago, tendo ido a Roma tratar do resgate dos prisioneiros de guerra, receberam do Senado, sem pagamento, todos os capturados. Os embaixadores, surpresos ao verem tão grande exército inimigo posto em liberdade, tanto dinheiro desdenhado e ultrajes perdoados a Cartago, disseram: *Que generosidade da gente romana, similar à benevolência dos deuses! Recebemos agora um benefício que nunca concedemos* (V. MAX. 5.1).

Nesse *exemplum*, a *humanitas*, ou aquilo que passara a separar a barbárie da civilização, era a generosidade motivada pela solidariedade humana; era ter a dimensão do sofrimento do outro; era possuir a vontade de fazer além do estritamente necessário; era não exigir tudo o que fosse devido<sup>10</sup>. Era reconhecer, enfim, como em Terêncio, que: *sou homem: nada do que é humano me é alheio* (TER. *Heau.* 77).

Em resumo, o termo *humanitas* possuía um significado plúrimo e coerente. Do ponto de vista amplo, era o sentimento de pertencimento ao gênero humano. Por outro lado, era o conceito objetivo de cultura, adquirida por esforço, como herança artística, arquitetônica, literária, científica e filosófica. Mas era também o aspecto subjetivo da cultura, como o patrimônio individual, conquistado por meio das leituras, do conhecimento das artes, da religião, da agricultura e da reflexão, que tornavam o indivíduo civilizado, ou *humanis-*

<sup>9</sup> VEYNE, Paul. *Humanitas: Romanos e não Romanos*. In: GIARDINA, Andréa (ed.). *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p. 290

*simus*. Finalmente, era uma postura ética, norteadada pela *philantropia*, por meio da qual Roma esforçava-se por deixar de ser bárbara.

### 3. CÉSAR E OS NOVOS BÁRBAROS

Embora os romanos do final da República já considerassem a *humanitas* como o divisor entre a civilização e a barbárie, as incursões de César pela Gália puseram Roma em contato com outro modelo de estrangeiro, que mudou o paradigma do *barbarus*. Até então, em que pese Roma ter sido saqueada por Breno, em 390 a.C., os bárbaros do ocidente eram praticamente desconhecidos dos latinos<sup>10</sup>. Conheciam-se mais os povos orientais, considerados velhos e decadentes, e que não representavam nenhuma ameaça ao poder romano, sendo apenas tidos como exemplos de como o luxo e a riqueza denervavam as grandes civilizações.

Porém, a nova concepção de barbárie alcançava a latinidade de modo inverso, já que os novos vizinhos, ao contrário dos povos orientais, eram tidos por rudes e incultos. Assim, se o mundo helenístico, ao assumir a posição de superioridade, chamara em determinado momento o povo romano de bárbaro, ocorria um processo semelhante entre Roma e a Gália. Com a diferença de que a nova avaliação dos costumes e do grau de desenvolvimento civilizacional tinha como parâmetro não mais a *paideia* helenística, mas já a romana *humanitas* assentada desde os tempos dos Cipiões, que se impregnava do *decorum* romano a ponto de poder ser identificada como uma característica do povo – ou, como seria definida por Tertuliano séculos mais tarde (TERT. *de Pallio*. 4.1), a *romanitas*. Dessa forma, os romanos, seu modo de vida e seus valores tornavam-se o modelo a ser imposto aos bárbaros, em um lento e custoso processo imperialista de romanização das nações conquistadas. A despeito da imensa diversidade cultural dessas áreas anexadas ao Estado romano, teve início uma série de transformações, modificações, enfrentamentos, cooptações das elites conquistadas e incorporações de costumes, crenças e hábitos, sumarizada nesse conceito de romanização<sup>12</sup>, que opôs novamente a noção de

<sup>10</sup> VEYNE, Paul. (1992). *Op. Cit.* p. 283.

<sup>11</sup> SCHADEE, Hester. Caesar's construction of northern Europe. *The Classical Quarterly*, London, v. 58, n.1, p. 158-180, 2008. 161p.

<sup>12</sup> Para a evolução do conceito de romanização, sob a perspectiva das teorias pós-colonialistas contemporâneas, desvinculadas da concepção monolítica de unidade cultural, desenvolvida nos séculos XIX e XX; bem como sem a ideia de teleologia, que é inerente aos conceitos de progresso; e sem o foco na importância do Ocidente como definidor da história humana, cf. HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture Unity*. London: Routledge, 2005. p. 14-40.

barbárie à de Civilização<sup>13</sup>. A *humanitas*, portanto, tornou-se uma ferramenta do imperialismo nascente romano que, articulando o argumento da superioridade moral de sua cultura, justificava suas próprias ações bélicas<sup>14</sup>.

Senão, vejamos. Em 49 a.C., César voltou da Gália como conquistador. Sob o pretexto de preservar dos ataques dos bárbaros a província para a qual fora nomeado governador dez anos antes, ele havia dado início à consolidação do próprio poder político e do controle de riquezas, o que acarretaria sua nomeação sucessiva, nos anos seguintes ao seu retorno a Roma, para os cargos de cônsul, ditador e ditador perpétuo. E foi exatamente como parte de sua propaganda para a eleição consular de 48 a.C. que César publicou os *Comentários da Guerra da Gália*<sup>15</sup>. Elaborada como um relatório militar, a narrativa tinha o intuito de mostrar o autor à aristocracia e ao povo de Roma como o libertador do perigo representado pelos gauleses<sup>16</sup>. Nos *Commentarii*, a descrição dos povos da Gália, com sua mentalidade e modo de vida, mostrava o caráter primitivo do bárbaro ocidental, transformando, assim, César no civilizador do ocidente.

Mas outro público pode também ter sido alvo dos *Commentarii*: a aristocracia gaulesa romanizada. Pela descrição da barbárie dos revolucionários que, chefiados por Vercingetorix, sublevaram parte da Gália, César, com os *exempla* de suas vitórias, oferecia à aristocracia gaulesa aculturada e predisposta a fornecer-lhe apoio político, a proteção contra os chefes da rebelião, caracterizados como facínoras em busca da instauração de um regime tirânico<sup>17</sup>.

