

Revista Mundo Antigo



Ano IV – Volume IV – Dezembro – 2015
ISSN: 2238-8788
Número 08

Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica
Publicação semestral
História Antiga, Medieval e Arqueologia
Ano IV - Volume IV – Número 8 -Dezembro – 2015

Electronic journal
Biannual publication
Ancient History, Medieval and Archaeology
Year IV - Volume IV – Number 8 – December –2015

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF

Reitor: Prof. Dr. Sidney Luiz de Matos Mello

**INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO
REGIONAL – ESR**

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

CURSO DE HISTÓRIA - CGH

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

NEHMAAT - UFF - ESR

**NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E
ARQUEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)**

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

EDITOR

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

EQUIPE EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Carolina Fortes (UFF-ESR)

Prof^a. Dr^a. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Adriana Zierer (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof^a. Dr^a. Adriene Baron Tacla (UFF).
Universidade Federal Fluminense.

Prof^a. Dr^a. Ana Livia Bonfim (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof. Dr. Celso Tompson (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO).
Universidade do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Claudio Carlan (UFAL).
Universidade Federal de Alfenas.

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT).
Universidade Federal de Mato Grosso.

Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Prof^a. Dr^a. Maria do Carmo (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Renata Garraffoni (UFPR).
Universidade Federal do Paraná.

**Todos os direitos reservados aos autores.
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.
Está publicação é de acesso aberto e livre de taxas.**

**All rights reserved to the authors.
The articles/papers are the responsibility of their authors.
This publication is an open journal and free of charge.**

FICHA CATALOGRÁFICA:

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 4, v. 4, n° 8 (Dezembro, 2015) – Modo de acesso: <http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo>

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Pólo Universitário de Campos dos Goytacazes.

ISSN 2238-8788

História antiga. 2. História medieval. 3. Arqueologia antiga.

CDD 930

SUMÁRIO

EDITORIAL

11/13 Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

15/19 Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).

ENTREVISTA/INTERVIEW

21/31 Arqueologia Pública e Educação Patrimonial - Novas abordagens na relação Ciência e Sociedade.
Public Archaeology and Patrimonial Education - New approaches in science and society relationship.
Profª Drª Nanci Vieira (UERJ).

RESENHA/REVIEW

165/177 Olhares historiográficos sobre a Índia antiga:
As contribuições de Romila Thapar para uma reflexão sobre a interpretação da história e da sociedade antiga da Índia
A Historiographical look at ancient India:
Romila Thapar's contributions to the reflection on the interpretation of ancient India's history and society
Prof. Mestre Matheus Landau de Carvalho (UFJF).

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

179/186 Equipe Editorial.

ARTIGOS/PAPERS

- 35/47 Atenágoras e a Petição em favor dos cristãos: identidade e alteridade religiosa no Império Romano (século II d. C).
Prof.^a Doutoranda Caroline da Silva Soares (PPGHIS-UFES).
- 49/65 El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones.
Prof. Dr. José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP).
Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP).
- 67/84 Tecendo o tempo: um breve estudo sobre o *kairós* em Isócrates.
Prof. Dr. Diogo Quirim (UFRGS).
- 85/114 Entre Pátios e Salões: Uma Hipótese sobre a Forma e o Uso da Casa Espartiáta.
Prof. Mestrando Gabriel Cabral Bernardo (PPGH-USP).
- 115/129 O Iconoclasmo Bizantino: problemas e perspectivas.
Prof.^a Mestranda Caroline Coelho Fernandes (PPGH-UFOP)
- 131/146 The Parthian-Roman bipolarism: some considerations for a historical perspective.
Prof. Dr. Giacomo Tabita (Heritga Resaerch Group of the Cambridge University)
- 147/163 Ortodoxia e Heterodoxia: os debates e conflitos em torno das heresias nos primeiros séculos.
Prof.^a Mestranda Rosana Brito da Cruz (UFPA).

Revista Mundo Antigo

Editorial Editorial

Nesta edição recebemos as contribuições de professores, pesquisadores e pós-graduandos do Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHis) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), da Universidade Federal de Ouro Preto, do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da UFPA, do Programa de Ciência das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), do Programa de pós-graduação em História Social da USP, da Universidade do Rio Grande do Sul (UFRGRS) e do Heritage Reserach Group of Cambridge University.

Nesta oportunidade ao lançar a oitava publicação achamos por bem homenagear nossa primeira entrevistada, a professora Doutora Nanci Vieira do Departamento de Arqueologia da UERJ, que muito batalhou para a implantação do curso.

A resenha do professor Matheus sobre aspectos religiosos da Índia também é significativa em virtude da escassez de textos nesta área.

Finalmente gostaria de agradecer aos pesquisadores que contribuíram para esta edição favorecendo, deste modo, a circulação de pesquisa docente e discente.

Um grande abraço!

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (HISTÓRIA UFF - ESR)
(Editor)
Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil

Revista Mundo Antigo

Apresentação

Presentation

PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS

A Revista Mundo Antigo é uma publicação científica semestral sem fins lucrativos de História Antiga, Medieval e Arqueologia do *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes.

A Revista Mundo Antigo tem por objetivo:

- Promover o intercâmbio entre pesquisadores, professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Disseminar pesquisas de professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Permitir acesso ágil e fácil à produção acadêmica de modo a ser usada em pesquisas futuras por discentes e docentes.
- Estimular a produção de conhecimento sobre a História Antiga, História Medieval e Arqueologia Antiga.
- Divulgar publicações, eventos, cursos e sites, quando possível, de modo a contribuir com a pesquisa docente e discente.
- Estabelecer uma relação entre mundo antigo e mundo contemporâneo, quando possível, para uma melhor compreensão dos processos históricos.

Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

ENGLISH – DESCRIPTION AND OBJECTIVES

The Mundo Antigo Journal is an open access journal (free of charge) publication of Ancient History, Middle Ages and Archaeology from *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT - Center for Studies in Middle Ages, Ancient History and Interdisciplinary Archaeology) of undergraduate program in History, of University Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes city (Rio de Janeiro – Brazil).

The Mundo Antigo Journal aims to:

- To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.

- Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.
- Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.
- Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.
- Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.
- Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

PORTUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA

Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

Visa analisar a utilização ou apropriação de elementos do mundo antigo e medieval como forma de legitimidade cultural, social e das relações de poder no mundo moderno e contemporâneo.

Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa no que se refere à Antiguidade e a Idade Medieval. Com relação à Antiguidade pretende-se privilegiar culturas tais como: Egito, Grécia, Roma, Mesopotâmia, Pérsia e Índia em princípio.

Religião, Mito e Magia na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa sobre práticas mágico-religiosas e relações sociais e de poder.

Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.

Visa analisar sociedades africanas complexas e a ocupação de certas regiões da África pelas civilizações do Mediterrâneo tomando por base as contribuições européias, norte-americanas e sul-americanas, bem como as contribuições de pesquisadores africanistas.

ENGLISH - EDITORIAL LINE AND RESEARCH

Uses of the Past in Modern and Contemporary World.

Aims to analyze the use and appropriation of elements of ancient and Middle Ages to promote cultural and social legitimacy in the modern and contemporary world.

Culture, Economy, Society and Power Relations in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to study with regard to the antiquity and Middle Ages. Regarding the antiquity intended to focus on cultures such as Egypt, Greece, Rome, Mesopotamia, Persia and India in principle.

Religion, Myth and Magic in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to research magic-religious practices, and social relation of power.

Culture, Religion and Society in Ancient Africa and African Middle Ages.

Aims to analyze African societies and the occupation of Africa (certain areas by Mediterranean societies) based upon Europe, North America and South America contributions as well as the African researchers.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)
(Editor)

Revista Mundo Antigo

Entrevista Interview

Arqueologia Pública e Educação Patrimonial

Novas abordagens na relação Ciência e Sociedade.

Public Archaeology and Patrimonial Education

New approaches in science and society relationship



Entrevistada (interviewed): Prof^a Dr^a Nanci Vieira (UERJ)¹

Entrevistador: Prof. Dr. Julio Gralha (UFF-PUCG)

Uma homenagem a nossa primeira entrevistada na oitava edição.

Professora Nanci para darmos início a esta entrevista poderia contar-nos um pouco sobre sua trajetória acadêmica.

Decidi pela graduação em História por esta área de conhecimento apresentar relações com Arqueologia e na época não havia graduação em Arqueologia. Desde o final da graduação e por seis anos fui estagiária no Museu Nacional, na área de Antropologia Biológica e em seguida no Instituto de Pré-História da Universidade de São Paulo. Envolvida em pesquisa e eventos científicos de Arqueologia, em 1980 participei da criação da Sociedade de Arqueologia Brasileira, da qual sou sócia-fundadora. Cursei o Mestrado na USP, também em História, tendo por orientador o Prof. Afonso Passos, arqueólogo. Escolhi como objeto de pesquisa o material ósseo humano de dois sítios arqueológicos de Camburiú, em Santa Catarina, com o apoio do arqueólogo João Alfredo Rohr. Durante alguns anos participei da equipe da arqueóloga Lina Maria Kneip, desenvolvendo atividades nos sambaquis de Guaratiba e Saquarema (1983-2001), tendo analisado os sepultamentos do Sambaqui Zé Espinho no Laboratório de Antropologia Biológica da UERJ. Através de

¹ Prof^a Dr^a em História e Arqueologia da UERJ. Coordenadora do Laboratório de Antropologia Biológica da UERJ. Professora do Curso de Arqueologia da UERJ.

um colega de departamento, aceitei colaborar com o Grupo Tortura Nunca Mais, iniciando escavações no Cemitério de Ricardo de Albuquerque para a identificação de desaparecidos políticos (1992). Nesta época já defendia uma maior inserção do conhecimento acadêmico em questões sociais, envolvida também com o Comitê Intertribal na Conferência dos Povos Indígenas (1992), tendo implantado no Laboratório de Antropologia Biológica um projeto de extensão que atendia escolas e desenvolvia atividades de Educação Patrimonial (1990 – 2001). Como coordenadora do Laboratório de Antropologia Biológica, venho coordenando projetos de pesquisas arqueológicas, atualmente o laboratório tem o reconhecimento do IPHAN para guarda de acervo arqueológico. Após algumas pesquisas realizadas em Maricá e Itaboraí, defini meu Doutorado na UNICAMP, sob a orientação do arqueólogo Dr. Pedro Paulo Funari, quando desenvolvi tese na área de Arqueologia Histórica (2002). Com Pedro Paulo Funari venho desenvolvendo pesquisas e prática em Arqueologia Pública e Educação Patrimonial no Sul Fluminense, bem como diversas consultorias em Arqueologia nos Estados de Mato Grosso e Rio de Janeiro.

A Arqueologia Pública parece ainda não ser bem conhecida entre docentes e discentes de algumas áreas das ciências humanas. Como podemos defini-la e qual é o panorama atual?

O termo “Arqueologia Pública” foi utilizado pela primeira vez em 1972, associado às questões práticas relacionadas à gestão de patrimônio cultural em distinção aos estudos puramente acadêmicos. Entretanto, na década de 1980 a disciplina passa a abranger diversos outros questionamentos a partir das lutas pelo respeito e valorização da diversidade ambiental e cultural. Nos últimos anos a Arqueologia vem intensificando sua atuação junto às comunidades e diversos grupos sociais, de forma a divulgar e compartilhar o conhecimento arqueológico, reconhecendo a multiplicidade de interpretações do patrimônio arqueológico e cultural.

Cabe lembrar que a gestão eficaz dos recursos arqueológicos implica no desenvolvimento de diversos instrumentos e ações que desenvolvam senso de responsabilidade e mobilização da comunidade na identificação e proteção do patrimônio arqueológico. Em outras palavras, a preservação ocorre a partir da promoção de maior visibilidade aos recursos arqueológicos através das ferramentas da Arqueologia Pública e da Educação Patrimonial.

As discussões sobre Arqueologia Pública foram intensificadas pelo desenvolvimento de pesquisas preventivas através de contratos em empreendimentos

diversos, com o desenvolvimento de estratégias e instrumentos para a sustentabilidade sócio-ambiental. Este processo teve início com a Resolução CONAMA Nº1 que inseriu nos Estudos de Impacto Ambiental os estudos arqueológicos com o objetivo de estabelecer, em conjunto com os empreendedores, estratégias de preservação do patrimônio nacional. De forma a conciliar as licenças ambientais com a urgência de estudos preventivos de Arqueologia, o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) regulamentou através da Portaria 230/2002 a necessidade de contextualização arqueológica e etnohistórica por meio de levantamento exaustivo de dados secundários e levantamentos arqueológicos de campo, resgate para os sítios arqueológicos a serem impactados, bem como um programa de Educação Patrimonial na área de influência do empreendimento.

A Arqueologia Pública tornaria o arqueólogo e Arqueologia mais próximos do público?

Sim. A Arqueologia Pública como campo de debate, preocupada com questões políticas e sociais, tem contribuído nas discussões sobre os problemas éticos do profissional em Arqueologia e sua contribuição para a sociedade quanto a aspectos científicos, educativos e econômicos. O que podemos observar é que tanto nos Congressos da Sociedade de Arqueologia Brasileira como na internet cada vez mais encontramos trabalhos apresentados por arqueólogos sobre o tema.

A diversidade cultural e étnica do país representa um desafio para os arqueólogos preocupados na relação entre a pesquisa e os grupos sociais locais, na gestão do patrimônio arqueológico, histórico e cultural. Observamos profissionais cada vez mais conscientes da responsabilidade sobre os vestígios arqueológicos, da sensibilização patrimonial e do processo re-educacional entre os pesquisadores, gestores e moradores da região. A Arqueologia Pública contribui para o interesse da sociedade sobre o patrimônio e nas medidas de preservação a serem adotadas em conjunto com a população, enquanto sujeito no processo de recuperação histórica local.

Uma Arqueologia Colaborativa/Participativa pressupõe uma prática arqueológica que estabelece reflexões sobre a produção e utilização dos conhecimentos sobre o passado, com a colaboração e o envolvimento coletivo, discutindo-se as questões relativas ao próprio desenvolvimento da pesquisa e a gestão do patrimônio cultural.

O que se entende por Educação Patrimonial?

Educação Patrimonial constitui uma prática educativa e social que integra estudos interdisciplinares na análise do patrimônio e da memória, de forma a fornecer aos indivíduos um instrumental que permita identificar, compreender e valorizar o patrimônio histórico-cultural de seu país, de sua região, de seu povo. Reinterpretar, reintegrar este patrimônio significa adquirir uma dinâmica moderna, um elemento na construção de uma identidade cultural.

Acredito que a Educação Patrimonial deve ser um processo permanente e sistemático sobre o Patrimônio Cultural como fonte de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. O contato direto com as evidências materiais e manifestações culturais em seus múltiplos aspectos, permite levar as crianças e os adultos a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural.

Educação Patrimonial não deve se utilizar do patrimônio arqueológico como simples representação do passado, mas reconhecer a multiplicidade de interpretações.

Que benefícios a Educação Patrimonial pode trazer para a cultura e para a economia de uma localidade ou região?

A preservação de um patrimônio cultural depende do significado que possui para a população. Para que este adquira significados no presente, torna-se necessário todo um novo “trabalho cultural” que parta da premissa de que o que é vivido, o experimentado é incorporado e utilizável em situações novas.

A acessibilidade ao patrimônio arqueológico e histórico permite ao público reinterpretar o passado, que ao se articularem com o presente adquirem novos significados. Esse processo de re-significação do patrimônio é que reveste o ato de preservar, pois se o patrimônio mantiver sua roupagem original, mantém-se estático e não ocorre a identificação das pessoas com o mesmo. Assim, Educação Patrimonial é fundamental como suporte para a construção de uma consciência cultural e turística.

Qual a relação entre Arqueologia Pública e Educação Patrimonial?

De acordo com a Carta de Nairobi/UNESCO (1976) a "salvaguarda" de um sítio arqueológico ou conjunto destes implica na identificação, proteção, conservação, restauração, reabilitação, manutenção e revitalização dos mesmos e de seu entorno. As ações de preservação e conservação do patrimônio devem ser acompanhadas por

programas educativos (Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural/UNESCO, 1972), de forma a integrá-lo a um processo cultural, dando-lhe nova roupagem, significado para a população local.

Uma Arqueologia Pública pressupõe processos de sensibilização, acessibilidade e a gestão do patrimônio cultural, promovendo inclusão social através de instrumentos da Educação Patrimonial.

Existe um bom relacionamento entre as empresas, prefeituras (governos) e arqueólogos nos projetos envolvendo a Arqueologia Pública e Educação Patrimonial?

Na Europa são freqüentes os sítios museus, áreas arqueológicas preparadas para visitação, trazendo ao público em uma linguagem moderna temas da pré-história e sociedades do passado. No Brasil, o primeiro sítio museu foi criado em Goiânia com financiamento do governo do Estado e a Universidade Católica de Goiás. Iniciativas similares vêm ocorrendo no território fluminense como em Saquarema e Rio das Ostras, ambos com apoio das prefeituras locais. No Sul Fluminense as iniciativas ocorreram com financiamento da Eletrobrás Eletronuclear em Angra dos Reis e da Light em São João Marcos, Rio Claro. Estas iniciativas que permitem acessibilidade do público aos recursos arqueológicos estão cada vez mais disseminados no território brasileiro, como na Serra da Capivara (Piau) e Xingó (Sergipe), com estratégias de inclusão social e turismo cultural.

A professora Naci poderia relatar sua experiência de Arqueologia Pública e Educação Patrimonial no Sul fluminense?

Na área de Piraquara de Fora, em Angra dos Reis, foram identificados sítios arqueológicos pré-coloniais e Históricos, objetos de pesquisa financiada pela ELETRONUCLEAR como condicionante de Angra 2. As intervenções arqueológicas tiveram por objetivo fornecer subsídios para a preservação destes vestígios e implantação de um espaço para Educação Patrimonial. A identificação de um sítio arqueológico do tipo sambaqui na área das Usinas Nucleares através do Diagnóstico Arqueológico de Angra 3, ressaltou a importância da promoção de uma maior visibilidade dos recursos arqueológicos através das ferramentas da Arqueologia Pública e da Educação Patrimonial.



Escavações no local do Sítio em Angra.



O desenvolvimento do sítio museu na região de Angra.

As atividades de Educação Patrimonial, financiadas pela ELETRONUCLEAR, foram dinamizadas a partir de 2007 através da parceria com o Programa Jovens Talentos - CECIERJ/FAPERJ com a implantação de bolsas para alunos do Ensino Médio da Rede Estadual de Ensino de Angra dos Reis e Paraty e da Escola Indígena da Aldeia de Bracuí. Atualmente o projeto tem a participação de jovens de Angra dos Reis, Paraty e Rio Claro.

Jovens indígenas em campo com a prof^a. Nanci



A diversidade cultural e étnica do sul fluminense exige a utilização de instrumentos pedagógicos que cultivem a sensibilidade inter-cultural, a construção do conhecimento a partir da experiência, da busca da ancestralidade e conhecimentos tradicionais. Desta forma, as ações educativas patrimoniais compreendem a identificação, documentação, pesquisa, divulgação, com o objetivo de proporcionar a revitalização do patrimônio local, regional e sua preservação. Nesse sentido, ao se trabalhar o patrimônio histórico e cultural, busca-se estabelecer a permanência de vínculos entre a comunidade e este patrimônio, como bens de valores sociais e simbólicos, instrumentos de cidadania, marcadores de identidade étnica e cultural.

A participação de indígenas Guarani é motivada pela indagação de como a Arqueologia pode contribuir para o conhecimento das sociedades indígenas e, ao mesmo tempo, problematizar os encontros e desencontros, as continuidades e discontinuidades no processo de interação entre as sociedades indígenas e não-indígenas.

A estratégia pedagógica parte do princípio que aprender deve ser um ato de prazer, de descobertas, dinâmico. Desta forma, por meio de palestras, discussões, oficinas, buscam-se “o homem comum”, anônimo, emergindo na cena histórica. Assim, ao fazermos este patrimônio arqueológico e histórico aproximar-se de seus cotidianos, os tornamos reais, palpáveis e acima de tudo inteligíveis.

Oficina de Arqueologia



Oficina de Cerâmica



Ao mesmo tempo, no âmbito acadêmico, as atividades, ao envolver alunos de graduação, buscam prepará-los na decodificação do discurso acadêmico para a população, dinamizando a relação ensino-pesquisa-extensão.

O projeto representa um caminho de mão dupla, onde as pesquisas com a participação das comunidades não somente enriquecem as discussões acadêmicas, mas os jovens como multiplicadores, ampliam a divulgação do conhecimento arqueológico, ambiental e histórico. Para a empresa financiadora, o projeto envolvendo de forma sistemática as comunidades, permite uma maior visibilidade de suas ações sociais na região.

Mini currículo:

Currículo Lattes. <http://lattes.cnpq.br/5325449144623750>

Licenciada em História pela FAHUPE – Faculdade de Humanidades Pedro II – RJ (1976); mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (1987) e doutora em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (2002). Sócia Fundadora da SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira. Atualmente é professora adjunta da UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, vinculada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, onde faz parte do corpo docente do curso de graduação em Ciências Sociais. Na mesma universidade coordena o Laboratório de Antropologia Biológica. Possui experiência nos campos de Arqueologia, Antropologia e História, com ênfase em Arqueologia Histórica, Antropologia Biológica e Etnologia Indígena. Possui experiências em Arqueologia Preventiva, com produção técnica em especial para a Eletrobras Eletronuclear e Grupo EBX.

Algumas publicações:

OLIVEIRA, Nanci Vieira de; FUNARI, Pedro Paulo A; CHAMORRO, Leandro K.M. . Arqueologia Participativa: Uma experiência com Indígenas Guaranis. Revista de Arqueologia Pública, v. 4, p. 13-19, 2011.

FUNARI, Pedro Paulo A; OLIVEIRA, Nanci Vieira de ; TAMANINI, Elizabete . Arqueologia Pública no Brasil e as Novas Fronteiras. Praxis archaeologica, v. 3, p. 131-138, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo A; OLIVEIRA, Nanci Vieira de . La Arqueología del conflicto en Brasil. In: Pedro Paulo A. Funari; Andrés Zarankin. (Org.). Arqueología de la represión y la resistencia en América Latina 1960-1980. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2006, v. 1, p. 121-128.

FUNARI, P.; OLIVEIRA, N. V. & TAMANINI, E.. Arqueologia para o Público Leigo no Brasil: Três Experiências. In FUNARI, P.; ORSER, CH & NUNES DE OLIVEIRA SCHIAVETTO, S. (Eds) Identidades, Discursos e Poder: Estudos da Arqueología Contemporânea. Fapesp/Annablume, San Pablo, pp. 105-116, 2005

OLIVEIRA, Nanci Vieira de . Arqueologia e Historia: estudo de um Aldeamento Jesuítico no Rio de Janeiro. Cadernos do CEOM (UNOESC), Chapecó, v. 18, 2005.

Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers

Atenágoras e a Petição em favor dos cristãos: identidade e alteridade religiosa no Império Romano (século II d. C)

Carolline da Silva Soares*
Submetido em Março/2015
Aceito em Julho/2015

RESUMO:

A obra analisada neste artigo é a apologia escrita pelo sacerdote Atenágoras de Atenas, denominada de *Petição em favor dos cristãos* e elaborada, provavelmente, entre os anos de 176 e 180. Este escrito estava endereçado aos imperadores Marco Aurélio e Cômodo. A apologia evidencia a conflituosa relação existente entre os adeptos do cristianismo e o poder imperial. Atenágoras buscou, por meio da literatura, defender os dogmas cristãos e refutar as acusações de ateísmo, incesto e antropofagia, as quais eram imputadas aos cristãos pela sociedade romana.

Palavras-chave: Atenágoras – Cristianismo – Paganismo – Identidade – Alteridade.

ABSTRACT:

The work discussed in this paper is the apology written by the priest Athenagoras of Athens called *Petition in favor of Christians* and elaborate probably between the years 176 and 180. This writing was addressed to the emperors Marcus Aurelius and Commodus. The apology highlights the conflictual relationship between the followers of Christianity and the imperial power. Athenagoras seeks, through literature, defend the Christian dogmas and refuting accusations of atheism, incest and cannibalism, which were attributed to the Christians by the Roman society.

Keywords: Athenagoras – Christianity – Paganism – Identity – Otherness.

* A autora é doutoranda do Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), sob a orientação do professor Gilvan Ventura da Silva, com apoio institucional da CAPES, e desenvolve pesquisas relacionadas ao estudo do cristianismo em autores como Atenágoras de Atenas, Orígenes de Alexandria e Cipriano de Cartago. Contato: carollines@gmail.com

Durante o II século d. C. ocorreu o que consideramos ser uma das etapas de grande importância na consolidação do cristianismo e, sobretudo, da identidade cristã. Estabeleceu-se nessa época a confecção de apologias por escritores cristãos, bispos e sacerdotes, que se constituíam como obras literárias endereçadas, principalmente, à corte imperial. Estas obras possuíam o intuito de expor os princípios da fé cristã e solicitar a benevolência dos imperadores (SILVA, 2006, p. 244). Tais obras foram confeccionadas, muitas vezes, em razão dos conflitos que envolveram os cristãos, no período referente aos três primeiros séculos (JAEGGER, 1961, p. 64). Assim, devido às perseguições – esporádicas e locais – e aos ataques que eram movidos em direção aos cristãos, criou-se a necessidade de “justificar e defender a sua religião diante das autoridades e da *intelligentsia* pagã” (ELIADE, 1979, p. 134-135).

As apologias: uma defesa da fé cristã

A composição de apologias pode levar-nos a muitas conclusões. Mas o que indagamos aqui é: as apologias, enquanto defesa da crença cristã, realmente contribuíram para forjar uma identidade? Havia realmente uma segregação entre paganismo e cristianismo no Império Romano? Ao afirmarem suas diferenças perante a sociedade pagã romana, os cristãos consolidaram uma identidade? Quais as razões que levaram os pagãos a estigmatizar e perseguir os cristãos? Qual era a relação entre o poder imperial e os cristãos? Qual a relação entre a sociedade pagã romana e os cristãos?

Para entendermos melhor as razões da fabricação de tais escritos – as apologias –, é preciso conhecer o contexto no qual o surgimento do cristianismo se insere. Esse surge numa conjuntura em que Roma está se consolidando como império. Nesse período o cristianismo era considerado, *a priori*, como uma das inúmeras seitas presentes no seio do judaísmo. Inicialmente se distinguiam dos judeus por crerem que Jesus de Nazaré era o Messias pelo qual tanto esperavam (CHADWICK, 1967, p. 09). Eram tratados muitas vezes com desprezo por seus compatriotas judeus, sobretudo pelas lideranças judaicas.

Foi em meados do século I d. C. que começaram a aparecer os primeiros traços de uma distinção entre cristianismo e judaísmo. Segundo Silva (2006, p. 241), foi com a destruição do Templo de Jerusalém, em 70, que a proximidade entre as duas crenças se fez insustentável. Ao se oporem ao movimento dos adeptos de Jesus, alguns judeus atacaram os cristãos, assim como perseguiram outros “arruaceiros religiosos” (JOHNSON, 2001, p. 47). Para Franzen (1996, p. 25) os judeus possuíam desconfiança, rejeição e hostilidade em

relação aos cristãos. Segundo este autor, o que provocava tais atos contra os cristãos era o fato dos judeus não concordarem com certas práticas cristãs, tais como “o batismo cristão, a oração, dirigida a Cristo, a celebração da eucaristia, a comunidade de amor exclusivamente cristã, que forçava à doação das posses privadas à comunidade” (FRANZEN, 1996, p. 25). Ao romper seus vínculos com o judaísmo, portanto, o cristianismo se expôs como uma nova doutrina e passou a apresentar um caráter universal, livrando-se de todas as características locais (KOVALIOV, 1959, p. 271). Todavia, existia um sentido de continuidade entre o judaísmo e o cristianismo, pois “várias idéias e atitudes características do judaísmo tradicional se afirmaram, permanecendo íntegras na estrutura do pensamento cristão” (CHADWICK, 1967, p. 09). Um exemplo disso é a crença de que Deus os havia escolhido como povo eleito.

O cristianismo, ademais, no final do primeiro século e início do segundo, transformou-se “num fato religioso, filosófico e social” (LIVET; MOUSNIER, 1996, p. 221). Começou, assim, a atrair a atenção da sociedade e do poder imperial romano. Já nesta época era visto por alguns como uma ameaça política e social à ordem então vigente. Devemos observar, contudo, que o judaísmo era tolerado pela sociedade romana, pois representava uma religião que tinha suas raízes já fincadas na história e no tempo. Os cristãos, por seu turno, não seguiam nenhuma tradição ancestral, nem mesmo a dos judeus, seus precursores.

O Estado Romano concedia liberdade de culto aos indivíduos, podia-se praticar uma segunda religião conquanto que o culto ao imperador fosse também praticado de acordo com as regras estabelecidas. Era muito importante a prática do culto ao *genius* imperial, já que este garantia a união do império, uma vez que o imperador era visto como o protetor, o patrono de toda a romanidade (LIVET; MOUSNIER, 1996, p. 193). Assim, uma das principais razões pela qual os pagãos se levantaram contra os adeptos do cristianismo foi a recusa destes últimos a prestarem culto ao imperador (ELIADE, 1979, p. 134).

O cristianismo foi também avaliado como *religio illicita* no Império Romano e seus adeptos perseguidos porque praticavam uma religião clandestina, que não contava com a autorização oficial (ELIADE, 1979, p. 134). Foram acusados de lesa-majestade, de *odium humani generis*,¹ de ateísmo, antropofagia, incesto, entre outras. Junto a isso, formavam um grupo à parte e eram muito misteriosos na celebração de seus cultos, o que desencadeava as

¹ O rancor político e religioso era visto como uma manifestação de ‘ódio pelo gênero humano’. (DONINI, 1988, p. 170).

calúnias pagãs. Foram acusados também de serem a causa das calamidades naturais, como a peste, as inundações e os incêndios. Essas acusações serviram para legitimar as perseguições que sofreram. Segundo Silva (2006, p. 242), só o fato de se considerarem cristãos era entendido como crime e traição. Geralmente, o que ocorria era que:

O governo [considerava] o cristianismo como uma seita secreta e misteriosa, [...] nem sempre sabia distinguir e facilmente podia tomar os cristãos por revoltosos. No entanto, em algumas coisas os cristãos davam motivos, como quando se negaram a fazer sacrifícios aos deuses, a curvarem-se perante o gênio do imperador ou a servir nas tropas. Isto criava em torno deles uma atmosfera de suspeita e [por isso] suscitaram perseguições, [e ainda], as autoridades vieram a concluir que os cristãos era um povo virtuoso, mas inexplicavelmente hostil à velha tradição religiosa e tão obstinados no seu desacordo que não mereciam simpatia nem tolerância, [dessa forma], cristandade era sinônimo de ofensa capital e muitos sofreram martírio em Roma, durante o século II (CHADWICK, 1967, p. 30-74).

Diante da situação sofrida, de acusações e perseguições, foi preciso afirmar e defender o cristianismo perante a sociedade pagã e o poder estatal. Neste contexto, surgem, durante o II século, os ‘Padres da Igreja’, ou seja, bispos e sacerdotes que se encarregaram de assegurar e defender a doutrina cristã, utilizando, sobretudo, da filosofia como aliada. Assim, produziram obras – apologias, cartas, discursos, etc. – com tal objetivo.

Os apologistas do cristianismo foram homens que se incumbiram da defesa literária do cristianismo. Estes eclesiásticos perceberam a dimensão que a Igreja havia tomado já no II século, não podendo, com isso, continuar ignorada e mal interpretada aos olhos da sociedade romana.² Tais escritores eram originários de indivíduos oriundos dos estratos sociais mais elevados da sociedade romana e que foram educados nos moldes da filosofia grecolatina. Os apologistas buscaram o diálogo com pagãos cultos, “em parte para justificarem a sua conversão, em parte, para defender os cristãos de preconceitos e de calúnias” (FRANZEN, 1996, p. 41). Os adeptos do cristianismo precisavam defender a doutrina cristã das correntes que lhe faziam oposição, entre elas a religião judaica, o Estado romano e a filosofia pagã.

Diante do exposto, nossa intenção neste artigo é analisar a apologia confeccionada pelo sacerdote Atenágoras de Atenas, intitulada *Petição em favor dos cristãos* e elaborada,

² O termo “Igreja” provém do grego *Ekklesia*, que significa reunião de cidadãos, a princípio, de uma *pólis*. Fazemos uso do termo *Igreja* para designar a estrutura organizacional da crença cristã. Temos consciência, porém, que o uso deste termo pode nos remeter ao cristianismo dito ortodoxo, que vemos florescer apenas a partir do IV século. Aqui, no entanto, *Igreja* será utilizada de maneira mais didática, como sinônimo de cristianismo.

provavelmente, entre os anos de 176 e 180 d. C., a qual foi dirigida aos imperadores Marco Aurélio e Cômodo.

Sobre Atenágoras, sabemos apenas que foi filósofo e sacerdote em Atenas, pois não chegaram até nós informações sobre a sua formação intelectual, suas origens, local e data de sua morte. Possivelmente frequentou cursos de retórica, já que a sua obra revela certa erudição.

É de extrema relevância a análise da apologia do sacerdote Atenágoras, pois nos mostra a conflituosa relação existente entre os adeptos do cristianismo e o poder imperial na época do Principado.³ O referido sacerdote buscou, por meio da literatura, defender os dogmas cristãos e se esquivar das acusações de ateísmo, incesto e antropofagia, as quais eram imputadas aos cristãos pela sociedade romana. De tal forma, Atenágora profere: “são três acusações que se propagam contra nós: o ateísmo, os convites de Tiestes e as uniões edípicas” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, Dedicatória, 3).

Os imperadores da dinastia dos Antoninos, assim como os seus predecessores, não chegaram a legislar contra o cristianismo. No entanto, neste período a “pressão pública hostil induziu os magistrados a dar tratamento brutal aos cristãos” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 131). No reinado de Marco Aurélio e Cômodo o ataque contra os cristãos se acirrou e muitos foram executados (FRANZEN, 1996, p. 64). No entanto, de acordo com Pierini (1998, p. 66), o reinado de Cômodo marcou, em grande parte, um momento de alívio para os cristãos, pois a sua companheira, Márcia, simpatizava com o cristianismo e interveio em benefício dos cristãos condenados a trabalhos forçados na Sardenha.

A missão cristã, além de ter que enfrentar as perseguições desencadeadas por uma população desinformada a respeito dos cristãos, também sofria a ameaça de cultos orientais que representavam uma grande competição, sobretudo porque gozavam de proteção oficial.⁴ Ademais, era preciso enfrentar no seio do próprio cristianismo as cisões que

³ O Principado apresentou-se como um momento de reorganização política, espacial e temporal. Segundo Mendes (2006), foi um sistema político-ideológico baseado na centralização política em torno da figura do *princeps* e na instituição de um Império, legitimado, contudo, a partir de um discurso de manutenção da *Res publica* romana. Caracterizou-se, também, pela implantação de uma máquina político-administrativa para gerenciar o Império, pela consolidação das fronteiras imperiais e por um grande desenvolvimento econômico, beneficiando Roma e as províncias (PETIT, 1989). Esse contexto incluiu o período da *Pax Romana*, época relativamente de paz gozada pelo Império a partir de Augusto até o século II.

⁴ Os cultos orientais adentraram o Império, sobretudo após o século I, em razão de diferentes circunstâncias e com diversos atrativos. Diversos deuses e deusas foram sincretizados com os deuses greco-latinos. Estes perderam suas características locais, mudaram de nome, amalgamaram-se com outros e moveram-se para o Ocidente. O contexto da *Pax Romana* foi essencial para a disseminação e afirmação das crenças advindas do Oriente, uma vez que favoreceu o deslocamento habitual de indivíduos que corroboraram com a difusão destas por todo o mundo Romano (TURCAN, 2001).

surgiam e que ameaçavam a unidade cristã, isto é, as heresias, especialmente o gnosticismo (ELIADE, 1979, p. 136).⁵

De posse de tais informações visamos a compreender a relação dos cristãos com o poder imperial e com a sociedade romana pagã durante o século II d. C. Pretendemos destacar as razões que levaram os escritores cristãos à necessidade de defenderem sua crença e, assim, defendemos a hipótese de que as defesas cristãs, sob a forma de apologias, ao exprimir a crença e os hábitos de certo grupo de indivíduos, contribuíram para a consolidação da identidade deste grupo.

Para os cristãos, a sociedade pagã e o Império Romano não os entendiam, uma vez que os estigmatizavam, os perseguiam e não toleravam sua crença. Le Goff (2000, p. 38) afirma que a “intolerância se manifesta por meio de procedimentos de proibição, de exclusão ou de perseguição”. Porém, é de se perguntar por que uma sociedade que se dizia tão tolerante religiosamente, incorporando inclusive vários deuses ao seu panteão, foi tão intolerante com o cristianismo. De acordo com Rosa (2006, p. 151), os romanos, mesmo aceitando cultos distintos em Roma, não eram tolerantes em princípio, pois “toleravam o que não lhes parecia perigoso e eram intolerantes quando algo lhes parecia ser”.⁶

A crença cristã apresentou-se como um iminente perigo à civilização, já que os cristãos possuíam a pretensão de constituírem um “novo povo”, além de possuírem uma visão negativa dos valores políticos e morais romanos (DONINI, 1988, p. 176). Ao se negarem à prestação do culto imperial, os cristãos passaram a ser vistos como rebeldes e inimigos do império, e como tal, deveriam ser reprimidos (ALMEIDA, 2002, p. 74). A recusa em participar do culto pagão estatal, necessariamente associado a um monoteísmo exclusivista, fez com que os cristãos surgissem simultaneamente como ateus e inimigos do Estado (FRANZEN, 1996, p. 59).

