

A ÚLTIMA DANÇA DOS SÁLIOS: A ELITE PAGÃ DE ROMA E OS IMPERADORES CRISTÃOS NO SÉCULO IV EC^{1*}

Giorgio Ferri^{**}

Tradução de Maria Eichler Sant' Angelo (PPGH-UNIRIO)

Revisão técnica de Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)

Resumo:

Como reage a elite pagã às leis que gradualmente limitam a religião tradicional e impõem a fé cristã? De que modo os nobres romanos buscam, em um primeiro momento, coexistir, resistir e, em seguida, adaptar-se e estabelecer compromissos com essa nova situação? Tratou-se de uma dura resistência armada, ou, ao contrário, de um transcurso indolor? Nosso estudo de caso para aprofundar o tema será uma inscrição a respeito dos sálios, um antigo sacerdócio tradicionalmente ocupado pelos jovens patrícios romanos. Na ausência do seu maximus, os pontífices passam, então, a agir autonomamente, buscando levar adiante a prática dos seus ritos ancestrais e restaurando os antigos edifícios – nesse caso, as mansões dos sálios, há muito abandonadas. Servindo-nos das leis contidas no Livro XVI do Código de Teodósio, podemos acompanhar melhor o processo de mudança no interior da elite de Roma, mais complexo do que comumente se considera, feito de ações e reações, resistências e compromissos, até a inevitável conversão.

Palavras-chave: religião romana; sacerdócio sálio; mudanças religiosas.

* Recebido em: 01/04/2016 e aceito em: 31/05/2016.

** Doutor em História Antiga pela Università degli studi di Roma “Tor Vergata”, em cotutela pela Universität Erfurt. Pós-doutor em História Antiga pela Université Toulouse 2 – Le Mirail. Autor de **Tutela urbis**. Il significato e la concezione della divinità cittadina nella religione romana. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge - Alte Geschichte 32. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

THE LAST DANCE OF THE SALIANS: ROMAN PAGAN ELITE AND CHRISTIAN EMPERORS IN 4th CE.

***Abstract:** How Pagan elite reacted to the laws that gradually limited the traditional religion and impose the Christian faith? By which ways the Roman nobles tried, at first, coexist, resist and then adapt and engage them with the new situation? There was a fierce armed resistance, or, conversely, a peaceful change? Our case study will be an inscription about the Salians, an old priesthood traditionally occupied by young Roman patricians. In the absence of their maximus, the pontifices act autonomously, trying to carry on the practice of their ancestral rites and restoring old religious buildings, in this case the mansiones of the Salians, abandoned long time ago. Based on the laws in the **Book VII of the Theodosian Code**, we can analyze the process of religious change within Roman elite, which was more complex than is commonly realized, including actions and reactions, resistance and commitments until an inevitable conversion.*

***Keywords:** Roman religion; Salian priesthood; Religious change.*

Desenrolou-se, no século IV EC, o processo capital por meio do qual o Cristianismo se impôs como única religião do Império.² Gostaria de considerar, no presente artigo, algumas importantes características dessa complexa mudança, concentrando-me na reação da elite senatorial de Roma: de que modo e até que ponto os seus membros tentaram, em um primeiro momento, coexistir, resistir e, em seguida, adaptar-se às mudanças em curso?

Muito já foi escrito a respeito desse problema. Podemos identificar duas posições principais. A mais tradicional considera esses aristocratas indômitos defensores do *mos maiorum*, incluindo a religião. Entre aqueles que sustentam a assim chamada *reaction païenne* (LIZZI TESTA, 2009), encontramos, por exemplo, Herbert Bloch, segundo o qual o Senado de Roma teria constituído o centro da resistência do paganismo até o último *pagan revival* sob Eugênio (392-394) (BLOCH, 1975). A segunda posição foi exposta recentemente por Alan Cameron (2011, 1999), que avançou na discussão com argumentos convincentes contra uma visão monolítica e “romântica” dos membros da elite romana do século IV, supostamente orgulhosos guardiões da tradição dos antepassados.

Um estudo de caso: o sacerdócio dos sálíos (CIL 6.2158)

Como estavam realmente as coisas? Irá nos ajudar, nesta análise, uma inscrição bastante conhecida referente aos sálíos.³ Antes de nos atermos a

ela, contudo, será útil mencionar as principais características desse sacerdócio.⁴ Um dos mais antigos sacerdócios de Roma, os sálíos estavam divididos em duas *sodalitates*, os *Palatini* e os *Collini* (ou *Agonales* e *Agonenses*). A sua principal atribuição era executar as danças e cantar os hinos, portando uma particular armadura composta pelas *ancilia*, escudos abobadados cujo original era considerado um *pignus imperii*. Os sálíos executavam seus cantos e dança, sobretudo, em março,⁵ no contexto de uma procissão que ocorria em muitos dias e, em seu encerramento, banquetevam ricamente e depunham suas armas e armaduras em edifícios chamados *mansiones*.

Vejamos a inscrição:

*Mansiones saliorum Palatino=
rum, a veteribus ob armorum magnalium
custodiam constitutas, longa nimi[s]
aetate neglectas, pecunia sua
reparaverunt pontifices Vestae
vv(iri) cc(larissimi), promagisterio Plotii Acilii
Lucilli, Vitrasii Praetextati vv(ironum) cc(larissimorum)*⁶

Dois elementos são particularmente interessantes para a nossa investigação.