Nesse duplo enfoque quanto à recepção de seu texto, César dividiu os bárbaros do ocidente em dois grupos étnicos, os gauleses e os germânicos. Separando-os com clareza, ele pôde dispensar-lhes tratamentos diferentes, para incluir os gauleses e excluir os germânicos em seu projeto de ampliação das fronteiras políticas – pessoais e romanas. Para analisá-los, César assumiu a mesma posição de superioridade dos que julgam seus diferentes como pertencentes à barbárie. Então, conferiu uma condição mais favorável aos gauleses, salientando uma certa *humanitas barbara*, com a demonstração de respeito à lei e à justiça, de reverência aos costumes, aos deuses e aos mortos, de conhecimento do alfabeto grego; e, sobretudo, com a noção de desenvolvimento a partir do aprimoramento individual, como na formação dos druidas.

<sup>13</sup>. WOOLF, Greg. *Becoming Roman – The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 7-16.

<sup>14</sup>. HINGLEY, Richard. *Op. Cit.* p. 61-67.

<sup>15</sup>. CITRONI, Mario. et al. *Op. Cit.* p. 336.

<sup>16</sup>. KRAUS, Cristina. *Bellum Galicum*. In GRIFFIN, Miriam ed. *A Companion to Julius Caesar*. London: Wiley-Blackwell, 2009. p. 160.

<sup>17</sup>. CITRONI, Mario et al. *Op. Cit.* p. 337.



Quanto aos germânicos, César foi menos condescendente. Chamou-os de *bárbaros e ignorantes* (CAES. *Gal.* 1.40). Mostrou que sua religião não era estruturada, que cultuavam como deuses os fenômenos da natureza e que eram promíscuos (CAES. *Gal.* 6.21). Disse ainda que eles não cuidavam da agricultura e que só se alimentavam de leite e caça, que desconheciam a propriedade privada e que eram nômades. Disse também que os latrocínios praticados além das fronteiras não constituíam crime, mas que eram meros exercícios para combater o ócio (CAES. *Gal.* 6.23).

Foram, assim, traçados dois quadros da barbárie ocidental, separados pela *humanitas* e pelo caudal do rio Reno. Em contraposição à descrição da pacífica sociedade gaulesa que, embora bárbara nos costumes, já apresentava proximidade com a *humanitas*, o retrato dos germânicos pintou-os selvagens. Separava-os, assim, a *ferocitas*, presente nos germânicos, mas esgotada entre os gauleses pelo contato com os romanos (CAES. *Gal.* 6.24).

Essa estratégia de composição vai ao encontro do duplo alvo de leitores dos *Commentarii* – a aristocracia gaulesa romanizada e o público romano. A descrição dos brandos e aculturados gauleses, além de dar-lhes a confiança em César contra as rebeliões que pudessem ameaçar suas aristocracias, conferia-lhes acesso ideológico à sociedade romana. Convinha que fossem estabelecidas as afinidades entre os bárbaros gauleses conquistados e os civilizados conquistadores romanos para justificar o empreendimento civilizatório que os inserisse na comunidade da *humanitas*, por meio da extensão da agricultura, do uso do Direito e da moeda comum e do emprego do latim (CAES. *Gal.* 6.24) – ou seja, pela adesão ao projeto imperialista da *romanitas*.

Para as ambições políticas de César, a conquista e o apoio da Gália eram, pois, fundamentais. Ele parece ter nutrido a ideia da monarquia universal de Alexandre, com o sonho da formação de uma cosmópolis<sup>18</sup> de cunho estoico, ou uma civilização internacional, como uma *humanitas uniuersalis* – naquele sentido do termo *humanitas* que significa o conjunto das gentes. Por sua iniciativa, os cisalpinos e os narbonenses receberam cidadania romana e puderam entrar no Senado<sup>19</sup>. Por fim, sob o enfoque a recepção dos *Commentarii* pelos romanos, a descrição do estado de selvageria dos germânicos justificou a interrupção da expedição de César, impotente frente o Reno. Impor um rio intransponível como *limes* do processo expansionista das incursões pelo ocidente e depois dele fazer habitar uma gente indomável como o *barbarus*

<sup>18</sup> KONSTAN, David. *Cosmopolitan Traditions*. In: BALOT, Ryan (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 473-483

<sup>19</sup> GRIMAL, Pierre. *Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 31.

<sup>20</sup> ARMARIO, Francisco. *Los bárbaros em Amiano Marcelino*. 2001. Tese. Universidade de Cadiz, Cadiz, 2001. p. 238-250.

*germanicus*, de ferocidade ímpar, tornava a aventura de César mais digna do triunfo<sup>20</sup>.

De qualquer modo, foram de fato as acepções da noção da *humanitas* que nortearam, a partir daí, a imposição imperialista romana da dicotomia entre bárbaros e civilizados. Porém, com o estabelecimento da hegemonia de Roma sobre as áreas do Mediterrâneo após a vitória de Otaviano sobre a armada de Cleópatra, em Ácio, no ano de 31 a.C., esse paradigma cristalizou-se inteiramente, tornando a proximidade com Roma e com a *romanitas* a marca definitiva da civilização disseminadora de valores e de costumes<sup>21</sup>. Instaurava-se, pois, ao mesmo tempo em que Roma afirmava-se como novo Império sob o principado de Augusto, a mais férrea dicotomia entre bárbaros e romanos, que transformaria tudo que não fosse de Roma em bárbaro, a ponto de Filon de Alexandria celebrar, sob o governo de Calígula, o fato de Augusto haver estendido sobre a barbárie os territórios do helenismo (PHILO, *Leg. Ad Gaium* 147).

#### 4. SÊNECA E A BARBÁRIE DA ALMA

Retornando ao Círculo dos Cipiões, foi lá que teve início o estoicismo romano (CIC. *Diu.* 2.47), marcado pela visita de Panécio à Urbe, em 140 a.C<sup>22</sup>. Cícero mostrou-o a aconselhar Cipião a submeter a arrogância dos homens ao julgamento da razão, fazendo-os compreender a precariedade das coisas humanas e da sorte (CIC. *Off.* 1.90). Mas mesmo Panécio teve sua concepção filosófica alterada em contato com Roma, adaptando-se à nova realidade, de modo que em seu sistema filosófico operou-se a substituição do rígido ideal de sábio do *estoicismo antigo* pelo modelo do ser que progride no cumprimento dos deveres e ofícios acessíveis aos homens médios a caminho da sapiência<sup>23</sup>, mais adequado à realidade de Roma.

Uma geração depois de Panécio, foi a vez de Cícero tornar-se amigo de Posidônio. Segundo Plutarco, Cícero navegou a Rodes para conhecê-lo (CIC. *Att.* 2.2). O mesmo Cícero também contou sobre uma visita de Pompeu ao filósofo, quando Posidônio disse-lhe que só o honesto é bom (CIC. *Tusc.* 2.61).