Por vezes surpreende-nos o fato de que nos primeiros duzentos e cinquenta anos da era cristã as autoridades romanas não estavam muito preocupadas com os cristãos. A comunicação entre cristãos e o poder imperial acontece de fato no século II, quando da

⁵ O gnosticismo é um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas, oriundo da região da Ásia Menor. Exerceu influência sobre o cristianismo, sobretudo no século II. Tem como base elementos das filosofias que floresciam na [Babilônia](#), [Egito](#), [Síria](#) e [Grécia Antiga](#), combinando elementos da [Astrologia](#), das religiões de mistério e do [Zoroastrismo](#). O pensamento gnóstico foi muito variado, mas a essência era a mesma: o dualismo. De Deus foi tirada a responsabilidade de haver criado o mundo visível. Acreditavam que existiu um Demiurgo que havia criado o mundo terreno. Nesse mundo criado e no Homem (a mais orgulhosa criação do Demiurgo), havia-se introduzido uma faísca de divindade. Adiante, tornou-se tarefa de Deus dar ao homem o conhecimento, com o fim de que pudesse resgatar os pedaços da divindade que ali haviam aprisionado. Esse conhecimento lhe deu Deus, enviando Jesus ao mundo.

⁶ De Romilly (2000, p. 31) profere que “as ideias de tolerância e intolerância estiveram, com maior frequência, ligadas às questões religiosas”.

confeção das apologias. De acordo com Silva (2006, p. 244), “excetuando o caso de Nero e, muito provavelmente, o de Domiciano, não temos conhecimento de nenhuma condenação direta de cristãos pela casa imperial” até 249, quando irrompe a perseguição de Décio.

A construção da identidade cristã segundo Atenágoras de Atenas

Atenágoras, em sua apologia, sempre se refere aos imperadores Marco Aurélio e Cômodo com muito respeito. Reclama das injustiças que os cristãos sofrem, mesmo quando se comportam de “modo piedoso e justo [...] não só diante da divindade, mas também em relação ao império”, e de serem acusados, maltratados e perseguidos apenas por serem cristãos (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, Dedicatória, 1). O sacerdote critica o posicionamento dos romanos quando diz respeito à diversidade de religiões existente no império, pois estes toleram a diversidade de religiões, mas em relação aos cristãos são intolerantes. Além disso, Atenágoras (*Petição em favor dos cristãos*, Dedicatória) solicita aos imperadores que sejam esclarecidos e justos ao julgarem os cristãos e que estes não sejam condenados apenas pelo nome que carregam.

Ao se referir a um dos dogmas cristãos, a fé em um deus único, profere que o cristianismo admite apenas um Deus, uno, incriado e criador de todas as coisas: “a nossa doutrina admite um só Deus, criador de todo este mundo, e ele não foi criado [...] e sim ele é criador de todas as coisas por meio do Verbo que dele procede. Portanto, sofremos [...] sem motivo a má fama e a perseguição” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, I, 4).

Por conseguinte, Atenágoras tenta se esquivar da acusação de ateísmo utilizando-se da opinião de grandes filósofos como, por exemplo, a de Platão, e profere que “se Platão não é ateu, por entender que o artífice do universo é um só Deus incriado, muito menos o somos nós, por saber e afirmar o Deus, por cujo Verbo tudo foi fabricado e por cujo Espírito tudo é mantido” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, I, 6).

Além de serem culpados de ateísmo, os cristãos foram também acusados de manterem relações incestuosas. Atenágoras, neste ponto, afirma:

Acusam-nos sobre comidas e uniões ímpias, pretendendo com isso encontrar alguma razão para nos odiar. Pensam que, amedrontando-nos, nos afastarão do nosso propósito de vida, ou, com suas acusações exorbitantes, nos exasperarão e arrumarão intrigas com os governantes (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, II, 31).

Quando Atenágoras diz “que o vulgo arrumará intrigas com os governantes”, acreditamos que isso realmente ocorra, pois as perseguições antes do III século não se apoiaram em uma base legal. Elas não foram movimentos regulares e sistemáticos oriundos do poder estatal, mas delações de uma população [...] que possuía repulsa perante os que eram diferentes e viviam de modo diverso (Franzen, 1996, p. 60). Não há uma proscrição do poder central em relação aos cristãos, isto é, não há uma perseguição oficial, como já dito antes. O que se observa são ataques locais, isolados, promovidos pelas comunidades urbanas, que reclamam, em seguida, a intervenção das autoridades romanas.

Ao refutar as acusações de incesto, Atenágoras profere: “dependendo da idade, consideramos a uns como filhos e filhas, a outros como irmãos e irmãs, e aos mais velhos tributamos honra de pais e mães” (ATENÁGORAS, *Petição em favor dos cristãos*, III, 36). Dessa forma, concordamos com Franzen (1996, p. 60) quando este autor nos diz que o pretexto utilizado para a acusação de incesto cometido contra os cristãos se refere à denominação que os cristãos utilizam ao se designarem entre ‘irmãos’ e ‘irmãs’. O que realmente fica evidente nas palavras de Atenágoras.

Ao defender os cristãos das acusações de ateísmo, incesto e antropofagia, Atenágoras expõe algumas das crenças cristãs e se esquivava de tais acusações. Acreditamos que ao fazer isso ele colabora para a afirmação da identidade cristã, já que demonstra a unicidade de Deus contra o politeísmo, a conveniência e a necessidade da ressurreição (Pierini, 1998, p. 78).

Na medida em que os cristãos desprezaram o *modus vivendi* greco-romano, a sociedade romana os representou e os estigmatizou de modo a depreciá-los, uma vez que “as multidões estavam sempre dispostas a acreditarem que catástrofes como dilúvios, más colheitas ou invasões bárbaras equivaliam a um sinal de descontentamento divino, provocado pela negligência com que era encarado o ateísmo cristão” (CHADWICK, 1967, p. 30).⁷

Concordamos com Joffe (1998, p. 110), para quem “uma das maneiras de a sociedade dominante controlar o medo é através da degradação do *outro*”. As representações do *outro* em tempos de crise refletem uma profunda divisão entre um “nós” correto e um “eles” desordenado, como parte de um processo de classificação que carrega todas as qualidades de defesa da comunidade contra o caos (Joffe, 1998, p. 125).

⁷ Sobretudo no reinado de Marco Aurélio, a população sofreu com “a devastação, em consequência das guerras do Danúbio, nas províncias da Récia, Nórica, Panônia e Mésia, a epidemia de peste que assolou o Império [...], o fracasso da expedição de conquista contra os marcomanos [e] a revolta das legiões do Oriente” (OLIVEIRA, 1990, p. 9).

Além disso, podemos observar, como faz Joffe (1998, p. 111), que os períodos de mudança geram insegurança e produzem defesas para contrabalançar uma ansiedade provocada por tal crise, sendo uma delas as representações depreciativas.⁸ Podemos supor, ainda, que “tudo o que representa equilíbrio e harmonia numa cultura específica será mantido, em tempos de crise, e aqueles aspectos que são vistos como interferências serão associados à gênese da crise” (Joffe, 1998, p. 125). Já Ricoeur (2000, p. 20) nos diz que dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda.

Seguimos, ademais, as declarações de Hérítier (2000, p. 24), que afirma que:

A intolerância é sempre [...] a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta [e que] ela serve aos interesses que se julgam ameaçados.

Assim, podemos afirmar que o grupo de indivíduos que compunham a sociedade pagã greco-romana se fazia portadora de uma identidade “normalizada”.⁹ Atribuía-se características humanas superiores e classificavam os cristãos como pessoas de uma espécie inferior (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20).¹⁰ Assim, a estigmatização acontece no sentido daquilo que Derrida nos diz sobre as oposições binárias, ou seja, que nelas não se expressam simplesmente uma divisão do mundo em duas classes simétricas, mas que numa oposição binária “um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa” (SILVA, 2000, p. 83). Assim sendo, os cristãos são taxados de ateus, antropófagos, incestuosos, inimigos do gênero humano, entre outras denominações.

Os desastres que acometeram a população greco-romana neste período da história imperial fundamentaram as razões das perseguições contra os cristãos, pois começaram a ser criadas as condições para tentar afugentar para os elementos impopulares a responsabilidade por todos os males do império, uma vez que no auge da carestia, das

⁸ As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 1987, p. 17).

⁹ “A partir dessa identidade “normalizada” é que são mensuradas as outras identidades, às quais se atribui uma carga de negatividade, o que as converte em alteridade, em comportamento estranho, exótico, não adaptado” (SILVA, 2004, p. 23).

¹⁰ Hérítier (2000:24) nos fala que “um arraigado mecanismo de intolerância e do racismo, [...] consiste na convicção de que outros não pensam, não sentem, não reagem como nós (qualquer que seja esse ‘nós’), que nos consideramos a essência da humanidade e da civilização”.

pestilências, das guerras e dos desastres militares, uma saída é sempre possível: atribuir a culpa aos grupos minoritários e dissidentes (DONINI, 1988, p. 176).¹¹

Acreditamos, assim, que a relação entre o paganismo e o cristianismo dentro do Império Romano se deu por meio de uma relação de poder na qual se conservou e se afirmou as citadas identidades. No entanto, o nosso intuito foi observar como se afirmou a formação da identidade cristã por meio de costumes e práticas próprias, isto é, diferentes das pagãs. É relevante destacar que concordamos com Silva (2000, p. 76) quando este autor afirma que a identidade e a diferença são criações das relações culturais e sociais que desenvolvemos com diversos grupos. Ao se relacionarem, cristãos e pagãos criavam para si valores que consideravam humanamente superiores e desprezavam os do *outro*. Nas palavras de Jovchelovitch (1998, p. 69): “as relações que o *eu* desenvolve com o seu *outro* [...], têm provocado medo, segregação e exclusão”.

Considerações finais

Ao efetuarmos a análise da apologia *Petição em favor dos cristãos* do ateniense Atenágoras percebemos que os cristãos tiveram a necessidade de tomar uma atitude perante o poder estatal e à população pagã greco-romana que não os compreendiam e muito menos os toleravam. Assim, vimos um esforço na tentativa de exporem perante os pagãos a crença cristã, seus dogmas e seus valores. Desejavam apenas ser tolerados e compreendidos, já que não possuíam a intenção de desrespeitarem a autoridade imperial. Não se viam como uma ameaça ao Estado, justamente porque não desrespeitavam a autoridade do imperador, apenas não lhe rendia cultos, porque para eles só Deus era merecedor de tal prestígio.

Nesse artigo analisamos como se dava a relação entre os cristãos e a sociedade pagã greco-romana no século II d. C., sobretudo, com o poder imperial, uma vez que a obra analisada para tal objetivo, *Petição em favor dos cristãos*, foi endereçada aos imperadores Marco Aurélio e Cômodo.

Constatamos o desenvolvimento de uma relação conflituosa entre pagãos e cristãos neste período. No entanto, tais conflitos, muitas vezes não passavam do campo da discussão, isto é, através da composição de obras que defendiam as duas crenças, a cristã e a pagã. Justamente por isso é que temos, neste momento, a grande fabricação de apologias.

¹¹ As intervenções das autoridades eram ocasionais e ocorriam principalmente por causa de “desabafos de uma multidão” (DONINI, 1988, p. 170).

Porém, essas desavenças religiosas abriram um terreno fértil para a segregação dos cristãos. A sociedade pagã não os tolerava. Além de não compartilharem de hábitos e costumes considerados tipicamente romanos, os cristãos ainda os criticavam. Faziam-se portadores da verdadeira crença, recriminavam as práticas pagãs e colocavam-se como grupo à parte, desejando apenas serem tolerados e compreendidos. No entanto, no Império Romano, o culto ao imperador era prática essencial “para boa ordem das coisas” e os cristãos negaram-se a tal exercício.

De tal modo, a sociedade pagã, sobretudo a elite, como maneira a depreciá-los acabam por estigmatizar os cristãos. Assim, surgem termos depreciativos que descrevem os adeptos do cristianismo nesta época. Os cristãos são taxados de ateus, antropófagos, inimigos do gênero humano, praticantes de delitos ocultos, tais como incesto, infanticídio e canibalismo ritual. Cria-se em volta deles todo um estigma proveniente da concepção pagã dos cristãos. Acreditamos que a estigmatização fazia-se necessária, pois a sociedade pagã romana sentia-se ameaçada por essa nova crença que se expandia – o cristianismo. Assim, para preservar sua identidade e afirmar sua superioridade, os intelectuais pagãos estigmatizam os cristãos, atribuindo-lhes predicados negativos e diferenciando-os como um grupo à parte e inferior.

Em contrapartida, ao estabelecerem para si práticas e rituais próprios, os cristãos diferenciaram-se do resto da sociedade romana, tornando-se um grupo à parte. Ao cunharem tal diferenciação, estabeleceram uma identidade e se classificaram entre “nós” (cristãos) e “os outros” (os pagãos).¹² Percebemos, então, que havia uma relação de poder entre os dois grupos, que lutam constantemente para afirmar as respectivas identidades.

Referências Bibliográficas

Documentação primária impressa:

ATENÁGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. In: *Padres apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

Textos de apoio:

ALMEIDA, J. *Origem e desenvolvimento do Cristianismo*. São Paulo: Camille Flamarion, 2002.

CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.

¹² Tal processo de classificação é central na vida social, de acordo com Silva (2000, p. 82).

- DE ROMILLY, J. A Grécia Antiga contra a intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 31-33.
- DONINI, A. *História do cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FRANZEN, A. *Breve história da Igreja*. Lisboa: Presença, 1996.
- HÉRITIER, F. O eu, o outro e a intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de cultura econômica, 1961.
- JOFFE, H. Degradação, desejo e ‘o outro’. In: ARRUDA, Ângela (Org.). *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 109-128.
- JOHNSON, P. *História do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- JOVCHELOVITCH, S. Re(des)cobrando o outro: para um entendimento da alteridade na Teoria das representações sociais. In: ARRUDA, Ângela (Org.). *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 69-82.
- KOVALIOV, S.I. *História de Roma*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1959.
- LE GOFF, J. As raízes medievais da Intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 38-41.
- LIVET, G.; MOUSNIER, R. (dir.). *A Europa: das origens ao início do século XIV*. Lisboa: Europa–América, 1996.
- MENDES, N. M. O sistema político do principado. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes/Mauad, 2006. p. 21-51.
- OLIVEIRA, W. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990.
- PETIT, P. *A paz romana*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- PIERINI, F. *A Idade Antiga*. São Paulo: Paulus, 1998.
- RICCOEUR, P. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: DUCROCQ – BARRET, F. (Dir). *A Intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20-23.
- ROSA, Cláudia Beltrão da. A religião na *Urbs*. In: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 137-160.
- ROSTOV'TZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad. 2006, p. 241-266.

SILVA, G. V. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.

SILVA, T. T. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMON, M & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

TURCAN, R. *The cults of the roman empire*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones

José Geraldo Costa Grillo¹
Pedro Paulo Abreu Funari²
Submetido em Agosto/2015
Aceito em Agosto/2015

RESUMEN:

Los autores tratan de las relaciones de los primeros cristianos con el culto imperial romano, concentrándose en un aspecto de relevancia teórico-metodológica y empírica: el de las identidades. Tras presentar las discusiones de la historiografía reciente sobre el culto imperial, exponiendo sus cambios en orientación y concepción, se muestra como tales cambios afectaron los estudios sobre los primeros cristianos en relación a esta temática. Finalmente, se analiza el caso del apóstol Pablo a partir de un pasaje emblemático, en su carta a los Romanos (Rm 13,1-7), entendiendo que su tema no estaba relacionado con el culto imperial y revela rasgos identitarios de Pablo que lo relacionan con los greco-romanos.

Palabras clave: Cristianismo primitivo. Imperio Romano. Culto. Identidades.

ABSTRACT:

The authors approach the relationships of the first Christians to the Roman imperial worship, aiming at an aspect of theoretic-methodological and empirical relevance, that of the identities. After presenting the recent historiography about the imperial worship, exposing the changes in guidance and conception, they show how this re-guidance affected studies about the first Christians regarding this theme; finally, they analyze the case of the apostle Paul through an emblematic passage in his letters to the Romans (Rm 13, 1-7), understanding that its topic was not connected to the imperial worship but reveals identity traits of Paul's matching the Greek-roman ones.

Key words: Early Christianity; Roman Empire; Worship; Identities.

¹ Profesor Dr. de la Universidad Federal de São Paulo, Unifesp E-mail: jcggrillo@yahoo.com.br Tel.: 55 11 3141-1332.

² Profesor Dr. del la Universidade Estadual de Campinas e-mail: ppfunari@uol.com.br Tel.: 55 19 3521-5221

Introducción

En este texto concentraremos nuestra atención en un ejercicio de relevancia, metodológica, teórica y empírica: analizar las identidades durante un crucial momento de la Historia del Mundo Antigo, la cuales traerían consecuencias para la posteridad.

La historia del Cristianismo Primitivo se delimita, frecuentemente, entre los comienzos del siglo I - junto con Jesús y sus apóstoles, y finales del siglo IV, cuando el Cristianismo se tornó la religión del Imperio Romano. Generalmente, de esta forma se resuelve el problema de la periodización y delimitación del tema. Sin embargo, es necesario resaltar el hecho de que este cristianismo fue uno entre muchos otros, pero fue el que se consolidó y estableció como la religión oficial romana. Al principio, la pluralidad y la diversidad caracterizaron su historia.

Tanto en los escritos neo-testamentarios, compilados por este cristianismo en la forma de “Sagrada Escritura”, como en los de otros escritores contemporáneos que no fueron admitidos en su canon, se encuentran las huellas de varios de los cristianismos primitivos. El carácter heterogéneo de esta historia es resultado del proceso de formación de las primeras comunidades cristianas (cf. Köster 1995b).

Jesús de Nazaret, el elemento común de estas comunidades, no fundó ninguna de ellas. Quienes las conformaron, fueron sus primeros seguidores, en casi todas las regiones del Mediterráneo, como Palestina, Siria, Egipto, Asia Menor, Grecia y Roma.

Estas comunidades fueron adquiriendo rasgos identitarios particulares, que las diferenciarían eventualmente de las otras, conforme los factores políticos, económicos, sociales y culturales propios de su región de origen. Al interior de buena parte de ellas, la griega era la cultura predominante, y la que marcó profundamente la visión de mundo de estos primeros cristianos. Sin embargo, ésta no fue la única cultura que causó tal efecto, la romana también lo hizo puesto que, aunque cada región conservaba varias de sus características autóctonas, en ese entonces ellas eran parte del Imperio Romano.

Teniendo en cuenta este marco, nos concentraremos en los escritores del Nuevo Testamento y sus respectivas comunidades, con el fin específico de verificar la relación de los primeros cristianos con el culto imperial romano.

Con ese objetivo, comenzaremos nuestro análisis por la producción historiográfica reciente sobre el culto imperial, exponiendo sus cambios en orientación y concepción. Posteriormente, mostraremos como tales reorientaciones afectaron los estudios sobre los

primeros cristianos en relación a esta temática. Finalmente, analizaremos el caso del apóstol Pablo, a partir de su carta a los Romanos.

El culto imperial romano

La religiosidad romana nunca fue monolítica, ni sus prácticas dejaron de sufrir mutaciones. Se caracterizó por su diversidad, por sus amalgamas e hibridaciones (Garraffoni, 2009: 55).

El surgimiento y difusión del culto imperial se halla enraizado en diversas circunstancias. Tras la muerte de Julio Cesar, y debido a la aparición de un cometa - evento que se interpretó como la ascensión a los cielos del dictador, en enero del año 42 *a.e.c.*, el *senatus* y el *populus* lo reconocieron como dios (*dius*). Se autorizó e incentivó la construcción de templos y altares, como sucedió con el propio Foro romano, dedicado al César en el año 29 *a.e.c.* Otro evento relacionado con el origen del culto imperial fue la declaración de Octavio como hijo de dios (*dini filius*).

Como Martin Goodman nos lo recuerda (1997: 129), no existe ningún motivo para pensar que los romanos no tomaban en serio la divinización de una persona y, en particular, de un gran líder. El *genius*, o alma, de Mario, el general que salvó a Roma de los *cimbrios* y *teutones* a final del siglo II *a.e.c.*, fue objeto de ofrendas y libaciones, tal y como lo permitió Augusto a lo largo de su vida. Augusto ordenó sacerdotes (*Seviri*). En todo el Oriente griego y, posteriormente, por el Oriente latino, se erigieron templos para el Emperador y para Roma, después de la victoria de Augusto en *Actium*, en el 31 *a.e.c.* Las evidencias arqueológicas constatan la difusión del culto imperial de una forma rápida y generalizada (Mierse, 1999: 71). En vida, Augusto fue llamado “dios” por poetas como Horacio y Virgilio y ya después de su muerte, en el año 14 *e.c.* el culto del *Diuus Augustus* contó con senadores que ejercieron como sacerdotes (*Sodales Augustales*) del nuevo culto.

Se instituyó la ceremonia póstuma de la *apoteosis*, o pasaje del emperador recién fallecido hacia la divinidad. De la pira funeraria saldría un águila que transportaría su el alma a los cielos.

El culto imperial, sin embargo, no fue algo uniforme ya que involucró una rica diversidad de prácticas (Price, 1996: 847). No nos queda duda que, de cualquier forma, esa religiosidad - que en tiempos modernos se denominó “culto imperial” por convención- se había difundido en un área amplia, aunque presentaba características propias en cada lugar.

Algunos autores han hecho énfasis en el aspecto político del culto, pero no por ello se puede dejar de lado su dimensión religiosa. Para muchas personas, el culto al emperador estaba imbricado en una visión cosmológica, de base religiosa, que asociaba la tranquilidad de la vida social y natural al culto a los dioses y, entre ellos, a los emperadores (Le Roux, 2005: 35). Esto significa que aquellos que se rehusaban a practicar el culto, como los judíos, estuvieron constantemente bajo sospecha, aún cuando estaban exentos de hacerlo.

La negociación de los límites para la convivencia entre los que aceptaron rendir culto a los dioses, incluyendo a los emperadores, y los que se negaron a ello fue causa de grandes conflictos (Goodman, 2008: 160).

Los primeros cristianos frente al culto imperial romano

La relación de los cristianos con el Imperio Romano y con el culto al emperador es un tema recurrente de las historias de la Roma antigua y del Cristianismo Primitivo. Buena parte de los autores coincide al afirmar, unánimemente, que los cristianos rechazaron el culto imperial y, al mismo tiempo, se sometieron al Imperio, ya que separaban la religión de la política. Sin embargo, también acostumbran a discrepar entre sí cuando pretenden determinar si tales conflictos fueron la causa, o no, de la persecución imperial contra los cristianos.

Para algunos autores los cristianos no fueron perseguidos en el sentido estricto de la palabra, ni siquiera durante el gobierno de Nerón. El imperio no tuvo ningún interés especial en ellos y no hubo ninguna sanción contra el cristianismo de parte de este emperador. Los cristianos, al mismo tiempo que se negaron a practicar el culto imperial, debido a su monoteísmo, nunca demostraron animadversión contra el emperador porque debían obedecerle, a él y a sus funcionarios, debían respetar la jerarquía social y confiaban en la justicia imperial. El ejemplo viene de Pablo quien, como ciudadano romano, apeló al tribunal imperial. No se trató, sin embargo, de una simple estratagema, esta acción partió de la creencia de que el reino de Dios, de forma inminente, irrumpiría en el mundo, evento que además estaría marcado por el retorno de Jesús y por la resurrección de los muertos. Pablo concebía una diferencia entre el mundo religioso y el temporal, pues para él la ciudad de los cristianos estaba en los cielos y no en la tierra (cf., Le Glay, Voisin, Le Bohec, 1999: 251-252).

Para otro grupo de autores los cristianos sí fueron perseguidos pero, aún así, eran súbditos del imperio. Antes que las persecuciones se tornaran sistemáticas, durante el siglo

III, ellas fueron de carácter puntual, locales y esporádicas. Las razones pueden ser dilucidadas, por ejemplo, en el dicho de Jesús, “Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios” (Mt 22,21)³. En este texto, donde se representa simultáneamente la lealtad política de los cristianos y su sometimiento al poder, como la separación de la política de la religión. De este modo se destruía la armonía del bienestar del Imperio Romano que veía el favor de los dioses en los sucesos políticos. Se sumó a esto el hecho de que los cristianos, a pesar de someterse a los gobernantes romanos, eran monoteístas y, por tal motivo, rechazaban los dioses romanos y el culto al emperador (cf. Thelamon, 2009: 34-38).

Con otras preocupaciones en la cabeza, Donald L. Jones (1980) – investigador que trabaja con aspectos del culto imperial romano que habrían impactado, directa, o indirectamente, a las comunidades cristianas primitivas-, examinó los textos del Nuevo Testamento que presentaban muestras de conocimiento sobre las prácticas del culto imperial.

Jones constataría en estos textos que “desde la perspectiva del cristianismo primitivo, el culto imperial fue el abuso más grave cometido por el Imperio Romano” (Jones, 1980: 1023), debido a que los cristianos no admitían la idea de tener que rendirle honores, que estaban reservados exclusivamente para Dios, a ningún hombre.

Aunque Jones reconoce que en los Evangelios se encuentran pocas referencias que revelen la actitud de Jesús frente al Imperio Romano, entiende que, aunque no hiciera una referencia directa, demostró tener conflictos con el dominio imperial, según se presenta en el Evangelio de Lucas: “Los reyes de las naciones dominan sobre ellas, y los que ejercen el poder sobre el pueblo se hacen llamar bienhechores” (Lc 22,25). En ese sentido, la polémica en torno al tributo (Mc 12, 13-17) que “establece una clara distinción entre César y Dios pudo ser una protesta contra el culto al Emperador” (Jones, 1980: 1026).

Del conjunto de los escritos paulinos, Jones resalta el pasaje de Romanos 13, 1-7, el cual, según su interpretación, trata acerca de la lealtad y la obediencia cristiana debidas a las autoridades gubernamentales. Pablo, que escribió durante el quinquenio de Nerón (54-59 *e. c.*), se expresa allí como lo habría hecho un súbdito romano que respetaba al Emperador. Para el apóstol, el poder político era legítimo y todos debían someterse a él.

Así como Jesús en el episodio del tributo, Pablo defendía el deber de dar al soberano aquello que era suyo por derecho, pero nunca a costas de las obligaciones para con Dios.

³ Las citas bíblicas fueron tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (1991).

En relación con este último aspecto, Jones resalta que, a pesar de la orientación dada por Paulo a los romanos, no era relevante imaginárselo “incitando a los cristianos a blasfemar contra Dios al otorgarle títulos divinos, reservados para Dios, al Emperador” (Jones, 1980: 1029).

El autor del libro del Apocalipsis revela una actitud completamente distinta a la de Pablo. El texto, como un todo, está impregnado de referencias explícitas del rechazo de su autor a la práctica del culto imperial. La referencia a *Pérgamo* como la ciudad donde “está el trono de Satanás” (Apocalipsis 2,13), tiene sentido cuando tomamos en cuenta que ella fue el primer centro del culto imperial en Asia Menor. La proclama de los cuatro Seres vivos “Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder” (Apocalipsis 4,11), representa probablemente una protesta contra la adoración al Emperador. Del mismo modo, la afirmación de que el Cordero vencerá a la Bestia porque es “Señor de señores y Rey de reyes” (Apocalipsis 17,14) implica que la autoridad de Jesús era superior a la del Emperador. El Apocalipsis puede ser visto, concluye Jones, “como una protesta contra el culto del Emperador y como una exhortación a las iglesias para que resistieran a sus exigencias” (Jones, 1980: 1034).

Influenciados por las nuevas orientaciones en los estudios sobre el culto imperial, otros autores tomaron posiciones diferentes. Richard A. Horsley, por ejemplo, que discuerda con tales concepciones, salvo para el caso del Apocalipsis, y que observa en aquellos textos protestas esporádicas, aisladas y desarticuladas frente al dominio romano, proclamó que “el cristianismo fue un producto del imperio” (Horsley, 1997a: 1). Esta forma de ver las cosas, según Horsley, deriva de la idea, sustentada por algunos autores, de que el culto al emperador fue superficial en el aspecto religioso e insignificante en el político (cf. Köster, 1995a: 350-356). Estudios recientes demostraron que la religión y la política imperial fueron elementos inseparables y que el culto al Emperador tuvo amplia difusión, fue omnipresente en la vida pública e influyente en la construcción de las relaciones imperiales, como vimos anteriormente.

En el caso de Jesús, Horsley afirma que él se opuso, tanto en sus acciones como en sus enseñanzas al orden imperial romano debido a los efectos devastadores sobre los subyugados. La impresión prevaleciente, en la cual Jesús no habría condenado al gobierno romano, se basa en la visión tradicional de que el reino de Cristo era de carácter espiritual mientras que el romano era terrenal. Horsley denuncia que tal perspectiva es “una proyección cristiana tardía de auto-protección y adaptación” (Horsley, 2003: 98). Sobre la

cuestión del tributo, este autor hace énfasis, siguiendo su entendimiento contextual, en la necesidad de superar la presuposición moderna de la separación entre religión y política⁴.

En lo que se refiere al apóstol Pablo, Horsley aborda el culto imperial romano de forma más directa. Apoyado en los estudios que evidenciaron que el culto imperial fue una parte intrínseca de la sociedad romana, en las diversas regiones del imperio (cf. Price, 1997; Zanker, 1997), y actuando allí como factor principal de cohesión entre las ciudades y las provincias y como el promotor del orden social, Horsley (1997b) deduciría que el hecho de que el culto imperial estuviera bastante diseminado y hubiera permeado el mundo de ciudades como Corinto, en Grecia o Éfeso, en Asia, tendría serias implicaciones para comprender la figura de Pablo.

Con el objetivo de contextualizar tales implicaciones, Horsley (1997b) presenta, en primer lugar, aspectos del culto imperial como fueron percibidos en algunas regiones del Imperio, sobre todo en Asia Menor: 1) El culto al emperador se practicó en las ciudades griegas con base en sus propias religiones y conforme sus particularidades. 2) El emperador era considerado como otro Dios y, por extensión, como parte del panteón particular de las comunidades regionales. 3) Las ceremonias en honor del emperador fueron modeladas a partir de las ceremonias tradicionales griegas dedicadas a sus propios dioses. 4) Los sacrificios se convirtieron en uno de los medios para relacionarse con el emperador. 5) Por medio de la construcción de templos y santuarios, así como de la instalación de imágenes del emperador en lugares importantes de la ciudad, la presencia imperial también permeó los espacios públicos. 6) De forma semejante, or medio de los festivales públicos, enfocados en los eventos imperiales, el culto al emperador permeó la vida pública y cultural. 7) Por medio de los rituales, sacrificios y festivales se celebró, entonces, la supremacía de los emperadores y los beneficios del orden imperial⁵.

⁴ En su concepción: “Jesús evitó sutilmente la trampa que le habían preparado en medio de la tentativa de encontrar una justificación para arrestarlo por rebeldía. ‘*Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios*’. Jesús no dice directamente ‘no es lícito’, y sin embargo, aquella declaración habría sido entendida exactamente en este último sentido por cualquier israelita que estuviera escuchando, inclusive por los fariseos. El asuma la misma postura de la Cuarta Filosofía. Si Dios es el Señor y único Maestro, si el pueblo de Israel vive bajo el reinado exclusivo de Dios, entonces todas las cosas pertenecen a Dios, siendo bastante obvias las implicaciones para Cesar. Jesús está reafirmando de forma clara y simple el principio israelita de que ni Cesar, ni ningún otro gobernante imperial, tienen derechos sobre el pueblo israelita porque Dios es su rey y maestro de hecho” (Horsley, 2003: 99).

⁵ “Las implicaciones, dice Horley, no son nada misteriosas, ni son difíciles de discernir. El poder (político) no se apoya tan solo en los ejércitos, en los impuestos o en los aparatos administrativos. El poder puede ser construido, o constituirse en formas religiosas de templos, de santuarios, imágenes, sacrificios y festivales. El poder no solo ordena, sustenta, amenaza, domina; las personas desean tener orden, sustento, dirección, protección [...]. Como no pueden cambiar el poder dominante, las personas precisan justificar y quizás hasta glorificar tal orden así como articular su propio lugar en ese ámbito” (Horsley, 1997b: 23-24).

La idea fundamental de esta concepción, verificada en muchos estudios sobre el tema, es que los cristianos, aún cuando rechazaban el culto imperial, se adaptaron al Imperio en busca de un lugar en ese mundo. Esta idea fue presentada, por primera vez, en un artículo de Karl P. Donfried (1997), que fuera publicado originalmente en 1985.

Buscando reconstruir la historia política y religiosa de Tesalónica, Donfried tomó como base el libro de los Hechos de los Apóstoles según el cual, los judíos, junto con otras personas de la ciudad, acusaron a Pablo y sus compañeros de estar trastornando el mundo entero, puesto que “todos ellos van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús” (Hechos 17,7). Tales decretos estaban relacionados con los cultos imperiales, creando, de esta forma, un conflicto político entre los cristianos tesalonicenses.

Pablo, preocupado con las repercusiones de este conflicto, los exhortó a soportar las tribulaciones con paciencia, esperando la *parousia*, es decir, la manifestación inminente de Cristo. Se trata de una actitud política de Pablo que buscaba la buena imagen que esta comunidad cristiana debería tener frente a sus conciudadanos. La carta de Pablo a los Romanos también fue interpretada en este sentido.

La postura de Pablo en su carta a los Romanos.

Dieter Georgi (1997) estableció las bases sobre las cuales se concibió la idea del enfrentamiento entre Pablo y el culto imperial romano.

Pablo, en su carta a los romanos, utiliza conceptos centrales como *evangelio*, *fidelidad*, *justicia* y *paz*, que nos hacen pensar en sus conexiones con la teología política romana. En todas las páginas de la epístola se encuentra indicios de que Paulo habría tenido serias objeciones con respecto de la teología política dominante del Imperio Romano. Durante el periodo del Principado, la religión, promovida inicialmente por Augusto, se basaba en las *buenas nuevas* (evangelio) que anunciaban que César era *el salvador* porque había traído la paz al mundo; representaba, tanto la fidelidad como la justicia de Roma. Es decir, los valores que los súbditos podían asociar a la urbe. Pablo, por su parte, se contrapuso a esta simbología, introduciendo el tema que desarrollaría a lo largo de su epístola: Jesús era el verdadero rey⁶.

⁶ “El antagonista, dice Georgi, no es tanto el mesías real de la teología misionaria judaica [...]. El adversario es otro personaje, un poder que, la verdad, se considera a sí mismo como política y religiosamente central, una fuerza que reivindica para sí el dominio universal en el plano político y social, pero que basa tal reivindicación en una teología y en una religión: el César romano. Aquí, en Romanos, se encuentra una contra-parte crítica de la institución central del Imperio Romano. Esta institución, a fin de cuentas, buscaba la cohesión del mundo [...]. Era un poder que era tenido, aún durante el siglo I, por todo

El evangelio que Pablo opone al del César se caracteriza por el hecho de que el regente del mundo, Jesús, se une con quién se rebeló contra el emperador. Cristo muere por ellos en un acto unilateral que libera a todos, estableciendo, así, los lazos de solidaridad entre la Humanidad y Dios, es decir, la paz. Jesús, que muere en un acto de obediencia a Dios, pasó, de esta forma a personificar una nueva y auténtica forma de ser humano. Por lo tanto, para Pablo, Jesús era aquello que el *príncipe* afirmaba ser: el representante de la Humanidad, mediador y gobernante del mundo.

En el reino de Jesús, la justicia significa la solidaridad participativa que genera la libertad y la soberanía de todos. El culto dejó de estar asociado al poder y a la autoridad. La salvación que él representa se opone a esa relación. El culto se concibe como ética, es decir, como la responsabilidad y participación basadas en el amor.

El trato dado por Pablo a la relación entre los cristianos y las autoridades políticas y legales (Romanos 13, 1-7) es un ejemplo de su imaginación crítica y debe ser visto tanto en el contexto de su evangelio como en el de la creciente centralización política del período, donde se enfatizó la ideología de la autoridad y del poder del César⁷.

Sin embargo, Neil Elliot (1997) realizó la interpretación más contundente sobre las estrategias de adaptación de los cristianos a la política del Imperio Romano. Situando Romanos 13,1-7 en el contexto de la propaganda imperial, Elliot abordó los aspectos de la política del Principado, particularmente bajo el poder de Nerón, que podríamos ofrecer un nuevo ángulo para su estudio.