1. Os pontífices de Vesta proveram a restauração às suas expensas: isso significa que o imperador não a queria, não a permitia ou não se interessava por ela? Em outras palavras, ele não se considerava mais um pontífice, ou seja, parte do colégio?
2. Que datação podemos atribuir à inscrição? A questão é fundamental para a maior compreensão da gradual cristianização do Império e, por conseguinte, da reação da aristocracia pagã de Roma a tal processo. Para aprofundar a questão, recorreremos a algumas leis contidas no **Livro XVI do Código de Teodósio**.⁷

O imperador não é mais um pontífice?

Os pontífices de Vesta pagam pelo restauro das *mansiones* com recursos próprios. A questão se relaciona diretamente à ligação do imperador com os cultos tradicionais. Antes de tudo, não há indícios de sua *cooptatio in omnia collegia* depois de 238 (RÜPKE, 2014, p. 236): isso já significa um “relaxamento” da presença imperial, ainda que formal nos colégios religio-

tos tradicionais. Além disso, Diocleciano e seus sucessores reforçaram e formalizaram uma tendência então corrente, qual seja, a de isolar o imperador da classe dirigente senatorial, reduzindo as possibilidades de aproximação à sua pessoa e ritualizando suas modalidades (RÜPKE, 2014, p. 238).

Além do mais, no século IV, o título de *pontifex maximus* havia se tornado um componente tradicional, mas problemático, da nomenclatura imperial (RÜPKE, 2014, p. 244), mesmo que conservasse uma inegável importância no plano político (cf. CONTI, 2007, p. 363-4). Ainda que formal, até Graciano, contudo, nenhum imperador o havia recusado (ZOS. 4.35.5-6; 4.36).⁸ Na realidade, é mais provável que, já no século III, o título tivesse assumido o sentido genérico de “sacerdote”. E mais, muitos imperadores do tardio século III apresentavam-se raramente em Roma e, no final do século, o interesse por uma interação direta com os colégios sacerdotais era mínimo (RÜPKE, 2014, p. 246). Os nobres levaram adiante as práticas religiosas por conta própria, e à frente do colégio havia habitualmente um *promagister*.

É aqui que tem lugar a “reação”: o desinteresse do imperador não era importante, já que a situação há décadas era a mesma (RÜPKE, 2014, p. 247). O restauro das *mansiones* por conta dos pontífices mostra, assim, como o colégio agia ostensivamente sem o próprio *maximus*. Tal estado de recíproca “resignação” poderia ter ido adiante nesses termos até quando a autoridade virtual do colégio com ele não entrasse em choque – o que acontece a partir dos anos 70-80 do século IV, em consequência da direção tomada pela legislação imperial. É possível que a história de Zósimo reflita justamente os termos desse conflito.

Um conflito crescente: a evidência do Código de Teodósio

O segundo ponto relativo à inscrição é a datação. Infelizmente não há referência cronológica precisa; além disso, não sabemos quase nada a respeito dos dois *promagistri* e *virii clarissimi* mencionados.⁹ Apesar disso, a presença do primeiro título confirma que nos encontramos no século IV, já que a esse se referem todos os *promagistri* conhecidos.¹⁰ E além do mais, a inscrição deve ser posterior à introdução dos *pontífices Solis*, por parte de Aureliano, com a consequente distinção *pontífices maiores* – *pontífices Solis* (CONTI, 2007, p. 371). O termo *pontifex Vestae* foi introduzido mais tarde como alternativa ao primeiro, aparecendo pela primeira vez por volta de 340: portanto, novamente no século IV.¹¹ No entanto, há outra observa-

ção a ser feita: as *mansiones* permaneceram abandonadas por muito tempo, *longa nimis aetate*, o que confirma, mais uma vez, que nos encontramos no século IV, pois tal abandono não poderia ter tido início com Diocleciano e nem com Maxêncio, considerando o cuidado reservado por ambos aos cultos tradicionais.

Seria legítimo levarmos em consideração Constantino? Como demonstrou Filoramo, a conversão do imperador foi sincera (2011, cap. 3). Ao mesmo tempo, porém, ainda que não proibisse os cultos tradicionais, ele toma primeiramente medidas contrárias à tradição nesse âmbito. Podemos citar, a respeito, duas leis. Como Constâncio II recorda, em uma lei de 341 Constantino interveio para desaconselhar (cf. BRADBURY, 1994, p. 137-139) ou proibir os sacrifícios sangrentos (CTh 16.10.2. Cf. EUS. **Vita Const.** 4.10). Além disso, em uma lei de 320, enquanto reconhece a importância da interpretação dos fenômenos meteorológicos excepcionais por parte dos *haruspices*, Constantino proíbe a execução de sacrifícios domésticos a quem desejasse consultar esses sacerdotes (CTh 16.10.1 (17 dic.); CTh 9.16.1; SANTI, 2005, p. 206).