<sup>21</sup>. OLIVEIRA, Francisco de. Sociedade e Cultura na Época Augustana. In: SOUSA PIMENTEL, Maria C.; RODRIGUES, Nuno S. (Coords.). *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos, da Universidade de Coimbra, 2012. p. 18.

<sup>22</sup>. CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*, vol. 2 – *As escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 178

<sup>23</sup>. DUMONT, Jean P. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: Editora UNB, 2004. p. 573

<sup>24</sup>. Apud CHAUI. Marilena. *Op. Cit.* p. 184.

De suas afirmações, a alma seria formada por duas forças: um componente irracional, dividido, conforme o modelo platônico, em apetitivo e irascível; e outro componente racional, ou hegemônico. Considerava ainda que as paixões fossem fraquezas da alma, causadas por aquelas forças a que também chamava, à primeira, um *daimon* da natureza; e à segunda, de potência bestial e má (GALENO. *Preceitos de Hipócrates e Platão*. 5)<sup>24</sup>.

A seguir, na segunda metade do século I a.C., embora o estoicismo não se afirmasse como sistema filosófico único em Roma, sua preponderância na formação do espírito romano já era inegável, impregnando a literatura latina, como se vê no patriótico verso horaciano: *é doce e honroso morrer pela pátria* (HOR. *Carm.* 3.2.13). Essa influência estoica culminou no canto nacional da *Eneida* e em seu herói profundamente estoico, capaz de abandonar Dido dizendo que não partia para a Itália por vontade, mas que *o amor está onde fica a pátria* (Verg. *A.* 4.347). Era a mensagem da propaganda imperial, alicerçada na *pax romana*. Mas era uma ideologia que se afirmava pela total sufocação da oposição ao seu *imperium*, com a subjugação dos povos bárbaros ao lema civilizatório de que Roma tinha o dever moral de *impor a paz ao mundo, poupar os vencidos e derrubar os orgulhosos* (Verg. *A.* 6.852-853).

Por outro lado, com as conquistas territoriais, espraiava-se o culto imperial. Sob a imagem divinizada dos membros da *domus caesaris*, cultuava-se o espírito cívico romano, ou a própria *romanitas*. Com a difusão da efígie do *princeps* e das mensagens políticas de autoafirmação, aliadas à capilaridade das vias de transporte das tropas e do comércio, com a circulação das moedas e seus conteúdos propagandísticos, a autoridade estatal potencializou-se, subtraindo sempre mais as liberdades individuais. Eis porque Hegel, na *História da Filosofia*, definiu o mundo romano com o da abstração que se estendeu como uma regra fria pelo orbe civilizado, achatando as individualidades dos espíritos nacionais, pressionando os indivíduos sob uma forma de poder estrangeiro. A vontade do governante impunha-se como uma abstração cogente que deixava à interioridade individual o único reduto da liberdade<sup>25</sup>. Como fundamento para essa conclusão, Hegel apontava ter sido o *dogmatismo* a marca filosófica do helenismo. Perdida a referência da *polis* como centro da atividade cívica e filosófica, a filosofia teve de lidar com a subjetividade, com a consciência de si, para definir a verdade como a adequação do pensamento à exterioridade, em um processo que se referia, em última instância, à relação do pensamento consigo mesmo<sup>26</sup>.

Nesse novo mundo imperial, quando foi possível a coexistência de tantas etnias, chegou-se a um grau de convívio que se aproximou do conceito estóico

<sup>25</sup> HEGEL. *Historia da Filosofia*. Apud CHAUI, Marilena. *Op. Cit.* p. 25.

<sup>26</sup> CHAUI, Marilena. *Op. Cit.* p. 23.

de *cosmopolis*. Marco Aurélio irá dizer, séculos depois, que todas as coisas são entretecidas; que única é a divindade e que o mundo é único, composto de todas as coisas (M. Ant. 7.9). Disse ainda que somos todos cidadãos do mundo, que é como uma cidade (M. Ant. 4.4). Então, nesse mundo sem divisas, ao substituírem-se as identidades nacionais fragmentadas pela unidade imperial, as fronteiras de separação dos indivíduos retrocederam, e, no sentido do dogmatismo helenístico, desde o *limes* territorial físico para a dimensão mínima da alma, onde se estabelecerá, por fim, a nova barbárie.

Então, se os estoicos importaram para o pensamento romano a noção do embate de forças no interior do espírito, o conceito de *barbarus* foi também para aí levado. Era do bárbaro a servidão, a submissão à tirania. Entretanto, como, em Roma, as fronteiras geográficas haviam sido retraídas até o limite da individualidade, o conceito de escravidão como marco da barbárie adequou-se ao controle estoico da alma pela razão – o *logos*, libertador último da consciência humana.

E assim pensava Sêneca. Como estoico, ele manteve o conceito de que só a prática incansável da virtude levava à sapiência. Essa foi uma das lições a Lucílio. Avisou-lhe Sêneca, na *Carta 17* que, se ele, Lucílio, quisesse ser sábio, deveria largar as fantasias e esforçar-se por atingir a perfeição espiritual (SEN. *Ep.* 1.17). Era aquele estado de perfeição da alma a que Sêneca chamava de *tranquillitas* (SEN. *Tranq.* 2.3); era a virtude que tinha o ser de poder seguir sempre em curso igual à vida, de levar-se segundo as inclinações, sempre favorável a si mesmo (SEN. *Ep.* 107.10); era a capacidade de atentar para todas as coisas sem se abalar ou se afligir, permanecendo no estado de tranquilidade (SEN. *Tranq.* 2.4). Afinal, as paixões seriam vícios, fraquezas e doenças. Livrar das paixões quem sofria e interromper a *turbatio animae* era, pois, a missão do filósofo, como era a do médico curar doenças. As afecções que subjugavam a mente do homem, que a dilaceravam em trações opostas e a faziam sofrer pela debilidade e pela aflição, seriam então sanadas pela *constantia*, sob a recompensa da fruição da *beatitas*. Para tanto, era necessário não só o desaparecimento das causas das paixões, que no mais das vezes, por serem externas ao sujeito, eram intransponíveis; mas, sobretudo, era fundamental a neutralização, na alma, dos efeitos das afecções que enfraqueceriam as potências humanas: a ira e a ambição<sup>27</sup>. Sábio era quem tinha a liberdade de se pôr acima das injúrias, de só por si alegrar-se e de conseguir desprezar as coisas exteriores, em uma vida de quietude (SEN. *Const.* 19.2).

Por outro lado, Sêneca perfilhava a estoica noção cosmopolita do homem e a percepção de não se encerrar às muralhas de uma cidade única.