Al analizar las interpretaciones de este pasaje, simultáneamente con el estudio del propósito de la epístola, Elliot consideró inapropiadas las lecturas que suponían que la principal preocupación de Pablo era “la supervivencia de las congregaciones predominantemente gentil-cristianas recientemente excluidas de la ‘zona de protección’ de la sinagoga” (Elliott, 1997: 188). En contraposición a esto, Elliot propuso otra situación histórica: “el apelo de Pablo al sometimiento a las autoridades en 13,1-7, habría funcionado en el ámbito del propósito retórico general de Romanos, de defender la seguridad de la comunidad judaica de Roma” (Elliott, 1997: 191).

el mundo, como salvador – y no solo por parte de la élite de clase alta sino también por un amplio segmento de las clases inferiores” (Georgi, 1997: 150-151).

⁷ Según Gorgi, Pablo, en este pasaje, “clama por la descentralización y solapa la ideología que sustenta la majestad del Estado. El resumen y la interpretación de Romanos 13,1-7 en 13,8-14 dejan claro que la ética política no puede separarse de la ética del amor. La distinción posterior (y, en amplia medida, post-constantiniana) entre secular y espiritual, visible e invisible, privado y cívico, sustenta la meta paulina de solidaridad y unificación. Para Pablo, la escatología hace parte del mundo presente y rechaza la separación de la ética [...]. Toda la epístola [a los Romanos] implica la inclusión de la política en el mundo espiritual – nunca su exclusión” (Georgi, 1997: 156).

Su propuesta se deriva de dos argumentos. Primero, reconoce los indicios de situaciones semejantes repitiéndose en varias ciudades. Pablo estaba preocupado con el hecho de que los judíos estaban corriendo peligro constantemente debido a la hostilidad de las poblaciones locales y temía que los judíos de Roma fueran atacados, dado el caso que los disturbios relacionados con los impuestos eclosionaran en la ciudad. Segundo, Elliott cree que las relaciones temáticas entre la exhortación de Romanos 13,1-7 y otras partes de la epístola en la que Pablo evocaba la simpatía gentil-cristiana con relación a los judíos.

El *Sitz im Leben*, o contexto vivencial, viene de Filón de Alexandria, quien diseñara estrategias para lidiar con la autoridades imperiales en circunstancias hostiles; el protesta, pero con cautela prudente⁸.

Las relaciones temáticas se expresan, sobre todo, en la correspondencia entre el movimiento retórico que recorre los capítulos 8 a 11, y aquél que recorre los capítulos 12 a 15. En ambos casos, Pablo hacía énfasis en la necesidad de que el cristiano renovara su mente asumiendo, de esta forma, las percepciones correctas sobre sí mismo y sobre los otros. Es decir, sobre el sometimiento a Dios y de la consideración mutua, convivencia pacífica y amor a los otros. Su objetivo retórico era, por lo tanto, combatir la arrogancia gentil-cristiana y evocar la simpatía y solidaridad para con los judíos⁹.

Más allá de esta forma de abordar la problemática a través del lente político, el problema de esta clase de estudios es que conciben a Pablo como portador de una identidad completamente distinta de la romana¹⁰.

Este cuadro nos condujo a preguntarnos si no habría otra forma de imaginar la relación de los primeros cristianos con el culto imperial. Pensamos que sí porque, según

⁸ “A la luz del cauteloso lenguaje de Filón, dice Elliott, las observaciones ambivalentes de Romanos 13,1-7 se leen más claramente. La ‘honra’ puede deberse a las autoridades [...], dada la realidad de la espada romana, al temor. La comparación con Filón nos permite ver que el ‘realismo político’ expresado por Pablo no tiene nada que ver con un orden social ‘inevitable’ al que los cristianos tenían que, sencillamente, habituarse. El ‘temor’ (a la espada) y a la ‘conciencia’, es decir, el consentimiento al bien al cual se supone que se dedican las autoridades, son motivos ponderables igualmente para el comportamiento cívico. Dadas las realidades del régimen romano, se puede ‘hacer el bien’ y esperar lo mejor (13,3). Sin embargo, bajo las circunstancias presentes, no se puede contemplar la idea de resistencia abierta mientras las autoridades blandieran su espada (13,4)” (Elliott, 1997: 201).

⁹ “Ese contexto sugiere, dice Elliot, que Romanos 13,1-7 pretendió alejar el tipo de descontento público que podría haber empeorado aún más la situación ya vulnerable de la población judaica perseguida por Roma. Pablo tan solo quería desviar a los cristianos romanos de la trayectoria de actitudes e ideología anti-judaica que ellos ya seguían, una trayectoria que los involucraría, cada vez más, en la transformación de los judíos en chivos expiatorios” (Elliott, 1997: 196).

¹⁰ Horsley, al presentar el conjunto de estos estudios, afirma: “Pablo estaba instituyendo enérgicamente, entre las naciones, ekklésiai que fueran alternativas a las “asambleas” oficiales de las ciudades”, las cuales “debían ser comunidades exclusivas que, aunque tendrían que buscar sus nuevos miembros en la sociedad imperial, también deberían mantenerse alejados de ella” (Horsley, 1997a: 1, 8).

nuestro punto de vista, la comprensión que Pablo tuvo de sí mismo, de su mundo y de su relación con éste, fue construida a partir de la cultura de su tiempo.

En lo que respecta a la producción de identidades, los estudios históricos recientes han puntualizado que ella se genera siempre frente a una alteridad con la cual se establece la relación. De esa confrontación con el otro, se establece una diferencia, la cual no sería, necesariamente, totalmente otra. Esto se debe a que proximidades y distancias pueden coexistir.

No hay como negar la existencia de la diversidad en la construcción identitaria ya que “los hombres, étnica y culturalmente presentan diferencias y, en las relaciones sociales, de poder y económicas, viven y reproducen asimetrías” (Pesavento, 2003: 60)¹¹.

Con este concepto de identidad abordaremos la relación entre Pablo y el Imperio y, específicamente, con el culto imperial. A la luz de la información tomada del autor de los “Hechos de los Apóstoles”, que dice que Pablo, durante su estadía en Éfeso y por causa de algunos conflictos, dejó de enseñar en la sinagoga como era su costumbre, y pasó a hablarles diariamente en “la escuela de Tirano” (Hechos 19,9).

Desde la Antigüedad existieron personas que intentaron establecer alguna relación entre Pablo y las escuelas filosóficas de su época. En la actualidad, y siguiendo esta perspectiva, varios estudios ofrecen un punto de partida para el tratamiento del tema que nos ocupa. Interesado por el universo simbólico de los primeros cristianos, y por la relación entre el cristianismo primitivo y la cultura en la cual se formó, Abraham J. Malherbe (1983, 1987, 1992) constató la presencia de similitudes entre la epístola paulina más antigua, la carta a los Tesalonicenses, y las cartas de los filósofos “populares” de sus días como los Cínicos, los Estoicos y Epicúreos.

Comparando la estrategia del apóstol con la de los filósofos, Malherbe resalta el hecho de que Pablo usó el ejemplo personal como el modelo ideal a seguir por parte de la comunidad, nutriéndola espiritualmente, ya fuera de forma presente o ausente, del mismo modo en que los filósofos lo hacían con sus estudiantes¹². Además, tanto en su aspecto formal – la epístola parenética- como los elementos de su contenido – como el tema del “quietismo” – conservan similitudes con sus contrapartes filosóficas. Esta constatación

¹¹ Entretanto, también es importante considerar que: “Las identidades son múltiples y van desde el yo, personal, constructor de la personalidad, a los múltiples recortes de lo social, haciendo con que un mismo individuo superponga y acumule, en sí mismo, diferentes perfiles identitarios. Estos no son propiamente excluyentes *per se*, ni consiguen establecer una composición armoniosa y libre de conflictos en esa especie de red *poli-identitaria* que cerca al individuo” (Pesavento, 2003: 90).

¹² Esto no implica que Pablo fuera uno de aquellos filósofos. Tan solo significa que tomó elementos de su contexto y los adaptó a sus propias circunstancias o propósitos (cf. Malherbe, 1992: 299).

ayuda, según él, a comprender las circunstancias y propósitos en las cuales Pablo escribió la epístola¹³.

Algunos meses después de la fundación de la comunidad, Pablo partía en otra misión y, durante su ausencia, los tesalonicenses, que sufrían innumerables tribulaciones, adoptaron una actitud para con los de fuera, la cual no agradó al apóstol. Él no quería que los tesalonicenses, al asumir la postura de los epicúreos de “retirarse de la sociedad”, fueran criticados como lo fueron ellos por parte de la sociedad en general.

Pablo se opuso, por lo tanto, al aislamiento de esta comunidad del resto de la sociedad, exhortándolos a observar las recomendaciones dadas con anterioridad que mandaban vivir la vida “tranquila”¹⁴, continuar con sus actividades cotidianas, trabajar con las propias manos y practicar el amor mutuo, puesto que, actuando de esta forma, los de afuera los honrarían. El principal objetivo de su parénesis fue, entonces, dar ánimos a los tesalonicenses para que mantuvieran ese estilo de vida.

La importancia de los estudios de Malherbe reside en el hecho de que, siendo pertinentes, se pueden desarrollar análisis semejantes para aplicar a otros escritos neotestamentarios. En ese sentido, la “Epístola a los Romanos” presenta correspondencias formales, estilísticas y temáticas con los filósofos contemporáneos, las cuales arrojan luz sobre el problema de cómo comprender las circunstancias e intereses de Pablo al dirigirse a esta comunidad.

“Romanos” es la última epístola escrita por Pablo y la situación allí era bastante diferente de la de Tesalónica. Pablo no fundó esta comunidad, pero como deseaba visitarla (Romanos 1,8-15; 15,22-23), le escribió para presentarles su evangelio (Romanos 1,16-17)¹⁵. Esto hace de “Romanos”, una epístola *protréptica*. Es decir, Pablo, por medio de ella, quería que la comunidad aceptase su evangelio y, además, que adoptara un modo de vida que fuera coherente con él (cf. Stowers, 1986: 92, 112-114; Aune, 1987: 219-221)¹⁶.

¹³ En ese sentido, 1Tesalonicenses 4,9-12 resulta muy reveladora: “En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente. Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia. Pero os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más, y a que ambicionéis vivir en tranquilidad, ocupándoos en vuestros asuntos, y trabajando con vuestras manos, como os lo tenemos ordenado, a fin de que viváis dignamente ante los de fuera, y no necesitéis de nadie”.

¹⁴ A pesar de combatir el aislamiento de la sociedad practicado por los epicúreos, Pablo incentivó el “quietismo”, un tema que apreciaban bastante (cf. Malherbe, 1987: 96-99).

¹⁵ Johannes N. Vorster (1993) argumenta que este pasaje deja entrever las estrategias de persuasión de Pablo. Su objetivo no fue el de introducir el tema de la justificación, sino promover la aceptación de su evangelio. El litote “*no me avergüenzo del evangelio*” (v. 16) Es una forma de confirmar la identificación positiva de Pablo con la comunidad.

¹⁶ Una de las grandes contribuciones de los estudios de la escritura en el mundo greco-romano fue el énfasis dado a los tipos de cartas y sus funciones correspondientes en tales sociedades. En ese sentido, la diferencia entre la carta parenética y la *protréptica* es que la primera se caracteriza por contener una

Pablo expuso su evangelio de salvación a los gentiles, argumentado que la negación de los judíos a aceptarlo no implicaba que Israel perdería la oportunidad de ser salvo. En la primera parte de la epístola (Romanos 1-11), Pablo respondió a las objeciones hechas a sus *buenas nuevas* a través de una contraparte judaica imaginaria. De forma *protréptica*, Pablo censuraba las actitudes arrogantes y pretensiosas que impedían, tanto a judíos como a gentiles, aceptar su evangelio (cf. Romanos 2,1-6. 17-24; 3,1-9; 3,27-4,2; 9,19-21; 11,13-32)¹⁷. En la segunda parte (Romanos 12,1-15,13), de carácter parenético, el apóstol habla sobre las responsabilidades que cada cristiano tiene para con los otros, de la práctica del amor mutuo como cumplimiento de la ley y de la relación entre los débiles y los fuertes.

En las secciones parenéticas, es normal ver como Pablo usaba *topoi* para sustentar su argumento (cf. Aune, 1987: 172-174)¹⁸. Varios de ellos han sido identificados en la epístola a los Romanos. En el capítulo 12 (cf. Malherbe, 1986: 149, 157), uno que trata sobre la responsabilidad civil (v. 3-8), y en otro sobre la ira (v. 17-21). En el capítulo 13, se encuentra una serie de cuatro (cf. Bradley, 1953: 244-245; Aune, 1987: 189): sobre la autoridad (v. 1-5), sobre el pago de tributos (v. 6-7), sobre el amor (v. 8-10) y sobre la hora escatológica (v. 11-14)¹⁹.

Estas características de la epístola paulina tienen fuertes implicaciones en la comprensión del tema de la relación de Pablo con el Imperio romano y el culto imperial. Pablo no redactó su epístola, por lo tanto, a la luz de las circunstancias concretas de la comunidad romana, sino como preparación de la obra que él deseaba desarrollar en un futuro cercano.

La concepción de Richard A. Horsley (1997a), donde Pablo estaría, de forma general, estableciendo asambleas alternativas a las de las urbes y apartadas de las sociedades, no parece encontrar sustento en la epístola a los Romanos. Ni siquiera en el texto con el que Pablo inicia su exhortación: “y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente” (Romanos 12,2).

exhortación a mantener un cierto estilo de vida mientras que la segunda busca que se adopte otro diferente (cf. Stowers, 1986: 49, 92).

¹⁷ En estos pasajes, Pablo utiliza la *diatribe*, un género común entre los filósofos moralistas. La *diatribe*, por estar compuesta de un interlocutor imaginario, no debe tomarse como evidencia de una circunstancia histórica particular (cf. Aune, 1987: 200-202; Stowers, 1988: 71-83; Malherbe, 1992: 313-320). Estos textos pueden ser el resultado de la reflexión de Pablo a lo largo del tiempo y presentados, en ese momento, a los cristianos romanos (cf. Aune, 1987: 201).

¹⁸ Se trata de “temas convencionales” o de “lugares comunes” para una determinada sociedad. En el mundo greco-romano, por ejemplo, se encuentran habitualmente en los filósofos moralistas de tiempos del apóstol (cf. Malherbe, 1992: 320-325).

¹⁹ Por lo tanto, se puede decir que Romanos 13,1-7 es un *topos* sobre “asuntos gubernamentales”, tópico frecuente en la literatura epistolar greco-romana (cf. Aune, 1987: 189).

En este contexto, *transformación* no significaba una *conversión* que implicase *apartarse del mundo*, porque la mayor parte de las amonestaciones hechas en los pasajes subsiguientes de la epístola, eran comunes en el *mundo moral romano* (cf. Meeks, 1986: 13).

Del mismo modo, la propuesta por Neil Elliott (1997) para contextualizar el pasaje Romanos 13, 1-7, entra en conflicto, desde un principio, con el hecho de que estos textos, donde se evidencia la separación entre judíos y cristianos dentro de la comunidad, sean *diatribes*. Es decir, discuerdan con el recurso expositivo usado por Pablo para expresar su pensamiento y que no tienen, necesariamente, un vínculo con la situación histórica de la comunidad. El conflicto también se da porque el pasaje era un “lugar común” para la sociedad romana, considerada como un todo, y no se trataba de una estrategia particular del apóstol.

Si consideramos las ideas que Pablo tomó prestadas de los trabajos los moralistas y de la visión unificadora adoptada por estos últimos, en diversas ocasiones (cf. Malherbe, 1986: 88), resulta verosímil pensar que el apóstol, en Romanos 13,1-7, compartía esas concepciones.

Sin embargo, esta actitud no hace de Pablo un súbdito subordinado. En Romanos 13,1-7, él no propuso la obediencia incondicional, ni al Emperador ni al Imperio Romano (cf. Porter, 1990: 115-139). La sumisión, a la cual Pablo exhortó a los cristianos, era a “las autoridades” (v. 1), y no exclusivamente al Emperador. El poder de las autoridades no les es innato, “pues no hay autoridad que no provenga de Dios” (v.1). Las autoridades a las cuales los cristianos deberían obedecer y pagar impuestos son, presumiblemente, justas: “pues es un servidor de Dios para hacer justicia” (v.4); “son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio” (v.6). El “respeto” y el “honor” (v.7) debidas a las autoridades no están, en ese sentido, relacionadas con el culto imperial, porque son de naturaleza estatutaria, no religiosa. Además, la obediencia no era obligatoria sino voluntaria: era “deber de conciencia” (v.5) de los cristianos. Los cristianos debían actuar así porque ese era el “orden divino” (v.2).

Por lo tanto, para Pablo, el Imperio romano no representaba el poder legítimo en sí, el mundo ordenado por Dios si lo era. Pablo deseaba el orden, no como una adaptación delante de lo inevitable en la búsqueda de un espacio propio, sino, sencillamente, porque era uno de los elementos primordiales del mundo que concebía el apóstol.

En resumen, la instrucción de Pablo se deriva de su visión de mundo. En su evangelio, Pablo no deseaba comunidades cristiana apartadas de las sociedades de las cuales

formaban parte. Por el contrario, las imaginó como partes integrantes del mundo que concebía como propio, en cierta medida, judaico, griego y romano.

Consideraciones finales

El culto imperial romano fue una realidad religiosa y política del mundo de los primeros cristianos. Así lo confirman estudios recientes y, lo admitimos, no hay como retroceder en ese aspecto. Entretanto, nuestro análisis de los enfoques intelectuales de Pablo en su carta a los romanos resaltan algunas cuestiones para ser tenidas en cuenta.

Aparte de los cambios de orientación y de concepción en las formas de estudiar del culto imperial, es necesario tomar en cuenta otros conceptos históricos como, en particular, el de identidad. Juzgamos como plausibles los análisis que resaltan las reacciones de Pablo frente al poder y al culto imperial, aunque no inferimos a partir de eso que él hubiese establecido distancia en todos los aspectos, y de forma definitiva, con el mundo romano.

El proceso de formación del cristianismo primitivo fue un fenómeno diverso, no solo coherente con las épocas y las regiones, sino también debido a los individuos que actuaron en él. Sin embargo, no viene al caso caracterizarlos como judíos, griegos o de ninguna otra etnia. La presencia romana en el mundo de los primeros cristianos, por medio de su política y religión, contribuyó de forma acentuada, en la formación de sus identidades.

Pablo, en alguna medida, fue judío, griego y romano. Alguno, o todos, de estos trazos identitarios, a lo largo de su vida, dependiendo de los lugares, las circunstancias y de los asuntos que debió tratar en sus cartas, pudo haberse tornado los predominantes. Identidades múltiples que podrían generar aproximaciones, conflictos o hasta rupturas. En el caso particular de la comunidad cristiana de Roma, entendemos que el tema del pasaje de Romanos 13, 1-7, no estuvo relacionado con el culto imperial y que él revela los trazos identitarios de Pablo que son coherentes con los greco-romanos.

Agradecimientos

Agradecemos a Renata Senna Garraffoni y a Andrés Alarcon Jimenez. Hacemos mención del apoyo institucional del CNPq, FAPESP, Unifesp y Unicamp. La responsabilidad de las ideas es de los autores.

Bibliografía

- AUNE, D.E., 1987, *The New Testament in its literary Environment*, Westminster Press, Philadelphia.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, 1991, Editorial Alfredo Ortells, Valencia.
- BRADLEY, D.G., 1953, The topos as a form in the Pauline paraenesis, *Journal of Biblical Literature*, 72, 238-246.
- DONFRIED, K.P., 1997, The imperial cults of Thessalonica and political conflict in 1 Thessalonians, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 215-223.
- ELLIOTT, N., 1997, Romans 13:1-7 in context of imperial propaganda, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 184-204.
- GARRAFFONI, R.S., 2009, Romanos, in FUNARI, P.P.A., (ed.), *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*, Editora Contexto, São Paulo, 53-65.
- GEORGI, D., 1997, God turned upside down, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 148-157.
- GOODMAN, M., 1997, *The Roman world*, Routledge, London.
- GOODMAN, M., 2008, *Rome and Jerusalem*, Penguin Books, London.
- HORSLEY, R.A., 1997a, General introduction, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 1-8.
- HORSLEY, R.A., 1997b, Introduction (Part I - The gospel of imperial salvation), in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 10-24.
- HORSLEY, R.A., 2003, *Jesus and empire: the kingdom of God and new world disorder*, Fortress Press, Minneapolis.
- JONES, D.L., 1980, Christianity and the Roman imperial cult, in HAASE, W. (Hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat, 23.2 - Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion [Forts.]), Walter de Gruyter Verlag, Berlin, New York, 1023-1054.
- KÖSTER, H., 1995a, *Introduction to the New Testament: I, History, culture, and religion of the Hellenistic age*, Walter de Gruyter Verlag, New York, Berlin.

- KÖSTER, H., 1995b, *Introduction to the New Testament: II, History and literature of Early Christianity*, Walter de Gruyter Verlag, New York, Berlin.
- LE GLAY, M., VOISIN, J.-L., LE BOHEC, Y., 1999, *Histoire romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LEHMANN, Y., 1981, *La religion romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LE ROUX, P., 2006, *L'Empire romain*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MALHERBE, A.J., 1986, *Moral exhortation: A Greco-Roman sourcebook*, Westminster Press, Philadelphia.
- MALHERBE, A.J., 1987, *Paul and the Thessalonians: the philosophic tradition of pastoral care*, Fortress Press, Philadelphia.
- MALHERBE, A.J., 1992, Hellenistic moralists and the New Testament, in HAASE, W. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat, 26.1 - Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament [Sachthemen]), Walter de Gruyter Verlag, Berlin, New York, 267-333.
- MEEKS, W.A., 1986, *The moral world of the first Christians*, Westminster Press, Philadelphia.
- MIERSE, W.E., 1999, *Temples and towns in Roman Iberia*, University of California Press, Berkeley.
- PESAVENTO, S.J., 2003, *História e história cultural*, Autêntica Editora, Belo Horizonte.
- PORTER, S.E., 1990, Romans 13,1-7 as Pauline political rhetoric. *Filología Neotestamentaria*, 3, 115-139.
- PRICE, S.R.F., 1996, The place of religion: Rome in the early empire, in BOWNA, A., CHAMPLIN, E., LINTOTT, A. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, The Augustan Empire, 43 B.C. – A.D. 69, Cambridge University Press, Cambridge, 812-847.
- PRICE, S.R.F., 1997, Rituals and power, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 47-71.
- STOWERS, S.K., 1986, *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, Westminster Press, Philadelphia.
- STOWERS, S.K., 1988, The diatribe, in AUNE, D.E. (ed.), *Greco-Roman literature and the New Testament: selected forms and genres*, Scholars Press, 71-83.
- THELAMON, F. 2009, Perseguidos, mas submetidos ao império romano (até 301), in, COURBIN, A. (ed.), *História do cristianismo: para compreender melhor o nosso tempo*. Martins Fontes Editora, São Paulo, 34-38.

VORSTER, J.N., 1993, Strategies of persuasion in Romans 1.16-17, in PORTER, S.E., OLBRICHT, T.H. (eds.), *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg conference*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 152-170.

ZANKER, P., 1997, The power of images, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 72-86.

Tecendo o tempo: Um breve estudo sobre o *kairós* em Isócrates

Diogo Quirim¹

Submetido em Setembro/2015

Aceito em Outubro/2015

RESUMO:

Neste estudo, meu objetivo é investigar o que significa o termo *kairós* e a maneira como ele é utilizado na filosofia de Isócrates. Minha hipótese geral é que o *kairós* pode ser definido tanto como oportunidade quanto como contexto. Por fim, busco apresentar em quatro tópicos o *kairós* nos textos isocráticos, sendo eles: a) o *kairós* como oportunidade que surge em meio ao acaso; b) os discursos devem participar do *kairós*; c) as opiniões devem estar próximas ao *kairós*; d) os acontecimentos passados são uma herança da comunidade e devem ser interpretados *en kairōi*.

Palavras chave:

Isócrates — *kairós* — filosofia grega — retórica.

ABSTRACT:

In this study, I am to research the meaning of the term *kairós* and its uses in the philosophy of Isocrates. The central hypothesis in this paper argues that the *kairós* can be defined both as opportunity and as context. Finally, I try to present on four topics the *kairós* in isocratic texts, namely: a) the *kairós* is an opportunity that arises by chance; b) speeches should participate in the *kairós*; c) opinions should be close to the *kairós*; d) past events are a community's heritage and should be interpreted *en kairōi*.

Keywords:

Isocrates — *kairós* — Greek philosophy — rhetoric.

¹ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. E-mail: diogquirim@gmail.com.

Introdução

Em 2014, defendi, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a minha dissertação de mestrado, intitulada “*Recontar as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga*”. O *kairós na philosophía de Isócrates: filosofia grega e historiografia contemporânea*. (QUIRIM, 2014). Nela, investiguei a influência da ideia de *kairós* na filosofia isocrática, as posições dessa filosofia dentro do cânone filosófico ocidental, e tracei algumas analogias com questões de interesse da historiografia contemporânea. Através desse artigo, tenho por objetivo apresentar alguns temas elaborados durante o meu estudo, especificamente os usos do termo *kairós* nos textos isocráticos, seus possíveis significados e consequências para suas opiniões filosóficas.

Kairós é uma palavra sem um correlativo muito preciso no português, e apresento aqui algumas definições dicionarizadas para uma aproximação superficial do tema, embora esteja consciente do cuidado de nunca emancipar as definições dicionarizadas de seu contexto histórico. Segundo o *A Greek-English Lexicon*, de Liddell e Scott (LIDDELL; SCOTT, 1883, verbete *kairós*), pode significar: justa medida de uma coisa para outra, proporção, conveniência ou a exata relação entre duas coisas; referindo-se a lugar, o ponto certo, a parte vital de um corpo; referindo-se a tempo, é o momento certo, o instante exato para agir, o momento crítico ou um momento particular; no plural, *kairoí*, significa “os tempos”, o estado das coisas. No *Dictionnaire Grec-Français*, de Bailly (BAILLY, 2000, verbete *kairós*), os significados são muito semelhantes a estes, talvez sendo acrescentadas apenas as noções de circunstância e de um lugar conveniente. Pierre Chantraine, por sua vez, no *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, além das acepções já elencadas, adiciona a ideia de um ponto preciso em que se toca o objetivo ou o alvo. No verbete correlato *kaîros*, é possível seguirmos algumas pistas sobre a etimologia da palavra:

Todos os empregos de *kaîros* e derivados são técnicos e evocam, por outro lado, a noção de “nó, fios amarrados, unidos”. A etimologia é obscura [...], mas a palavra pode estar associada a *kairós*, que seria um uso figurado (“o ponto exato, o ponto de encontro, o nó”?) com mudança de acento. (CHANTRAINE, 1999, verbete *kaîros*).²

A mudança de acento também é aventada por Onians em *The origins of the European thought*, assim como a origem comum dos termos *kairós* e *kaîros* e o pertencimento ao campo semântico da tecelagem. Nas palavras do autor:

² Todas as traduções nesse artigo são de minha responsabilidade. Além disso, nas citações, mantenho as transliterações originais dos termos gregos.

Nós podemos agora suspeitar que *kairos* e *kairós*, dos quais temos razões para acreditar que significavam a abertura, a passagem através da qual os arqueiros tentam atirar, eram originariamente a mesma palavra. A diferenciação por aqueles que inseriram os acentos não prova mais, por sua origem, que os casos acima citados de *demós* e *dēmos*, *myrioi* e *myrioi*, etc. O uso na tecelagem explicará melhor o sentido de “tempo crítico”, “oportunidade” [...]; pois nela a abertura da urdidura permanece por tempo limitado, e o “tiro” deve ser feito enquanto está aberta. A crença na tecelagem do destino com a extensão dos fios da urdidura representando a extensão do tempo pode ter auxiliado esse uso de *kairos*. (ONIAN, 1951, p. 346-347).

A imaginação do *kairós* como uma abertura, uma passagem através da qual os arqueiros deveriam atirar para penetrar o seu oponente em um ponto fatal, também aparece na *Iliada* numa passagem em que Menelau afirma que a “flecha aguda” não lhe perfurou *en kairiōi*, em que o sentido desta expressão parece certamente abarcar um ponto crítico capaz de ocasionar a morte. (HOMERO, *Iliada*, 184-187). Esse pertencimento da palavra *kairós* a dois universos semânticos distintos — da batalha, através do ponto vital que o arqueiro deveria atingir, e da tecelagem, como o instante oportuno da abertura da urdidura em que a tecelagem do destino é a própria metáfora do tempo — serve de boa introdução para a hipótese a ser defendida neste artigo. Nela, defendendo que a ideia de *kairós* em Isócrates argumenta em prol de uma filosofia que não almeja uma desvinculação entre a verdade e a particularidade, em que a singularidade de cada caso e de cada trama de contextos não é obstáculo para um discurso legítimo, mas sua prerrogativa. Deste modo, para explicar e exemplificar os usos isocráticos da noção de *kairós*, utilizo-me de um ditado popular na língua portuguesa como recuso didático: “estar no *lugar* certo, na *hora* certa”. Ele é capaz de desenvolver as duas acepções de *kairós*, a seguir: a) o *kairós* como **oportunidade** surgida a partir de um caso específico, em que os elementos do “lugar” e da “hora”, que na verdade subentendem a particularidade de um contexto, fazem com que a oportunidade e o decorrente sucesso em uma ação sejam possíveis, que um ponto vital do inimigo se torne visível por um tempo limitado; b) o *kairós* como o **contexto** único e jamais passível de repetição, aquilo que faz com que a história apenas se desenrole de uma forma e de uma só vez, e que, por sua configuração específica, faz despertar a oportunidade.

Kairós e Skopós

Antes de nos aprofundarmos no modo como o termo *kairós* aparece nos textos isocráticos, acredito que seja mais proveitoso lermos e comentarmos o que alguns autores têm a dizer sobre a noção de *kairós*. Barbara Cassin, no livro intitulado *O efeito sofístico*, assim se manifesta:

Kairós, uma das palavras gregas mais intraduzíveis, é certamente, tendo por base, por um lado, o corpus hipocrático, por outro, a poesia pindárica, um próprio da temporalidade sofística. Eu enfatizaria, sem precaução, alguns de seus traços mais pertinentes do que outros para a retórica do tempo. Em primeiro lugar, por que o *kairós* é perigoso? É, como no instante zen do arco-e-flecha, o momento de abertura dos possíveis: o da ‘crise’ para o médico, isto é, da decisão entre a cura ou a morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro. O *kairós*, diferentemente do *skopos* (a meta, que se considera no centro do alvo), denomina, para Onians, o ponto em que ‘uma arma poderia penetrar de maneira fatal’: trata-se da seta como destinal, atingindo o coração. É o nome da meta na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar na medida em que é integralmente temporalizado: [...]. (CASSIN, 2005, p. 206-207).

Em Cassin, percebemos que a analogia do arqueiro elencada por Onians se repete, enfatizando a ideia de um instante propício para o tiro. Podemos dizer que, a partir do texto da autora, ela enfatiza a correlação entre dois aspectos dos sentidos de *kairós*: o aspecto temporal e o aspecto especial. Portanto, a relação entre *kairós* e um “instante crítico” não é apenas temporal: ele é a “meta na medida em que depende inteiramente do instante”, ou o “lugar integralmente temporalizado”. O *kairós*, então, se constitui como um instante único — totalmente distinto de um tempo linear, cumulativo e quantitativo — em que os fios do espaço e do tempo se entrelaçam de um modo peculiar formando um tecido que nunca mais poderá ser elaborado da mesma forma. Neste ponto, então, é bastante sensato que atentemos para a distinção realizada por Cassin entre o *kairós* e o *skopós*. Se utilizei a analogia da tecelagem para exemplificar uma conjunção única entre os fios do espaço e do tempo, formando assim uma trama que só pode ser singular, foi para esclarecer a acepção de *kairós* como **contexto**. Por outro lado, para concebermos mais acuradamente a acepção de *kairós* como **oportunidade**, se faz instrutiva a analogia com a arqueria.³ Uma representação bastante adequada ao que Barbara Cassin define por *skopós* seria um arqueiro treinando tiro ao alvo, ou participando em uma competição na qual existem regras; a meta é fixa, está sempre no mesmo lugar, à mesma distância e imóvel, não importa se estamos em julho ou dezembro, se faz quarenta ou quinze graus, se chove ou venta. O objetivo, a meta, o *skopós* se dispõe sempre de maneira estável e uniforme, independente dos contextos circundantes. Por outro lado, o *kairós* instaura essa meta ou alvo como inteiramente dependente do instante. Para exemplificar, pensemos que este arqueiro, em vez de estar em uma competição na qual a meta é fixa, está em meio a uma batalha, em que tanto ele quanto os inimigos se movem, caem e se levantam, matam e tentam escapar da própria

³ Utilizo-me aqui de um anglicismo, para não confundir a técnica com o instrumento do qual ela é a perícia.

morte, num ambiente em que ser o arqueiro mais certo não garante, necessariamente, a vitória ou a derrota, pois há acontecimentos que escapam ao poder de decisão, ao conhecimento, à sagacidade ou à habilidade do indivíduo. Os inimigos vestem armaduras e escudos, que podem esconder os pontos vitais e que dificultam a tarefa do tiro preciso. Contudo, por alguns segundos, um soldado inimigo baixa o escudo, por qualquer que seja o motivo dentro do caos da batalha, e revela o pescoço desprotegido entre o elmo e a couraça. Neste momento, o *kairós* anuncia-se como o *instante crítico*, em que a própria meta (enquanto oportunidade de acerto em um ponto vital) é efêmera, e o lugar é temporalizado, na medida em que o posicionamento do arqueiro, próximo ao inimigo, só se tornou vantajoso graças ao seu vacilo, e não se pode hesitar no disparo — perder a **oportunidade** do momento advinda das circunstâncias —, já que em breve o oponente voltará a se guarnecer. Nesse ponto, talvez seja até mesmo mais interessante abandonar o termo “meta” utilizado por Cassin, pois, a meu ver, o *kairós* indica menos o ponto vital a ser atingido pelo disparo do arqueiro, ou seja, o pescoço descoberto entre o elmo e a couraça, que a própria abertura desprotegida propiciada pelas circunstâncias em um instante fugaz, assim como a oportunidade que ela proporciona. Cassin, em outro momento, chega a apontar nesse sentido ao afirmar que o *kairós* é autotélico, ou seja, tem o seu fim e sua finalidade em si mesmo, sendo o *póros* — a “passagem” — que prescinde do alvo fixo do *skopós*, mergulhando-se num caso, pois, em se tratando de *kairós*, não há nada de geral, somente casos. (CASSIN, 2005, p. 208).

Kairós e o acaso

Logo nos primeiros momentos do discurso intitulado *Contra os sofistas*, Isócrates faz uma afirmação aparentemente banal, mas que pode trazer um desenvolvimento interessante ao nosso raciocínio. Isócrates sustenta que prever o futuro não é próprio da nossa natureza como seres humanos, e, para demonstrar o quão distante estaríamos de tal sabedoria/discernimento — o termo utilizado é *prónēsis* —, Homero representou por diversas vezes ou deuses deliberando sobre o futuro, para demonstrar que, se para a natureza divina tal conhecimento não era presente, muito menos o seria para a natureza humana. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2). No livro *A prudência em Aristóteles*, Pierre Aubenque afirma que o acaso (*týche*) em Aristóteles tem por consequência a imprevisibilidade do futuro. Se, por um lado, o acaso, sendo imprevisível e eliminando a possibilidade de um destino já traçado, liberta os humanos para o seu próprio arbítrio, por outro, torna a sua existência precária, considerando não existir um conhecimento preciso

sobre o que fazer em todas as situações ou antever as consequências de suas ações no futuro:

Nesse sentido, o ‘acaso’ que Aristóteles reconhece no mundo, e que tem por corolário a imprevisibilidade do futuro, liberta o homem ao mesmo tempo em que torna sua existência precária e ameaçada. A *týchē* da tragédia se laiciza e se humaniza abrindo-se à deliberação.[...] Parece que o *kairos* teve de início uma significação religiosa, remetendo às iniciativas arbitrárias de um Deus que ‘joga’ com o tempo. Paulatinamente, no entanto, ao mesmo tempo em que a noção de Deus se racionaliza e torna-se incompatível com a idéia de um comportamento caprichoso, a noção de *kairos*, não mais empregada em relação a Deus, mas sempre traduzindo o caráter casual de nossa experiência no tempo, se laiciza e humaniza: o *kairos* não é mais o tempo de uma ação divina decisiva, mas o da ação humana possível, que se insere na trama frouxa de uma Providência razoável, porém distante. O *kairos* é o momento em que o curso do tempo, insuficientemente dirigido, parece como que hesitar e vacilar, para o bem ou para o mal do homem. Se o *kairos* terminou por significar a ocasião favorável, compreende-se que tenha podido significar o contrário, o instante ‘fatal’ em que o destino se direciona para a infelicidade. [...] Embora fisicamente desvalorizado como degradação da eternidade, o tempo, em Aristóteles, é objeto de uma reabilitação antropológica, pois, em virtude de sua própria estrutura contingente, é o auxiliar benevolente (*synergós agathós*) da ação humana. É preciso compreender ainda os ‘acazos’ que ele nos oferece. Se é ferida, é também remédio. Mas há remédios que agravam a ferida quando são empregados a contratempo. E médicos que matam seus pacientes porque suas prescrições são gerais, ou seja, atemporais, enquanto se vive e morre no tempo. Qual ‘senso’ que, como vimos, não é ciência e tampouco unicamente favor divino, nos permitirá, então, fazer o bem no tempo, ou seja, a tempo, *en kairōi*? Píndaro já sugerira um nome: *phronēin*. (AUBENQUE, 2003, p. 168-170).