Passando a Constâncio II, o próprio, ariano devoto, promulgou leis claras e bastante severas contra o Paganismo (Ad es. CTh 16.10.4 (1º dic. 346 = 356/357); CTh 16.10.6 (19 fev. 356). Fechou templos por toda a cidade e proibiu qualquer pessoa de realizar sacrifícios e venerar imagens. A punição para os transgressores era a pena capital e o confisco dos bens. Deixando de lado o problema da efetiva aplicação, é evidente que tais normas limitavam enormemente o culto tradicional, especialmente em sua dimensão pública. De todo modo, tais disposições não levaram a uma perseguição cerrada: como veremos melhor na famosa passagem de Amiano Marcelino sobre a visita do imperador a Roma em 357, Constâncio ofereceu honras aos senadores e nomeou alguns para os sacerdócios tradicionais (AMM. MARC. 16.10.1-21; cf. SYMM. **Rel.** 3.7; CONTI, 2007, p. 365-367). Ele manteve, ainda, o título de *pontifex maximus* (CIL 3.3705 = ILS732). Apenas o culto pagão não foi limitado: pela primeira vez, foi removido da Cúria o Altar da Vitória (SYMM. **Rel.** 3.4; AMBR. **Ep.** 18.32).

A maior parte dos estudiosos tende a ver no período de Graciano a virada na relação entre os imperadores, então cristãos, e os cultos pagãos tradicionais, especialmente aqueles de Roma. Sob a influência presumivelmente de Ambrósio,¹² ele toma uma série de medidas no campo religioso, que se teriam relevado fatais: repúdio ao pontificado, remoção do Altar da

Vitória da Cúria, bloqueio dos fundos estatais para sacrifícios públicos, ab-rogação da imunidade fiscal para as vestais e outros sacerdócios de Roma, confisco dos *fundi* dos templos. No entanto, tal posição, geralmente aceita, coincide com uma visão providencialista do triunfo do cristianismo, e, em vez disso, é a partir da interpretação dos fatos por parte de Ambrósio que devemos reconstruir os conteúdos das leis em questão, de outro modo não conservados.¹³ Como demonstrou R. Lizzi Testa, excetuando-se a remoção do Altar da Vitória, Graciano acabou, na realidade, com os privilégios relativos somente às vestais (2009, p. 180-1), não comprometendo a sobrevivência deste nem dos outros colégios tradicionais.¹⁴

Modelo de imperador cristão, Teodósio levou a cabo o processo de imposição do Cristianismo niceno através do direito. A lei mais citada, a propósito, é **CTh** 16.1.2, o chamado Edito de Tessalônica, promulgado em 28 de dezembro de 380. Se bem que a validade e o significado universais da lei tenham sido corretamente redimensionados (LIZZI TESTA, 1996), pela primeira vez aparece no direito romano uma discriminação baseada na afiliação religiosa, e a autoridade afirma claramente qual religião é legalmente consentida e qual não é, definindo os heréticos como insensatos e loucos. Em outras leis, impõe-se ainda a proibição dos cristãos de se converterem, sob pena de perderem o direito de realizar testamento (**CTh** 16.7.1, 2 de maio de 381), e confirma-se a proibição de executar sacrifícios, praticar a adivinhação, adorar imagens e entrar nos templos.¹⁵

A elite romana do século IV: ações e reações

Podemos concluir que, de Constantino em diante, as leis e medidas promulgadas pelos imperadores cristãos impuseram obstáculos sempre crescentes à prática dos cultos tradicionais, fossem públicos ou privados. Ao mesmo tempo, podemos presumir que elas estimularam um processo de profunda reflexão por parte dos membros da elite romana, que durou obviamente mais de uma geração, em uma cadeia de ações e reações, resistências e compromissos.

A tal propósito, podemos postular uma “terceira via” em relação às duas posições expostas no início. Os nobres romanos não lutaram desesperadamente pela religião em si nem aceitaram passivamente as mudanças em curso:

(...) sem recorrer a modelos de 'renascimentos' sugeridos pela inclinação à luta e ao conflito, que costuma ser atribuída à aristocracia romana tal como hoje a conhecemos; sem adotar, contudo, a imagem de um desaparecimento gradual com a morte dos últimos não afcionados sacerdotes pagãos. (LIZZI TESTA, 2009, p. 188)

Sua “reação” foi muito mais complexa. Por um lado, não teve um exclusivo caráter religioso. O abandono dos cultos tradicionais foi visto por alguns, sem dúvida, como a causa principal do “declínio e queda” do Império. Não obstante, na religião cívica de Roma o culto tradicional comportava uma dimensão social fundamental: procissões, sacrifícios e jogos envolviam frequentemente toda a população ou parte relevante dela, contribuindo para a construção da identidade e do sentimento de pertencimento dos romanos. A reação da elite possui, portanto, uma forte conotação social: o modelo tradicional de vida comunitária estava em perigo, e a religião não era mais que um de seus componentes, ainda que fundamental. Não esqueçamos que a religião de estado possuía, de fato, bem pouco a ver, em Roma, com o sentimento religioso tal como o entendemos hoje: os membros da elite dividiam entre si os principais cargos, fossem eles civis ou religiosos, e esse procedimento estava relacionado, sobretudo, com prestígio e *status*. Todos os títulos eram transmitidos em uma ordem precisa nas inscrições, de acordo com um uso comum antes e durante o Império; por conta disso, não há nenhuma conexão direta entre o ocaso do Paganismo e uma pública declaração de pertencimento religioso.¹⁶

O papel tradicional da elite romana já havia começado a enfraquecer, por razões não religiosas, no final do século III. De fato, os seus membros confrontaram uma competição crescente pelo poder em razão da emergência de novas classes: os funcionários da burocracia imperial (com o reordenamento institucional de Diocleciano e Constantino), os chefes militares (uma classe em si depois que Galieno havia privado os senadores do comando militar), a presença agora constante de mais imperadores que puderam se encarregar de responsabilidades delegadas nos séculos precedentes às elites locais (BROWN, 2013, p. 57); por fim e sobretudo, o clero cristão, que até certo ponto começou a atrair para as suas fileiras os indivíduos mais cultos e influentes.