<sup>27</sup>. CARDOSO, Zélia A. *Estudos sobre as Tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2005. p. 131.

Por isso, orgulhava-se com eles por sua mensagem ter sido levada ao mundo inteiro e por poder dizer que *nostra pátria é o universo* (SEN. *Tranq.* 4.4). Sem fronteiras que separassem as nações subjugadas por Roma, restava o necessário convívio da *humanitas* alargada de seu sentido cultural para adquirir a acepção do gênero humano irmanado. Nesse sentido, na *Carta 120* a Lucílio, Sêneca afirmou que o homem perfeito e virtuoso não se queixava da Fortuna, pela sua convicção de ser um cidadão do universo, pronto a aceitar as dificuldades como uma missão confiada (SEN. *Ep.* 120.12), como demonstração da exemplar atitude do sábio escravizado que se resguardava na consciência para se manter livre. Afinal, o sábio nada pode perder, porque seus bens estão guardados em segurança dentro dele, satisfeitos com a perfeição moral que é independente do acaso, e que por isso não é aumentada ou deprimida (SEN. *Const.* 5.4).

Como consequência da universalização decorrente do expansionismo romano, e do sincretismo cultural que se acentuava, o *dogmatismo* apontado por Hegel atuou mais fortemente, retraindo ainda mais as fronteiras geográficas contra os limites íntimos da alma – quanto mais sob Nero, quando as liberdades individuais praticamente deixaram de existir. Por isso, a vida de bem aventurança, a *uita beata*, que se confundiria com a *tranquillitas*, a *sapientia* e o *summum bonum*<sup>28</sup>, menosprezaria o casual e alegrar-se-ia unicamente com as afecções íntimas da virtude, deixando-se guiar pela razão (SEN. *Vit. Beat.* 6.2).

Portanto, para Sêneca, a fronteira entre o homem civilizado habitante da cosmópolis e a barbárie adquiria novos contornos. Trazida para a alma, ela marcava-se pelo uso da razão, pelo domínio de si e, sobretudo, pela noção de liberdade íntima, considerando a submissão às paixões a maior escravidão que se impunha aos homens. Assim Sêneca imputou à barbárie aquela ira e aquele tumulto irracional que sempre fizeram os bárbaros inferiores aos civilizados (SEN. *Ira.* 1.11). Entretanto, ressaltou que a ira atormentava tanto os gregos quanto os bárbaros, ou seja, tanto os que se submetiam à lei quanto os que se valiam da força (SEN. *Ira.* 3.2). Assim, proclamando as novas e íntimas fronteiras da alma ao reunir em um mesmo contingente de acoçados pela fúria, tanto os gregos quanto os bárbaros – em uma expressão que adquire feições retóricas pela tradicional dicotomia ao ser apresentada a partir dos gregos, e não dos romanos – Sêneca destacou sua concepção da barbárie: em um mundo em que tudo era Roma, a oposição à civilização passou a ser a marca da desmedida, da insanidade e da perda do domínio da razão.

<sup>28</sup> FUHRER, Therese. Sêneca – sobre a discrepância ente o ideal e a realidade. In: ERLER, Michel; GRAESER, Andréas (org.). *Filósofos da Antiguidade: do helenismo até a Antiguidade tardia – uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2005. p. 136.

## 5. TÁCITO E OS BÁRBAROS INTERNOS

Depois da intranquilidade dos anos neronianos, sobrevieram tempos de relativa paz interna no Império, sempre sustentada pela política expansionista de guerra nas fronteiras. A turbulência do ano 69 d.C. foi seguida pela relativamente bem sucedida experiência dinástica flaviana, quando Vespasiano esforçou-se por repetir, ao menos ideologicamente, as glórias augustanas: celebrou o triunfo da guerra de Jerusalém, rivalizou-se com César no périplo da Caledônia, restaurou o templo de Cláudio e de Augusto e, ao morrer, foi deificado, com a notícia de sua transformação em astro e com a edificação de um templo à sua *gens* – sob o modelo de César (V. FL. 1.11-21).

Na literatura que floresceu sob a corte flaviana, novamente a imagem do bárbaro adquiriu feições políticas. Nos *Argonautica*, de Valério Flaco, o convívio com os bárbaros foi a tônica da narrativa. Para o autor, a noção de *communis patria* parece evidenciada na fala de Vênus a Medeia: *Crê, antes, que este mundo e os deuses são comuns a todos que têm vida. Então, chama de pátria o lugar por onde o dia passa* (V. FL. 7.227-229). Porém, motivado pela celebração dos feitos de Vespasiano e pelas guerras de Jerusalém, o poema traçou mais uma vez os dois perfis de bárbaros. Chegando à Cólquida, os argonautas encontraram a guerra civil entre Perses e Eetes. O primeiro, que propusera a entrega do velocino aos gregos, é exemplo de civilidade. Na embaixada que fez a Jasão, ele afirmou não ter motivos para lutar contra estrangeiros a quem sequer odiava (V. FL. 6.26). Já Eetes foi exemplo de irascibilidade, de fúria e de perfídia. Era a retomada da divisão dos bárbaros segundo a distância da ferocidade.

Ainda na poesia épica flaviana, a descrição de Aníbal feita por Sílio Itálico reforçou a noção da fúria e da inconstância nos tratos como marca da barbárie. No retrato do anti-herói cartaginês, ele foi dito amigo das discórdias, pródigo em perjúrios, aguerrido além da conta e sempre longe da equanimidade. Desdenhava os deuses e a glória outorgada pela paz (SIL. 1.56-57). Nesse sentido, o esforço de Sílio Itálico por desenhar os contornos da barbárie encaixava-se no intuito dos imperadores flávios de oferecerem exemplos que contribuíssem para a regeneração dos costumes e das instituições<sup>29</sup>.

Nesse período, será, no entanto, com Tácito, no tratado *Germania*, que a barbárie ganhará especial relevo e detalhada descrição etnográfica, graças ao pessimismo do historiador que reforçava o ideal de *romanitas*, que ele considerava em perigo diante da decadência moral do povo romano, afastado das tradições e do antigo vigor nacional<sup>30</sup>. Ao descrever hábitos virtuosos dos

<sup>29</sup>. CITRONI, Mario. *Op. Cit.* p. 861.

<sup>30</sup>. CITRONI, Mario. *Op. Cit.* p. 933.

germânicos, assemelhados à *prisca uirtus*, Tácito buscava recuperar o emprego dos valores da *humanitas* e da *romanitas*.