Ao contrário dos usos antigos de *kairós* e *kairos* que elencamos acima, envolvidos nos contextos da tecelagem ou da arqueria, Aubenque fala de um processo de “laicização” da ideia de *kairós*, em que o termo, que outrora significava as divindades “jogando no tempo” de forma caprichosa, sem protagonismo humano, progressivamente passou a significar a ação humana possível, o instante decisivo. Esse *kairós* “humanizado” é uma ocasião, uma circunstância no tempo em que nossa ação hesita tanto para o bem quanto para o mal, na qual a nossa escolha pende tanto para o sucesso quanto para o erro. Acredito que a busca pela origem do termo — se bastante material, vinculada à tecelagem ou à arqueria, ou divina — é estéril, e todos esses significados são alusivos de um campo semântico que nunca tem origens claras nem mesmo fronteiras limitáveis ou identidades discerníveis. O principal, por hora, é atentarmos para a associação entre *kairós* e *phronēsis*, que pode ser bastante notada em Isócrates de modo análogo ao que percebe Aubenque em Aristóteles. O futuro, em Isócrates, é imprevisível e objeto de deliberação, sendo, portanto, território nebuloso das incertezas. Ao afirmar que estamos distantes da sabedoria da

presciência (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2), o termo utilizado por Isócrates para definir essa sabedoria ou discernimento é *phronēsis*, não por acaso o mesmo termo utilizado por Aúbenuque para definir o senso responsável por “fazer o bem no tempo”, tomar a escolha certa em determinada ocasião particular.

Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, em *Cunning intelligence in Greek culture and society*, sustentam que tanto a *týchē*, que tem por consequência a imprevisibilidade do futuro para Aúbenuque, quanto o *kairós* formam um par complementar que define bem o ambiente da navegação e a atividade humana que isso envolve. A *týchē* surgiria, portanto, desde o período arcaico como um poder ambivalente e ambíguo, representado como divindade sendo filha do Oceano com Tétis, uma deusa do mar. Por isso, simboliza, de certo modo, tanto a mudança quanto a mobilidade, apresentando seu aspecto negativo que manifesta a condição humana como um indivíduo atingido pelas ondas, sendo carregado pelos ventos e arrastado indefeso pelo mar gigantesco sem que nada possa fazer. No entanto, a *týche*, de acordo com Vernant e Detienne, não seria análoga apenas a essa superfície mutável e violenta do mar. Seu lado positivo — completando a referida ambivalência — é que a *týchē* também, vez por outra, é quem toma conta do leme e guia a embarcação de volta ao porto em segurança. Assim como as tentativas humanas de previdência encontram um futuro que é opaco e indiscernível claramente, a arte do timoneiro só pode ser exercida em meio a incerteza e instabilidade do mar revolto, e o papel deliberativo consciente exercido pelo leme não pode ser dissociado do movimento imponderável e inevitável das ondas. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 223). Ainda, sobre o *kairós* e a *týchē*:

A mesma extensão de escopo caracteriza o segundo termo desse par, Kairos, a oportunidade favorável, cuja ambivalência corresponde a da Tyche. Embora Kairos não seja, estritamente falando, um poder do mar como a Tyche, ele tem conexões especiais com o mundo do mar. [...] Aristóteles afirma que na arte da navegação não pode haver um conhecimento geral aplicável a cada caso particular, nenhum conhecimento certo de todos os ventos que movimentam as águas do mar. Mesmo para o mais experiente dos pilotos Pontos sempre permanece como o Desconhecido. A excelência de um navegador não pode ser medida pelo escopo do seu conhecimento, mas antes por sua habilidade de prever e descobrir com antecedência as armadilhas que o mar coloca para ele, assim como as oportunidades oferecidas para a sua inteligência como piloto. [...] Kairos, associado com Zeus Oúrios que representa a oportunidade, espera pelo momento propício o qual o bom piloto deve apreender, tendo previsto de longe a oportunidade que surgirá para que ele exerça a sua *téchnē*. Deste modo, o Kairos marítimo de Velia, apoiado por Zeus Oúrios, pode ser visto como uma reflexão da ambigüidade da Tyche dentro do contexto limitado da temporalidade. Mas formem eles de fato um par ou não, tanto Tyche quanto Kairos enfatizam uma característica essencial da arte da navegação: a cumplicidade necessária entre o piloto e o elemento do mar. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 223-225).

A ambivalência da *týchē*, portanto, também encontraria seus aspectos correspondentes no *kairós*. Lembremos que Aubenque apresenta o *kairós* como um instante fugaz no tempo em que a ação humana vacila entre o bem e o mal, entre o acerto e o erro, possuindo, portanto, aspectos positivos e negativos. Segundo Detienne e Vernant, em Aristóteles encontramos que sobre a navegação não pode existir nenhum conhecimento geral que seja aplicado a todas as circunstâncias particulares. No entanto, essas circunstâncias particulares, confundidas com o próprio mar, fornecem a oportunidade para que o timoneiro exerça a sua especialidade — sua *téchnē* —, em que sua escolha pode levar à salvação ou ao naufrágio da embarcação. Em Platão, também encontramos um trecho em que o *kairós* aparece como o instante em que ocorre a “abertura” para o exercício da *téchnē*, em que a flecha deve ser desferida em um ponto vital. O personagem “Ateniense”, nas *Leis*, aponta tanto acasos (*týchai*) como acidentes (*symphorai*) de todos os tipos produzindo leis, seja através das guerras que derrubam governos, seja pela penúria, seja por epidemias. Conjuntamente a um Deus que controla todas as coisas, existiriam ainda mais três elementos regentes dos acontecimentos, referindo-se aos assuntos humanos: o acaso (*týchē*), o *kairós* e a *téchnē*, significando essa última as especialidades e habilidades provindas de nossa cultura e conhecimento. Por fim, sobre essa manifestação da nossa capacidade de exercer a *téchnē* em meio às forças do acaso que independem de nós, afirma o personagem platônico “Ateniense” que, diante de uma tempestade, é mais vantajoso possuir a habilidade de um timoneiro, se utilizada no *kairós* (*kairóti*), que não possuí-la. (PLATÃO, *Leis*, IV, 708e-709d).

Navegando através de uma tempestade, com ventos violentos e imprevisíveis, ondas que podem conduzir a embarcação de um lado a outro sem que o controle da situação seja pleno, não há ciência segura de um timoneiro sobre o modo como ele deva agir e quais decisões ele deva tomar para retornar ao porto a salvo. A experiência da vivência no mar e o conhecimento das características climáticas de cada região, o domínio do barco utilizado, uma boa avaliação da situação crítica presente em meio à tormenta, o que quer que seja capaz de torná-lo mais apto a lidar com a situação, pode auxiliar o timoneiro a ter uma melhor sorte e um melhor destino em sua empreitada, mas nada o garante com certeza absoluta que aportará seguro; a *týchē*, tal como o mar, é uma força ambivalente, que tanto pode ser aproveitada como oportunidade surgida para salvar-se de um naufrágio quanto pode propiciá-lo. A cumplicidade entre o timoneiro e o mar, a inseparabilidade entre o leme e a violência das ondas, tem algo a nos instruir sobre a nossa

hipótese central, de que o *kairós* em Isócrates pode ser lido com duas acepções, tanto como **oportunidade** quanto como **contexto**. Assim como o timoneiro aproveita as suas oportunidades de ação dependendo do movimento das ondas e as suas oportunidades de ação só surgem também graças ao movimento peculiar das ondas, a oportunidade e o contexto que fazem surgir o instante propício do *kairós* são indissociáveis.

O *kairós* não é racionalmente determinável

Neste momento do texto, convém retornarmos ao estudo de Pierre Aubenque sobre a prudência em Aristóteles. Tratando do *kairós*, Aubenque afirma que Aristóteles também se deparou com a impossibilidade de sua determinação racional. Então, cita Dionísio de Halicarnasso, o qual expressou que nenhum filósofo pudera dizer nada de relevante sobre o *kairós* e, apesar disso, o próprio Dionísio ofereceria involuntariamente uma pista dessa carência; o *kairós* não pertence ao conhecimento seguro ou à ciência (*epistémē*), mas à opinião (*dóxa*), o que impede que seja apresentado de forma geral e metódica:

Mas aqui Aristóteles se choca, como seus predecessores, com a impossibilidade de fornecer uma determinação racional do *kairós*, sem o discernimento do qual não pode haver, no entanto, boa ação. Dionísio de Halicarnasso lamentará, mais tarde, por nenhum filósofo ou retórico ter podido dizer nada de útil sobre o *kairós*. Contudo, endereçando sua censura principalmente a Górgias, ‘o primeiro a tentar escrever a respeito’, acaba por fornecer involuntariamente a razão dessa carência. Com efeito, Dionísio nos diz, sem dúvida seguindo Górgias, que o *kairós* não pertence à ciência, mas à opinião (*oud’ hólōs epistēmēi tberatós estin ho kairós, allá dóxēi*) e, por conseguinte, jamais poderíamos esperar uma ‘apresentação geral e metódica’ da questão, menos ainda uma técnica de aplicação. Isócrates desenvolverá o mesmo tema em *Antídosis*: não é por conhecimentos gerais mas pela opinião que nos familiarizamos com as circunstâncias (*kairōi*), as quais, em sua diversidade infinita, escapam a ciência. (AUBENQUE, 2003, p. 162).

Em Isócrates, existem diversas passagens em que se torna clara a valorização de um conhecimento menos seguro e mais humano (*dóxa*) em detrimento da crença em verdades estáveis e atemporais (*epistémē*), talvez daí advindo a importância que o termo *kairós* assume em sua filosofia. No *Contra os sofistas*, criticando os chamados “erísticos”, Isócrates afirma que as pessoas que seguem as *dóxai* mais frequentemente concordam entre si e têm melhor êxito do que aquelas que se arrogam de possuir a *epistémē* e fingem conhecer o futuro, sem serem capazes de nada dizer sobre o presente. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 8). Na *Antídosis*, dois trechos são bastante alusivos quanto ao ceticismo de Isócrates em relação à

epistēmē e quanto à legitimação de um conhecimento provindo das *dóxai*: primeiramente, defende que não é da natureza humana alcançar a *epistēmē* daquilo que devemos fazer ou dizer, e a sabedoria consiste em ser capaz, através de suas *dóxai*, de chegar ao melhor caminho a ser seguido (ISÓCRATES, *Antídotis*, 270-271); ainda, afirma que cabe ao estudioso da filosofia tornar as suas opiniões o mais próximas possível das circunstâncias (*tōn kairōn engytērō tais dóxais génōntai*), pois os assuntos humanos escapa um conhecimento seguro. (ISÓCRATES, *Antídotis*, 184).

Portanto, considerar as *dóxai* um conhecimento legítimo e dar relevância à relação entre conhecimento e *kairós*, em Isócrates, são situações interligadas. Para entender o que se quer dizer com “o *kairós* não é racionalmente determinável” e com “sobre o *kairós* não é possível um conhecimento seguro, apenas opinião”, analisemos mais cuidadosamente a passagem de Dionísio de Halicarnasso citada por Aubenque. Em *De compositione verborum*, tratando do prazer gerado nos textos, através de várias abordagens como no ritmo das palavras, nas metáforas variadas, na fuga das redundâncias, Dionísio alega que não existem regras universais que demonstrem como causar prazer nos discursos em todas as situações, ou mesmo como, quebrando tais normais, se gera deleite. Isso acontece pelo fato de o prazer surgir tanto das similaridades (*homoiogenōn*) quanto das diferenças (*anomoiogenōn*), ou das consonâncias e dissonâncias. Por isso, é preciso buscar o *kairós* em todos os casos, porque o *kairós* é a medida mais poderosa (*krátiston métron*) do prazer e do desgosto. Contudo, sobre ele, nenhum orador ou filósofo conseguiu estabelecer um tratado. Górgias de Leontinos teria sido o primeiro que escreveu acerca do assunto, mas nada do que escreveu, para Dionísio, foi relevante. No que se refere ao *kairós*, defende, não se pode apreender nada de caráter geral (*katholikēn*), metódico ou técnico, nem mesmo pode ser entendido completamente pela ciência — como *epistēmē*, um conhecimento estável e metodicamente expresso —, mas apenas pela opinião. No entanto, aqueles que praticam compreendem melhor o *kairós*. Por outro lado, os que abdicam da prática dificilmente podem compreendê-lo, e, quando o fazem, é simplesmente pelo acaso (*apó týchēs*). (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De compositione verborum*, 12).

Para Dionísio de Halicarnasso, portanto, o *kairós* é um *métron*, ou seja, uma medida que permite saber em qual circunstância específica as consonâncias ou as dissonâncias são mais apropriadas para causar prazer. No entanto, o *kairós* não pode ser ensinado, embora possa ser melhor percebido através da prática, talvez sendo comparável contemporaneamente a algo como o *timing* dos comediantes para fazer uma determinada piada, ou mesmo ao uso da palavra também inglesa *feeling*, como uma percepção do que é

adequado ao momento, uma inteligência emocional quase intuitiva de ser adequado ao contexto. Contrastando a esse *kairós* como *métron*, cito uma passagem em que Detienne e Vernant demonstram como, para Platão, o *métron* é questão de maior exatidão:

Neste ponto, a posição de Platão é de primeira importância. Sua condenação do conhecimento e habilidades baseadas na inteligência estocástica é bastante evidente. No *Górgias*, fora creditado o sucesso da retórica à intuição e ao entendimento, mas sua condenação se deve a não ser considerada nem uma arte nem uma forma racional de conhecimento. No *Filebo*, no qual isto é ainda mais evidente, faz-se uma distinção entre as realizações humanas que são dependentes de um conhecimento incerto e aquelas que são baseadas na exatidão. De um lado estão as artes estocásticas, e de outro, as produções que são objeto de cálculo (*arithmos*), medida (*metron*) e pesagem (*stathmos*). Apenas aquelas que são mensuráveis podem pertencer à ciência exata, à *episteme* e ao domínio da verdade. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 315).

Platão se insurge contra formas de conhecimento que possuam elementos intuitivos, práticos, ou que, de alguma forma, se afastassem daquilo que ele determinara como uma racionalidade, ou seja, calculável, mensurável, pesável, propriedades que através de sua exatidão e estabilidade conferem a algo o estatuto de *epistēmē* — e nesse ponto traduzir *epistēmē* por ciência nos traria muitas sugestões. No entanto, é sintomático lermos, na *Antídosis*, Isócrates aconselhando os estudantes de filosofia a até dedicarem algum tempo à gramática, à música, à astronomia e à geometria, mas não se demorarem nelas demais, para impedir que as suas mentes se tornem estéreis — e o verbo aqui é *katasketeúein*, literalmente, tornar-se um esqueleto, ressecar, ou perder a vivacidade, em sentido figurado. Ainda, adverte que evitem o que chama de “discursos dos antigos sofistas”, que especifica depois como especulações ontológicas, como o fato de Empédocles afirmar que as coisas são compostas de quatro elementos, com a discórdia e o amor operando entre eles, Íon de não mais que três elementos, Alcmeon de dois, Parmênides e Melisso de um e Górgias, provavelmente aqui referindo-se ao *Tratado sobre o não ser*, de nenhum. (ISÓCRATES, *Antídosis*, 268-269). Sobre as disciplinas elencadas anteriormente, Platão, na *República*, considera a astronomia, a geometria e a música de grande valor para os estudos filosóficos. (PLATÃO, *República*, 522a-528e). Como em Dionísio de Halicarnasso, em que não há um critério universal que defina o belo e o prazeroso, sendo estes critérios apenas compreendidos pelo *kairós*, Isócrates não está interessado — como Platão — num *métron* situado na estabilidade, perenidade e atemporalidade para a sua filosofia. Pelo contrário, a filosofia isocrática dispõe em um

campo secundário as disciplinas “mensuráveis”, conferindo relevo ao conhecimento *en kairōi*, e por isso mesmo, às *dóxai*.

O *kairós* em Isócrates

Até o momento, creio que já nos adentramos o suficiente na noção de *kairós* para que apresentemos algumas aparições do termo nos textos isocráticos. Neste ponto, gostaria de me deter especificamente em quatro tópicos, que a meu ver exemplificam a importância do *kairós* nas ideias filosóficas de Isócrates: a) o *kairós* surge como uma oportunidade em meio ao acaso; b) os discursos devem participar do *kairós*; c) as opiniões devem tornar-se o mais próximo possível dos *kairōi*; d) o passado e a cultura de uma comunidade são uma herança de todos e devem ser usados *en kairōi*.

Sobre o *kairós* como oportunidade que surge em meio ao acaso (*týchē*), é bastante instrutiva uma passagem do discurso *A Demônico*:

Eu vejo, além disso, que a sorte [ou a fortuna, o acaso] (*tén týchen*) está ao nosso lado, e a circunstância presente (*tón parónta kairón*) é nossa aliada; pois tu desejas a educação, e eu me dedico a educar; tu estás preparado para praticar a filosofia, e eu me dedico a aperfeiçoar aqueles que a praticam. (ISÓCRATES, *A Demônico*, 3).⁴

O acaso, portanto, descrito outrora como uma força ambivalente, capaz de naufragar uma embarcação ou conduzi-la a salvo até o porto, nesse caso, é favorável por propiciar o encontro de uma pessoa que almeja o estudo da filosofia e outra que se dedica a ensiná-la. O *kairós*, que aqui descreve tanto a circunstância presente — algo análogo ao **contexto** presente — quanto a **oportunidade** advinda dessa circunstância particular, é permeado pelo acaso, que confere a singularidade dessa própria circunstância e da oportunidade, imprevisíveis. Assim, o *kairós*/*týchē* aqui se concatenaram de tal que tornou esse encontro possível.

No *Panatenáico*, Isócrates chama de educados, desde que se excluam as especialidades (*téchnas*), as ciências (*epistémas*) e as capacidades (*dynámais*), aqueles que lidam bem com os acontecimentos encontrados no cotidiano, e também aqueles que têm uma opinião (*dóxan*) acertada (*epityché*) sobre as circunstâncias (*tón kairón*) e é capaz de fazer as melhores escolhas (*epí tó polý stocházesthai toú symphérontos*). (ISÓCRATES, *Panatenáico*, 30). A opinião acertada sobre o *kairós* tem, em seu qualificativo de acerto, a palavra (*epityché*), que

⁴ Utilizo, para os textos de Isócrates, as traduções para o inglês de Norlin (1980), para o francês de Mathieu e Brémond (1929), e para o português de Bertachi (2014), Lacerda (2011) e Rego (2010). Contudo, realizo diversas alterações de preferência pessoal, sobre as quais sou inteiramente responsável.

significa acertar a meta, ter sucesso em seu objetivo; por sua vez, formada a partir da partícula *epí* e do substantivo *týchē*, pertencendo ao campo semântico da sorte e do acaso — não estranharia que realizássemos uma leitura de que o acerto das opiniões ao *kairós* acontece em meio ao acaso, dentre diversas possibilidades que pendem tanto para o acerto quanto para o erro, em que uma *téchnē* ou *epistēmē* não poderiam garantir a efetividade de forma *necessária*. As próprias “melhores escolhas” estão relacionadas a uma ideia de conjectura, de acertar o alvo ou um objetivo, cujo verbo é *stocházesthai*, relacionado à mira e ao acerto; no caso, literalmente, essa escolha é o mais vantajoso (*symphérontos*), também entre muitas possibilidades (*epí tó polý*), como o mar revolto de acontecimentos da *týchē*, dos quais não temos controle, mas que pode nos oferecer no *kairós*, em cada situação ou oportunidade dada, o uso adequado dos ventos para fugir da tempestade ou, por outro lado, o naufrágio. Contudo, embora não tenhamos, em Isócrates, uma *epistēmē* nos assuntos privados e públicos sobre como agir e se expressar bem, o filósofo não estaria desamparado para captar essas oportunidades: na *Antídotis*, afirma que o reconhecimento do bom filósofo não vem necessariamente da boa sorte (*eutychiás*), mas da dedicação, pois aqueles que são hábeis pela natureza (*phýsei*) ou pela sorte (*týchei*) são governados pelo acaso (*týchōsin*) em seus discursos, enquanto os que detêm essa capacidade pela filosofia e pelo raciocínio (*logismōi*), não se expressando irrefletidamente, erram menos sobre os acontecimentos (*hétton perí tás práxeis plémmeleousin*). (ISÓCRATES, *Antídotis*, 292). Assim como em Dionísio de Halicarnasso, não existe determinação racional do *kairós* que permita uma exposição metódica ou o ensino de uma técnica; no entanto, aqueles que se dedicam na prática são mais capazes de entendê-lo que aqueles que não praticam.

Partamos agora para o segundo ponto elencado, ou seja, em Isócrates, os discursos devem participar do *kairós*. O que se quer dizer com isso? Esse trecho é retirado do já citado discurso *Contra os sofistas*, no qual Isócrates se concentra em criticar os seus concorrentes pela hegemonia de um modelo educacional ateniense, e demonstra, mesmo que de modo muito incipiente, algumas de suas ideias pedagógicas e filosóficas. Leiamos esse trecho:

Pois aquilo que alguém disse não é igualmente útil para outra pessoa que fale depois dele, mas parece ser o mais habilidoso (*technikōtatos*) aquele que falar apropriadamente dos assuntos em questão, e for capaz de descobrir coisas diferentes daquelas usadas pelos outros. E este é o maior indício (*semeion*) da diferença entre as duas artes: não é possível existir belos discursos se eles não participarem (*metáschōsin*) das circunstâncias (*tōn kairōn*), do que é adequado (*toú prepóntōs*) e da novidade (*toú kainōs*), ao passo que as letras não precisam de nenhuma dessas coisas. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 13).

Sobre a habilidade em relação aos discursos — aos *lógoi* —, prefiro me deter em dois pontos especialmente. O primeiro é que Isócrates afirma não ser mais útil hoje do mesmo modo algo que alguém dissera outrora. Além do significado óbvio, nosso segundo ponto esclarecerá qual relação esta frase tem com o *kairós*. Ao afirmar que os discursos precisam *participar* do *kairós*, o verbo utilizado é *metécbō*. O verbo *metécbō* possui, geralmente, os sentidos de compartilhar, ter participação em algo, participar de algo. Optei pela tradução do verbo por participar, em vez de compartilhar, por exemplo, para enfatizar a ideia de implicação entre os *lógoi* e as circunstâncias (*τὸν κairόν*), que interferem mutuamente entre si, como a inseparabilidade clara entre o leme e as ondas do mar, sendo que os **contextos** nos quais os discursos são produzidos fazem com que estes sejam particularmente da forma como são (e essa “participação” é necessária por um critério de adequação, de um discurso refletir sobre sua conjuntura particular no tempo e no espaço), e, ao mesmo tempo, considerando que os discursos atuam sobre essas circunstâncias, “participam” delas ativamente, em que participar é utilizar a *téchnē* no instante **oportuno** para agir, expressando a opinião do filósofo isocrático sobre os assuntos em questão.

Abordarei conjuntamente os dois últimos tópicos elencados, pois acredito que estão intimamente relacionados, sendo eles as proposições de que as opiniões (*dóxai*) devem estar o mais próximo possível do *kairós* e de que o passado e a cultura de uma comunidade são uma herança de todos e devem ser usados *en kairói*. Sobre a proximidade entre as *dóxai* e o *kairós*, ela aparece num trecho supracitado nesse artigo, pertencente à *Antídosis*, quando tratamos da legitimidade conferida por Isócrates às opiniões e do ceticismo em relação a um conhecimento estável e seguro. (ISÓCRATES, *Antídosis*, 184). Contudo, agora estamos mais aptos para oferecer uma interpretação. Se, em *Contra os sofistas*, são os discursos que devem participar do *kairós*, nada mais lógico que as opiniões tenham a mesma relação de participação e implicação com o *kairós*, pois, por diversas vezes, Isócrates parece colocar lado a lado discurso e pensamento. Leiamos, também na *Antídosis*, o trecho para mim mais significativo:

Nós devemos, portanto, pensar da arte dos *lógoi* (*τὸν λόγον*) apenas o que nós pensamos das outras artes, e não julgar opostamente sobre coisas similares, nem nos mostrarmos intolerantes com aquela capacidade que, de todas que pertencem à natureza humana, é a causa da maioria dos nossos bens. Pois, em outras capacidades que nós possuímos, como eu já dissera em ocasião anterior, não somos de nenhum modo superiores a outras criaturas vivas; pelo contrário, somos inferiores a muitas na velocidade, na força, e em outros recursos; contudo, por termos em nós a capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros, e de esclarecermo-nos uns aos outros sobre o que quer que desejemos, não apenas escapamos da vida dos animais selvagens, mas nos agrupamos,

fundamos cidades, criamos leis e inventamos especialidades (*téchnas*); e, geralmente falando, não há instituição desenvolvida pelos homens na qual o *lógos* não nos ajudou a estabelecer. Pois foi ele que criou as regras das coisas justas (*tṓn dikaíōn*) e das injustas (*tṓn adíkein*), das belas (*tṓn kalṓn*) e das vergonhosas (*tṓn aischrṓn*). E se não fosse por esses decretos, nós não estaríamos aptos a viver uns com os outros. E é por isso também que rejeitamos as coisas ruins (*toús kakούς*), e exaltamos as boas (*toús agathoús*). Deste modo, nós educamos os ignorantes e estimamos os sábios (*toús pbronímous*); pois a capacidade de criarmos *lógoi* (*tó gár légein*) é o maior indício (*mégiston semeíon*) de um bom entendimento (*toú pbroneín*), e o discurso verdadeiro (*lógos alethḗs*), legítimo (*nómimos*) e justo (*díkaios*) é a imagem (*eidólōn*) de uma alma boa e confiável (*psychḗs agathḗs kai pistḗs*). (ISÓCRATES, *Antídosis*, 253-255).

Em Isócrates, é o *lógos* o principal elemento de diferenciação entre os humanos e os não humanos. Optei por não traduzir a palavra *lógos* para que a acepção fosse a mais ampla possível, de modo a não trair a complexidade do pensamento. O *lógos*, aqui, me parece englobar a capacidade da linguagem como um todo, sejam os discursos escritos ou orais, e qualquer forma de comunicação e significação. A própria linguagem nos distingue enquanto seres capazes de desenvolver cultura, costumes, normas de convivência e habilidades técnicas, possibilitando a vida política. Sendo o *lógos* o maior indício de nossa capacidade de pensar adequadamente, a própria distinção entre linguagem e pensamento se torna bastante tênue, e as ideias de justo, belo e bom não são entidades a serem descobertas pelo pensamento e ditas pela linguagem, mas foi a própria linguagem/pensamento (*lógos/dóxa*) que as desenvolveu na vida em comunidade.

O quarto tópico, sustenta que o passado e a cultura de uma comunidade são uma herança para todos e devem ser usados *en kairṓi*. Num discurso intitulado *Panegírico*, Isócrates afirma que, se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, seria gratuito falarmos sobre as coisas que os nossos antecessores já disseram. No entanto, os *lógoi* têm por natureza a característica de tornar possível que engrandeçamos aquilo que é pequeno e diminuamos aquilo que é grandioso, assim como que tratemos de coisas antigas com novidade e o que é novo de uma forma antiga. Ainda, sustenta que os feitos do passado são uma herança comum a todos, e que o sábio (*eú pbronountón*) é aquele que faz seu uso apropriado segundo as circunstâncias dadas (*en kairṓi*). (ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-9). Uma crítica comum aos considerados sofistas do século V a.C. era a de que estes eram capazes de transformar as coisas grandiosas em pequenas e as coisas pequenas em grandiosas (ou o argumento forte em um argumento fraco, o justo em injusto, e vice-versa). Para Isócrates, isso é da natureza da própria linguagem/pensamento. É por isso que, como em *Contra os sofistas*, o que fora dito outrora por alguém não fará o mesmo sentido

para outra pessoa que o disser da mesma forma em outro momento. As próprias ideias de grandioso, argumento forte ou justo não têm existência em absoluto, para Isócrates, ou separada do *kairós*, da particularidade de cada caso; não são objeto de investigação racional que possa determinar o seu conteúdo universal, aplicável a todas as circunstâncias, que instaure sobre elas um conhecimento epistêmico.

Conclusão

Na introdução desse estudo, sugeri que pensássemos o *kairós* em Isócrates a partir de dois pontos inter-relacionados e complementares. Para exemplificar, utilizei um ditado popular bastante corrente no Brasil com o intuito de elucidar a noção de *kairós*: “estar no lugar certo, na hora certa”. Em primeiro lugar, o *kairós* surge como a **oportunidade** em meio ao acaso, um ponto fraco na couraça que está desprotegido durante a batalha, que permite com que a espada ou a flecha penetrem em um ponto vital. Em segundo lugar, em vez da ideia de oportunidade ou ocasião, são ilustrativos os componentes dessa expressão, a peculiaridade do *lugar* e da *hora*, ou aquilo que “envolve” a oportunidade, que poderiam também ser infindáveis outras variáveis, talvez melhor explicadas como **contextos** que conferem às ocasiões o seu colorido único e inimitável, que fazem com que os acontecimentos no mundo humano jamais se repitam ou aconteçam da mesma forma.

Em Isócrates, destaquei quatro tópicos em que o termo *kairós* aparece de forma relevante em sua filosofia. O primeiro é o *kairós* que surge como uma oportunidade em meio ao acaso, ressaltando as íntimas relações entre *kairós* e *týchē*, em que a **oportunidade** de exercer a *téchnē* em um instante crucial é inseparável do próprio **contexto** em que surge essa oportunidade, tal qual o leme de uma embarcação, que tem interferência mútua tanto da perícia do piloto quanto da violência das ondas do mar. O segundo ponto é que, para Isócrates, os discursos (sejam ditos ou escritos) devem *participar* do *kairós*, sendo essa participação tanto no sentido de que os *lógoi* devem estar adequados aos contextos nos quais surge e, ao mesmo tempo, devem agir e influenciar esses contextos nos quais surge. Em terceiro lugar, as opiniões devem estar o mais próximo possível ao *kairós*, de modo bastante semelhante ao descrito acima para os discursos, visto que, em Isócrates, não há uma oposição clara entre linguagem e pensamento, entre *lógos* e *dóxa*. Portanto, aproximar as opiniões do *kairós* é tanto fazer com que essas opiniões tenham uma percepção legítima das circunstâncias quanto entender que essas opiniões devem oferecer para as circunstâncias soluções e intervenções interessantes. Por fim, o quarto tópico elencado, o passado — os acontecimentos, tradição, cultura — de uma comunidade é uma herança de

todos e deve ser utilizado *en kairōi*, visto que os discursos são capazes de expressar as coisas antigas de uma forma renovada e as novas de uma forma antiga, e de engrandecer o pequeno e diminuir o grandioso. Utilizar o passado comum no *kairós*, então, significa que as tradições podem ser constantemente relidas e reinterpretadas, e que os acontecimentos contemporâneos podem ser entendidos com um olhar de outrora, mas esse encontro, como os fios do passado e do presente tecendo o tecido do tempo, deve participar do *kairós*.

Bibliografia

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

BERTACHI, André Rodrigues. *O Panegírico, de Isócrates*: tradução e comentário. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*: sofística, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: histoire des mots. Paris: Librairie C. Klincksieck e Cie., 1999.

CODOÑER, Juan Signes. Introducción general. In: *Discursos. ISÓCRATES*. Traduzido por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Traduzido por Jannet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *On literary composition*. Traduzido para o inglês por W. Rhys Roberts. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1910.

ISÓCRATES. *Discours*. Traduzido para o francês por Georges Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929. 4 v.

_____. *Isocrates*. Traduzido para o inglês por George Norlin. Londres: William Heinemann Ltd., 1980. 3 v.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates*: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2011.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 7ª edição revisada. New York: Harpers & Brothers, 1883.

ONIAN, Richard Broxton. *The origins of European thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *The laws of Plato*. Traduzido para o inglês por Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

QUIRIM, Diogo. “Recontar as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga”. O *kairós* na *philosophía* de Isócrates: filosofia grega e historiografia contemporânea. Dissertação de mestrado apresentada ao PPG em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

REGO, Julio de Figueiredo Lopes. *Os discursos cipriotas: Para Demônio, Para Nícoles, Nícoles e Evágoras* de Isócrates, tradução, introdução e notas. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2010.

Entre Pátios e Salões: Uma Hipótese sobre a Forma e o Uso da Casa Espartiáta

Gabriel Cabral Bernardo¹
Submetido em Agosto/2015
Aceito em Agosto/2015

RESUMO:

Graças a escavações em sítios como Olinto, Priene, Atenas e Delos já se escreveu muito sobre a casa e a vida doméstica no Mundo Grego antigo. Esse conjunto de sítios arqueológicos nos proveu tipos arquitetônicos relativamente regulares, que podem ser encontrados desde a costa oriental do Egeu até a Sicília. Entretanto, essas casas (como quaisquer outras) são produtos de regras e comportamentos específicos, de modo que ao observarmos sociedades regidas por outro conjunto de normas acabaríamos por testemunhar modelos diferentes em atividade. Creio que seja esse o caso de Esparta, onde o cotidiano era ditado por instituições mais semelhantes às de outra região: Creta – e, portanto, assim também seriam suas casas, que fogem completamente do estabelecido “padrão” grego clássico.

Palavras Chave: casas – Esparta – Creta – Lacônia.

ABSTRACT:

Thanks to excavations at sites like Olynthus, Priene, Athens and Delos much has already been written about the domestic house and life in the ancient Greek World. This set of archaeological sites provided us of relatively uniform architectural types that can be founded from the Aegean oriental coast to Sicily. However, these houses (as any other else) are products of specific rules and behaviors, so when we observe societies guided by another set of norms we end up testifying different models in activity. I believe that this would be the case of Sparta, where the routine was dictated by institutions more resembling to those of another region: Crete – and, therefore, so would be its houses, which do not correspond to the established classical Greek “standard”.

Key-Words: houses – Sparta – Crete – Laconia.

¹ Mestrando em História Social pela Universidade de São Paulo e bolsista Fapesp. E-mail: gacabe@hotmail.com.

Introdução

“Toda *pólis* é composta de casas (ἐξ οἰκῶν)” (ARISTÓTELES *Política* 1.1253b). Essa afirmação, já muito discutida por historiadores e arqueólogos, ainda possui uma grande capacidade de suscitar e testar teorias sobre a casa grega devido às dimensões por ela englobadas. Os próprios termos em grego antigo – “οἶκος” e seus relacionados – denotam significados mais complexos do que aqueles entendidos quando os traduzirmos simplesmente por “casa”. O *oikos* helênico inclui em sua definição não apenas as estruturas físicas da moradia, mas também todas as terras de seu proprietário e seus respectivos ocupantes, ligados ou não por laços de parentesco consanguíneo (e.g. HOMERO *Odisseia* 2.45-64; TUCÍDIDES 2.60.4). E esses mesmos indivíduos, assim como seu *oikos*, compunham um universo muito maior do que apenas o microcosmo doméstico. Portanto, mesmo que a maioria das fontes sobre o que se convencionou chamar de “Grécia Antiga” nos informe sobre eventos ocorridos publicamente, às vezes programados para tal, não podemos subestimar a importância do âmbito doméstico.

O que podemos fazer é concordar que suposições feitas sobre o *oikos* possuem a capacidade de afetar nossas interpretações sobre diversos aspectos da cultura helênica antiga, especialmente no que se refere às fontes (NEVETT, 1999, p. 4). Isso já foi de fato notado pela bibliografia. Desde as escavações realizadas em Delos a partir do século XIX, as casas ali descobertas – datadas do século II a.C. (PARIS, 1884) – deram talvez os impulsos iniciais para o aprofundamento dos estudos sobre casa em seu âmbito material. Entretanto, como costumava ser tradicional no campo dos Estudos Clássicos, também esses dados foram primeiramente submetidos às fontes literárias: o registro arqueológico começou a ser usado para comprovar – poderíamos até dizer “ilustrar” – descrições de casas fornecidas por uma coleção de breves passagens em obras clássicas de diferentes datações, tendo em vista o estabelecimento de um quadro geral do que seria a casa helênica antiga (ver FYFFE, 1936, p. 137, 141). A etapa seguinte, com mais exemplos sendo escavados em diferentes sítios do Mundo Grego, testemunhou a definição de tipologias arquitetônicas (*pastas*, *prostas* e peristilo). Em seguida, finalmente, estudos mais aprofundados sobre questões sociais específicas buscaram, no ambiente doméstico, respostas para problemas não resolvidos pela literatura antiga – por vezes nem mesmo mencionados (e. g. WALKER, 1983, p. 83-86). Mais importante ainda são os estudos subsequentes: indo além da classificação tipológica, a casa, além de ser inserida no contexto expandido da *pólis*, será também tida como termo de comparação – e por vezes de

refutação – da imagem criada pelas descrições literárias sobre os indivíduos e as relações por eles ali cultivadas (JAMESON, 1990; NEVETT, 1999, 2000; CAHILL, 2002).