Por outro lado, é bastante simplificador conjecturar uma aceitação mais ou menos passiva da nova religião por parte da elite romana. Como bem

revelou Rita Lizzi Testa, a respeito do “esvaziamento das reais funções religiosas dos maiores colégios romanos” (LIZZI TESTA, 2009, p. 171) e da “hostilidade que, a partir da segunda metade do século IV, os aristocratas de Roma haviam começado a nutrir pelos colégios religiosos pagãos” (LIZZI TESTA, 2009, p. 173),¹⁷ problematizando, assim, o modelo de “conflito e resistência”, faz-se referência a sistemas interpretativos oitocentistas:

(...) a convicção de que os sacerdócios oficiais fossem, em definitivo, prebendas privadas de responsabilidades, segundo a colocação de A. Bouché-Leclercq; a ideia, sustentada por Franz Cumont e seguidores, de que a velha religião romana e os seus cultos tradicionais foram condenados à morte antes da difusão do cristianismo devido a sua incapacidade de gerar um verdadeiro sentimento religioso [...]; a convicção de que a aristocracia romana fosse, em definitivo, ainda que em muitos casos de origem antiga, privada de interesses culturais e de um sistema religioso emocionalmente criativo: a única fé que forneceria estímulos também em sentido cultural era agora aquela cristã. (LIZZI TESTA, 2009, p. 173-4)

Podemos identificar diversos tipos de reações e adaptações da elite pagã:

a) *Coexistência*. Diferentemente do que se considera com frequência, o *Paganismo tardio* foi um sistema religioso e de pensamento bastante complexo, que buscou, ao menos inicialmente, estabelecer uma convivência pacífica com o Cristianismo.¹⁸ Ainda no século IV, era comum praticar várias religiões ao mesmo tempo, ou passar de uma religião a outra: notável é o exemplo de Sinésio, ao mesmo tempo iniciado nos mistérios neoplatônicos e bispo de Cirene.

Em todo caso, depois que o Cristianismo havia se estabelecido, podemos revelar o quanto – da parte do “paganismo agonizante” (PASCHOUD, 1965, p. 215) – fosse ainda considerado razoável que todos os cultos coexistissem em paz, conforme uma secular tradição de pluralismo:

O pluralismo que caracteriza a religião pagã [...] tem a ver não com aquilo que chamamos tolerância, ou liberdade de consciência, mas com a possibilidade que ela oferece, na ausência de dogmas, de acolher divindades e ritos que sejam compatíveis com a vida em comunidade. (CLEMENTE; SCHEID; LIZZI TESTA, 2011, p. 372)

A declaração dessa reivindicação – daquilo que hoje definimos como tolerância – é a célebre e já citada terceira *Relatio* de Símaco (SYMM. **Rel.** 3; AMBR. **Ep.** 17, 18, 57). À primeira vista, não difere tanto assim da afirmação feita por Tertuliano quase dois séculos antes, invocando liberdade de religião para todos (TERT. **Apol.** 24.5-6; cf. TERT. **Ad Scapulam** 2.1-2; LACT. **Inst. div.** 5.13, 18-19, 23). Considerando atentamente as palavras do apologista, pode-se notar, todavia, que “enquanto reivindica para os cristãos a liberdade de religião, revoga o direito de possuí-la aos pagãos, em consequência da natureza idólatra da sua fé” (FILORAMO, 2011, p. 361). Tal conceito de *libertas religionis* (ARENA, 2011, p. 161) constituía, de todo modo, algo de novo que gradualmente se tornou patrimônio de pagãos e cristãos (CLEMENTE; SCHEID; LIZZI TESTA, 2011, p. 375; ARENA, 2011, p. 163).

b) *Introspecção/Religiosidade*. Conforme perdiam o seu componente social, os sacerdócios tradicionais tornaram-se mais “religiosos”: se Cameron possui razão ao negar a existência de um “partido” pagão, por outro lado as afiliações e atividades religiosas são:

(...) Sem questionar as formas públicas institucionalizadas, os sacerdócios públicos alteraram-se para um reino privado, não em um sentido técnico legal, mas como forma de uma individualização religiosa e uma espiritualização. (RÜPKE, 2011, p. 171)

Como nota, ainda, Rüpke:

(...) a sacralização do imperador, e sua crescente distância do círculo restrito da aristocracia na cidade de Roma, proveu o espaço para que os colégios sacerdotais se engajassem em atividades autenticamente religiosas. Como esses sacerdócios tornaram-se crescentemente isolados do contexto de prestígio da aristocracia, pertencimentos múltiplos apresentavam-se como um novo medium para a aquisição da autoridade especificamente religiosa. Esta autoridade religiosa não formava o coração de um “partido” político pagão, e então era apta a adquirir um caráter especificamente religioso (e não ainda “confessional”). (RÜPKE, 2014, p. 241)