Mais uma vez, estabeleceu-se a contraposição de uma barbárie positiva, aculturada e baseada na ideia de um vigor primevo, forte e indômito, antes altivo do que arrogante; e outra barbárie, negativa, fundada na desmedida da *feritas*<sup>31</sup>. Assim, Tácito começou por descrever os germanos como homens fortes e impetuosos (TAC. *Ger.* 4). Afirmou que apenas os sacerdotes podiam aplicar castigos corporais, e que para a guerra eram levadas as mulheres e as crianças para exortarem os varões (TAC. *Ger.* 7). Tácito contou que as esposas eram pudicas e que o adultério, raro que fosse, era punido com severidade (TAC. *Ger.* 19). Disse, enfim, que eles possuíam instituições sólidas como a assembleia dos povos germânicos, que julgava os traidores, os desertores, os corruptos e os covardes (TAC. *Ger.* 12). Com esses atributos, sua descrição aproximava-se daquele ideal agreste e severo da Roma do início da República, visto com certa nostalgia. Mas o aspecto da ferocidade dos germânicos não foi elidido, quanto mais que a ameaça em que eles se tornaram para o Império obrigava Roma a manter o rio Reno como constante frente de combate. Por isso, Tácito também os descreveu como indolentes que não suportavam o trabalho e as fadigas (TAC. *Ger.* 4), praticantes de sacrifícios humanos (TAC. *Ger.* 19), incapazes de viver em cidades, preferindo o isolamento (TAC. *Ger.* 16), tendo filhos que viviam nus e sujos, sem qualquer distinção quanto à educação entre os senhores e os escravos (TAC. *Ger.* 20), ébrios e irascíveis (TAC. *Ger.* 22)<sup>32</sup>.

Com esse quadro de comparações, Tácito condenou a decadência de costumes da sociedade romana, buscando salvaguardar os *mores* da *romanitas* ainda considerados tradicionais pela aristocracia imperial<sup>33</sup>. Afinal, indicações n'Os *Anais* fazem também divisar uma nova espécie de barbárie, espalhada já não apenas *extra limites*, mas nas ruas do Império. Primeiramente, era a própria tropa romana que trazia insegurança à Urbe, tomada por ferocidade e tumulto. Ao descrever a revolta da legião da Panônia, que se insurgira pela ambição de lucro, ele enumerou comportamentos semelhantes aos dos bárbaros germânicos – além de recobrar o motivo das tragédias de Sêneca que tinha a ambição e a ira como as paixões deletérias à alma. Mostrou-os cometendo excessos, a suscitar contendas e discussões turbulentas, em amor pela relaxação e em desprezo pela disciplina e pelo trabalho (TAC. *Ann.* 1.16).

Já a segunda ameaça bárbara interna que punha em risco a *romanitas* escondia-se no poder surdo da imensa massa de escravos, na insolência dos

<sup>31</sup> ARMARIO, Francisco. *Op. Cit.* p. 255.

<sup>32</sup> Para um quadro detalhado de componentes da barbárie para Roma antiga, cf. DAUGE, Yves. *Op. Cit.* p. 438.

<sup>33</sup> CITRONI, Mario, et al. *Op. Cit.*, p. 917.

libertos e na vileza da plebe, em boa parte bárbara na origem e romana por contingência. No discurso em que se discutia a excessiva severidade no suplício que levava toda uma família de servos à morte, Cássio lamentou que seus escravos fossem de diversas nações, de várias religiões ou nenhuma, e que só se contivessem à custa do medo (TAC. *Ann.* 14.44).

Essas duas forças internas descritas como bárbaras eram, afinal, as ameaças da perturbação, da insídia e da rebelião com as quais o Alto Império lidava; eram a contraparte dos inimigos bárbaros externos, que partilhavam com aqueles grupos domésticos os comportamentos rejeitados pela aristocracia romana. Na atitude de Tácito, combater a barbárie era a forma de salvar a civilização romana. Lutar contra *externae gentes* era defender a integridade das fronteiras do Império, ameaçadas por homens que apenas se separavam dos romanos pela subserviência irracional à fúria, à ambição e à desmedida; mas lutar contra as *barbarae internae gentes* era esforçar-se por manter as instituições e os valores romanos. Roma, assim, achava-se atacada pela barbárie, que deixava de ser apenas externa para ser encontrada em sua própria sociedade, que se afastava do modelo da *romanitas*.

## 6. AMBRÓSIO E O BÁRBARO PAGANISMO

Ao período de expansão e paz do Império durante o século II d.C. sobreveio um tempo de profundas crises internas e de conflitos nas fronteiras. Mudavam-se os valores romanos e, com isso, a forma com que a barbárie era considerada. Ainda na Antiguidade, a morte de Marco Aurélio foi tida como marco inicial da desconstituição do *decorum* romano herdeiro dos valores da República e fiador da aristocracia e das instituições (D.C. 72.35).

De fato, o século III d.C foi marcado pelo recrudescimento dos ataques bárbaros. Alexandre Severo e Maximino enfrentaram os germanos. Os godos venceram Décio; os persas aprisionaram Valeriano. No reinado de Galieno, houve invasões na Gália, na Hispânia, nos Bálcãs, na Síria e na Capadócia. Os germanos chegaram à Itália no tempo de Aureliano. Porém, os imperadores Severos e a sequência dos usurpadores da anarquia militar levaram a crise ao ambiente interno do Estado, com o enfraquecimento das instituições e a consequente constituição de um novo modelo social, ainda mais subjugado ao poder Imperial pela brutalidade do exército. Como resultado, uma crise econômica adveio da estagnação das manufaturas e das dificuldades na agricultura, abatendo-se sobre cidades e campos já esvaziados pela perda demográfica causada pelas epidemias, como o surto de varíola da peste antonina<sup>34</sup>.

<sup>34</sup>. ALFÖDY, Géza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Editora Presença, 1989. p. 176.



Assim, como Tácito previra, Roma achava-se ameaçada, externamente, pelas invasões bárbaras, e, internamente, pela indisciplina das tropas e pela subversão das hierarquias sociais, como se espantou Tertuliano, que disse que, no seu tempo, em Roma, os mais altos haviam sido transformados nos mais baixos; e os mais baixos, nos mais altos (TERT. *Apol.* 20.2). Alterava-se, por conseguinte, mais uma vez a própria noção do *barbarus*. Seus limites de exclusão tornavam-se, pois, mais elásticos e permeáveis, com a possibilidade de miscigenação de costumes e contágio étnico. A movimentação das fronteiras, perdidas e retomadas a cada invasão e expulsão dos povos limítrofes, fazia mais tolerante a aceitação das *externae gentes*<sup>35</sup>. O Império, assim, coexistia com sistemas culturais alheios, ainda que as hostilidades e a noção de ameaça da barbárie se mantivessem presentes<sup>36</sup>.