Podemos ver, portanto, que a arqueologia teve sua importância reconhecida não somente nos estudos sobre a forma da casa na Grécia Antiga, mas também em como ela influenciava e era influenciada por aqueles que nela viviam. Essa é uma contribuição importantíssima se considerarmos as dificuldades das fontes literárias. Além do fato de que a grande maioria delas provém de uma única cidade (Atenas), elas também, na maioria dos casos, são constituídas de breves menções a estruturas domésticas – o suficiente para contextualizar o público pretendido de tais obras. Além disso, mesmo os autores e leitores, membros de uma camada social que podia despender recursos para consumir e/ou produzir tais tipos de obras, desde as *istoríai* até o discursos encomendados, tendem a imortalizar quadros que provavelmente não podiam ser aplicados a todos os habitantes da cidade – talvez até mesmo à sua maioria (THOMAS, 2009) – e que não levavam em conta perspectivas de outras “classes”, como a das mulheres, escravos e não-cidadãos livres.

Dessa forma, podemos indicar como um dos métodos de contribuição para esse processo – a análise das fontes a respeito das casas – a aplicação dos principais modelos a casos menos conhecidos. Além de possuir a capacidade de preencher de vácuos significativos nesses casos, o teste dessas tendências pode tanto causar uma reconfiguração de modelos estabelecidos quanto criar tipologias importantes, prováveis pontos de partida para comparações e, portanto, suposições ainda mais acuradas (cf. FINLEY, 1989, p. 57-73; 2005, p. 20-21). A intenção aqui é fazer exatamente isso com Esparta, uma *pólis* já muito estudada em seu âmbito público, especialmente por conta do caráter “exótico” de suas instituições, mas ainda pouco explorada em seu âmbito privado – não sendo esses necessariamente separados por completo (e. g. STRAUSS, 1993, p. 33-53). Isso também pode ser explicado por problemas nas fontes. A respeito das textuais, nenhum relato antigo sobre Esparta foi composto pelos próprios espartanos, de modo que os que sobreviveram devem receber uma interpretação cuidadosa, necessária por conta dos vieses neles implícitos (OLLIER, 1933). No que diz respeito ao registro arqueológico, nosso conhecimento sobre a configuração urbana da Esparta clássica fica reservado aos sítios que não foram sobrepostos ou pela primeira tentativa de reestruturação urbana – provavelmente ocorrida no período romano – ou pela cidade moderna na parte baixa do sítio antigo.

Portanto, a agenda aqui é a de comparar os modelos estabelecidos pelo estudo da casa – seja através das fontes literárias ou das arqueológicas, preferivelmente do diálogo

entre ambas – com as evidências que possuímos sobre o convívio doméstico em Esparta, especificamente no período em que suas instituições mais conhecidas estavam em pleno funcionamento (c. 560 – 370 a.C.). Por conta das dificuldades supracitadas, nosso conhecimento sobre o espaço doméstico em Esparta se limita a menções textuais sobre seu cotidiano, principalmente nos casos em que ele era afetado pelas instituições poliádes. No que diz respeito ao registro arqueológico, as evidências sobre esse período são praticamente inexistentes no contexto urbano, mas com um quadro melhor preenchido na área de prospecção da *Laconia Survey*, na região logo a nordeste de Esparta (CAVANAGH ET AL., 1996, 2002) (fig. 1). Dessa forma, a contribuição à compreensão do espaço doméstico na principal cidade da Lacônia se dará na identificação das congruências – e possíveis incongruências – entre os modelos já elaborados pela bibliografia, tanto sobre as casas gregas quanto sobre Esparta, tentando dissipar qualquer miragem que ainda insista em se manter sobre os espartanos nesse aspecto. Buscaremos assim um modelo que corresponda ao conjunto de valores e regras sociais vivenciadas em Esparta, estes que teriam uma influência clara na organização do espaço doméstico (cf. BLANTON, 1994; NEVETT, 1999, p. 177-78).

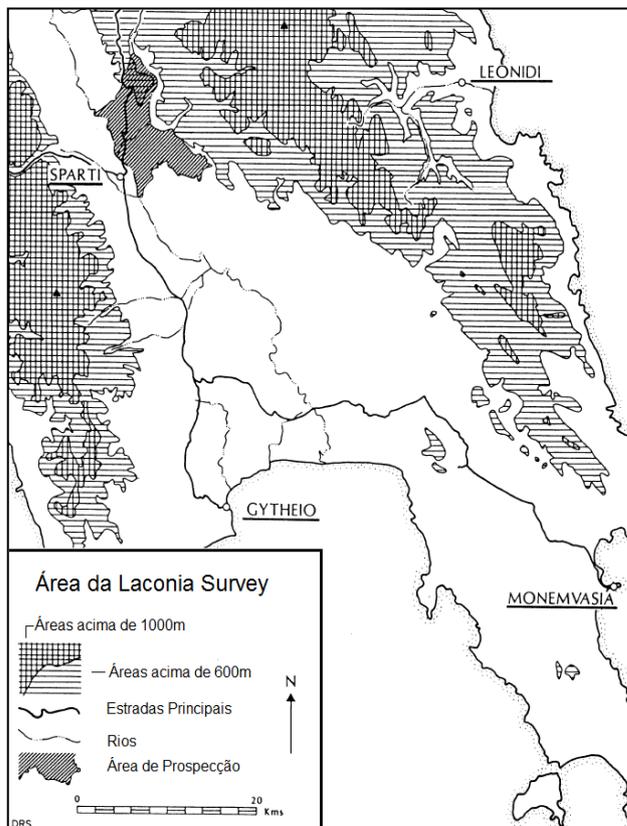


Figura 1 – Área de prospecção da Laconia Survey em relação à Lacônia (baseado em CAVANAGH ET AL., 2002, p. 3, fig. 1.2).

1. Entre *Ástye* e *Khóra*

Como já foi notado acima, o termo grego “*oikos*” podia representar muito mais do que apenas uma moradia. Entretanto, o *oikos* físico se limitava à casa? A partir de certas passagens é possível perceber que não: o *oikos* incluía dentro de sua alçada o lugar onde seu sustento era produzido, ou seja, no caso (ideal) da maioria do corpo cívico de uma *pólis*, as propriedades rurais. Platão, ao descrever a distribuição de terras de sua *pólis* ideal, afirma que “é necessário distribuir tanto a terra (τὴν γῆν) quanto as moradias (τὰς οἰκῆσεις) da forma mais igualitária” (*Leis* 737c). Ou seja, o local de habitação do indivíduo, expresso aqui pelo termo *oíkēsis*, é atribuído juntamente com a parcela do território *poliáde*. Isso pode ser visto mais claramente em uma passagem do *Econômico* (1.5) de Xenofonte:

[Sócrates:] “Afiml o que a propriedade (οἶκος) nos parece ser? Como uma casa (οἶκία) ou também aquilo que alguém possui fora da casa (οἶκία); todas essas coisas são da propriedade (οἴκου)?”. “Ao menos para mim”, disse Kritóboulos, “mesmo que o proprietário não as tenha na mesma cidade, parece que tudo aquilo que alguém possui é da propriedade (οἴκου).”

A arqueologia parece confirmar essa impressão: uma inscrição encontrada em Olinto estabelece como seguro de um empréstimo toda a casa (οἶκία), exceto o *andrōn*, a propriedade no vilarejo (τὸ κτήμα τὸ ἐπὶ τὴν κώμην) e a sala dos *pithei* (CAHILL, 2002, p. 225). Ou seja, tudo aquilo que estava fora da casa, que compartilhasse seu proprietário, era também parte do *oikos* (cf. FERRUCI, 2011, p. 402). Portanto, ao falarmos sobre as casas também é necessário considerar a(s) propriedade(s) a elas conectadas(s).

Sabendo que a economia helênica era majoritariamente agrária e que a posse de terra era, em alguns lugares, um dos principais requisitos e privilégios da cidadania, podemos afirmar que ao menos uma boa parte dos cidadãos de uma *pólis* seria dono de uma propriedade rural – ou trabalharia em uma, mesmo como arrendatário. Normalmente, a casa de um desses proprietários poderia ou se situar no próprio campo, configurando uma paisagem de fazendolas dispersas no território – como o *demos* de Atene, no sudeste da Ática, com uma habitação estimada de 18 pessoas por km² (LOHMANN, 1993, p. 289) – que poderiam ser ocupadas permanentemente ou sazonalmente (e. g. CHERRY, DAVIS e MANTZOURANI, 1991, p. 337), ou ainda em algum centro urbano, desde pequenos vilarejos até cidades muradas – como em Halieis, no sul da Argólida, com uma estimativa de 250 pessoas por hectare (JAMESON, RUNNELS, VAN AANDEL, 1994, p. 549-551). Ambos os padrões de assentamento influenciavam de modo definitivo na configuração da casa de seus habitantes. Caso sua ocupação fosse temporária, a estrutura habitacional

identificável arqueologicamente tenderia a se mostrar com um desenho relativamente simples, com estruturas necessárias para o armazenamento de ferramentas agrícolas e para o que quer que permitisse uma habitação minimamente confortável. Caso contrário, a casa que abrigasse camponeses de modo permanente tenderia a possuir uma configuração arquitetônica mais complexa, semelhantes às aquelas encontradas em contextos urbanos – a ser analisada mais detalhadamente mais adiante. Há, obviamente, casos em que essa definição é difícil de ser realizada levando em conta o conjunto de evidências disponíveis. Em casas como a de Dema, na Ática (JONES, SACKETT e GRAHAM, 1962), é fácil notar que a estrutura servia de habitação constante. Entretanto, em casos onde pouco sobrou das paredes e em que as únicas informações disponíveis são as evidências recolhidas por prospecções, essa classificação fica nas mãos de análises tipológicas e estatísticas da cerâmica recolhida – geralmente usando as categorias da metodologia desenvolvida por Todd M. Whitelaw (1998; 2000); o que pode produzir resultados confusos se uma miríade de elementos pós-depositivos também não forem considerados.

Além disso, a relação entre a localização tanto da moradia quanto das terras e os centros de troca e distribuição da produção tinha efeitos claros na utilização do espaço doméstico – e, portanto, nas atividades ali conduzidas. Um bom exemplo é o caso de Olinto, onde os primeiros colonizadores, assentados ao longo da Colina Norte, teriam recebido as terras de melhor qualidade e mais próximas da cidade. Dessa forma, as casas ali construídas tinham uma preocupação menor com espaços para armazenamento, essa transferida para a utilização de cômodos para finalidades comerciais. Isso teria complementado a renda de seus proprietários a ponto de lhes ser possível adquirir outras casas. Se compararmos esse quadro com as casas dos colonos posteriores, detentores das terras de menor qualidade e mais distantes, vemos uma presença maior de espaços destinados ao estoque da produção e, conseqüentemente, de menos atividades comerciais (CAHILL, 2002, p. 216-287).

A aplicação desse modelo para o caso espartano esbarra em um fator importante: diferente do modelo geral grego, onde o proprietário era responsável pelo cultivo de suas próprias terras (seja a través do trabalho direto, arrendamentos, mão de obra escrava, etc.), nos *keleroi* (lotes de terra) espartanos a principal força de trabalho (senão a única) era provida pelos hilotas, servos da *pólis* ligados à terra (ver CARTLEDGE, 2002, p. 139-142). Ou seja, o espartano dono de um lote de terra não precisava morar perto dele. Aliás, a presença dos espartiátas (cidadãos com totais direitos políticos) em Esparta era praticamente obrigatória, tendo em vista os deveres cívicos a serem cumpridos, dentre eles

a presença nas *phidítia* – jantares comunais obrigatórios e aparentemente diários, aos quais nem mesmos aos reis era permitida a ausência que não justificada por um bom motivo (XENOFONTE *Constituição dos Lacedemônios* 5.2-7; PLUTARCO *Agesilao* 20.5; *Licurgo* 12). Portanto, as casas erigidas nos *klérois* teriam muito mais a dizer sobre os hilotas do que sobre os espartanos, mesmo que, de certa forma, fizessem parte do *oikos* dos últimos.

Dessa forma, poderíamos esperar que as casas rurais nos *kléros* da Lacônia e Messênia tivessem configurações condicionadas pelo contrato entre espartanos e hilotas: quanto menor a produção entregue como *apophorá*, mais recursos poderiam ser empregados em empreendimentos domésticos. Entretanto, havia outras maneiras de os espartanos interferirem na paisagem doméstica dos *klérois*. Em um primeiro momento, enquanto a Messênia era ocupada através de assentamentos nucleares (DAVIS ET AL., 1997, p. 454-7), a região da *Laconia Survey* – ao menos até a segunda metade do século V – testemunhou propriedades menores e mais dispersas (CATLING, 2002, p. 157), caracterizando, provavelmente, estruturas mais humildes. A mudança do padrão de assentamento na Lacônia para um esquema mais semelhante ao da Messênia (propriedades e assentamentos maiores), talvez como uma medida de segurança depois das revoltas de 465 (p. 175, 237) (fig. 2 e 3), teria mudado novamente as tendências domésticas de seus habitantes. Ou seja, fatores como a organização geográfica dos *klérois*, que levava em conta cálculos de produção e de risco de revoltas, tendia a influenciar a vida e, portanto, o formato das casas de seus habitantes.

Ainda nesse tema, a análise das cerâmicas recolhidas pela prospecção levanta questões interessantes. Se por um lado a ausência de evidências de cerâmicas finas (p. 157)² indica um potencial econômico não muito grande da maior parte dos sítios, por outro, considerando os níveis de prosperidade indicados pelo conjunto de tipologias cerâmicas de alguns deles, é possível que estes representassem moradias de donos relativamente ricos (p. 190-191).

Como explicar esses dados? A justificativa dada por Catling (2002, p. 192) engloba quase todas as “classes sociais” espartanas. No que diz respeito às villas (fazendas maiores ou habitações rurais de maior prestígio) teoricamente mais ricas (cinco de um total de vinte), é possível que elas representassem as moradias de periecos (arrendatários ou não) ou de espartanos que não tinham as condições de pagar pelas contribuições necessárias à manutenção da cidadania (PLUTARCO. *Lic.* 12.3; ATENEU 4.141c); ou seja, indivíduos

² Em uma das exceções, o sítio M194, a presença de fragmentos de cerâmicas finas de tipologia culinária indica que ali funcionava um santuário, e não uma moradia (CATLING, 2002, p. 192-193).

sem todos os direitos e deveres cívicos que, por conta disso, não precisavam morar em Esparta. Já as fazendolas com níveis de prosperidade acima do normal localizadas no território espartano (ao menos 16 de 78), provavelmente ocupadas apenas por hilotas, parecem indicar que esses tinham um nível de liberdade maior que o esperado, o bastante para desenvolverem algum crescimento material (cf. PLUTARCO *Moralia* 239e2-6).

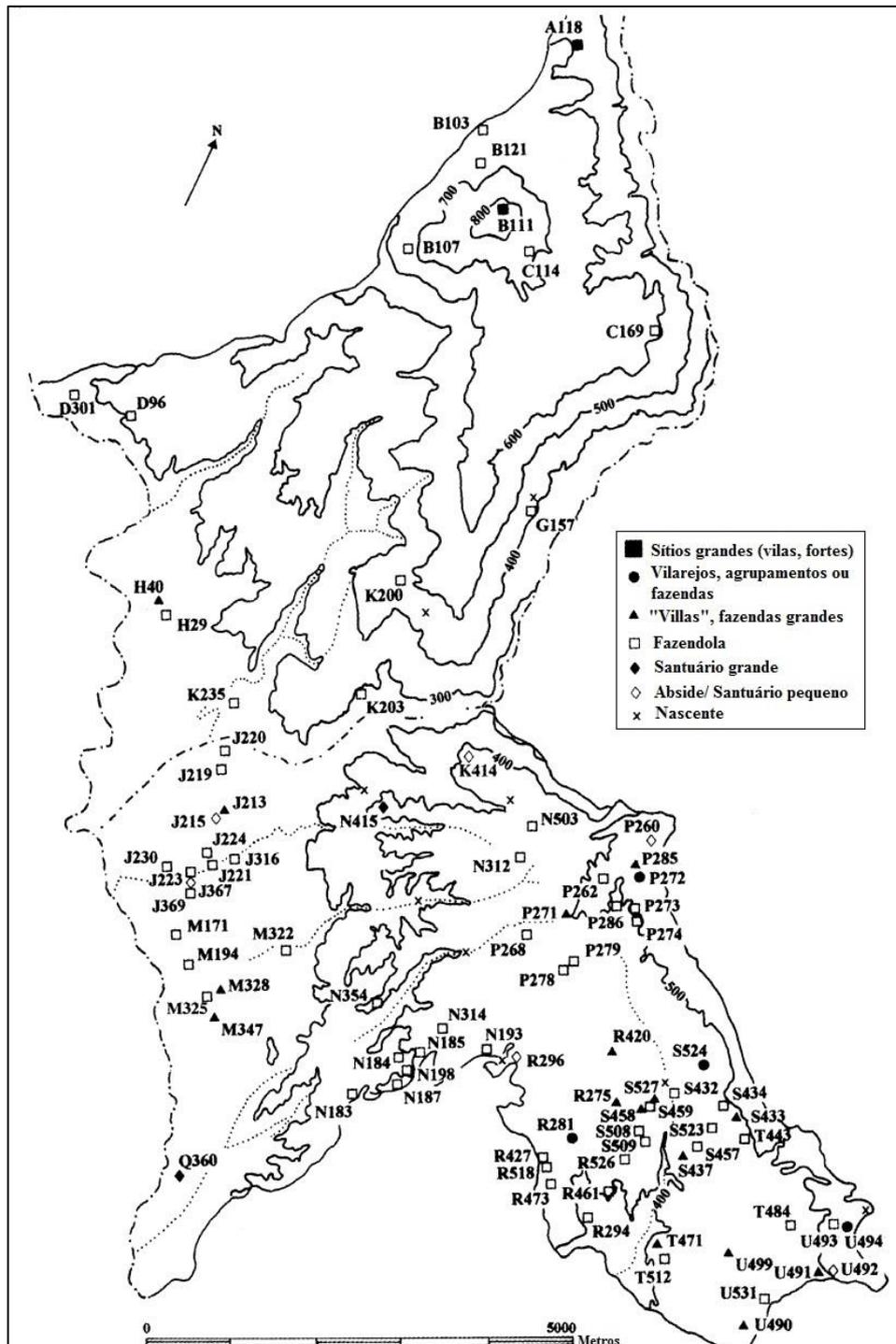


Figura 2 – Sítios dos períodos Arcaico e Clássico Inicial (c. 600 – c. 450 a.C.) encontrados na área de prospecção (baseado em CAVANAGH ET AL, 2002, p. 158, fig 5.2).

Portanto, no final do Período Arcaico e começo do Clássico (c. 600 – c. 450) podemos inferir que o tamanho menor das propriedades e seu caráter disperso pode ter produzido habitações menos complexas, devido tanto à menor quantidade de recursos ali produzidos – se comparada ao dos *keleroi* na Messênia (Figueira 1984: 100-104) – quanto à ausência de interação social, que desencoraja o cumprimento de regras de comportamento que poderiam influenciar no desenho das casas (Nevett 1999: 151-152). Exemplo disso seriam os sítios R275-7 – que compreendia 3 estruturas de 50 a 150 m², dentre elas um provável celeiro para os animais e outra para moradia (Cavanagh, Mee e James 2005: 125, 313-314³; Cavanagh e Mee 2007: 13-14) – e S427 – duas estruturas, também provavelmente uma para moradia e outra para o armazenamento (Cavanagh, Mee e James 2005: 148).

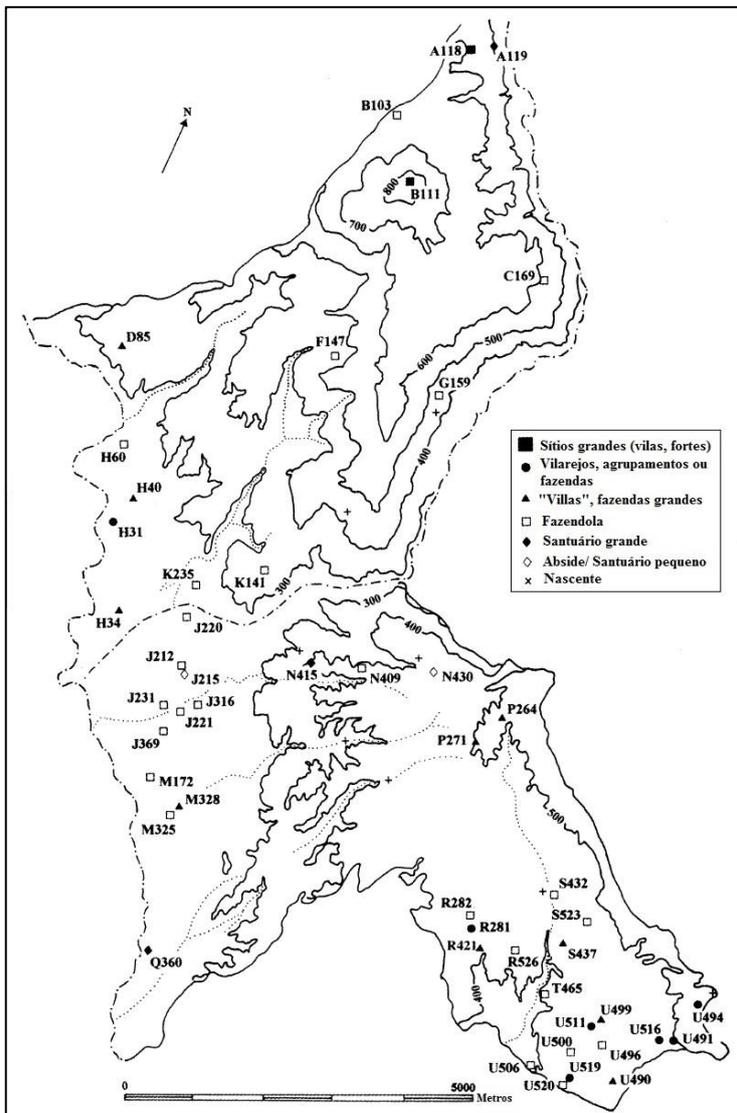


Figura 3 – Sítios do período Clássico (c. 450 – . 300 a.C.) encontrados na área de prospecção (baseado em CAVANAGH ET AL., 2002, p. 177, fig. 5.3).

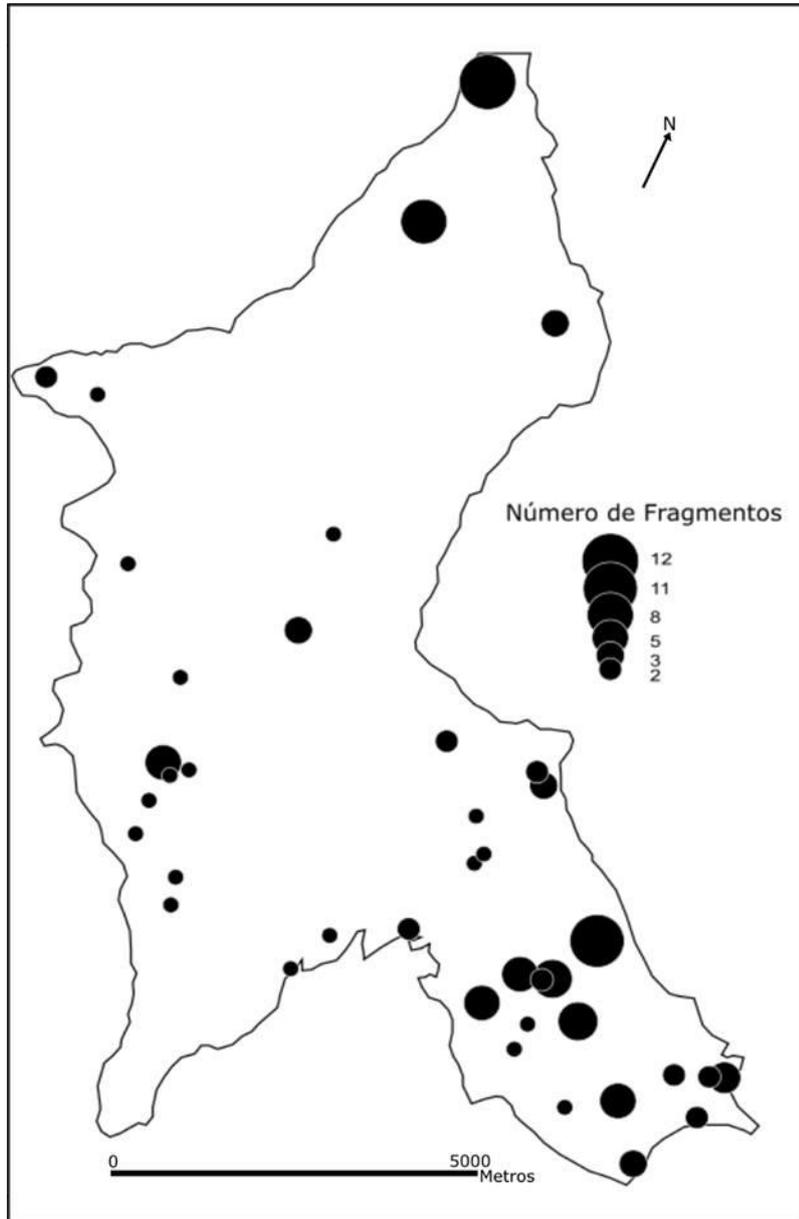
³ Por conta da presença de cerâmicas de melhor qualidade e de característica simposiasta os autores levantam a possibilidade de que essa villa servia de habitação temporária a espartiatas. Entretanto, os argumentos oferecidos contra essa teoria pelos próprios autores (314) e considerações práticas sobre um contrato não tão predatório entre hilotas e espartanos (cf. Plutarco *Moralia* 239e) me levam a desacreditar essa possibilidade.

Outro elemento que salta aos olhos, ao menos na área de prospecção da Laconia Survey, é o padrão de armazenamento encontrado, cujos dados podem refletir diretamente o cotidiano espartiáta. Ali as evidências indicam um padrão completamente inverso daquele visto em Olinto: essas regiões, mais próximas a centros habitacionais como Esparta e a perieca Sellasia, tinham poucas evidências de cerâmicas de armazenamento, com números que cresciam proporcionalmente à distância de tais centros (CATLING, 2002, p. 195-196, tabela 5.3) (fig. 4). É necessário notar que dentre essas propriedades (nenhuma delas a mais de três horas de distância de Esparta), aquelas com mais evidências de armazenamento eram também as maiores: os sítios S524, U499 e U511 – todos classificados ou como villas ou vilarejos por ocuparem uma área de 0.63 ha, 0.27 ha e 1.81 ha, respectivamente – apresentam os maiores números de fragmentos de cerâmicas de armazenamento (desconsiderando Sellasia e o forte de Ágios Konstantinos). Uma vez que todas se localizam em áreas relativamente planas, de solo calcário e com grande potencial agrícola (p. 66), não é impressionante que sua produção gerasse a necessidade de tais mecanismos de estoque. Entretanto, era necessário que sua produção fosse ali armazenada, considerando a curta distância de Esparta? Novamente o fator hilotas poderia ajudar a explicar esse quadro: desde Tirteu (PAUSÂNIAS 4.14.5), sabemos que os hilotas que viviam nos *kléroi* deviam parte de suas produções aos espartiátas, e que mantinham parte delas para sua subsistência. Logo, é possível que essas estruturas de armazenamento – provavelmente em maior número na antiguidade, levando em conta fatores pós-deposicionais e outros mecanismos invisíveis arqueologicamente – serviam a seus próprios moradores, e não apenas como um ponto de coleta, como se faria em outras *poleis* gregas mais nucleadas.

Entretanto, considerando todas as taxas que eram pagas em espécie aos espartiátas e as por eles pagas às *phidítia*, é necessário pensar onde tais recursos, que somavam quantidades relativamente altas (FIGUEIRA, 1984, p. 93-94), eram armazenados depois de recolhidos dos *kléroi*. Aqui é novamente necessário tentar preencher as lacunas com tendências gerais do mundo helênico, que nesse caso orbitam ao redor de duas possibilidades (GALLANT, 1991, p. 180). A primeira delas, por considerar que as *poleis* não eram “nem fortes nem burocratizadas o bastante para extrair quantidades consideráveis de comida de seus cidadãos” (*ibid.*), advoga que tais recursos eram mantidos nas próprias casas dos cidadãos e (portanto) recolhidos quando necessários. Essa teoria parece receber força

se notarmos a passagem em que Plutarco (*Licurgo* 9.4) afirma que depois de artes “inúteis” e a cunhagem de moedas terem sido banidas de

Figura 4
Concentração dos fragmentos de cerâmicas de armazenamento na área de prospecção da *Laconia Survey* (baseado em CATLING, 2002, p. 188-190, tabela 5.3).



Esparta, as riquezas (εὐπορίας) foram mantidas “enclausuradas e inativas” (ἐγκαταφοδομημένης καὶ ἀργούσης). Entretanto, há algumas dificuldades práticas a serem consideradas. Se aceitarmos apenas essa teoria, estaríamos atribuindo à casa espartiáta um papel extremamente importante no armazenamento da produção agrícola. Se ao menos parte da produção não fosse de fato trocada por riquezas mais portáteis, todos os recursos provenientes dos *kleroi* – incluindo aqueles necessários subsistência do *oikos* e ao pagamento das taxas das *phidítia* – seriam ali mantidos. Dessa forma, o espaço doméstico dedicado ao armazenamento da produção hilotá – não somente aquela dos territórios

adjacentes à cidade, mas também a proveniente das terras mais férteis (e mais distantes) da Messênia – corresponderia a uma parte considerável da casa espartiáta. Se pudermos acreditar nos valores registrados por Plutarco (*Lic.* 8.4), cada espartiáta teria que armazenar em sua casa, apenas em cevada, os 82 *medimnoi* recebidos de seu *klēros*, ou seja, cerca de 3,3 toneladas.⁴ Somemos ainda a essas medias as 12 *keboes* de vinho, que equivaleriam a mais de 39 litros, e as pequenas quantidades em queijo (c. 11 kg) e em figos (c. 2 kg) (FIGUEIRA, 1984, p. 93-94).

Apesar de o espaço necessário para armazenar essa quantidade de recursos – que ainda devem ser acrescidos a outros produtos (óleo de oliva, mel, tecidos, etc.) – não era algo exageradamente grande, devemos inserir nesse contexto a responsabilidade pela administração desses recursos. Essa função, ao menos por boa parte do tempo de vida de um *oikos*, era provavelmente atribuída à mulher (cf. PLUT. *Mor.* 242c9-12), uma vez que a educação políade requeria que os homens espartanos morassem fora de sua própria casa dos doze até por volta dos trinta anos de idade (KENNEL, 1995, p. 32, 132) – podendo posteriormente se manter nessa rotina voluntariamente (XEN. *Const. dos Lac.* 1.8). Ou seja, no final das contas, as mulheres parecem ter sido as encarregadas de zelar pelos recursos que manteriam seu marido e, conseqüentemente, seus filhos, no rol de cidadãos espartanos. Analisemos a segunda opção, que pode servir para complementar a interpretação.

A segunda tendência geral helênica trata do aspecto público do problema. Não são escassas as evidências textuais e arqueológicas de silos compartilhados ao menos por uma parte da população de uma cidade. No *Econômica* de Aristóteles há menções a duas *poleis*, Klazomenai e Selybria (1348b-1349a), que em momentos de escassez estabeleceram medidas que envolviam a cessão à *pólis* por parte dos cidadãos de uma porção de sua produção agrícola – essa que deveria ser armazenada em algum lugar antes de ser destinada a seus propósitos. Na própria Atenas há evidências, já há muito notadas, para supor-se que a Grande Stoá, localizada no Pireu e descrita por Pausânias (1.1.3), consistia de uma estrutura do século V a.C. que funcionava como uma espécie de armazém público de grãos que também realizava seu comércio (FRAZER, 2012, p. 24-25). Além disso, na vizinha Eleusis há registros arqueológicos de duas estruturas provavelmente dedicadas ao mesmo intuito: uma datada da segunda metade do século VI a.C. e outra do terceiro quartel do século V a.C. (LOUKOPOULOU, 1973, p. 60).

⁴ Se considerarmos que o *medimnos* de Plutarco em valores lacônios, que equivaleriam a 1,5 *medimnoi* áticos (Figueira 1984: 89), pesasse c. 27,47 kg (cf. Moreno 2007: Apêndice 1), uma média relativamente baixa (comparar com Foxhall 1997: Tabela 10.2).

Entretanto, é necessário tomar cuidado ao projetar tais casos a Esparta. Se lembrarmos da dependência ática do comércio de grãos para o abastecimento interno e que as funções dos armazéns referidos por Aristóteles eram também em parte comerciais, encontramos um obstáculo sério. Não há nas fontes qualquer menção a crises de abastecimento na Lacônia ou na Messênia, nem à presença de uma comercialização regional de recursos agrícolas. Assim, voltemos à segunda suposição provida por Gallant (1991, p. 180): utilização de instalações militares para fins de armazenamento. Essa hipótese, no caso de Esparta, explicaria parte da concentração de fragmentos de cerâmica de armazenamento em Sellasia (A118), uma vez que a cidade perieca se localizava nas proximidades da fortificação de Ágios Konstantinos (B111). No que se refere à Esparta, a instituição militar mais óbvia a qual poderíamos atribuir essa função são as *phidítia*. Além de representarem as instituições para as quais os espartiátas deviam as contribuições que lhes conferiam a cidadania, lembremos novamente que por boa parte da vida os espartanos em idade militar viviam aquartelados, visitando a própria casa furtivamente após o casamento até que se tornassem pais (PLUT. *Lic.* 15.3-5). Também durante a juventude, quando eram provavelmente inseridos no contexto das *phidítia* (XEN. *Const. dos Lac.* 2.13), a quantidade de atividades a eles atribuídas aumentava consideravelmente (3.1-3). Dessa forma, seria exagerado supor que todas essas tarefas fossem físicas, mas não que parte delas estivesse ligada à administração de recursos, seja das estruturas onde ficavam aquartelados ou das *phidítia*.

Seria muito simplista admitir que todo o armazenamento ficava sob a tutela de espaços ou privados ou públicos. No primeiro caso, seria relativamente difícil manter algum controle sobre as quantidades realmente doadas pelos membros de cada *phidition*, algo improvável que acontecesse devido à importância que essa instituição possuía na manutenção da cidadania plena. Ao menos nesse aspecto, ambas as esferas parecem se complementar, assim como diversas outras dentro do mecanismo de funcionamento da pólis (cf. STRAUSS, 1993, p. 33-53). Plutarco (*Lic.* 17.3) parece se referir a essa sobreposição quando afirma que os jovens espartanos ainda em treinamento, ao serem enviados para roubar comida, o faziam invadindo pomares (*képous*) e *sysítia* (sinônimo de *phidítia*).

De qualquer forma, as suposições aqui delineadas da relação entre o *oikos* e o *kléros* se baseiam em dados materiais de apenas um dos polos da relação maior entre o *ásty* e a *kbóra*, podendo ser confirmadas ou reconfiguradas conforme nosso conhecimento (principalmente arqueológico) sobre a própria Esparta evoluir.

2. Pátios ou salões?

Casas foram escavadas em praticamente todos os setores da *pólis* grega, desde exemplares localizados em seu “interior” (*khóra*) quanto aqueles em contextos “urbanos” (*ásty*, centros poliades densamente povoados). É nesse último grupo que se encontram casas com mais detalhes a serem analisados, mas vestígios matérias importantes para a compreensão do cotidiano grego.⁵ Entretanto, é justamente nesse cenário onde menos temos informações sobre Esparta. Nosso conhecimento arqueológico sobre as casas ali situadas é praticamente nulo, contando apenas com fragmentos de estruturas que não comporiam nem mesmo uma planta, servindo apenas para demonstrar a ausência de um plano urbano organizado (RAFTOPOULOU, 1998, p. 127). Portanto, a agenda aqui será a mesma: o conhecimento produzido pelo estudo dos espaços domésticos no Mundo Grego antigo será comparado com as fontes textuais que se referem ao formato e às necessidades da casa “urbana” espartiáta. A intenção, entretanto, não é o de forçar esses modelos para que concordem com as descrições literárias, mas pensar até que ponto a literatura nos oferece um retrato confiável de como eram as casas em Esparta.

O primeiro problema aparece já na configuração espacial em que estas casas, assim como todas as outras construções, estariam dispostas. Uma famosa passagem de Tucídides (1.10.2) afirma que Esparta era ocupada através “de vilas (*κώμας*) ao antigo estilo da Hélade”. O estilo de vida nas *kōmai* era visto como um jeito arcaico, que antecedia as *poleis* ou que se esperava encontrar apenas em comunidades marginais e atrasadas (XEN. *Helênicas* 5.2.7; ARISTÓT. *Pol.* 1252b; TUC. 3.94.4). Na passagem de Tucídides citada acima, essa visão serve bem a um dos propósitos momentâneos: pintar Esparta como o oposto de Atenas, a *pólis* “centralizada” (*ζυνοικισθείσης*) e cheia de templos ricamente adornados. Embora seja inútil questionar o fato de que Esparta era composta por vilas, 5 no total (CARTLEDGE, 2002, p. 88-90), podemos ser céticos quanto ao nível do isolamento dessas vilas, que, na opinião do historiador, parece ser grande o bastante para nem mesmo parecer um *synoikismós*. Essa dúvida pode ser baseada no fato de que Tucídides parece distorcer a realidade também em outra afirmação na mesma passagem: Esparta era desprovida de “templos ricamente adornados”. Heródoto (1.69.4) fala de uma estátua de Apolo decorada em ouro no monte Thórmax, Pausânias (3.17.2-3, 10.5.11) fala de estruturas e esculturas de bronze que enfeitavam o templo de Athena Khalkioikos (“Da

⁵ Esse seria o caso, por exemplo, de Olinto e Priene, onde o volume de material encontrado permitiu inclusive a realização de estudos estatísticos. Obviamente, também há casas em boas condições escavadas no extramuros, como as casas de Vari e Dema, na *khóra* ateniense.