Isso significa, contrariamente ao que sustenta Cameron (1999, p.110), que a acumulação de sacerdócios foi não somente, ou em grande parte, uma

questão de status social e, ao mesmo tempo, não constituiu uma novidade, mas o fim de um longo processo (RÜPKE, 2011, p. 269). O que há de novo é o já citado acento sobre o caráter religioso desses sacerdócios e uma intensificação na sua acumulação. Todavia, mesmo nesse caso, não foram todos que seguiram a tendência: Símaco e outros cinco dos vinte pontífices atestados no período entre Constâncio II e Teodósio I, ainda que possivelmente mais tradicionalistas, não ocuparam mais do que um sacerdócio por vez (CONTI, 2007, p. 374). Por outro lado, outros chegaram a estar presentes em três dos *quattuor amplissima collegia*, como M. Maecius Memmius Furius Baburius Caecilianus Placidus e L. Aradius Valerius Proculus, *pontífices, XV virie augures* (CONTI, 2007, p. 372-73, com outros exemplos). O “campeão” dessa tendência foi Vettius Agorius Praetextatus (CIL6.1779 = ILS1259; AE1954.2 (= 1958.152 = 1994.107)). Tal acumulação ocorria igualmente no âmbito dos cargos públicos: esses pontífices foram igualmente governadores de importantes províncias, prefeitos, côsules, etc., nada de verdadeiramente diferente, portanto, do passado (CONTI, 2007, p. 374-75).

c) *Resistência / Hostilidade*. Quando a pressão das leis fez-se ainda mais sufocante e os atos de intolerância dos cristãos tornaram-se mais frequentes, alguns pagãos reagiram com hostilidade, como nos casos célebres que se seguiram à destruição do templo de Apameia, em 386, e à profanação de alguns objetos sacros por Teófilo, patriarca de Alexandria, em 391.¹⁹

Esse tipo de reação era mais frequente em meio às pessoas comuns. Em outras ocasiões, em vez de se oporem diretamente às leis cristãs, os ricos membros da elite podiam gozar da conivência ou corrupção dos funcionários imperiais, pagãos ou cristãos, como ocorreu em 398, em Gaza: ainda que todos os templos tivessem sido fechados, recorrendo-se à corrupção o Marneion pôde manter-se aberto por certo período (cf. FILORAMO, 2011, p. 380-83; BROWN, 2013, p. 76).

d) *Conversão*. Ninguém pode negar que, ao fim e ao cabo, os membros da elite romana foram convertidos. Entretanto, especialmente no Ocidente, as famílias senatoriais mais antigas permaneceram pagãs até o final do século IV. Não obstante, sob a crescente pressão e severidade das medidas imperiais, com o risco concreto da perda total ou parcial de status social e bens, de uma parte, e de liberdade e mesmo da vida, de outra, cada vez mais os nobres, presumivelmente após tentarem submeter-se a compromissos ou reagir, simplesmente adaptaram-se e reconheceram que o modo mais fácil e indolor para conservar sua posição social e patrimônio era aquele de converter-se.

Conversões como essas possuíam grande importância: simbólica, certamente, mas também concreta, visto que a massa de pessoas controlada por esses nobres teria necessariamente que mudar de religião.²⁰ Alguns aceitaram a nova religião com entusiasmo até mesmo suspeito, como no caso de um aristocrata chamado Graco, que se batizou e destruiu o santuário de Mitra durante sua prefeitura em Roma, em 376-77 (HIER. Ep. 107.2). O caso de Nicômaco Flaviano, que cometeu suicídio logo após a batalha de Frígido, é excepcional, pois os senadores que apoiaram Eugênio foram agraciados por Teodósio, mas constrictos a converterem-se: entre eles, os próprios filhos de Nicômaco Flaviano.

A situação no campo era – e teria permanecido – diversa durante muito tempo, dado o conservadorismo tradicional dos seus habitantes. Sabemos que o Cristianismo difundiu-se primeiro pela cidade e, ainda no século IV, era uma religião basicamente urbana.²¹ Mesmo na época de Justiniano e de Gregório Magno, a presença de pagãos não era irrelevante.²²

O longo caminho que leva ao compromisso: de sálio a cristão

Tendo avançado até aqui, temos todos os elementos necessários para concluir nosso estudo de caso, qual seja, o papel e as intenções da elite romana na restauração das *mansiones* dos sálíos. Como vimos, o início do seu período de abandono não poderia ter ocorrido antes de Constantino. Confirmamos isso atestando que o último *salius Palatinus* foi C. Vettius Cossinius Rufinus, que deixou o sacerdócio possivelmente em 306 (RÜPKE, 2008, p. 949; cf. PLRE1, Rufinus 15; CIL 10.5061 = ILS 1271; CIL 6.32040 e p. 4806; GRANINO CECERE, 2014, p. 110). Esse é um *terminus post quem* importante, que ampara aquele relativo à introdução do título de *pontifex Vestae* (cerca de 340).