Significativamente, os novos imperadores exibiam origem cada vez mais afastada. Se, antes, só Trajano e Adriano foram estrangeiros em Roma, no século III d.C., a nacionalidade dos imperadores foi variegada: Macrino era mauritânio, Heliogábalo e Severo Alexandre, sírios; os gordianos, da Capadócia; Filipe, da Arábia; e Maximino, Décio, Cláudio II e Aureliano, do Danúbio. Esses *principes* vindos dos recantos onde, até pouco tempo antes, os costumes eram considerados bárbaros, aportaram algo de seus valores civilizacionais. Diocleciano adotou a prática da *adoratio* (Amm. 15.5), copiada da monarquia persa, em lugar da romana *salutatio*; e Juliano, ao ser aclamado Augusto em Paris, foi carregado sobre escudos, como um líder gaulês (Amm. 20.17). Salvo exceções, como Heliogábalo, esses imperadores provinham dos exércitos, com a aquisição da púrpura por meio de golpes militares. Para eles, portanto, o exército justificava-se nas guerras das fronteiras e na ameaça das invasões bárbaras, tornando as lutas necessárias para a manutenção do poder imperial e estatal. A coexistência com a barbárie, portanto, mantinha seu papel ideológico de garantidora da justificativa do dever do Estado de proteger as fronteiras contra o inimigo<sup>37</sup>, ainda que, na prática, a aversão às *externae gentes* fosse esmaecida a ponto de se aceitarem voluntários nos exércitos romanos e de se praticar constante comércio<sup>38</sup>. Entretanto, para sustentar as tropas e a logística das guerras, a política fiscal teve de ser mais eficaz, de modo que a brutalidade dos cobradores de impostos passou a caracterizá-la<sup>39</sup>. Oprimia-se, assim, a parcela da população que também Tácito cria pertencer à barbárie interna e que declarava temer

<sup>35</sup> HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West – 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 142.

<sup>36</sup> ARMÁRIO, Francisco. *Op. Cit.* p. 373.

<sup>37</sup> HALSALL, Guy. *Op. Cit.* p. 150.

<sup>38</sup> HALSALL, Guy. *Op. Cit.* p. 147.

<sup>39</sup> ALFÖDY, Géza. *Op. Cit.* p.192.

mais o imperador do que os bárbaros (Orósio. *Historiae Aduersum Paganos*. 7.41.7). Essa população, excluída das esferas de cidadania, passou, daí, a fugir do Império, em um processo de defecção. Fugir da civilização era o modo de escapar das difíceis condições de vida do homem romano. Entretanto, essa defecção, que nada mais era do que a reação contra as forças de coerção do Estado, deu-se em dois sentidos, tanto no abandono do solo romano, quanto pelo abandono dos costumes do homem civilizado, descontente com a civilização. A ideologia romana, porém, no esforço da própria conservação, ainda pugnava pela manutenção da *romanitas* e incluía entre os bárbaros as novas categorias de exclusão do convívio civilizado: o bandido, o herege e o usurpador<sup>40</sup>. Mantinha-se, pois, ao menos ideologicamente, a ideia de que a barbárie era o distanciamento dos modelos do *decorum* romano.

Contudo, um novo componente aduziu-se às alterações por que passava o conceito de barbárie, desta vez em contexto religioso. Trata-se da divulgação cada vez maior das seitas orientais na latinidade. É verdade que a importação de costumes religiosos pelos romanos sempre ocorrera, como no culto da *Magna Mater*, da Frígia, presente em Roma já nos tempos da República (CATUL. 63), e do culto egípcio a Ísis, como aparece em Apuleio, no *Livro 11 do Asinus Aureus*, e em Plutarco, no tratado *Ísis e Osíris*. Entretanto, uma nova concepção de salvação espiritual fortalecia-se naquele momento de instabilidades e incertezas civis marcado pela dureza da política, pela arbitrariedade dos exércitos e pelas guerras e pestes intermináveis. Por isso, sob a constatação da precariedade da existência, as seitas de conteúdo soteriológico, que prometiam aos iniciados a salvação *post mortem*, tornaram-se comuns. O mitraísmo persa encontrou campo para transformar-se em prática generalizada entre os legionários, sendo seu deus Mitra aclamado por Diocleciano como *protetor de seu governo*<sup>41</sup>.

Mas também se espalhava pelo Império o culto cristão, de superficial semelhança com a religião persa. É preciso compreender que o neoplatonismo do período favorecia a aceitação da ideia monoteísta e que o persistente estoicismo romano mantinha sua visão cosmopolita das relações humanas. Então, resultado dessas concepções e da fusão de tantas crenças em curso no Império, o cristianismo expandiu-se com tamanha força e tal intransigência que foi logo objeto das perseguições oficiais, tratado como uma nova forma de barbárie interna a ser extirpada. Porém, as perseguições só consolidaram a fé cristã em torno do ideal de martírio, celebrado como parte de seu proselitismo. Diferentemente do culto a Mitra, que tinha seus fiéis exclusivamente

<sup>40</sup>. ARMÁRIO, Francisco. *Op. Cit.* p. 381.

<sup>41</sup>. FROTHINGHAN, A. L. Diocletian and Mithra in the Roman Forum. *American Journal of Archeology*, v. 18, n. 2, p. 146-155, 1914.

masculinos<sup>42</sup> e provenientes das classes inferiores do exército, da baixa burocracia romana, e de entre os libertos e escravos, o cristianismo, pelo contrário, conseguiu, já a partir dos finais do século II d.C., atingir, ainda que de forma marginal, as classes mais altas da aristocracia romana, de nível cultural muito mais exigente do que o das tropas e da plebe. Achou particular campo entre as aristocratas, que encontraram na nova fé a possibilidade do evergetismo. Dando-se crédito ao autor, ou autores, da *Historia Augusta*, comprova a difusão do cristianismo na elite romana, no século III d.C., o fato de Alexandre Severo prestar culto, no mesmo larário, a Cristo, a Abraão e a Orfeu (SHA. *Alex.* 29.2) – o mesmo imperador que quis construir em Roma um templo dedicado a Cristo (SHA. *Alex.* 43.6). Vê-se, portanto, que mesmo a aristocracia romana cristianizava-se<sup>43</sup>.