Casa de Bronze”) e do santuário de Apollo Hyakinthos em Amyklai (3.18.9-19.1), cujas decorações, mesmo que não fossem em mármore ou terracotta (DELIVORRIAS, 2009, p. 134), merecem atenção por sua complexidade. Ou seja, a Esparta descrita por Tucídides – mesmo que não tivesse despendido a mesma quantidade de recursos em edifícios públicos – parece ser um produto da comparação com a célebre Atenas de Péricles, que poderia não corresponder absolutamente à realidade.

O segundo problema diz respeito a aspectos arquitetônicos das casas. Um elemento que salta aos olhos é uma regra atribuída a Licurgo, de que a casa de um espartano deveria ter seu telhado construído apenas com machados e sua porta apenas com serras, de modo que esse estilo simples não se conformasse e, portanto, desencorajasse a aquisição de um mobiliário ostensivo (PLUT. *Lic.* 13.3-4; *Mor.* 189e8-11, 227b12-c6). De qualquer forma, dois pontos importantes devem ser notados. Primeiramente, há uma incongruência no corpus: enquanto que a maioria das passagens afirma que essa regra se aplicava apenas ao telhado e às portas, uma única (*Mor.* 189e8-11) parece se referir à casa como um todo. Por mais que seja fácil julgar essa passagem como um deslize, é necessário ter noção de sua improbabilidade, uma vez que ela já motivou interpretações exageradas que descrevem as casas espartanas como construções extremamente precárias (NIEHBUR, 1854, p. 61; CHRIMES, 1949, p. 352). Em segundo lugar, essa limitação não aparece em nenhuma obra conhecida anterior a Plutarco, de modo que podemos suspeitar que ela seja ou um dos frutos das reformas dos reis Ágis IV e Kleoménēs III⁶, ou que ela simplesmente não representava algo extremamente fora do comum para motivar citações. Isso nos leva a considerar uma possibilidade pelo qual Plutarco a cita em boa parte de suas obras sobre os espartanos: pelo conteúdo anedótico que ela proporcionava (*Lic.* 13.5; *Mor.* 210e1-5, 227c7-11). De qualquer forma, tudo indica que essa regra, se estivesse de fato vigente na Esparta do período aqui tratado, não alterava muito o aspecto costumeiro das casas, uma vez que, ao menos em Plutarco, podemos perceber que o foco das limitações em questão parecia ser o de promover diferenças estéticas, não funcionais. Afinal de contas, como já foi dito, era exatamente esse o objetivo: fazer com que mobiliários ostensivos não combinassem com o estilo da casa, simples (ἄφελῆ) e comum (δημοτικὴν), desencorajando assim a sua utilização (*Lic.* 13.4). E, obviamente, há sempre a questão se tais regras eram seguidas com afinco ou se apenas o suficiente para evitar conflitos.

⁶ Promovidas na segunda metade do século III a.C. para “ressuscitar” o estilo de vida espartano sob a rhetra (“lei”) de Licurgo (ver Cartledge e Spawforth 2002: 35-53).

Sabendo disso, vejamos o que a bibliografia pensa sobre as casas urbanas no período aqui considerado.

Dado o intervalo cronológico escolhido, é necessário dizer que ao menos parte dele representa quase uma lacuna na arqueologia das casas helênicas. Há muitos exemplos escavados e datados dos séculos VIII e VII, e um número ainda maior da segunda metade do século V em diante, mas muito poucos do período entre eles. Isso faz com que modelos de interpretação elaborados levando em consideração casos mais conhecidos, como Olinto e Priene, sejam por vezes aplicados a contextos muito anteriores a eles, por vezes a casas do século VIII (COUCOUZELI, 2007). Como veremos, é necessário muito cuidado ao fazer isso, pois elementos sociopolíticos importantíssimos devem ser levados em conta.

O *oikos* do grego do Período Clássico é normalmente classificado em três categorias, de acordo com seu desenho: *pastas*, *prostras* e *perystilo*. Eles diferem, basicamente, na posição dos quartos em relação a um pátio interno. Nas casas do tipo *pastas* (fig. 5), definidas a partir das casas de Olinto (ROBINSON e GRAHAM, 1938) uma área coberta alongada cerca o pátio ao longo de um ou dois de seus lados, proporcionando uma área adequada para a realização de atividades cotidianas, principalmente nos dias de calor. Essa mesma área permite o acesso tanto de luz quanto de pessoas aos quartos restantes, geralmente os mais privados da casa. As casas do tipo *prostras* (fig. 6), definidas com base nas casas escavadas em Priene (HOEPFNER e SCHWANDNER, 1994, p. 323) possuem um pórtico menor do qual se irradiam os quartos do conjunto principal da casa. O peristilo (fig. 7), único ou duplo, é um modelo mais tardio que transforma o pátio em uma espécie de átrio, cercado por um pórtico em três ou quatro de seus lados, o mesmo que dá acesso aos quartos. Resumindo, todos os estilos possuem mecanismos diferentes de redirecionar os transeuntes a partir de um pátio interno, cuja função principal é prover a parte mais interna da casa de ventilação e luz solar.

Dada a presença desses estilos em diversas localidades do Mundo Grego (e. g. BAGNASCO, 1996), seria natural projetar essas formas também em Esparta. Entretanto, como vem sendo dito desde o começo, a casa, assim como qualquer palco de relações sociais, sofre influências diretas das necessidades e obrigações de seus atores.

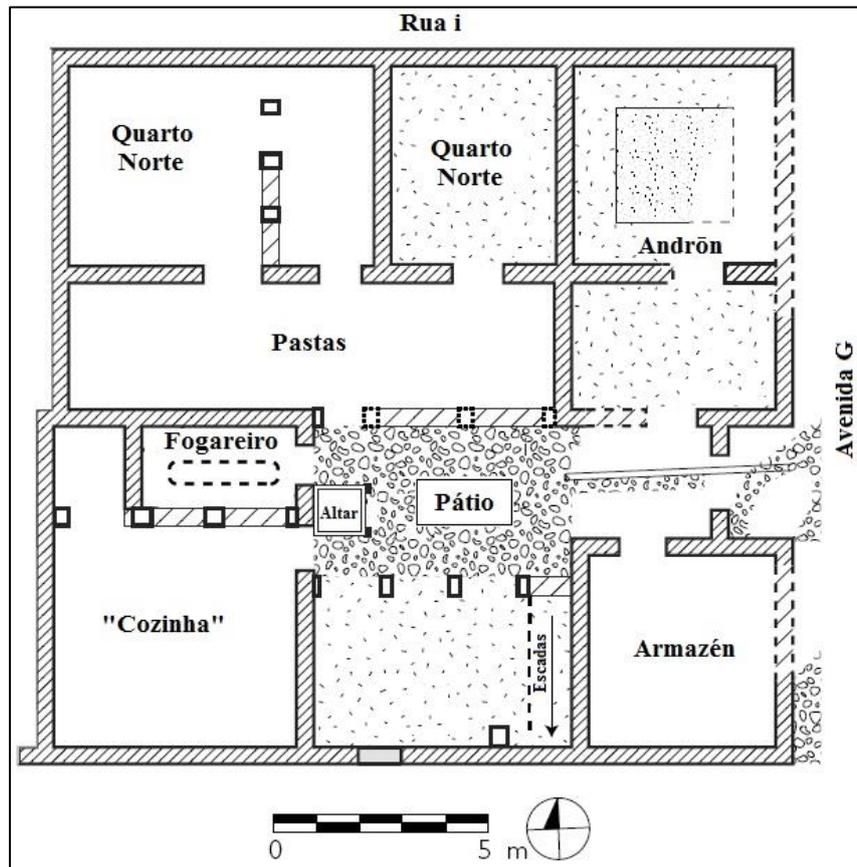


Figura 5 – Planta da Casa das Muitas Cores, Olinto (baseado em CAHILL, 2002, p. 87, fig. 17).

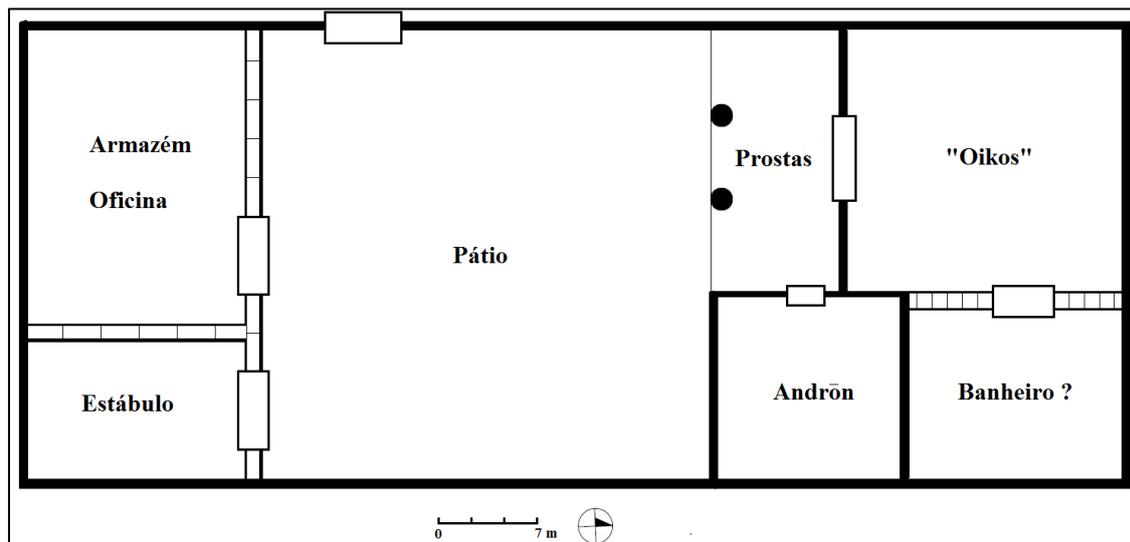


Figura 6 – *Typenhaus* em prostas, Priene (baseado em HOEPFNER e SCHWANDNER, 1994, p. 176, fig. 176).

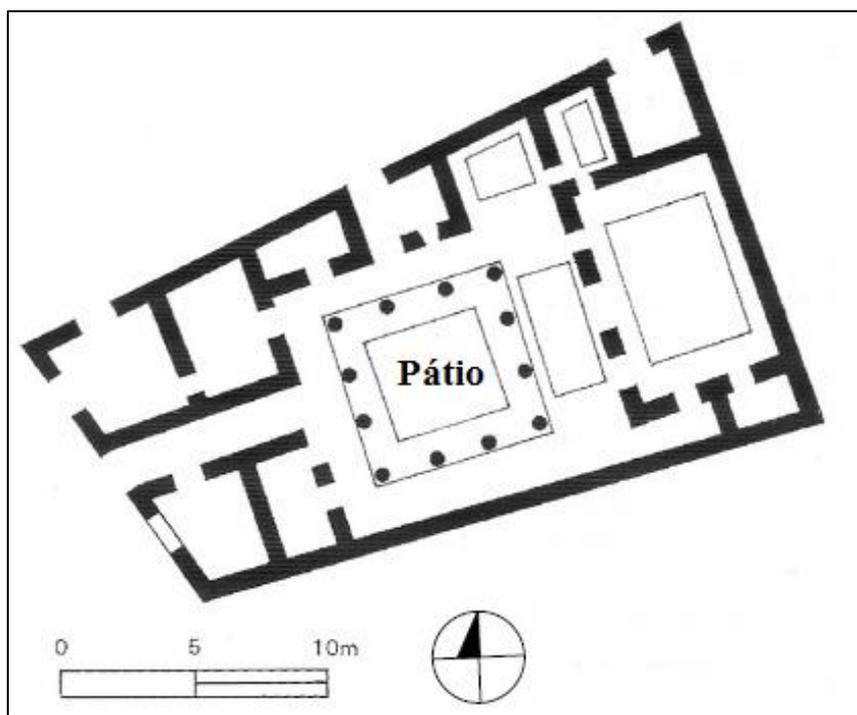


Figura 7 – Casa do Tridente, Delos (baseado em NEVETT, 1999, p. 165, fig. 58).

As estruturas descritas acima são um exemplo disso: seu formato evidencia um esforço claro de evitar que os membros femininos do *oikos* entrassem em contato com visitantes masculinos (JAMESON, 1991; NEVETT, 1995, 1999, 2010; LLEWELLYN-JONES, 2007). Esse controle de circulação era realizado através de diversos mecanismos arquitetônicos que podem ser vistos por toda a casa. Já atrás da porta de entrada, estabelecia-se um tipo de painel ou uma antessala para que a visão do interior fosse bloqueada; caso o visitante prosseguisse até o pátio, pouco veria do que acontecia nos quartos além dele – estes majoritariamente sem nenhuma conexão entre si, obrigando os transeuntes a passarem de um para o outro através dos pórticos e, portanto, à vista de todos. O *andrôn* (sala dos simpósios, de entretenimento dos convidados), se existisse, estaria preferivelmente localizado longe dos quartos privados e possuiria uma antessala que limitaria ainda mais a visão da casa a partir dali; mas se o espaço interno exigisse uma posição entre o conjunto principal de quartos, outros mecanismos, como a posição da porta voltada para outro quarto de menor importância, entrariam em ação para barrar sua visão do interior da casa. Passando longe da antiga teoria do *andrôn-gynaiikōn*, que definia

quartos exclusivos para ambos os sexos dentro da casa, esse modelo, ao contrário, admite a circulação livre da mulher no espaço doméstico e a limitação do movimento de visitantes.

Mas qual o objetivo principal de todo esse esforço? Levando em conta as exigências necessárias para a aquisição da cidadania, pensa-se que esse tipo de casa servia para manter a mulher, peça importantíssima na continuidade do *oikos*, longe de qualquer mácula à sua imagem. Isso permitiria que nenhuma dúvida recaísse sobre a paternidade de seus filhos, exatamente aqueles que herdariam não só o *oikos* de seus pais como um todo, mas também os privilégios da cidadania.

Obviamente, outros elementos influenciavam a utilização do espaço doméstico, como, por exemplo, o envolvimento de seu proprietário em alguma atividade comercial, que poderia motivar o estabelecimento de lojas e oficinas na própria casa. Fatores climáticos também tinham influência (ARISTÓT. *Econôm.* 1.6.7, XEN. *Mem.* 3.8.8-10), sendo a mais clara delas a orientação sul-norte dos cômodos: o pátio interno deveria ficar idealmente na área ao sul da casa, para poder receber e distribuir a luz do sol no verão, enquanto que os quartos deveriam ficar na parte norte, onde a irradiação solar deixaria os cômodos mais confortáveis no inverno. Entretanto, as pressões sociais ainda seriam as mais influentes na organização do espaço.

É necessário notar que o produto dessas influências, naturais ou humanas, são classificações e interpretações baseadas em estruturas domésticas escavadas que parecem assumir esse desenho – relativamente regular – a partir da segunda metade do século V. Portanto, a projeção desses modelos arquitetônicos (que carregam em suas raízes práticas uma série de regras comportamentais regionais) deve ser realizada com cuidado, principalmente em locais regidos por regras e costumes diferentes que influenciariam na organização física do *oikos* (cf. NEVETI, 1999, p. 20). Esse seria o caso de Esparta (cf. WESTGATE, 2007, p. 423-424).

A própria justificativa dada para a utilização das casas dos tipos *pastas* e *prostas* representa um problema em Esparta. Se o tempo das mulheres do Mundo Grego era gasto (idealmente) em sua maioria dentro do *oikos* (PLAT. *Leis* 781c, 805e) – evitando o falatório e rumores depreciativos sobre sua pessoa (EURÍPIDES *As Troianas* 647-649) –, o das mulheres de Esparta parecia possuir uma divisão mais equilibrada. Ao invés de se permitirem ser vistas em poucas ocasiões específicas, as espartanas praticavam exercícios físicos obrigatórios ao ar livre regularmente, estes realizados sem nenhuma vestimenta (XEN. *Const. dos Lac.* 1.3-4; PLUT. *Lic.* 14.2-15.1; POMEROY, 2002, p. 12-27). Isso já torna o esforço de escondê-la dentro de casa, das vistas de visitantes externos ao *oikos*, no

mínimo irracional. Além disso, por mais que todas as mulheres do Mundo Grego parecessem compartilhar o dever de administrar o *oikos* (ANDRADE, 2001, p. 153-157), as espartanas ainda eram isentas de deveres como a tecelagem, fardo exclusivo dos servos (XEN. *Const. dos Lac.* 1.4). Por esse e outros motivos não é tão estranho observar mulheres espartanas em episódios dentro e fora de seu *oikos*. Gorgó, por exemplo, filha de Cleoménes e esposa de Leonídas, foi retratada não só em uma conversa privada entre seu pai e Aristagóras de Mileto quando criança, (HER. 5.51) mas também na reunião na qual ela mesma descobriu o truque da carta do rei exilado Demáratos (HER. 7.239). Além disso, não devemos nos esquecer das vencedoras olímpicas, dentre elas a mais famosa, Kiníska (XEN. *Agesilao* 9.6; PLUT. *Ages.* 20.1; PAUSÂNIAS. 3.8.1-2, 5.12.5).

Portanto, os modelos arquitetônicos das *pastas* e *prostas* parecem inadequados ao contexto espartano. Entretanto, para elaborar uma suposição crível é necessário encontrar um modelo arquitetônico do qual temos conhecimento e que melhor se adequasse às necessidades espartanas. Creio que podemos encontrá-lo em Creta.

Enquanto que as casas no continente grego, principalmente a partir do Período Clássico, possuem um esquema radial, no qual os quartos irradiam de um espaço central (o pátio interno) que controla o acesso ao resto da estrutura, as casas na ilha possuem, desde ao menos o final do século VII a.C. até o III a.C., um plano quase linear, no qual os quartos na parte mais interna da casa são acessados apenas sucessivamente, com um grau de privacidade crescente a partir da entrada (WESTGATE, 2007, p. 427; VOGELIKOFF-BROGAN, 2011, p. 412) (fig. 8). Em outros casos, o desenho dos quartos é mantido, mas com um corredor provendo esse acesso mais privado (HAGGIS e MOOK, 2011, p. 370-374) (fig. 9). Além do formato, a organização dos quartos e sua utilização são bem diferentes. Em Creta o pátio interno não era o centro das atividades domésticas (algumas nem possuíam pátios, e se os possuíam, eram externos e semiprivados) (fig. 10), mas sim um salão principal, situado logo no começo da casa, bem próximo da entrada, cuja centralidade não só é atestada pela lareira normalmente construída em seu centro, mas também por evidências de práticas diversas ali realizadas (WESTGATE, 2007, p. 446; Haggis e Mook 2011: 377) (fig. 8). Dali se teria acesso aos quartos internos, onde as tarefas mais cotidianas eram realizadas. Em Azoria é possível identificar uma segregação maior de atividades em determinados ambientes, como a cozinha, separada do salão principal. Entretanto, se essa característica pareça ser específica de Azoria (HAGGIS e MOOK, 2011, p. 377-378; FOXHALL, 2007) (figs. 9 e 11), outra muito interessante não é: a

conexão direta do salão principal com uma espécie de armazém, denunciado pela presença abundante de *pithoi* (HAGGIS e MOOK, 2011, p. 377) (figs. 9, 10 e 11).

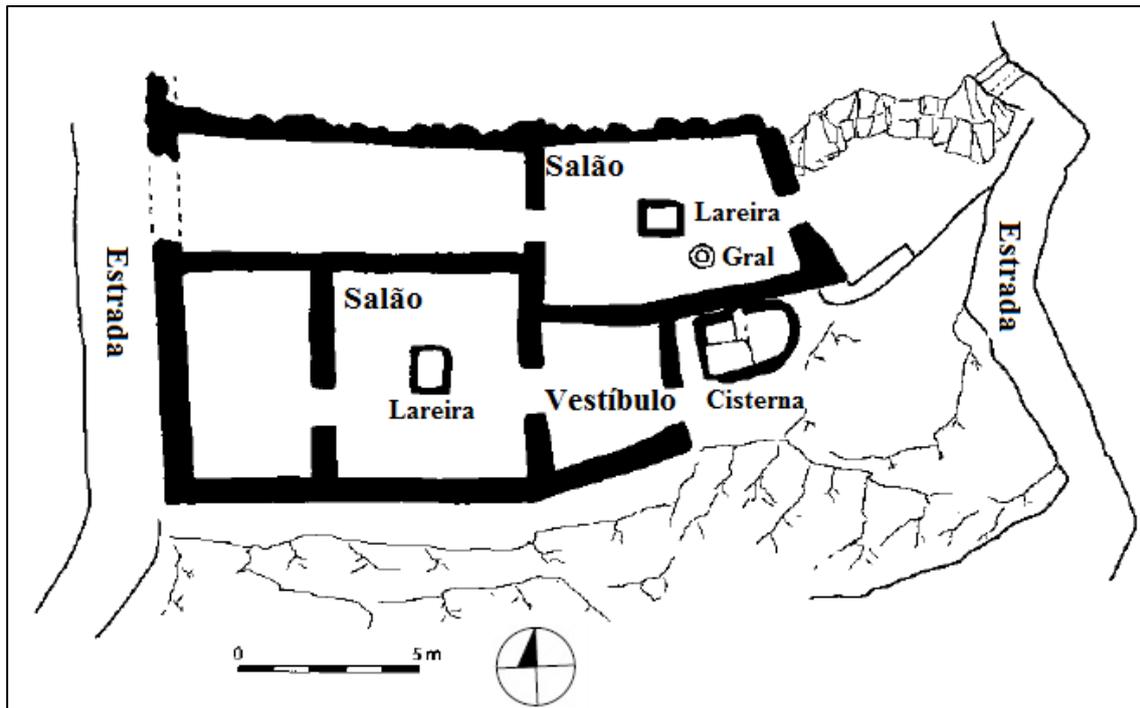


Figura 8 – Casas a norte do Pritaneu, Lato, c. Século IV a.C. (baseado em WESTGATE, 2007, p. 431, fig. 5).

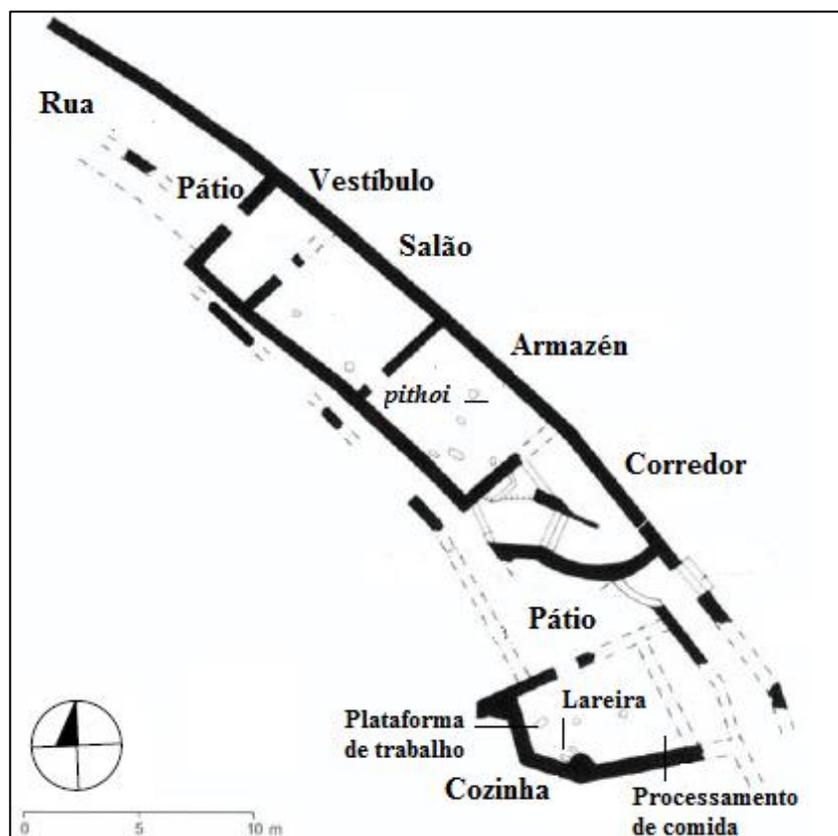


Figura 9 - Edifício Nordeste, Azoria, c. século V a.C. (baseado em HAGGIS e MOOK, 2011, p. 375, fig. 31.5).

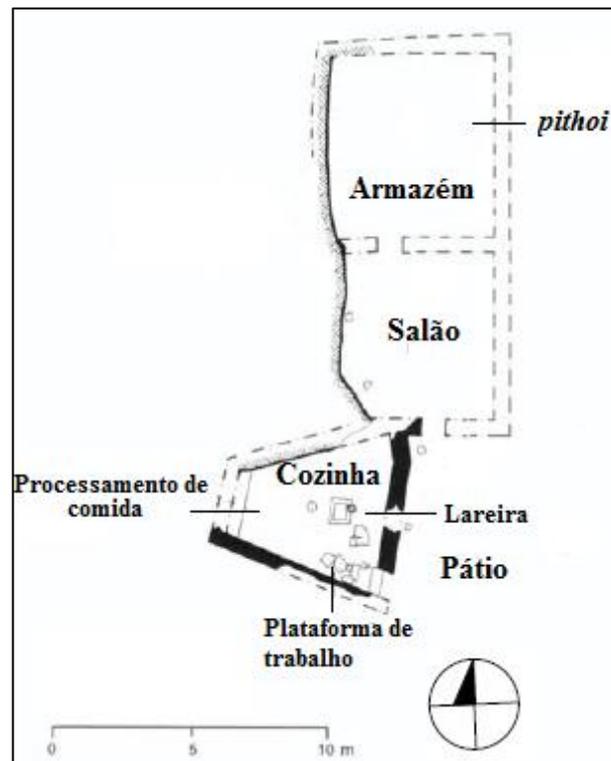


Figura 10 - Casa em Onythe Goulediana, c. século VII (baseado em Haggis e Mook 2011: 373, fig. 31.4).

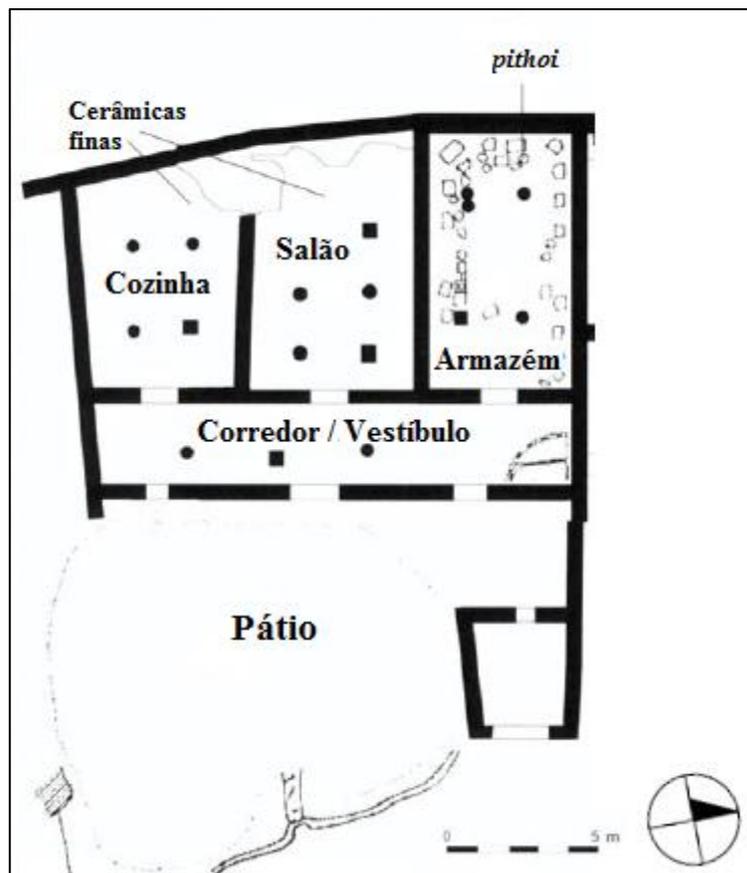


Figura 11 - Casa da Acrópole Norte, Azoria, c. século V a.C. (baseado em HAGGIS e MOOK, 2011, p. 375, fig. 31.5).

Mas por quais motivos esse modelo se ajustaria melhor à sociedade espartana? Começemos pelo mais evidente. As casas cretenses apresentam um plano que desfavorece a manutenção de uma privacidade estrita, uma vez que são identificados poucos mecanismos para bloquear a visão externa do interior da casa (WESTGATE, 2007, p. 447, 451). Isso se torna algo ainda mais importante quando consideramos a presença da mulher: além de não haver evidências de divisões de gênero dentro das casas (VOGEIKOFF-BROGAN, 2011, p. 419), a presença arqueológica de ferramentas de atividades domésticas – como moedores de pedra – tanto nos salões principais quanto fora da casa, nos pátios externos na entrada dela, indica uma liberdade feminina muito maior do que a permitida nas casas de pátio interno. Obviamente, nada impedia que as mulheres se “escondessem” nos quartos mais afastados da entrada quando necessário, além de que poderiam haver formas não identificáveis arqueologicamente para causar essa separação entre visitantes e os membros femininos da casa; entretanto, se existia essa preocupação, ela não era forte o bastante para mover recursos a fim de criar barreiras físicas (as mais eficientes). Somemos a já discutida liberdade da mulher espartana as evidências literárias e epigráficas sobre as mulheres cretenses, que também indicam um controle bem menor por parte dos homens (PLAT. *Leis* 780-781a) e uma autonomia bem semelhante à das espartanas (Código de Gortina: col. 4.9-24, 31-48; col. 8.20-30; HODKINSON, 2004). Um ponto final nesse tema pode ser colocado com uma passagem do *Antiquidades Romanas* (20.13.2) de Dionísio de Halicarnasso, onde o autor afirma que os lacedemônios, “quanto aos acontecimentos domésticos, não tomavam precaução nem faziam vigia, considerando ser a porta do pátio (τὴν αὔλειον θύραν) a fronteira da liberdade da vida de cada um.” Ou seja, o respeito pela privacidade não precisava de tantas barreiras físicas para existir ali.

Além de ser um ambiente adequado ao cotidiano espartano, o formato característico das casas cretenses também suprem outra necessidade dos lacedemônios. Os armazéns supracitados estão localizados em um ponto estratégico (diretamente conectados aos salões principais) por dois motivos. O primeiro deles seria a facilidade com que seus conteúdos podiam ser controlados, uma vez que os salões eram os principais pontos de circulação doméstica; ou seja, a presença constante de pessoas ali faria com que desvios fossem mais difíceis (HAGGIS e MOOK, 2011, p. 378). Esse é ponto onde nos lembramos da importância que o armazenamento doméstico (e seu controle) deveria(m) ter recebido em Esparta, dados os mecanismos de deveres a serem pagos pelos *kleroi* e para as *phiditia* – bases da manutenção da cidadania plena. O segundo motivo seria a utilização exibicionista. Em Creta, é provável que o fácil acesso visual dos visitantes aos *pitthoi*, postados nos

armazéns e em corredores próximos às portas (alguns deles com decorações), tivesse alguma função de ostentação (HAGGIS e MOOK, 2011, p. 379). Isso seria compreensível também no caso espartano, onde os participantes de uma economia predominantemente agrária e não monetizada encontrariam outros meios de exibir sua abastança; e que melhor forma senão a ostentação da produção agrícola, aquilo que exclusivamente definia seu status em relação a seus pares?

Um último elemento diz respeito à natureza desse tipo de casas. Aparentemente, as casas de Creta teriam essa configuração menos fechada, menos subordinada ao poder do homem. Isso seria um produto da existência de instituições comunais políades (as *sysitia*) que proviam uma parte considerável das necessidades de seus cidadãos (homens e mulheres). Consequentemente, o cidadão masculino seria menos valorizado do que em outras *poleis* gregas (WESTGATE, 2007, p. 451-452). Essa interpretação vai de acordo, por exemplo, com a teoria de David M. Schaps (1979, p. 7, 97), que enxerga no Código de Gortina regras referentes à propriedade que tratam as pessoas individualmente, não como membros de um *oikos*. Não é difícil encontrar em Esparta arranjos semelhantes, mesmo que não tão drásticos como em Creta. Qualquer que fosse o método de atribuição dos *kléroi* (HODKINSON, 1986, p. 378-394), todos os espartanos, inclusive as mulheres (HODKINSON, 1986, p. 394-404; 2004), tinham sua autonomia assegurada pelos deveres a eles pagos pelos hilotas.

3. Conclusão

Analisando elementos literários e arqueológicos, podemos chegar a uma conclusão importante: o modelo de casas tido como o “padrão” clássico grego, configurado por um pátio interno que servia de ponto de controle da circulação doméstica, não parece adequado a Esparta. Ainda mantendo a teoria de que as regras de comportamento em atividade exercem pressões que se refletem na organização do espaço doméstico (cf. RAPOPORT, 1969), seria irreal admitir que o estilo de *pastas* e *prostas* fosse ao menos predominante em Esparta; uma vez que ele não condizia com as necessidades ali existentes. Por outro lado, as casas cretenses, que parecem possuir uma estrutura semelhante por todo período aqui tratado, oferecem soluções mais adequadas para certas primordialidades, muitas delas compartilhadas entre Esparta e Creta.

Essa comparação, todavia, pode não se esgotar aqui. Os problemas levantados a respeito do funcionamento da casa cretense poderiam, de alguma forma, afetar o modo como encaramos os espartanos. Por exemplo: se pensava que a existência das *ándria* (uma

forma de *syssítia*, diferente em alguns aspectos das *phidítia* espartana) em Creta (PLAT. *Leis* 842b; ARISTÓT. *Pol.* 1272a, 1272a; ATENEU 4.173) excluía a possibilidade da realização de banquetes e recepções privadas. Entretanto, as evidências de cerâmicas de mesa, muitas de caráter simposiasta, encontradas nos salões principais cretenses indicam o contrário (ERICKSON, 2011) (fig. 10). Sabemos de episódios em que espartanos entretinham convidados e mantinham cobiça por vasos finos de mesmo caráter (HERÓDOTO 3.148, 5.51-2), além de já ter sido escavado um conjunto completo de cerâmicas para um grupo de sete simposiastas (RAFTOPOULOU, 1998, p. 134). De que modo poderíamos aplicar esses e outros dados provenientes de Creta às evidências espartanas?

De qualquer forma, até que escavações sejam conduzidas nos níveis clássicos da antiga Esparta, acredito que o mais próximo que podemos chegar das casas espartanas sejam aquelas situadas na ilha de Creta.

Fontes

ARISTOTLE. *Politics*. Tradução de H. Rackam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

_____. *Metaphysics (Volume 2: Books 10-14). Oeconomica. Magna Moralia*. Tradução de Hugh Tredennick e G. Cyril Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*. Volume 2: Books 3.106e-5. Tradução de S. Douglas Olson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *The Roman Antiquities*. Volume 7. Tradução de Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.

EURIPIDES. *Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*. Tradução de David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

HOMER. *Odyssey*. Tradução de A. T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. 2 v.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Tradução de W. H. S. Jones e H. A. Ormerod. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918-35. 4 v.

PLATO. *Laws*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926. 2 v.

PLUTARCH. *Lives*. Tradução de Bernardotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914-1917. v. 1, 5.

_____. *Moralia*. Volume 3: 172a – 263c. Tradução de Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.

- THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Tradução de C. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919-1921. 3 v.
- WILLETTS, R. F. *The Law Code of Gortyn*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- XENOPHON. *Hellenica*. Tradução de Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918-21. 2 v.
- _____. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Tradução de E. C. Marchant e O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- _____. *Scripta Minora*. Tradução de E. C. Marchant e G. W. Bowersock. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

Bibliografia

- ANDRADE, Marta. M. de. *A “Cidade das Mulheres”*: Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga da UFRJ, 2001.
- BAGNASCO, Marcella. B. *La Casa in Magna Grecia*. In: D’ANDRIA, Francesco.; MANNINO, Katia. (Eds.) *Ricerche sulla Casa in Magna Grecia e in Sicilia*. Lecce: Congedo, 1996. p. 41-66.
- BLANTON, Richard. E. *Houses and Households: A Comparative Study*. Nova York: Plenum Press, 1994.
- CAHILL, Nicholas. *Household and City Organization at Olynthus*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2002.
- CARTLEDGE, Paul. *City and chora in Sparta: Archaic to Hellenistic*. In: CAVANAGH, William G.; WALKER, Susan. E. C. (Eds.) *Sparta in Laconia*. Londres: The British School at Athens, 1998. p. 39-47.
- _____. *Sparta and Lakonia: A Regional History*. 2ª Ed. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- CARTLEDGE, Paul; SPAWFORTH, Antony. *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*. 2ª Edição. Londres: Routledge, 2002.
- CATLING, Richard. W. V. *The Survey Area from the Early Iron Age to the Classical Period (c. 1050 - c. 300 BC)*. In: CAVANAGH, William. G. et al. (Eds.) *The Lakonia Survey*. Volume 1: Methodology and Interpretation. Londres: British School of Athens, 2002. p. 151-256.
- CAVANAGH, William G. et al. (Eds.) *The Lakonia Survey*. Volume 1: Methodology and Interpretation. Londres: British School of Athens, 2002.