Podemos, assim, presumir que os sálíos tenham cessado suas atividades no início do século IV devido, por um lado, ao processo de mudança interna na religião romana, e, por outro, às características internas do sacerdócio. Fazia tempo que, de fato, a religião das elites estava se distanciando do politeísmo tradicional, movendo-se em direção a um plano mais filosófico e vinculado aos mistérios. É razoável supor que para os nobres fosse cada vez menos atrativo um sacerdócio que não possuía uma efetiva importância política, necessitava de requisitos específicos, como o patri-

ciado, e estava submetido a condições definidas, tais como a proibição de viajar em março,²³ a obrigação de executar as difíceis danças e cantar os antigos *carmina*. Um bom paralelo é oferecido pelo *flamen Dialis*: sujeito a numerosas regras e tabus, o sacerdócio parece desaparecer também sob Constantino,²⁴ assim como aquele dos Arvais, cujo último membro, Annius Rufus, é registrado pela última vez em 310 (RÜPKE, 2008, p. 530). O período do primeiro imperador cristão constitui uma fase crucial de passagem de uma época a outra.

De qualquer forma, a partir de certo momento, após o desaparecimento dos sálios e a aparição do título de *pontifex Vestae*, os pontífices decidem restaurar as *mansiones*. Devemos pensar em uma ocasião em particular? Possivelmente sim, e podemos identificá-la no supracitado *adventus* de Constâncio II a Roma, em 357. A chegada de um imperador a Roma havia assumido um caráter excepcional já no século III; lá esteve o filho de Constantino trinta e um anos depois do último *adventus* do pai. Amiano Marcelino nos oferece uma descrição pormenorizada dessa visita (Amm. Marc. 16.10.1-21).

Podemos presumir que os pontífices preocuparam-se em restaurar as mais importantes estruturas religiosas antes dessa importante visita, certamente preparada com antecedência, compreendidos presumivelmente os edifícios “saliarés”, já que no relato de Amiano compõem todos os lugares referentes ao sacerdócio: o Foro (os sálios dançavam no *Comitium*, e os *ancilia* estavam sob custódia na *Regia*), o Palatino (sede da *Curia Saliorum Palatinorum*) e quase seguramente o templo de Marte Ultor, local onde aparece a nossa inscrição, dado que o mesmo se encontrava entre o Foro da Paz e o Foro de Trajano, lugares certamente visitados pelo imperador.

Nesse momento, o *collegium pontificale* encontrava-se ainda intacto e gozava de prestígio, mas já devia agir sem o seu *maximus*. Por ocasião de sua vinda, decidiram honrá-lo e restauraram algumas estruturas importantes *pecunia sua*: com a privação das medidas de Graciano de sua “implacabilidade” (cf. LIZZI TESTA, 2009, p. 185), podemos presumir que essa fosse então uma prática já habitual, e não somos mais obrigados a datar a inscrição em 382 ou pouco depois.²⁵ Também Rüpke mostra-se favorável a uma datação “quem sabe imediatamente anterior a Juliano” (2014, p. 247); na mesma direção, aponta a outra inscrição na qual aparece P. Acilius Lucillus.

Os sálíos não foram restaurados por Juliano, ainda que fosse versado na pírrica, com a qual as danças saliares eram frequentemente comparadas (Amm. Marc. 16.5.10). Depois dele devemos presumir uma separação definitiva dos pontífices de seu *maximus*. Deveríamos, a partir dessa ótica, interpretar a base de uma estátua dedicada à *Vestalis maxima* Claudia, erigida *ob meritum*, em 364, pelos *pontífices viri clarissimi* “sob o seu *promagister* Macrinus Sossianus, *vir clarissimus* e *PM*” (CIL 6.32422 = ILS 4938). Em vez de ler «*PM*» como «*pro meritis*», podemos pensar que o colégio dos pontífices tenha efetuado “uma primeira tentativa de reivindicar o cargo de *p(ontifex) m(aximus)* como interno ao colégio” (RÜPKE, 2014, p. 247).

O *collegium pontificale* estava ainda ativo no final do século IV. Portanto, mesmo que das palavras dirigidas a Graciano por Ausônio em uma *Gratiarum actio* de 379 resulte que o título possuía uma conotação puramente teológica: “o colégio dos sacerdotes não era mais que uma curiosidade antiquária”, “esses sacerdotes, esses ‘colegas’, existiam, e desafiavam Gratiano” (*ibid.* p. 245), continuando a agir como antes, pelo menos por mais dez anos (cf. p. ex. SYMM. Ep. 2.36-24; 6.29.2-3). Ainda nos anos 80 do século IV, os pontífices eram dez, como sob Constantino e Juliano. O último nobre a ser nomeado assim foi L. Ragonius Venustus (CONTI, 2007, p. 376, n. 75). Depois de 394, restaram apenas dois pontífices: Symmachus e P. Caecionus Caecina Albinus (HIER. Ep. 107.1), mortos em 402 e 405. Esse é o período a respeito do qual podemos estar seguros de que os privilégios dos sacerdotes pagãos foram oficialmente suprimidos por Arcádio e Honório (CTh 16.10.14, 7 de dezembro de 396). O último sacerdote pagão conhecido é Flavius Macrobius Longinianus, membro de um sacerdócio não identificado, morto em 408 (RÜPKE, 2008, p. 690); todavia, certo Tertullus, cônsul em 410, ambicionava ainda se tornar *pontifex* (LIZZI TESTA, 2009, p. 188-89). O título é atestado, mais uma vez, no edito de Marciano e Valentiniano III em 452, e em uma carta de Atanásio ao Senado de 516 (ACO 2.3, 346, 38-347; Coll. Avell. 113).