A importância do cristianismo, porém, só começou a se tornar realmente definitiva no início do século IV d.C., após a decisiva atuação autocrática de Constantino<sup>44</sup>. A bem da verdade, não se lhe deve, como de costume, atribuir a legalização do cristianismo, que fora promovida pelo Edito de Tolerância de Galério, de 311 d.C. Entretanto, coube a Constantino ratificá-lo, por meio do Edito de Milão, de 313 d.C., e o fato de ter obrigado Licínio a fazê-lo, em 315 d.C. O cristianismo tornava-se, assim, *religio licita* em toda a extensão imperial, e, o que foi mais decisivo para seu rápido sucesso, alçava-se à condição de objeto de crença pessoal do imperador e de sua corte. Seguiu-se, então, um processo de amplo favorecimento que, embora não passasse ainda a perseguir o paganismo, fortaleceu o enraizamento da crença cristã numa sociedade já de certo modo descrente nas soluções oferecidas pelas religiões tradicionais. Afinal, a mensagem consolatória do deus ao mesmo tempo amoroso, severo e irado, mas aplacável, parecia cativar a população, além de ainda convir ao novo modelo de governante moderado e magnânimo assumido por Constantino que, tanto mais justificava a escolha do imperador pela fé monoteísta, em razão de suas aspirações ao mando absoluto do Império, como se concretizou com a derrota de Licínio, em 324 d.C.

Nos anos que separaram as vitórias de Constantino sobre Maxêncio e Licínio, o cristianismo expandiu-se como crença. Elevada à condição de fé pessoal do imperador, a nova religião entronizou-se no centro do mundo civilizado, enquanto o paganismo ganhava, aos poucos, as tintas de superstição

<sup>42</sup> JONATHAN, David. The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern? *Numen*, Pennsylvania, v. 47, n. 2, p. 121-141, 2000.

<sup>43</sup> GOUVÊA JÚNIOR, Márcio. O Carmen Sacrum de Proba. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v.5, p. 57-68, 2010.

<sup>44</sup> Para análise do papel do Constantino na história do cristianismo, cf: VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2007.

ignorante<sup>45</sup>. Mesmo o culto imperial foi desprezado, com a proibição de sacrifícios sob a alegação de assim não se conspurcar o imperador e sua família. Era a fundação da cristandade sobre desconstrução dos antigos valores helenístico-pagãos.

Apesar da recalcitrante permanência de alguns expoentes intelectuais pagãos, como Libânio, Quinto Aurélio Símaco e Amiano Marcelino, cuja privilegiada posição social protegia-os da intolerância que se espalhava<sup>46</sup>, a noção de superioridade intelectual dos cristãos acompanhou essa fase de desenvolvimento do cristianismo. A adesão dos pensadores como Tertuliano ou Minúcio Félix deu-se logo nos primeiros tempos. No encontro com a filosofia helenística, aquela religião doutrinária e proselitista reivindicou a condição de doutrina filosófica, como outras escolas de seu tempo, por se afirmar como uma regra de vida a ser praticada e como espaço de reflexão e de construção de uma unidade cultural<sup>47</sup>. No percurso de sua afirmação, o estudo da tradição clássica nunca foi abandonado. Os textos antigos continuavam sendo lidos nas escolas, onde o sistema de ensino permaneceu praticamente inalterado. Buscava-se recuperar o que fosse adequado à lição de *humanitas* proveniente dos clássicos<sup>48</sup>, como forma de afirmação da própria identidade cristã.

Essa afirmação clareia-se com a compreensão do novo estatuto da barbárie. O paradigma do *barbarus* manteve-se em seus traços principais, tendo a *immanitas* como sua marca distintiva. Amiano Marcelino ainda definia os bárbaros pela imensa estatura (AMM. 15.12), pelo uso da força no lugar do Direito (AMM. 17.12), pela vida errante (AMM. 31.2) e, sobretudo, por certa animalidade (AMM.16.17), pelo que deveriam ser temidos (AMM. 31.7). Porém, outro viés perpassava o conceito de barbárie nos séculos IV e V d.C., mas já sob o enfoque cristão. Quem o forneceu foi Orósio, para quem as invasões bárbaras faziam parte dos desígnios divinos para redimir os erros do passado por meio da síntese de um reino romano-bárbaro, como prova do triunfo do cristianismo sobre o paganismo (OROSIUS. *Historiarum Aduersum Paganos*. 7.41.8). Orósio, que afirmou a popularidade do cristianismo entre os bárbaros, propugnou, na missão evangelizadora do cristianismo, uni-los em uma só comunidade; por isso, agradecia a Deus pelas invasões porque, sem elas, os bárbaros jamais conheceriam a verdade. Proclamava-se assim a identidade entre o *Romanus* e o *Christianus*, em uma forma na qual, evidentemente adaptada do modelo virgiliano, Orósio professou que sua pátria e sua lei eram onde estava sua religião (OROSIUS. *Historiae aduersum paganos*. 5.2.2).

<sup>45</sup>. VEYNE, Paul. (2007) *Op. Cit.* p. 21

<sup>46</sup>. MCLYNN, Neil. Pagans in Christian Empire. In: ROUSSEAU, Phillip (ed). *Companion on Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 580-583.

<sup>47</sup>. VEYNE, Paul. (2007) *Op. Cit.* p. 76.

<sup>48</sup>. CITRONI, Mario, et al. *Op. Cit.* p. 1070.

Chega-se, assim, a Ambrósio, bispo de Milão, que, defrontando-se com as pilhagens bárbaras vindas do norte, insistia em afirmar a iminência do poder destruidor dos invasores contra a Itália (AMBROSIUS. *De excessu fratris*, 1.31. ). No *De Officiis* encontra-se a definição das principais características daquele homem *extra limites* que ainda se definia por bárbaro – a desumanidade e a cobiça (AMBROSIUS. *De Officiis*. 2.71). E contra essas duas marcas da barbárie, Ambrósio elevou as campanhas imperiais à condição de guerra santa, reportando ao bíblico Ezequiel a profecia da vitória romano-cristã contra os bárbaros (AMBROSIUS, *De fide*. 2.16.137).

Finalmente, foi também Ambrósio quem sumarizou o pensamento de seu tempo acerca da barbárie em uma carta dirigida ao imperador Valentiniano. Nela, ele dizia que, antes da conversão, só possuía em comum com os bárbaros o fato de acreditar em deuses (AMBROSIUS. *Epistulae uariae*. 18.7). Em uma surpreendente generalização, o paganismo helenístico, que já fora relegado à condição de superstição desprezível por Constantino e sua corte, e que se achava desmerecido pela opinião de grande parte da elite culta romana, passava a ser uma das características da condição do *barbarus*, a ponto de ser proibido como culto por Teodósio I, em 380 d.C, por meio do Editto de Tessalônica. A adesão aos conceitos helenísticos, já considerados incivilizados tornava-se, assim, objeto de exclusão cultural; e Roma voltava a sofrer a ameaça de ser considerada bárbara.