- CAVANAGH, William G.; MEE, Christopher. Functional Analysis of Survey Sites. In: WESTGATE, Ruth; FISHER, Nicolas; WHITLEY, James (Eds.) *Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. Londres: The British School at Athens, 2007. p. 11-18.
- CAVANAGH, William G.; MEE, Christopher; JAMES, Peter. *The Laconia Rural Sites Project*. Londres: The British School at Athens, 2005.
- CAVANAGH, William G.; WALKER, Susan E. C. (Eds.) *Sparta in Laconia*. Londres: The British School at Athens, 1998.
- CHERRY, John F.; DAVIS, Jack L.; MANTZOURANI, Elene. *Landscape Archaeology as Long-term History: Northern Keos in the Cycladic Islands from Earliest Settlements until Modern Times*. Los Angeles: University of California Press, 1991.
- CHRIMES, Kathleen M. T. *Ancient Sparta: A Reexamination of the Evidence*. Manchester: Manchester University Press, 1949.
- COUCOUZELI, Alexandra. From megaron to *oikos* at Zagora. In: WESTGATE, Ruth; FISHER, Nicolas; WHITLEY, James (Eds.). *Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. Londres: The British School at Athens, 2007. p. 169-182.
- DAVIS, Jack L. et Al. The Pylos Regional Archaeological Project, Part I: overview and the archaeological survey. In: *Hesperia*, Princeton, v. 66, p. 391-494, 1997.
- DELIVORRIAS, Angelos. The throne of Apollo at the Amyklaion: old proposals, new perspectives. In: CAVANAGH, William G.; GALLOU, Chrysanthi; GEORGIADIS, Mercourios (Eds.) *Sparta and Laconia: From Prehistory to Pre-Modern*. Londres: The British School at Athens, 2009. p. 133-135.
- ERICKSON, Brice L. Public Feasts and Private Symposia in the Archaic and Classical Periods. In: GLOWACKI, Kevin T.; VOGELKOFF-BROGAN, Natalia (Eds.) *ΣΤΕΓΑ: The Archaeology of Houses and Households in Ancient Crete*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 2011. p. 381-391.
- FERRUCI, Stefano. Houses in the Household II: From Gortyn to Athens and Back. In: GLOWACKI, Kevin T.; VOGELKOFF-BROGAN, Natalia (Eds.) *ΣΤΕΓΑ: The Archaeology of Houses and Households in Ancient Crete*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 2011. p. 401-483.
- FIGUEIRA, Thomas J. Mess Contributions and Subsistence at Sparta. In: *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 114, p. 87-109, 1984.

- FINLEY, Moses I. *Uso e Abuso da História*. Tradução de Marylene P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Marylene P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOXHALL, Lin. A View From the Top: Evaluating the Solonian Property Classes. In: RHODES, Peter J.; MITCHELL, Lynette G. (Eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres: Routledge, 1997. p. 113-136.
- _____. House Clearance: Unpacking the “Kitchen” in Classical Greece. In: WESTGATE, Ruth; FISHER, Nicolas.; WHITLEY, James (Eds.) *Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. Londres: The British School at Athens, 2007. p. 233-242.
- FRANCOVICH, Ricardo, PATTERSON, Helen (Eds.) *Extracting Meaning from Ploughsoil Assemblages*. Oxford: Oxbow Books, 2000.
- FRAZER, James G. *Pausania's Description of Greece*. Volume 2: Commentary on Book 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FYFFE, Theodore. *Hellenistic Architecture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- GALLANT, Thomas W. *Risk and Survival in Ancient Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- GLOWACKI, Kevin T.; VOGELKOFF-BROGAN, Natalia (Eds.) *ΣΤΕΓΑ: The Archaeology of Houses and Households in Ancient Crete*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 2011.
- HAGGIS, Donald C.; MOOK, Margaret S. The Archaic Houses at Azoria. In: GLOWACKI, Kevin T.; VOGELKOFF-BROGAN, Natalia (Eds.) *ΣΤΕΓΑ: The Archaeology of Houses and Households in Ancient Crete*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 2011. p. 367-380.
- HODKINSON, Stephen. Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta. In: *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 36, n. 2, p. 378-406, 1986.
- _____. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Swansea: Classical Press of Wales, 2000.
- _____. Female Property Ownership and Empowerment in Classical and Hellenistic Sparta. In: FIGUEIRA, Thomas J. (Ed.) *Spartan Society*. Swansea: Classical Press of Wales, 2004. p. 103-136.
- JAMESON, Michael H. Private Space and the Greek City. In: MURRAY, Oswyn; PRICE, Simon (Eds.) *The Greek City From Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press, 1991. p. 171-195.

- JAMESON, Michael H.; RUNNELS, Curtis N.; VAN ANDEL, Tjeerd H. (Eds.) *A Greek Countryside: the Southern Argolid from Prehistory to the Present Day*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- JOHNSON, William A.; PARKER, Holt N. (Eds.) *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- JONES, J. E.; SACKETT, L. H.; GRAHAM, A. J. The Dema House in Attica. In: *The Annual of the British School at Athens*, Londres, v. 57, p. 75-114, 1962.
- KENNEL, Nigel M. *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd. House and Veil in Ancient Greece. In: WESTGATE, Ruth; FISHER, Nicolas; WHITLEY, James (Eds.) *Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*. Londres: The British School at Athens, 2007. p. 251-258.
- LOHMANN, Hanns. *Forschungen zu Siedlungs - und Wirtschaftsstruktur des klassischen Attika*. Colônia: Böhlau, 1993.
- LOUKOPOULOU, Louiza D. *Attica: From Prehistory to the Roman Period*. Atenas: National Bank of Greece, 1973.
- MENDONI, Lina G.; MAZARAKIS-AINIAN, Alexandros J. (Eds.) *Kea-Kythnos: History and Archaeology*. Paris: Diffusion de Boccard, 1998.
- MORENO, Alfonso. *Feeding the Democracy: The Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Centuries BC*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- NEVETT, Lisa. C. *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Domestic Space in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NIEHBUR, Barthold. G. *Lectures on Ancient Ethnography and Geography: Volume 1*. Tradução de Leonhard Schmitz. Boston: Little, Brown e Co., 1854.
- OLLIER, François. *Le Mirage Spartiate*. Paris: E. de Boccard, 1933.
- PARIS, Pierre. Fouilles de Délos: maisons du IIe siècle. In: *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Atenas, v. 8, p. 473-496, 1884.
- POMEROY, Sara B. *Spartan Women*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- RAFTOPOULOU, Stella. New finds from Sparta. In: CAVANAGH, William G.; WALKER, Susan E. C. *Sparta in Lakonia*. Londres: The British School at Athens, 1998. p. 125-140.
- RAPOPORT, Amos. *House Form and Culture*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1969.

- ROBINSON, David M.; GRAHAM, J. Walter. *Excavations at Olynthus, Part VIII: The Hellenic House*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1938.
- SCHAPS, David M. *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 1979.
- SJÖGREN, Lena. *Cretan Locations: Discerning Site Variations in Iron Age and Archaic Crete (800-500 B.C.)*. Oxford: Archaeopress, 2003.
- STRAUSS, Bary S. *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. Londres: Routledge, 1993.
- THOMAS, Rosalin. Writing, Reading, Public and Private “Literacies”: Functional Literacy and Democratic Literacy in Greece and Rome. In: JOHNSON, William A.; PARKER, Holt N. (Eds.) *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 13-45.
- VOGEIKOFF-BROGAN, Natalia. Domestic Assemblage form Trypitos, Siteia: Private and Communal Aspects. In: GLOWACKI, Kevin T.; VOGELKOFF-BROGAN, Natalia (Eds.) *ΣΤΕΓΑ: The Archaeology of Houses and Households in Ancient Crete*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 2011. p. 409-419.
- WALKER, Susan. Women and Housing in Classical Greece. In: CAMERON, A.; KUHRT, A. (Eds.) *Images of Women in Antiquity*. Londres: Croom Helm, 1983. p. 81-91.
- WESTGATE, Ruth. House and Society in Classical and Hellenistic Crete: A Case Study in Regional Variation. In: *American Journal of Archaeology*, v. 111, n. 3, p. 423-457, 2007.
- WILLIAMS II, Charles K.; FISHER, Joan. E. Corinth, 1971: Forum Area. In: *Hesperia*, Princeton, v. 41, n. 2, p. 143-184.
- WITHELAW, Todd M. Colonisation and Competition in the Polis of Koressos: the development of settlements in North-West Keos from the Archaic to the Late Roman Periods. In: MENDONI, Lina G.; MAZARAKIS-AINIAN, Alexandros. J. *Kea-Kythnos: History and Archaeology*. Paris: Diffusion de Bocard, 1998. p. 227-257.
- _____. Reconstructing the Classical Landscape with Figures. In: FRANCOVICH, Ricardo, PATTERSON, Helen (Eds.) *Extracting Meaning from Ploughsoil Assemblages*. Oxford: Oxbow Books, 2000. p. 227-243.

O Iconoclasmo Bizantino: problemas e perspectivas.

Caroline Coelho Fernandes¹
Submetido em Setembro/2015
Aceito em Setembro/2015

RESUMO:

O período Iconoclasta de Bizâncio (726-843) foi um período conhecido por uma luta travada em torno das imagens religiosas e seus adeptos, no caso, os iconófilos, que culminou na proibição e destruição desses ícones. Essa batalha, que perdurou por mais de um século no Oriente medieval, teve início em 726, com um primeiro restabelecimento do culto das imagens em 787, com o retorno da iconoclastia, anos mais tarde, em 815, com a vitória definitiva das imagens e seus adoradores somente em 843, com o chamado “Triunfo da Ortodoxia”. O objetivo do presente trabalho é fazer uma análise das principais fontes disponíveis para o entendimento do período, em conjunto com uma análise de uma ampla bibliografia que diz respeito às principais vertentes historiográficas acerca da iconoclastia bizantina.

Palavras-Chaves: Império Bizantino – Iconoclasmo - Oriente Medieval.

ABSTRACT:

The Iconoclastic period of Byzantium (726-843) was known for a struggle over the religious images and their followers, the iconophiles, culminating in the prohibition and destruction of these icons. This conflict, which lasted for over a century in the medieval East, took place in 726. It had its first image worship restoration in 787 with the return of iconoclasm years later in 815, and a definitive victory of the images and their followers only in 843, the so-called “Triumph of Orthodoxy”. This paper aimed at analyzing the main available sources for the understanding of the period together with an analysis of a wide bibliography that concerns the main historiographic aspects about the Byzantine iconoclasm.

Key-words: Byzantine Empire; iconoclasm; Middle East

¹ Bacharel, Licenciada e Mestranda em História, pela Universidade Federal de Ouro Preto, sob a orientação do Pr. Dr. Fábio Duarte Joly. E-mail: carolfernandes1989@yahoo.com.br

Introdução

O iconoclasmo bizantino foi uma batalha em torno das imagens que ocorreu no decorrer dos séculos VIII e IX, em Bizâncio, tendo início em 726, com o imperador isaúrico Leão III (717-741), terminando somente em 843 com o “Triunfo da Ortodoxia”² sob o comando da imperatriz Teodora, a armênia (842-855). Essa batalha que perdurou por mais de um século teve uma pausa em 787 com o restabelecimento do culto das imagens, sob o comando da imperatriz ateniense Irene (780-789)³, com o retorno da iconoclastia anos mais tarde, em 815, sendo o restabelecimento definitivo do culto das imagens somente em 843. Inicialmente essa luta em torno das imagens no Oriente medieval surgiu como uma forma de purificar o cristianismo da idolatria daqueles que veneravam as imagens, porém, a partir do estudo mais profundo do fenômeno é possível atribuir seus motivos a outras esferas dentro do Império bizantino que vão além das razões religiosas.

Neste sentido, o objetivo deste trabalho é fazer uma análise das principais fontes utilizadas para o entendimento do período em conjunto com uma ampla bibliografia sobre as mesmas, e, também, uma análise das principais vertentes historiográficas acerca do iconoclasmo bizantino, que se dividem entre questões relativas à política e religião. Para isso, é preciso que estejamos atentos em relação à dificuldade de se estudar o período, já que o mesmo é considerado como a “Idade das Trevas”⁴ de Bizâncio, devido à destruição proposital em massa de documentos e fontes da época, tornando o período obscuro para os historiadores, exigindo dos mesmos maior atenção e cuidado com as fontes sobreviventes já que estas foram produzidas a partir do ponto de vista iconófilo⁵.

Dessa forma, é preciso chamar a atenção para a importância de se fazer estudos mais aprofundados sobre o iconoclasmo bizantino, devido à carência de material sobre o

² Conhecido também como o “Domingo da Ortodoxia”, o dia 11 de março de 843 ficou marcado como o dia da condenação oficial do Iconoclasmo, no qual em uma procissão solene, o documento intitulado “Sinodykon da Ortodoxia” foi depositado no altar da Igreja de Santa Sofia, em Constantinopla. Neste documento há uma lista de anátemas contra os hereges, particularmente, os líderes da Iconoclastia, além de outros fundadores de heresias. Todos os anos no dia 11 de março é comemorado o “Triunfo da Ortodoxia”. KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 3 vol. Vol. 3.

³ A imperatriz Irene reinou por duas vezes em Bizâncio, a primeira como regente de 780 a 789 e a segunda como imperatriz de 797 a 802.

⁴ CAMERON, Averil. *O texto como arma: polêmica na “Idade das Trevas” de Bizâncio*. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Gug. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1998. PP. 242-263.

⁵ Neste trabalho usaremos para designar aqueles que adoravam as imagens o termo “iconófilo”, segundo se encontra em *The Oxford Dictionary of Byzantium*, já que existem outros termos para designar aqueles que veneravam as imagens tais como “iconódulos”. Usaremos também o termo “iconoclasta” para designar aqueles que rejeitavam as imagens. In: KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 2 vol. Vol. 2.

fenômeno, e, também, o fato de que são poucos os trabalhos sobre a História de Bizâncio nas academias brasileiras.

O problema das fontes

Como já foi dito na introdução, nossa proposta neste trabalho diz respeito ao estudo do iconoclasmo bizantino e das possibilidades de fontes para a pesquisa na área e as dificuldades das mesmas. Para isso, neste tópico, faremos uma explanação e análise dos principais documentos utilizados para o entendimento do período (séculos VIII e IX), chamando a atenção para o fato de que só podemos ter acesso ao que ocorreu através de fontes produzidas a partir do ponto de vista iconófilo devido à destruição dos escritos iconoclastas após as decisões do concílio de 787 e, também, após o concílio que marcou o Triunfo da Ortodoxia em 843, que provavelmente também deve ter tomado as mesmas decisões em relação à destruição de documentos contrários às decisões iconófilas. Além disso, temos também o problema relacionado às fontes imagéticas do período que foram os principais alvos da política iconoclasta, fazendo com que tenhamos acesso somente às imagens antecedentes e as posteriores ao período.

Neste sentido, por causa da destruição de forma proposital desses documentos, Georg Ostrogosky (1984) nos chama a atenção para a possibilidade de se conhecer as decisões do concílio iconoclasta de 754, em Hieria, através das atas do concílio iconófilo de 787, em Nicéia, e as decisões do concílio de 815, que marcou o retorno da iconoclastia após o primeiro restabelecimento do culto das imagens, através da obra do patriarca Nicéforo (806-815), já que não restou nenhum escrito iconoclasta em sua forma original, apenas fragmentos que podem ser encontrados nessas fontes que foram utilizados para a condenação da iconoclastia.

Outra dificuldade que diz respeito às fontes do período é o fato de que as mesmas são em sua maioria eclesiásticas ou religiosas, o que segundo Marie-France Auzépy (2008) é um problema, pois é preciso que o historiador esteja atento ao caráter tendencioso desses documentos que são frutos do ponto de vista clerical ou monástico, ou seja, foram produzidos a partir dos ideais iconófilos, retratando a política iconoclasta e os seus adeptos sempre de forma negativa.

Além disso, havia o problema da falsificação de documentos do período, o que era muito recorrente devido à necessidade de apelo à autoridade, pois foi durante o período iconoclasta que surgiu “uma enorme quantidade de argumentação polêmica, controle de textos usados como provas, reunião de citações e refinamento das técnicas da

controvérsia”. (CAMERON, 1998, p. 247). Segundo Cameron era frequente o uso de debates formais nessas disputas, nas quais eram apresentadas as maiores preocupações da época através de textos que tinham a necessidade do uso de citações comprobatórias retiradas muitas vezes das Escrituras, com o objetivo de apelar para a autoridade e tradição como forma de argumentação. Com isso, muitos autores desses textos polêmicos da época, principalmente os autores de textos eclesiásticos, tendiam a recorrer às falsificações e adulterações para imbuir seus textos de autoridade. A questão referente à falsificação só foi levantada a partir do Sexto Concílio de 680-681, no qual as atas do Quinto Concílio de Constantinopla foram postas em dúvida, descobrindo-se então que as mesmas foram adulteradas, o que levou às autoridades da época a conferência de todos os documentos posteriores. Dessa forma, é preciso que o historiador esteja atento aos problemas relacionados às falsificações e adulterações de documentos do período iconoclasta, já que:

estabelecer um discurso autoritário é uma técnica importante, e a condenação dos oponentes, quando se lida com inimigos reais ou potenciais distribuindo-os pelas velhas e familiares categorias de abuso, ou mesmo criar oponentes imaginários, são todas boas maneiras de se lidar com uma ameaça percebida. (CAMERON, 1998, p. 256)

Assim, as fontes primárias para o estudo da iconoclastia as quais temos acesso são os escritos teológicos deixados pelo monge João Damasceno na primeira fase do iconoclasmo e os escritos deixados pelo também monge Teodoro Studita na segunda fase, os quais eram grandes defensores das imagens. Além disso, é possível também ter acesso às atas do patriarcado de Constantinopla que contém atas de concílios realizados no período, além de cartas entre patriarcas, o papa e imperadores, e outros documentos. Há ainda a *História breve* do patriarca Nicéforo (769) e a *Crônica* de Teófanos (escrita entre 810-814); a *Ecloga* obra jurídica da época promulgada pelo imperador Leão III em 726, e o ponto de vista do Ocidente em relação à política iconoclasta contra as imagens que pode ser encontrado nos *Libri Carolini*, famoso tratado da época atribuído ao imperador Carlos Magno, redigido provavelmente entre 791-794. Vemos assim que a maioria dessas fontes são eclesiásticas ou religiosas, já que “praticamente nada foi escrito em Constantinopla antes da década de 780”. (CAMERON, 1998, p. 244)

Dessa forma, nosso ponto de partida se encontra no edito promulgado pelo imperador Leão III em 726 e que marca o início do iconoclasmo⁶, no qual fora ordenado

⁶ A questão referente à data de início do Iconoclasmo é bem divergente entre os imperadores estudiosos do período, visto que alguns atribuem como o ponto de partida do iconoclasmo a ordem de retirada da imagem de Cristo da porta de bronze do Palácio Imperial, a *Chalkê*, em 726, pelo então imperador Leão III, enquanto outros apontam a data inicial como 730, na qual o mesmo imperador convocou um sínodo condenando oficialmente a iconoclastia. Neste trabalho usaremos como a data oficial 726, por

pelo imperador que fosse retirada a imagem monumental de Cristo da porta de bronze do Palácio Imperial, a *Chalké*, que provocou a ira da população bizantina, dando início, assim, à política iconoclasta⁷, documento este que pode ser encontrado na *Crônica* de Teófanos, e que é alvo de questionamentos dos historiadores devido à sua tendência iconófila. Segundo Bryer e Haldon (2001) é preciso que o historiador seja cuidadoso ao utilizar tanto essa fonte quanto a *História Breve* do patriarca Nicéforo, visto que ambas foram escritas por contemporâneos desses acontecimentos, ou seja, por testemunhas oculares de muitos dos acontecimentos do século VIII, que ao escreverem sobre esses acontecimentos poucos anos depois, refletiam nos textos suas próprias atitudes políticas e/ou religiosas, além de invocar para o documento suas próprias memórias ou as de outras testemunhas oculares que passavam essas informações oralmente. Além disso, os autores ainda chamam a atenção para o fato de que tanto Nicéforo quanto Teófanos teriam utilizado na maioria das vezes de fontes comuns, sendo que a diferença entre seus trabalhos pode ser vista no uso de outras tradições ou crônicas e na visão de cada autor sobre o acontecido.

Muito importante também para a compreensão do período iconoclasta são os registros das atas do patriarcado de Constantinopla (GRUMEL, 1989), que contém cartas trocadas entre imperadores, patriarcas e papas, documentos sobre assuntos teológicos, atas de concílios e mais ainda, documentos que remetem à administração imperial, decretos imperiais, entre outros assuntos que não dizem respeito somente às questões de cunho religioso. Porém, como toda fonte sobre o período da crise iconoclasta, segundo Bryer e Haldon, as atas também são problemáticas para os historiadores, no sentido de que elas foram por diversas vezes adulteradas posteriormente ou elaboradas com o intuito de refletir um determinado seguimento da opinião eclesiástica.

Nesse conjunto, de uma grande variedade de documentos que podem ser encontrados nessa importantíssima fonte referente ao patriarcado de Constantinopla, é preciso estar atento não somente para os documentos dos séculos VIII e IX, mas também para os de séculos anteriores, principalmente os que dizem respeito a concílios, visto que esses registros nos proporcionam importantes informações acerca das imagens no século VII, como as atas do chamado Concílio Quinisssexto de 692, realizado em Constantinopla, que aprova oficialmente as imagens, ordenando que Cristo deixasse de ser representado como um cordeiro para ser retratado como uma pessoa para dar ênfase à Sua natureza

acreditarmos que a crise iconoclasta teve início antes mesmo da convocação do concílio, devido às atitudes já hostis do imperador em relação às imagens.

⁷ O documento referente à retirada do Cristo da *Chalké* faz parte da *Crônica* de Teófanos e pode ser encontrado in: MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press, 1993. pp. 151-152.

humana (RUNCIMAN, 1978), o que nos mostra que antes mesmo do início da crise iconoclasta, já haviam debates em torno das imagens.

Já em relação às atas referentes ao século VIII, ou seja, período referente à primeira fase da iconoclastia, um documento de extrema importância é, sem dúvida, o que diz respeito às decisões do Segundo Concílio de Nicéia, de 787, no qual o culto das imagens é legitimado e restabelecido, e onde também é possível encontrar extratos e fragmentos das decisões contrárias ao culto das imagens postas no concílio iconoclasta de 754, mais conhecido como o concílio de Hieria, que contém importantes informações acerca da política iconoclasta já que, segundo Ostrogosky, não nos restou nenhum documento iconoclasta na sua forma original devido à ordem de destruição desses registros pelos iconófilos em 787, sendo a preservação desses fragmentos feita apenas para a refutação e condenação dos ideais iconoclastas e seus adeptos. Já em relação às decisões do concílio iconoclasta de 815, que marca o início da segunda fase do iconoclasmo, Bryer e Haldon apontam que as suas atas também sobreviveram apenas em forma de fragmentos que podem ser encontrados na obra do patriarca Nicéforo.

Temos ainda em relação à segunda fase da crise iconoclasta, o concílio de 843, que ficou conhecido como o “Triunfo da Ortodoxia” ou “Domingo da Ortodoxia”, no qual a iconoclastia foi condenada e considerada uma grande heresia. Foram ainda restabelecidas todas as decisões do Segundo Concílio de Nicéia de 787, no qual o culto das imagens foi restaurado pela primeira vez. Segundo Bryer e Haldon, a ata original de 843 não sobreviveu, porém, podemos ter acesso a essas decisões tomadas no sínodo através do documento chamado *Synodikon da Ortodoxia*, lido no dia 11 de março de 843.⁸

Além das fontes já citadas acima temos também as que se referem a cartas e tratados teológicos polêmicos acerca da legitimidade ou não do culto das imagens e que também dizem respeito às questões que envolvem dogmas e crenças, que são fundamentais para o estudo dos séculos VIII e IX. Porém, Bryer e Haldon nos chamam a atenção para uma série de dificuldades que também podem ser encontradas nesses documentos, dificuldades estas que se referem ao problema da atribuição, em especial, de textos teológicos polêmicos, os quais a data de suas composições ainda são incertas. Além disso, há ainda o problema, do que os autores chamam de *interpolação*, que acontece com a maioria

⁸ Este documento que é considerado um documento suspeito, pode ser encontrado em uma versão em francês in: GRUMEL, Venance. Le patriarcat byzantine. Série I, les registres des actes du patriarcat de Constantinople. V. 1, Les actes patriarches, fasc. II et III. Les registres de 715 à 1206. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1989. Deuxième édition revue et corrigée par Jean Darrouzès, 1989. p. 65-66. N. 416.

dos textos do período, exigindo do historiador um exame mais atento e cuidadoso desses documentos, mesmo os que dizem respeito aos escritos originais de João Damasceno.

Neste sentido, podemos encontrar nesse tipo de fonte documentos referentes a indivíduos que tinham relação direta com a crise iconoclasta, tais como escritos produzidos pelos monges João Damasceno e Teodoro Studita, grandes defensores das imagens, além dos escritos teológicos atribuídos ao imperador Constantino V, que defendeu sua política iconoclasta não somente na força física, mas também através de seus textos que foram utilizados como base para o concílio de Hieria de 754, no qual o mesmo condenava as imagens.

Aos documentos dessa espécie que se referem ao primeiro período iconoclasta temos os polêmicos tratados teológicos de João Damasceno⁹, grande defensor das imagens e do culto das mesmas, que afirmava que através da matéria, ou seja, da imagem, era possível chegar às realidades intransitáveis. Temos acesso também a fragmentos dos escritos teológicos Constantino V, que podem ser encontrados no horos do concílio de 754, presente nas atas do concílio de 787, devido, como já foi dito anteriormente, à destruição da documentação original referente ao partido iconoclasta, o que nos faz ter acesso a essas fontes somente de forma indireta. Em seus escritos Constantino V rejeitava as imagens e seu culto, defendendo que ao se fazer uma imagem e chamá-la de Cristo, conseqüentemente, pinta-se a natureza divina de Cristo (que é homem e Deus) que não pode ser representada (ESPINOSA, 1972, p. 63). Apesar de termos acesso a essa fonte apenas de forma indireta, ela é de extrema importância para nós, pois é através dela que podemos ter uma ideia do que Constantino V e os adeptos da iconoclastia defendiam.

Outro importante tratado teológico do período, mas que se refere à segunda fase da iconoclastia é a defesa das imagens feita pelo também monge Teodoro Studita, que defendia que a veneração oferecida a uma imagem é o mesmo que a veneração oferecida a quem era representado na mesma, devido à semelhança entre o protótipo e o que é representado, defendendo assim, a possibilidade de produção e culto da imagem¹⁰.

Apesar de a política iconoclasta ter seu início decretado somente no século VIII, o problema relacionado à legitimidade da imagem ou não, já se apresentava no século IV

⁹ Esses documentos referentes aos tratados teológicos de João Damasceno podem ser encontrados em uma versão para o inglês em: MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press, 1993. pp. 169-172.

¹⁰ Extratos dos documentos que se referem aos tratados de Teodoro Studita podem ser encontrados em uma versão para o inglês em: MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press, 1993. pp. 173-175.

através da condenação de Eusébio de Cesaréia¹¹ ao pedido da irmã do imperador Constantino, Constância, para que o primeiro lhe enviasse um retrato de Cristo. Eusébio de Cesaréia não somente negou o seu pedido, como também chamou a atenção de Constância para o fato de que não era possível a produção de uma imagem de Cristo, devido à impossibilidade de se representar aquilo que é inatingível. Essa carta é de extrema importância para o entendimento do período, visto que é possível perceber através da mesma que já havia uma preocupação com o estatuto da imagem no Oriente medieval séculos antes da eclosão do iconoclasmo.

Não menos importante há ainda a possibilidade de saber o ponto de vista ocidental em relação à querela iconoclasta através do tratado franco intitulado *Libri Carolini*, composto por quatro livros, escrito por Teodulfo, em nome do Rei Carlos Magno. Segundo Lucy Cavallini Bajjani (2009), é possível perceber que em um primeiro momento que se refere à primeira fase do iconoclasmo, os francos apoiaram Roma condenando a iconoclastia, porém, em um segundo momento os mesmos passam a se colocar contra as imagens através dos *Libri Carolini*, onde defendiam que as imagens não devem ser cultuadas e tão pouco destruídas. É considerado um tratado político já que se coloca no centro das relações entre os imperadores orientais e francos, mas também entre as relações entre esses dois primeiros e Roma. A autora afirma ainda que esse tratado é apresentado enquanto uma refutação às decisões tomadas no Segundo Concílio de Nicéia de 787.

Apesar de não terem sobrevivido imagens referentes ao período iconoclasta, nos é possível ainda fazer uso de ícones produzidos nos séculos anteriores que sobreviveram ao período e também daquelas produzidas posteriormente, visto que as mesmas podem nos fornecer uma ideia de sua importância para os bizantinos. Isso pode ser visto, principalmente, após o Triunfo da Ortodoxia em 843, fato este que deu origem ao apogeu da arte cristã bizantina, entre os séculos IX e XI.

Perspectivas acerca do iconoclasmo bizantino: uma questão religiosa ou política?

Como já foi dito, o objetivo deste tópico é somente fazer uma discussão acerca das razões que poderiam ter levado à eclosão do iconoclasmo em Bizâncio e não o de propor uma nova teoria. Faremos isso através do ponto de vista de uma historiografia mais tradicional a partir de autores que escreveram sobre o assunto dos anos 1960 até a década de 1990 e de uma historiografia mais recente, na qual encontramos estudos publicados nos

¹¹ Essa carta pode ser encontrada em uma versão em inglês in: MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press, 1993. pp. 16-18.

anos 2000. Dentro desses estudos é preciso chamar a atenção para o fato de que são poucos os trabalhos referentes ao período iconoclasta em si, visto que esses estudos abarcam questões mais gerais do Império Bizantino, tais como Cristianismo, arte, entre outros. É importante também ressaltar que as principais obras sobre o período foram produzidas por autores estrangeiros visto que o campo de história medieval oriental é ainda pouco explorado por historiadores brasileiros (BOY, 2007, p. 27).

Sobre as causas para o início da iconoclastia no Império Bizantino no século VIII, podemos perceber entre os autores analisados que alguns atribuem o fenômeno a questões puramente religiosas, outros a questões políticas e alguns a esses dois campos simultaneamente. Dessa forma, em uma historiografia mais clássica que abarca importantes historiadores sobre a questão das imagens, veremos a seguir o que nomes como Georg Ostrogorsky, Franz Maier entre outros dizem a respeito.

Em sua obra, Ostrogorsky (1984) vê como possibilidade para o início do iconoclasmo as influências semitas que Leão III pode ter sofrido, visto que as duas religiões do livro como o cristianismo, ou seja, o islamismo e o judaísmo não eram adeptas de representações. Assim, a iconoclastia seria uma forma de buscar para a religião cristã uma “espiritualidade pura”. Porém, o autor não descarta as motivações políticas afirmando que os imperadores iconoclastas viam na crescente riqueza e prestígio dos monges um problema, o que levou a uma violenta perseguição aos mesmos e a destruição dos monastérios por estes abrigarem relíquias e imagens. Além disso, o autor vê também a política iconoclasta como uma forma do poder imperial submeter a Igreja às suas vontades e poder.

Assim como Ostrogorsky que via o movimento iconoclasta enquanto um movimento antimonástico, temos também Charles Diehl (1961) que afirma que havia uma tentativa dos monges de libertar a Igreja do poder imperial; Steven Runciman (1978) afirma que a origem Síria do imperador Leão III teria o influenciado, devido ao fato de que a população dessa região tinha uma verdadeira aversão às imagens e seu culto; e Hilário Franco Júnior e Ruy de Oliveira Filho (1985) que além de afirmarem que os imperadores iconoclastas viam o setor monacal como seu adversário, afirmam também que o problema com os monges vinha do fato de que os mosteiros tiravam jovens dos serviços prestados ao Estado, tais como soldados, marinheiros, que acabavam por preferir a vida monástica a correr riscos em batalhas em prol do Império.

Paul Lemerle (1991) assim como os autores citados acima também chama a atenção para fatores políticos, assim como para os religiosos. O autor afirma que em relação aos

fatores religiosos estava a necessidade da religião cristã de se purificar daquilo que os imperadores iconoclastas achavam que beirava o paganismo, ou seja, as imagens e seu culto, já que as mesmas não se encontravam nas origens do cristianismo. Já em relação às questões políticas, além de afirmar, assim como os outros autores que a iconoclastia teria começado por problemas referentes ao monacato bizantino, Lemerle afirma que havia também uma tentativa de evitar com que a população anicônica do Império fosse seduzida pelo Islamismo.

Já Franz Maier (1986) que além de também defender a ideia de que a política iconoclasta teria começado em decorrência dos problemas relacionados aos monges, defende também que o seu início estaria relacionado com a questão da estabilidade do Império, visto que o apoio à nova política de Leão III contra as imagens existia aonde havia uma ameaça de invasão territorial. O autor cita a Grécia como exemplo, afirmando que a população da mesma não teria apoiado a política iconoclasta em decorrência do baixíssimo risco de invasão que essa região sofria. Maier ainda afirma que a importância do iconoclasmo estava no forte governo imperial, no controle deste último sobre a Igreja e na organização das finanças, apesar dos territórios perdidos na segunda fase da querela das imagens.

Como pudemos perceber todos os autores analisados acima, que se referem a uma historiografia bizantina mais clássica, atribuem o início da crise iconoclasta a questões tanto políticas quanto religiosas. Sendo assim, temos ainda um importante autor, Alain Besançon (1997) que em sua obra faz uma análise do estatuto da imagem não somente no decorrer do iconoclasmo bizantino, mas também no decorrer da História. No caso bizantino que está em questão, o autor atribui o início da iconoclastia a motivos puramente religiosos, afirmando que os imperadores iconoclastas se apoiaram na citação Bíblica do Antigo Testamento¹², na qual proibiu-se a produção e uso de imagens, na busca da “tradição verdadeira”, ou seja, às origens do cristianismo onde não existiam representações. O autor afirma ainda que os imperadores iconoclastas queriam acabar com a idolatria que era considerada uma grande heresia.

Já em relação a uma historiografia mais recente podemos perceber que alguns autores tem o pensamento um pouco parecido com o que aparece na historiografia tradicional, enquanto que outros procuram novas perspectivas acerca do iconoclasmo, no intuito de tentar compreender o que ainda não ficou claro sobre o período, devido à falta

¹² “Não tenha outros deuses diante de mim. Não faça para você ídolos, nenhuma representação daquilo que existe no céu e na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra”. In: BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990. ÊXODO 20:3, 4.

de documentação esclarecedora. Marie-France Auzépy (2008), por exemplo, não acredita nos fatores relacionados à influência semita e muito menos em um aparente aniconismo da parte Oriental do Império, pois para a autora não há comprovação histórica para se acreditar em tais motivos. Porém, assim como Maier, acredita que o iconoclasmo deve ser entendido enquanto uma forma de luta para garantir a sobrevivência do Império, visto que a iconoclastia entrou em vigor justamente numa época em que a idolatria se espalhava em todo o Império, o que a faz crer que a escolha de Leão III pela política iconoclasta que proibia a idolatria, induziria a Deus para a concessão de vitórias contra o inimigo, o que acabou por acontecer. Ou seja, o sucesso sobre as invasões árabes teria vindo justamente quando se proibiu o culto das imagens, era como uma recompensa de Deus. Auzépy afirma que isso pode ser visto também quando se restabeleceu o culto das imagens pela primeira vez, em 787, o que acabou por coincidir com diversas derrotas militares bizantinas, e que o retorno da iconoclastia em 815 foi seguido de vitórias contra os búlgaros. Para a autora, o movimento iconoclasta pode ser considerado como um componente religioso para auxiliar na sobrevivência do Império.

Em contraposição, Robin Cormack (2008) assim como alguns autores já citados defende a questão da idolatria como fator para o início do iconoclasmo, mas chama a atenção para a questão da ascensão do islamismo e das invasões árabes que para ele não devem ser descartadas. Para o autor, a eclosão da iconoclastia seria uma resposta às circunstâncias relativas à situação política do Império no século VIII.

Timothy Gregory (2005) é outro autor que também não acredita na influência islâmica e judaica como um dos motivos para a guerra contra as imagens e tão pouco acredita na visão da iconoclastia enquanto um movimento antimonástico. O autor considera plausível a ideia de que o iconoclasmo era uma tendência autocrática do imperador, considerado, como já foi dito anteriormente, o representante de Deus na terra, sendo assim, uma luta entre o imperador e o ícone, por sentir que Deus estava punindo o Império, devido à idolatria, que era uma grave heresia. Assim, a falha de Bizâncio contra as invasões árabes foi uma resposta de Deus aos idólatras. Porém, Gregory afirma que a explicação mais convincente seria o fato do iconoclasmo ter iniciado no século VIII devido à crença pessoal do imperador Leão III, que como tal, sentia que tinha uma responsabilidade pessoal para com Deus e para com os seus súditos em relação ao ensino da prática religiosa correta, na qual o caráter autocrático de seu poder o fez impor suas próprias visões em relação às práticas religiosas sobre todo o Império sem levar em

consideração o que desejava o público mais amplo que defendeu energeticamente as imagens no decorrer do processo.