Podemos, então, concluir que o processo de transição que descrevemos brevemente foi mais longo do que normalmente se considera (LIZZI TESTA, 2009, p. 188). No caso examinado, mesmo se os pontífices tentaram continuar sua atividade sem o seu líder, sem subsídios, não obstante as leis imperiais sempre mais restritivas, ainda que tivessem tentado adaptar-se, resistir e chegar a compromissos, no fim puseram em primeiro lugar o seu status e posição social – ou simplesmente o desejo de seguir uma vida nor-

mal – e converteram-se ao Cristianismo. Os imperadores promulgaram leis severas até o século V (no Oriente, até o século VI): mas, afinal, os sálíos cessaram de dançar para Marte e começaram a fazê-lo para Cristo.

Referências bibliográficas

ARENA, V. Tolerance, intolerance, and religious liberty at Rome: an investigation in the history of ideas. In: CECCONI, G.; GABRIELLI, C. (Ed.) **Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico**. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011, p.147-164.

BLOCH, H. La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV. In: MO-MIGLIANO, A. (A cura di) **Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV**. Torino: Einaudi, 1975, p. 199-224.

BRADBURY, S. Constantine and the Problem of the anti-Pagan Legislation in the Fourth Century. **CPh**, n. 89, p. 120-139, 1994.

BROWN, P. **The Rise of Western Christendom**. Triumph and diversity, A.D. 2001000. Tenth Anniversary Edition. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

CAMERON, A. The last pagans of Rome. In: HARRIS, W. V. (Ed.) **The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 33, 1999, p. 109-121.

CLEMENTE, G.; SCHEID, J.; LIZZI TESTA, R. Riflessioni conclusive. In: CECCONI, G.; GABRIELLI, C. (Org.) **Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico**. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011.

CONTI, S. Il collegio dei pontefici sotto gli imperatori cristiani. In: LO CAS-CIO, E.; MEROLA, G. D. (A cura di) **Forme di aggregazione nel mondo romano**. Bari: Edipuglia, 2007, p. 363-377.

CRISCUOLO, U.; DE GIOVANNI, L. (A cura di) **Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive**. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23 Novembre 2007. Napoli: M. D'Auria, 2009.

FILORAMO, G. **La croce e il potere**. I cristiani da martiri a persecutori. Roma-Bari: Laterza, 2011.

GEIGER, F. *Salii*. **RE**, 1.A:cols. 1874-1894, 1920.

GRANINO CECERE, M. G.I *salii*: tra epigrafia e topografia. In:URSO, G. (A cura di) **Sacerdos**. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012. Roma: Edizioni ETS, p. 105-128.

GUITTARD, C. **Carmen et prophéties à Rome**. Turnhout: Brepols Publishers, 2007.

HERZ P. Die Salier-Inschrift am Tempel.In:GANZERT, J. **Der Mars-Ulter-Tempel auf dem Augustusforum in Rom**. Mainz: P. von Zabern,1996, p.266-270.

LANE FOX, R. **Pagani e cristiani**. Roma-Bari: Laterza, 2006.

LIZZI TESTA, R. La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica. **Atti della Accademia Nazionale dei Lincei**. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti, ser. 9, v. 7.1-2, p. 323-361, 1996.

_____.Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del IV secolo. In:CRISCUOLO, U.; DE GIOVANNI, L.(A cura di) **Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive**. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23Novembre 2007. Napoli: M. D'Auria, 2009, p. 167-190.

ORLANDI, S. Alan Cameron and the Use of Epigraphic Sources. In: LIZZI TESTA, R. (Ed.) **The Strange Death of Pagan Rome**.Turnhout: Brepols Publishers, 2013, p. 71-84.

PASCHOUD, F. Reflexions sur l'idéal religieux de Symmaque. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**,n. 14, v.2,p. 215-235, 1965.

RÜPKE, J. **Domi militiae**. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

_____. **Fasti Sacerdotum**. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Individual appropriations and institutional changes: Roman priesthoods in the later empire. In: , G.; GABRIELLI, C. (Org.). **Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico**. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011, p. 261-273.

_____. **From Jupiter to Christ**. On the History of Religion in the Roman Imperial Period.Oxford: Oxford University Press, 2014.

SAGGIORO, A. (A cura di) **Diritto romano e identità cristiana**. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari. Roma: Carocci, 2005.

_____. **La religione e lo stato**. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma Imperiale. Roma: Bulzoni, 2011.

SARULLO, G. **Il CarmenSaliare**. Indagini filologiche e riflessioni linguistiche. Berlin-Boston: De Gruyter, 2014.

SANTI, C. La divinazione romana in età postcostantiniana e la distruzione dei *libri Sibyllini*. In: SAGGIORO, A. (A cura di) **Diritto romano e identità cristiana**. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari. Roma: Carocci, 2005, p. 201-213.

VAN HAEPEREN, F. **Le Collège Pontifical** (3ème s. a.C. -4ème s. p. C.). Bruxelles-Rome: Institute Historique Belge de Rome, 2002.