## 7. CONCLUSÃO

O longo percurso das transformações no conceito de barbárie no interior ideológico do estado romano, iniciado no século III a.C. e conduzido até o ocaso do paganismo, foi o espelho da própria aventura de Roma de inserção e de adaptação no interior da cultura helenística. Ao anexar seus cultos e refinados vizinhos helenísticos, ela foi considerada rude e selvagem, como os demais bárbaros que não participavam da comunidade helenística. Foi o esforço de sua aristocracia republicana e das primeiras cortes imperiais que lhe forneceu o embasamento cultural e um conjunto de obras intelectuais e civilizacionais relevantes o suficiente para que se invertesse o paradigma de comparação da barbárie, passando este a ser englobado pelo conjunto de valores e de conceitos da *romanitas* impostos pelo imperialismo romano. Em um processo consistente de assimilação cultural, o sistema educacional foi sendo adequado, para formar o *bonus uir*, moldado segundo as principais matrizes clássicas da *humanitas*. Bárbaro era aquele que não detinha as habilidades do convívio, que não se comiserava pelo sofrimento do próximo, que não se movia pela generosidade e pela magnanimidade, que não vivia na Urbe, alargada até as

fronteiras do império. Bárbaro era quem se entregava à *ferocitas* e à *ira*, era monstruoso, o selvagem, o rude e o inculto.

Entretanto, a anexação de novos povos bárbaros aos territórios do Império, e as invasões de outros tantos povos bárbaros, nos constantes conflitos nas fronteiras, obrigou ao alargamento do conceito de barbárie, e o estado de distanciamento da civilização passou a ser visto não como uma condição permanente, mas como um estágio de desenvolvimento humano, capaz de aprimoramento, sob a ótica estoica do aperfeiçoamento como o caminho de se alcançar a virtude. Sob esse argumento, César anexou a barbárie gaulesa, com a concessão de cidadanias e sua inclusão no Senado. O bárbaro, então, era apenas aquele que, afastado do império, ainda não fora aculturado, mas que, tão logo aderisse à *romanitas* perderia a condição de *barbarus*.

Mas, como se viu, a visão da barbárie nunca foi homogênea. Se os gauleses eram dóceis à aculturação imperialista, os germânicos eram intratáveis. Já no oriente, os citas eram os nômades curtidos no gelo, enquanto os persas eram tidos como enlanguescidos e fracos. Mas, acima de tudo, continuava sempre a caracterizá-los a desmedida e o afastamento do exigido – e tão pouco cumprido – virtuoso modo de vida romano.

E, de fato, esse modo de vida guiado pela *romanitas* impunha-se não só contra os povos externos, mas também contra as *gentes intra limites*, que passaram a viver a cogência extrema do mando imperial. Com isso, findou-se a liberdade do cidadão e as fronteiras do arbítrio retrocederam para junto dos limites da alma. Nesse novo reduto de liberdade, o bárbaro passou a ser aquele que se deixava escravizar pelas paixões brutais da irracionalidade da alma, sem alcançar a liberdade do autodomínio e do controle de si.

Finalmente, a última transformação do conceito de barbárie foi inserida pelo cristianismo, quando este se ergueu como marco de valor civilizacional. Se a ferocidade, a rudeza e a cobiça mantinham-se típicas do *barbarus*, tudo isso foi reunido, na generalização cristã da barbárie, sob uma mesma e única rubrica – a do paganismo. Assim, pouco antes da queda do Império Romano do Ocidente, a barbárie passou a ser representada pelas mesmas crenças que foram, séculos antes, importadas do mundo clássico, exatamente para afastar Roma da barbárie.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMARIO, Francisco. *Los barbaros em Amiano Marcelino*. 2001. Tese. Universidade de Cadiz, Cadiz, 2001.
- CARDOSO, Zélia A. *Estudos sobre as Tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2005.
- CHAMPION, Craig. Romans as βαρβαροι: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy. *Classical Philology*, Chicago, v. 95, n. 4. 2000.

- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia, vol. 2 – As escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CITRONI, Mario, et al. *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- DAUGE, Yves. *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie e et de la civilisation*. Bruxelles: Colection Latomus, 1981.
- DUMONT, Jean P. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: Editora UNB, 2004.
- FROTHINGHAN, A. L. Diocletian and Mithra in the Roman Forum. *American Journal of Archeology*, v. 18, n. 2, p. 146-155, 1914.
- FUHRER, Therese. Sêneca – sobre a discrepância ente o ideal e a realidade. In: ERLER, Michel; GRAESER, Andréas (orgs.). *Filósofos da Antiguidade: do helenismo até a Antiguidade tardia – uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- GOUVÊA JÚNIOR, Márcio. O *Carmen Sacrum* de Proba. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v.5, p. 57-68, 2010.
- GRIMAL, Pierre. *Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West – 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture Unity*. London: Routledge, 2005.
- JONATHAN, David. The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern? *Numen*, Pennsylvania, v. 47, n. 2, p. 121-141, 2000.
- KONSTAN, David. Cosmopolitan Traditions. In: BALOT, Ryan (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 473-484.
- KRAUS, Cristina. *Bellum Galicum*. In: GRIFFIN, Mirian (ed.). *A Companion to Julius Caesar*. London: Wiley-Blackwell, 2009.
- MCLYNN, Neil. Pagans in Christian Empire. In: ROUSSEAU, Phillip (ed). *Companion on Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 572-587.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom – the limits of hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- OLIVEIRA, Francisco de. Sociedade e Cultura na Época Augustana. In: SOUSA PIMENTEL, Maria C.; RODRIGUES, Nuno S. (Coords.). *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos, da Universidade de Coimbra, 2012. p. 11-36.
- ROCHA PEREIRA, Maria. *Estudos de História da Cultura Clássica - vol. 2, Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- SCHADEE, Hester. Caesar's construction of northern Europe. *The Classical Quarterly*, London, v. 58, n.1, p. 158-180, 2008.
- VEYNE, Paul. *Humanitas: Romanos e não Romanos*. In: GIARDINA, Andréa (ed.). *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2007.
- WOOLF, Greg. *Becoming Roman – The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