Notas

¹ Uma primeira versão desta contribuição foi publicada nas Atas do Congresso *Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike. Procedimentos jurídicos e sanções religiosas no mundo greco-romano* (Palermo, 11-13 de dezembro de 2014). Agradeço a Daniela Bonanno, Matthias Haake e Franz Steiner Verlag, de Stuttgart, por terem me concedido permissão para preparar uma versão para a presente **Revista**. A propósito, agradeço de coração à Prof.^a Claudia Beltrão da Rosa por ter sugerido a publicação do meu artigo nesta prestigiosa revista e à doutoranda Maria Eichler Sant'Angelo por ter gentilmente providenciado a sua tradução do italiano para o português.

² E, evidentemente, o (mal) tolerado judaísmo.

³ CIL 6.2158 = ILS4944. A inscrição foi descoberta em 1477 e, ainda, em 1842 (cf. GEIGER, 1920, 1881; PASCHOUD, 1965, 221; HERZ, 1996; RÜPKE, 2011, p. 272; GRANINO CECERE, 2014).

⁴ Cf. em geral Cirilli (1913) e Geiger (1920); as contribuições mais recentes são de Granino Cecere (2014) e Sarullo (2014).

⁵ Apenas em março (RÜPKE, 1990, p. 24).

⁶ “As *mansiones* dos Sálios palatinos, construídas pelos antepassados para a custódia de armas milagrosas e por muito tempo abandonadas, foram restauradas pelos pontífices de Vesta às suas expensas, *virii clarissimi*, durante o promagistério de Plozio Acilio Lucillo e de Vitrasio Pretestato, *virii clarissimi*.” (Tradução do autor)

⁷ Sobre a importância do Código no campo religioso, as contribuições mais recentes são de Criscuolo – De Giovanni (2009), Cecconi – Gabrielli (2011), Saggioro (2011) e Filoramo (2011, p. 328-348).

⁸ Sobre a não confiabilidade dessa “grande recusa”, cf. Lizzi Testa (2009, p. 189).

⁹ P. Acilius Lucillus aparece em outra inscrição (primeira metade do século IV) relativa à propriedade dos *loca* sobre a tribuna do Coliseu: cf. Orlandi (2013, p.77-78). A outra única observação possível é que se tratava certamente de senadores. Uma conexão do segundo com Vettio Agorio Pretestato não pode ser provada: cf. Herz (1996, p. 267).

¹⁰ Exceto dois em 160 (RÜPKE, 2014, p. 247, n. 67).

¹¹ **CIL** 10.1125; cf. Van Haepere (2002, p. 84-85). O primeiro título é usado mais frequentemente (CONTI, 2007, p. 371).

¹² Para outras considerações sobre este tema: cf. Lizzi Testa (1996, p. 325-326).

¹³ **Ep.**72a (*Relatio Tertia* di Simmaco), 72 e 73. Cf. também **Ep. extra collectio-nem**10 e **De obitu Valent.**19.

¹⁴ Ver Lizzi Testa (2009, p. 184-186), que demonstra também que **CTh** 16.10.20 não se refere a tal medida; cf. Conti(2007, p. 370-371) e Filoramo(2011, p. 279).

¹⁵ **CTh** 16.10.7 (21 de dezembro de 381); **CTh** 16.10.9 (25 de maio de 385); **CTh** 16.10.10 (24 de fevereiro de 391 EC); **CTh**16.10.11 (16 de junho de 391); **CTh** 16.10.12 (8 de novembro de 392).

¹⁶ Tal é a posição de Bloch, criticada em Cameron (1999, p. 109).

¹⁷ Ambos os casos se referem à crítica de Cameron às posições de Bloch.

¹⁸ Cf. Lane Fox (2006, p. 732): “O importante é que o uso da força, em geral, não partia dos pagãos contra os cristãos. Houve incidentes violentos, sobretudo durante a restauração pagã de Juliano, mas os pagãos estavam dispostos a oferecer ao cristianismo a coexistência. Como um pagão havia dito a Agostinho, os seus deuses eram avessos à ‘concordia discordante’”.

¹⁹ A revolta levou à destruição do *Serapeum*. Para os casos citados e as fontes, cf. Filoramo (2011, p. 372-380).

²⁰ Cf. p. ex. Aug. (**Enarr. in Ps.** 54.13): *Ille nobilis, si Christianus esset, nemo remaneretpaganus.*

²¹ Cf. p. ex. **CTh** 16.10.16 (10 de julho de 399).

²² Cf. p. ex. **CII** 11.10.1-4 (ordem de batizar os pagãos remanescentes).

²³ Como acontece, por exemplo, com Cipião Africano na campanha contra Antíoco III: cf. POLYB. 21.13.12-13; LIV. 37.33.

²⁴ Caso se aceite a interpretação *Iovisantistes* = *flamen Dialis*, referida em Betitius Perpetuus: cf. Rüpke (2008, p. 574).

²⁵ Guittard (2007, p. 62) data o restauro em 382, mas sem oferecer provas. Já Des-sau (**ILS**4944) pensa em um momento um pouco posterior. Para Geiger (1920, p. 1881), a inscrição é «desausgehenden4. Jhdts.», enquanto o **EAGLE (Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy**, <www.edr-edr.it>, ficha n. EDR118456) a data entre 271 e 350.