Já Michael Angold (2002) afirma que Leão III via o Império Bizantino como uma comunidade reunida que seria uma nova Israel, onde somente conseguiria se equiparar à força adquirida pelo islamismo através de uma retomada das raízes cristãs do Antigo Testamento. Para o autor, por trás da política iconoclasta é possível perceber um reconhecimento referente ao grande sucesso islâmico. Além disso, afirma que os imperadores não eram contra todos os monges, já que haviam muitos mosteiros a favor da nova política contra as imagens, e sim contra aqueles que enganavam a população, ou seja, os charlatões. Para o autor:

(...) o iconoclasmo foi de imenso benefício para Bizâncio. Leão III e Constantino V usaram-no como um encobrimento para a restauração das bases da autoridade imperial, que ficara comprometida pelo triunfo do islamismo. Isso permitiu a Bizâncio escapar da anarquia política na qual caíra nas primeiras décadas do século VIII. Os imperadores iconoclastas deixaram uma autoridade imperial eficaz, que fundamentou as realizações da dinastia macedônia em fins dos séculos IX e X. Os iconoclastas também desafiou a dominação monástica da cultura, que fora uma característica do século VII. O nível de educação elevou-se; o ensino secular foi cultivado por si mesmo, e deu-se uma recuperação de muitos aspectos da cultura clássica. Ele restaurou para a cultura bizantina um equilíbrio que se vinha perdendo.” (ANGOLD, 2002, p. 86)

No que se refere às ideias de John Haldon (2010), este, assim como Angold, pontua que há pouca evidência em relação a uma oposição monástica à iconoclastia e que esse acontecimento teria sido levantado pela imperatriz Irene e pelo patriarca Tarásio, pois é fato que poucos foram os monges como Teodoro Studita que se colocavam publicamente contra a nova política do Império, e, ainda supõe, que os historiadores estejam dando muita ou mais atenção e importância a esses monges do que eles realmente podiam ter. Afirma também que muitos mosteiros eram a favor da iconoclastia, assim como foram recompensados pelos imperadores por isso. Para Haldon o iconoclasmo é mais um fenômeno totalmente de cunho imperial e de legitimidade deste poder, do que um fenômeno ligado à teologia e à questão de dogma, que dava muito pouca importância à opinião popular.

Y ante la falta de alguna evidencia para corroborar la posterior afirmación iconófila sobre la naturaleza de la oposición popular a la iconoclasia imperial, podemos solamente concluir que la iconoclasia fue, para la gran mayoría del pueblo o del mundo bizantino en los siglos VIII y IX, una irrelevante o poco importante forma de practicar su fe. Al respecto, tal vez pueda ser útil comparar el monotelismo oficial del reinado de Constancio II. Y esto significa que necesitamos radicalmente re-escribir la historia social y política del imperio en los siglos octavo y noveno. (HALDON, 2009, pág. 11)

Neste sentido, como pudemos ver nos autores citados acima, a grande maioria atribui como causas para o início do movimento iconoclasta questões relativas à religião e/ou política e que essas causas variam de acordo com a abordagem de cada autor. Os autores mais clássicos se dividem entre causas religiosas que dizem respeito à idolatria e causas políticas referentes ao crescimento dos monastérios e sobrevivência do Império frente às invasões árabes. Já os autores mais recentes procuram outras frentes para tentar compreender o fenômeno, porém, é possível perceber que também se dividem entre razões políticas e religiosas.

Considerações finais

Há ainda uma grande discussão entre os historiadores que estudam Bizâncio acerca dos motivos que poderiam ter levado o imperador Leão III a proclamar o início da política iconoclasta nos séculos VIII e IX. A maioria vem atribuindo o seu início a questões políticas e/ou religiosas, enquanto que alguns autores mais recentes vêm tentando encontrar outras vertentes que expliquem melhor o fenômeno, devido às incongruências e falhas de análises devido à escassez de fontes sobre o período.

Neste sentido, é preciso chamar a atenção para a importância da civilização bizantina para a História, visto que a mesma, nas palavras de Lemerle, não foi uma simples continuação do Império Romano do Ocidente após o seu declínio, mas sim um Império com suas características próprias e que sobreviveu por onze séculos a invasões e golpes, sendo de extrema importância que os historiadores estudem mais a fundo sua história e, principalmente, suas especificidades, como o caso da iconoclastia.

Referências Bibliográficas:

- ANGOLD, Michael. *Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média*. Tradução: Alda Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002. pp. 68-86.
- AUZÉPY, Marie-France. *State of emergency (700-850)*. In: SHEPARD, Jonathan. *The Cambridge History of the Byzantine Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 251-291.
- BAJJANI, Lucy Cavallini. *Estudo dos 'Libri Carolini': uma contribuição para o estatuto da imagem na Idade Média*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/ USP, 2009.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida*. Uma história intelectual da Iconoclastia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990. Êxodo: 20:3, 4.

- BOY, Renato Viana. *A Querela Iconoclasta: uma disputa em torno dos ícones no Império Bizantino-726-843*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007.
- BRYER, Anthony; HALDON, John (General Editors). *Byzantium in the iconoclast era (ca 680-850): the sources*. Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies University of Birmingham, 2001.
- CAMERON, Averil. *O texto como arma: polêmica na “Idade das Trevas” de Bizâncio*. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Gug. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1998. PP. 242-263.
- CORMACK, Robin. *Chapter III. Art and Iconoclasm*. In: CORMACK, Robin; HALDON, John; JEFFREYS, Elizabeth (Edited by). *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DIEHL, Charles. *Os grandes problemas da história bizantina*. São Paulo: Editora das Américas, 1961. Cap. V e VI.
- ESPINOSA, Fernanda. *Antologia de textos históricos medievais*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1972.
- GREGORY, Timothy E. *A History of Byzantium*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. Cap. 5.
- GRUMEL, Venance. *Le patriarcat byzantine. Série I, les registes des actes du patriarcat de Constantinople. V. 1, Les actes patriarches, fasc. II et III. Les registes de 715 à 1206*. Paris: Institut Français d’Études Byzantines, 1989. Deuxième édition revue et corrigée par Jean Darrouzès, 1989. pp.
- HALDON, John. *Iconoclasia en Bizâncio: mitos y realidades*. Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Buenos Aires, v. 42, 2010.
- JUNIOR, Hilário Franco; e FILHO, Ruy de Oliveira Andrade. *O Império Bizantino*. 3ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1985. Coleção “Tudo é História”. Pp. 12-31.
- KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 2 vol. Vol. 2.
- KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 3 vol. Vol. 3.
- LEMERLE, Paul. *História de Bizâncio*. Tradução: Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MAIER, Franz Georg. *Bizâncio*. México: Siglo Veintiuno, 1986. Seção 2.
- MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press, 1993. Pp.

OSTROGORSKY, Georg. *Historia Del Estado Bizantino*. Tradução de Javier Facci. Madri: Akal, 1984. pp. 157-216.

RUNCIMAN, Steven. *A Teocracia Bizantina*. Tradução: Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

The Parthian-Roman bipolarism: some considerations for a historical perspective.

Giacomo Tabita¹

Submetido em Novembro/2015

Aceito em Novembro/2015

ABSTRACT:

During the 1st-3rd centuries AD the Euphrates's River was the so-called Latin *Limes* of the late Roman Empire (Isaac 1988: 124-147; Frezouls 1980: 357-386, 371; Gray 1973: 24-40; Mayerson 1986: 35-47; Invernizzi 1986: 357-381; Valtz 1987: 81-89), understood as a dynamic geo-political and cultural border with both military and trading function, where the interfaced cultural areas were defined by the coexistence, interaction and conflict of several ideologies which are at the basis of the fights between Romans and Parthians aiming to the control of the territories on the Middle-Euphrates's area. Rome occupied Dura Europos during the AD 165 obtaining the control on the Euphrates area and during the AD 194-195 and AD 197-199 Septimius Severus enlarged the extension of the areas controlled by Rome, overlapping on the limit of the Euphrates, therefore determining the Parthian giving ground on the Middle Euphrates (Oates 1968: 67-92). The strategic advantage obtained by the Romans allowed them also to build the fortified post of Kifrin (Valtz 1987: 81-89), seen from a political and military point of view as a means to enforce and to advance the eastern frontier of the empire on the pre-existent settlement.

KEYWORDS: 3rd century AD, Middle Euphrates, Romans, Parthians, Septimius Severus.

¹ Ph.D at Turin University and actually he is an affiliated member at the Heritage research group of the Cambridge University (UK), Archaeologist, e-mail address: giacomo.tabita77@gmail.com

Introduction

When Seleucia became the new capital city of the central region of Mesopotamia (305 BC), it fully modified the historical and social setup of the Iranian world, leaving a deep imprint on the Near East. The Euphrates's valley preserved its geo-political features of firm and flourishing region which allowed a homogeneous diffusion of the Hellenistic culture, *in primis* thanks to the use of the Ancient Greek as an official language until the Parthians' arrival on this area during 141 BC. The so-called Mesopotamian “*iranisation*” started after the coronation of Mithridates I, adopting cultural and ideological patterns which evocate the Achemenid past and the Mazda tradition²; even if the resistance was so hard in Mesopotamia and in Media regions, the Parthian empire was consolidated under Mithridate II (123-91 BC), who started the conflict between the Parthian and the Roman interests after his entry in Armenia.

Historical sources are not available because of the perishability of the typical literature of the Aramaic writings, but a statement can be done that after the late Assyrians frequenting the area³, the Middle-Euphrates's area preserved its interfacing function between the Babylon and Media regions. The Neo-Babylonian sources mention the previous Assyrian toponym⁴; since the Seleucid period, several inferences are attested in the ancient texts regarding the Middle-Euphrates's area, as for example in the itinerary of Isidore of Charax (I Cent. BC / I Cent. AD), listing the Royal Parthian route stations, presenting a general picture of the Parthian territories in function of the most relevant commercial trading stations dated on the late Hellenistic timeline (as certainly Anqa, Ana, Telbis e Bijan⁵ are included into the list). Later on, the area avoided the Seleucid patrolling⁶ aimed to the protection of the caravan routes⁷. M. Rostovtzeff⁸ has delineated this aspect in his historical and territorial pattern, later repropose by P. Leriche⁹, with the assumption of

² See Panaino 1996: 110.

³ To consider the historical and the territorial evaluations of the continuing frequentation of the area during the Assyrian, the Hellenistic and the Parthian periods, see Clancier 2006: 247-280.

⁴ See Zadok 1985.

⁵ Into the text there is no mention of the toponym referred to the fortified settlement of Kifrin, the *Becchufrein* attested on the *XX Cohors Equitata Palmyrenorum* archives of Dura Europos which seems to be founded after the I Cent. AD; see Welles 1955: 26-46.

⁶ Chaumont 1984: p.71; Dillemann 1962: 142.

⁷ Clancier 2006: 263-264 but see also Sartre 2001: 129-130. The Middle-Euphrates's caravan route increased its popularity maybe due to the Roman menace insisting on the northern region of Mesopotamia, especially when Armenia decided to support a more pro-Roman political trend.

⁸ Id. 1938: 99-106, repropose by E. Will see Id. 1957: 266 and following.

⁹ Id. 1997: 194.

a continuing frequentation of the already fortified sites in the area, because of its location, coherently placed into a defensive network of communication routes on the desert¹⁰.

After the Parthians' arrival, who became part of the environment to control the interfaced area between Western world (characterized by an Hellenistic-Roman background) and the Eastern one, a new ethnic graft¹¹ on the Euphrates's river banks¹² took place which was the only way to arrive to Southern Mesopotamia, safe from the nomadic incursions¹³ which instead were localized especially in the Babylonian region¹⁴. If Dura was conquered by the end of the II Cent. BC (113 BC) and it was incorporated into the Parthian empire¹⁵ for about three centuries, it was during the Arsacid leadership that it stood on the firing line, along the territorial strip which soon fell under the Roman trading influence; later on, Dura became an important control junction for the Middle-Euphrates area thanks to the caravan routes which vouched for middle-long distance connexions; it soon lost its preeminent military function and culturally enrichment thanks to the syncretic contributions of the Semitic and Iranian backgrounds to the next flourishing urban context. So the entire Middle-Euphrates strip became an important administrative and commercial junction for the entire area as far as the Balikh river confluence. Since the trading phase between the Parthians and the Romans, with a correlation with some important centres as Palmyra and with the Nabatean trade¹⁶, the Middle-Euphrates's area soon became the alternative way to the caravan land-routes being better defendable than the north Mesopotamian one, thanks to the Dura control on the region since the end of the II Cent. AD; Its so evident communication role was thus preserved *in primis* because of the good river transit - as it is attested by the insular settlements on the Euphrates river.

¹⁰ M.Sartre states the foundation of the city in the desert is determined because of several pre-existing causes, as it happened for the case of Dura Europos; anyway, it seems that the relevant reason of the foundation was the nomadic chance to control the so-called "international" caravan trade. Another historical and territorial significant evaluation is determined considering that the attraction for the trade control was one of the most relevant reasons which encouraged the nomads moving to the towns (Gawlikowski 1994: 32). About the military and the trading function of the Euphrates river, understood as a dynamic borderline of the ancient *Limes* see also Frezouls 1980: 357-386, 371.

¹¹ See Sall., *Epist.* VI 16, 19 for the most common literary motifs of the I Cent BC, or the Parthian cultural identity as founded on the Persian memoires – to whom they used to be partially associated, and their war skills.

¹² Strab., 16, 1, 28. About the geo-political role of the Euphrates river, understood as a Parthian-Roman cultural interface see Lerouge-Cohen 1973: 199 and following.

¹³ See Clancier 2006: 270 and following.

¹⁴ The papyrus P.Dura n. 34, dated on the 116 represents the *terminus* which can date the end of the Seleucid period on the entire area: see Clancier 2006: 265, note 87.

¹⁵ See Welles 1956: 469.

¹⁶ See Frezouls 1980 : 377, note 65.

After 92 BC, when Sulla received a Parthian diplomatic delegacy along the Euphrates's banks¹⁷, the following Arsacid agreement, at first with Lucullus and later with Pompeus¹⁸ (69 and 66 BC), arranged the Euphrates as the borderline between the Parthian and the Romans, but the creation of the Syrian province (65 BC) passed the Romans all political problems of its frontier area. The events which carried Rome to some strong defeats against the Parthians can be dated during such critical phases: the defeat of M. Licinius Crassus in Carre (53 BC) signed a heavy failure marked by the confiscation of the Roman banners¹⁹ and its echo reflected significantly on the Roman internal policy because of both the implications and the results of the powerful crisis after the tottering governance of the Roman empire²⁰. After the following Parthian strategic attack, which led the Iranian people to the invasion of the Roman Syria²¹ (40 BC), there came the sure response to the *quaestio* (39-38 BC) when Ventidius Bassus threw the Parthian invaders out the Roman borderlines of the Syrian province, forcing the enemies to retire on the other side of the Euphrate's bank²². Antony the Triumvir, emulating Caesar's dream to dominate the Parthia²³, planned a military attack, strongly influenced by the big exploits of Alexander the Great²⁴, but the plan revealed itself fallacious²⁵. Later on, Augustus gained back the Roman military banners so miserably lost by the *militiae* during Carre's battle (20 BC) from Phraates IV (38-33 BC), and the Arsacid restitution of the Roman still living captives²⁶. The aim of this was to raise control thanks to a diplomatic strategy after the establishment of the Roman power on the Armenian region and the imposition of a pro-Roman local king.

¹⁷ Titus Livius alludes to this episode (*Per. LXX*); also see Vell. Pat. II, 24, 3; Plut., *Sulla*, V, 8; Frezouls 1980 : 355.

¹⁸ Cass. Dio, XXXVI, 45, 3

¹⁹ Plut., *Crass*, XVII, 1 and following; Cass. Dio, XL 12,2.

²⁰ The defeat of Carre induced Rome to fend for a while. During the years of the precautionary policy of Augustus, followed by the failure to subdue the Parthians, Armenia acted as a buffer with Palmyra which was becoming a strategic junction so determinant to define the leaderships of both the Parthian and the Roman hegemonies.

²¹ Strab., XII 574; XIV 660, Cass. Dio, XLVIII 24,3 and following.

²² The Syrian area remained divided into two geo-political strips: the northern one, which had a frontier role and the southern one which remained under the Arsacid influence for about the following three centuries.

²³ Suet., *Divus Iul*, 44; Plut., *Caesar*, LVIII, 6.

²⁴ The aim to the universal empire and the imitation of the Alexander the Great's *gestae* is such a frequent *topos* during the Eastern Roman provinces' history, as Cass. Dio refers when speaking about Trajan (LXVIII, 29,1).

²⁵ Strab. XI, 523-524; XVI 748; Plut., *Ant.* 37 and following; Cass. Dio, XLIX 23 and following.

²⁶ Plut., *Crass.*, XVIII-XXXIII; Cass. Dio, XL, 16-27.

(I Cent. AD)

The later Roman-Parthian pact²⁷ following these events saved the Roman honour but it seemed an implicit recognition of both the Roman and the Parthian coexistence as a basilar statement; since this historical phase, the afore-mentioned pact represented a limit to both the expansion and the containment of the Roman domination policy. Even if some disagreements are attested on the area because of dynastic affairs²⁸, Rome continued to make interferences with its diplomatic policy, as a useful tool to support the favourite royal candidates to become local kings as pro-Roman governors. The no-care Roman governance, so venal and not in political *concordia*, carried again the Roman empire to lose the control on Armenia and to the contraction of the territorial domain in Syria²⁹. If during Nero's kingdom the Romans aimed to a hostile policy against the Parthians³⁰, the war in 53 is determined because of the ancient hegemonic legitimacy (as Tacitus suggests³¹ because of the Parthian claim on the Armenia region), and because of the role of Tiridates who was the only Arsacid prince without a throne. Perhaps Vologases, Tiridates's brother, considered the Armenian control as legitimately lawful *in primis* because of historical reasons and the dynastic crisis in Armenia probably should be read according to this: The Parthians and the Romans raised a fight because of both the military and political prestige on the area. While Antony worked to establish inter-dynastic familiar relationships with the Armenian king before and after Augustus, using the fleeting successful diplomacy aiming to a wider thickness of his military victory, Nero, answering to the Vologase's intervention, sent his general Domitius Corbulo. The latter, understanding the real reasons behind the Armenian conflict, suggested a compromise which failed during AD 55, when the Romans tried a fallacious negotiation aiming to preserve the local kingdom in favour of the pro-Roman Tiridates. During AD 64 the following war finished with a pact between the Romans and the Arsacids which disposed for Tiridates to be the local Kingdom as Nero's consent, permitting to preserve both their political and military triumph images, because it represented the lawful Parthian dynastic rights and the local governance approved by the Romans³². On the Roman side, the no-caring political evaluation of the Parthian affair and

²⁷ Aug. *res gest.* 29; Vell. Pat. II 91; Suet., *Aug.* 21,3; *Tib.* 9,1; Cass. Dio, LIV 8,1-3; Iust., XLII 5,10 and following.

²⁸ See Lerouge-Cohen 1973: 133-134.

²⁹ On the Armenian affair see Lerouge-Cohen 1973: 129-130.

³⁰ See Cass. Dio, 62 (19-23), 4, 63 (1-7); Tac., *Ann.* 12 (44-51), 13 (6-9); 13 (34-41), 14 (23-26), 15 (1-18), 15 (24-31); but see in Lerouge-Cohen 1973: 130 and following.

³¹ Tac. *ann.* XII 50

³² See Tac., *Ann.* 15, 27, 2; Cass. Dio, 62, 22-23 but see also Chaumont 1978: 71-194, in particular 123 and also see Campbell 1993: 213-239, in particular 231-232.

the discontinuous strategy, so frequently contaminated by personal interests like Crassus's and Antony's ones, were the preliminary steps introducing Augustus's diplomacy which defined a matter of principle for a reciprocal acknowledgment between the Roman and the Parthian states, the latter being under suzerainty to the first one³³. If the Parthians preserved their land-trading control along the eastern routes to India and China³⁴ and the western ones towards the eastern Mediterranean coasts³⁵, the Arabian peninsula remained under the rule of Arab people having a strong managerial power on the trading traffic, like on the Red Sea, interposing themselves as barrier mediators by use of trade obligations on their goods. The Euphrates river signed a natural border line between Rome and Parthia since the I Cent. AD, and its environmental separating role between the Roman West and the Persian East was maintained until the end of the III Cent. AD, even if discontinuously when the conflict against Rome on the area's control was continued by the Sasanians. So, if the Middle-Euphrates region preserved its strategic function, it could also maintain the cultural contacts and the trading exchanges between West and East on the same territory.

(II Cent.AD)

Trajan's leadership period (AD 98-117), characterized by the imperial³⁶ resumption of the expansionistic policy³⁷, aimed to a new strategic policy³⁸; after the Dacian³⁹ (101, 106) and the Arabian⁴⁰ targets, the Emperor moved against the Parthians⁴¹, aiming to occupy

³³ Augustus acknowledged a formal limit to the Roman domain on the *Limes* area and during the following years this strategy conditioned and addressed the Roman territorial policy on the Middle-Euphrates area.

³⁴ See Angeli Bertinelli 1979: 59, note 90.

³⁵ During the mid I Cent. BC the Nabateans became Rome's "vassals" protecting the caravan routes crossing their territory and they also probably obtained some privileged conditions on the trading activities. During 25 BC, the Sabeian area was interested by some contacts with Rome and during Nero's period the coastal Red Sea countries were included into the Roman network. After the end of the I Cent. BC, the trading development improves the caravan routes which allow to connect the Romans with the all entire known world of that time aiming to search for luxury goods, raw materials, natural or half-worked products (and of course slaves).

³⁶ The Flavian dynasty aimed to a policy interested in the safety of border lines of the Roman frontier.

³⁷ Lerouge-Cohen 1973: 165.

³⁸ On the historical sources about the relationships between Rome and Parthia during the II Cent. AD. see Angeli Bertinelli 1976.

³⁹ Trajan organized two military campaigns to conquer the region, aiming to put the imperial borders on the left Danubian bank safe and to take possession of remarkable quantity of gold.

⁴⁰ Once the Dacian military campaign was over, Trajan occupied the Nabatean region (northern Arabia) and instituted a new province which preserved its strategic controlling role of the communication routes towards Egypt and the Red Sea regions.

⁴¹ The tensions in Armenia might have given Trajan the opportunity to interfere with local issues which, according to Cassius Dio, were aimed to personal designs and lust for richness (Cass. Dio, LXVIII 17,1).

their territory placed on the new Roman *Limes*⁴² and so the entire northern strip of the Arabian peninsula (between the Euphrates and the Red Sea) entered the Roman empire. During 114, Trajan moved from Armenia against Nusaybin, accepting the submission of the Osrhoene region, later conquering the Sinjara region; between 115 and 116, Trajan moved to the Mesopotamian region⁴³ attacking Ctesiphon⁴⁴ and occupying Dura⁴⁵, but the political difficulties in the Cyrenaic region turned into riots which extended their influence to Mesopotamia⁴⁶; the emperor was forced to give ground, and the repression of the rebellions discouraged Trajan from conquering the Lower Mesopotamia⁴⁷ as well. The military operations guaranteed the Roman control on the Assyrian⁴⁸ and the Central Mesopotamian areas⁴⁹, as far to Babyon⁵⁰. In this historical while, Trajan created the Roman provinces of Assyria, Mesopotamia and Armenia⁵¹, producing the exaltation of the interventionist policy on the contemporary literature⁵² like an affirmation of the restored imperial prestige during the II Cent. AD. After Trajan's military campaign, military and political vacation followed because of the giving ground of the Roman troops⁵³, thus determining the return of Dura under the Parthians and the entire Middle-Euphrates's area being permeated by the Palmyrans infiltrations, attested perhaps since AD 132 and which probably controlled the area as far as the region of Hit⁵⁴.

⁴² Trajan intervened in the war considering the Parthian intromission into the Armenian affairs inappropriate, according to Nero's pact, which established the Roman *pacet* on the local dynastic successions, thus creating the assumption to move the war eastward (Cass. Dio LXVIII 68,14,5).

⁴³ Cass. Dio, LXVIII 18-22, in particular LXVIII 21,1. About Trajan's military expeditions against the Mesopotamian region see Angeli Bertinelli 1976: 14-15.

⁴⁴ Cass. Dio, 68, 26, 4; 68, 28

⁴⁵ For the AD 113 datation with the numismatic evidence see Edwell 2008: 101 and following.

⁴⁶ Cass. Dio, LXVIII, 29, 4

⁴⁷ Cass. Dio, LXVIII, 29

⁴⁸ See Eutrop., VIII 3 and 6.

⁴⁹ At the beginning of the II Cent. AD, the Roman Eastern policy turned to the conquest strategy aiming to the territorial annexation of the Parthian domains; Rome improved its military control on the area enforcing the Euphrates's border thanks to the annexation of some smaller states aiming to counter-balance the loss of the Armenia region and placing also fortresses on the *Limes*. See Cass. Dio, LXVIII 21,1; 18,3; 23,2; 21,1; 22,2; LXVIII 26-28,2. About the military conquest on the Central Mesopotamia (Seleucia, Ctesiphon and Babylon) see Eutrop., VIII,3.

⁵⁰ Cass. Dio, LXVIII 30,1. It is likely, on the other hand, that the Roman domain over the Parthians was ephemeral actually in the Northern area of today's Iraq, where the Parthian territory as considered would begin from the central Babylon area; sources could reveal themselves as a mere propagandistic and/or celebrative means used by Rome. See in Lerouge-Cohen 1973: 165.

⁵¹ Eutrop., VIII 3,2 e 6,2; Cass. Dio, LXVIII, 19, 3- LXVIII, 20, 3

⁵² Plin. *Paneg.* 14,1

⁵³ Rome was soon to be engaged in restraining a number of riots (Cass. Dio, LXVIII 32-33,1), while Adrian's politics showed his indifference towards the Middle-Mesopotamic area, thus causing a withdrawal of the *Limes* (Eutrop., VIII 6,2), which once again overlapped with the Euphrates's banks.

⁵⁴ The historical problem about the indirect Roman control on the area thanks to the Palmyran intervention based on the Roman-Palmyran pact is not clear; anyway it is unlikely that the Palmyrans were on the area in place of the Arsacids because of an agreement with them.

Later on the area, the historical Roman events arose intensively during the diarchy of Marcus Aurelius and Lucius Verus (161-180)⁵⁵, witnessing a successful military period⁵⁶: in 163 Avidius Crassus, one of Lucius Verus's generals, moved to Armenia at first, later taking over Edessa (164), Ctesiphon (165) and, after the Parthian advance⁵⁷, the Roman siege of Dura permitted to conquer back the Middle-Euphrates area, and its return under the Roman political influence, replacing the *Limes* further the southern side of Kifrin, while Edessa and Nusaybin were keeping long under the Roman control⁵⁸. If Nusaybin became a frontier outpost on the *Limes* area, understood as an interfaced zone with the Parthian empire, how is underlined by M.G. Angeli Bertinelli⁵⁹, the military expeditions were a Roman answer to the Parthian provocations, breaking because of the plague on the Tigris and Euphrates's regions⁶⁰. The temporary power vacation into the Roman diarchy gave the Palmyrans the chance to control the region for a while, thus guaranteeing the safety of the caravan routes on the Euphrates river⁶¹, which once again became the environmental border line of the Roman empire. After the Roman conquest of Dura, in the town regular troops of Palmyran archers⁶² are attested who perhaps were just occasionally located there⁶³. The Roman overlay was determined on the collection of custom duty on the goods transiting across those zones. Dura gradually lost its trade importance because of the economic competition of the other northern Mesopotamian towns under the Roman influence, even if the area was not influenced by the Roman presence and indirectly

⁵⁵ Lucius Verus died on AD 168 and Marcus Aurelius took on the imperial authority *in toto*.

⁵⁶ Antony's policy was different from Trajan's one; the control of the Euphrates's border was guaranteed along the banks thanks to some fortified settlements placed also on the eastern river side.

⁵⁷ Cass. Dio, LXXI,2

⁵⁸ On the historical considerations based on the numismatic evidence see Oates 1968: 72.

⁵⁹ Id. 1976: 23.

⁶⁰ Fronto (*Principia Historiae*, II) is the main historical source of these events even if referred to short essays without chronological connections but sporadic informations are referred in Cass. Dio, LXXI 1-3, in Eutrop., VIII 10,2 and in Ammian., XXIII 6,24.

⁶¹ The goods were transported from the frontier towns to the Mediterranean ports of the coastal Syria and were shipped under taxation, but the Parthians asked a transit tax, especially on those key areas of obligated transit at the borders with the Roman *Limes*.

⁶² Since the Republican period, the Romans discovered they needed to improve and strengthen their cavalry to cope with the new standards the wars against enemies fighting according to different schemes had put; so they decided to introduce archer special auxiliary corps, the so-called *sagittari equitati*, enlisted in Syria, who took part into the war on Pompeus Roman side (See Caes, *bell.civ.* III 4-5). Just during the Flavian period some regular military units of cavalry-archers were created and placed on the eastern *Limes*.

⁶³ Palmyra had a contact with the Parthians and on the other side with the Romans; the trading relationships mediated into the area thanks to the Roman influence became a necessary means, which is documented thanks to the several Greek and Aramaic inscriptions found in Palmyra. Isaac underlines that the Palmyran military presence is attested because of the indirect Roman control, depending not exclusively on moving caravans protection but perhaps on a permanent role, occupying the key sites using regular troops properly trained to conform to the Roman standards: see in Isaac 1990: 155.

controlled by the Romans thanks to the auxiliary army consisting of Palmyran specialized troops, along the southern Euphrates's bank of Dura⁶⁴. Specific political, military-strategic and financial-economical interests of the Romans in the Near East were the reason the particular attention to the problem of the relationships with the Parthians: from a non-interventionist diplomatic pattern (typical of Augustan period), the Romans moved to the interventionist side⁶⁵, aiming to control the caravan routes and to consolidate the *Limes*, to guarantee the safe transit of products and goods⁶⁶.

(II-III Cent. AD)

During the chaotic period of the political fights between several Roman factions supported by fringe groups of the Army⁶⁷, the favoured military corps of the Praetorian cohorts, so skilled on influencing the imperial court and the Roman policy, was dissolved and its function was replaced as a provincial troop, before the arrival of Septimius Severus in Asia⁶⁸; Rome's policy, arrived at a turning point⁶⁹ thanks to their Emperor⁷⁰, led to a

⁶⁴ The settlement of Kifrin probably took a relevant strategic and trading function on the Middle-Euphrates area it maintained during the entire Roman frequentation; so, Kifrin was the most important fortified town on the Eastern river bank of the Euphrates, outstretched to the Jazira's routes in direction of Hatra and the northern Mesopotamia: see Sommer 2005.

⁶⁵ See Angeli Bertinelli 1976: 5. The Trajan expansionistic targets, fed on the idea of a more defensive fortification of the Eastern *Limes* area, were supported by the economic and the financial demand. The creation of the Armenian, Mesopotamian and Assyrian provinces moved the Eastern *Limes* into an advanced post aiming to the homogeneous frontier from the Red Sea to the Asia Minor and the Black Sea. Trajan's plan was at first to extend the Roman control on the areas crossed by the rich trading traffics with the result to rule out the Parthians from the northern routes to contain the commercial flow suitably into the Mesopotamian area. The few historical sources of Arrian (*Partikà*) are very fragmentary (*Parth.* frg.5-17, 32-85, 99, 105) in the quote of Stephanus of Byzantium; the other sources are the *Principia Historiae* of Fronto and the Roman History of Cassio Dio (Cass. Dio, LXVIII, 17-32) but other references on Trajan's expeditions are available thanks to Eutropius's sources (VIII, 3). on minor sources see also Angeli Bertinelli 1976: 6.

⁶⁶ In particular on Trajan's politics, historical sources express strongly opposed opinions on Trajan's firm political idea pursuing personal glory. See Cass. Dio, LXVIII, 17,1.

⁶⁷ During AD 191 the Syrian province was nominated to Pescennius Niger and, after the death of Pertinax (AD 193), the governor proclaimed himself emperor in Antiochia, ruling on the Eastern Roman provinces. Septimius Severus, on the Western side, took the power in Rome with the Senate's agreement. So, Pescennius came to fight with Septimius Severus. After both the defection of some legions and the first heavy defeat of his general Asellius Emilianus in Cyzicus (AD 193), Pescennius was defeated in Nicaea (AD 194) and later in Issus; later on, he escaped towards Antiochia as a refugee. He got trapped, captured and killed.

⁶⁸ Septimius Severus stayed in Asia for two years aiming to make the Roman control safe on this critic section of the *Limes*

⁶⁹ Septimius Severus came back to Syria (AD 194), after being a *Legatus* of the *Legio IV Shythica* in Zeugma, to fight against the unlawful emperor Pescennius Niger. Even if Parthian kings of the Oshroene region and Hatra were on Pescennius Niger's side, it seems that they tried to extend their political influence on the area taking advantage from the Roman inner fights. This was perhaps the earliest fact which moved Septimius Severus against Hatra and the Parthians. See Edwell 2008: 26.

separation of the Roman Syria into two provinces, thus creating the *Syria Coele* from a strip of the *Syria Phoenice* to better control the entire zone. Septimius Severus moved against the Parthians to ensure the withdrawal of the enemy lines⁷¹. During the II Cent. AD Palmyra flourished as an important town on a strategic geographical position close to the desert borders and placed on the intersection point of several caravan routes, which permitted to its inhabitants to control the town and the main part of the trading traffic of the eastern area of the Roman empire⁷². The Palmyran merchants could move on large territories, across Dura as far as the Persian Gulf, with a free access to the several Parthian towns on the Tigris and on the Euphrates; here they probably had some trading posts. During this period Palmyra had its troops so organized and efficient as to patrolling the caravan routes and the wells on the Roman and the Parthian territories, protecting caravans and caravansaries from any sudden nomadic attacks⁷³. The campaigns of Septimius Severus (AD 194-195 and AD 197-199) enlarged the extension of the areas controlled by Rome, overlapping on the limit of the Euphrates, therefore determining the Parthian giving ground on the Euphrates⁷⁴. The strategic advantage obtained by the Romans⁷⁵ allowed them also to build the fortified post of Kifrin, seen from a political and military point of view as a means to enforce and to advance the eastern frontier of the empire on the pre-existent settlement⁷⁶. Thanks probably to its geographical position, the site of Kifrin was

⁷⁰ On Septimius Severus's wars see Cass. Dio, LXXV 1-3, 9-12, Herod., III 1,2-3; III 5,1; III 9,1-12; mentions in Eutrop. VIII 18,4; Ammian., XXIII 5,17; XXIV 6,1; XXV 8,5.

⁷¹ Septimius Severus was connected to the Syrian cultural background thanks to his relatives' links, as M.G. Angeli Bertinelli underlines (see Id. 1979, *Roma quote*, p.95), Septimius's policy was feeding on the reaffirming of the Roman domains thanks to an expansionistic strategy. The new set of the frontier advanced as far to the northern Tigris (AD 195) was planned on the institution of the Roman provinces of Osroene and Mesopotamia (Cass. Dio, 75, 1-3), enlarging its influence of the vassal states of Armenia, Adiabene and Southern Mesopotamia. A safety policy conditioned the choice of a mixed border line which could use natural barriers (rivers and mountains), and to arrange military posts in the northern Mesopotamia positioned in the background of the Roman defensive system, but featuring more frontal pikes (like in Sinjara and Hatra); see Angeli Bertinelli 1979: 96, note n.200 but see also Id. 1976: 43.

⁷² According to historians, the occasion is not set yet for Palmyra to be annexed to the Roman Empire; annexation, though, which occurred gradually and likely peacefully, without any particular or severe social, political, or military traumas. In the II Cent. AD Palmyra was already part of the Roman empire, and became a free city under Adrian II; the centre gained the status of "colonia romana" during Severus's era.

⁷³ The Palmyran contingent was constituted by horse-riding archers of camel troops and it was placed in Dura; it was a regular part of the Roman army with a specific function along the Euphrates's banks. The Romans overlaid the fortified posts on the previous ones by renovating and converting them to the Roman use. The Palmyran troops patrolled the area since the I Cent AD until the period when Septimius Severus included the entire area into the defensive system of the Roman *Limes*.

⁷⁴ Cass. Dio, LXXV 2,1; 9,3-5; Herod., III 9,9-11. The arrival of the *Cohors XX Palmyrenorum* probably is dated AD 211-212 when the military garrison was enlarged.

⁷⁵ See Angeli Bertinelli 1979: 78-79.

⁷⁶ About the Severian strategy of foundation and "re-foundation" of fortified posts, to be understood as the will of a durable Roman presence see Frezouls 1980: 375.

the expression of an Arab-Syriac cultural background into a civilizing environment influenced by the western culture; these syncretic cultural factors were the basis of the overlay and the fusion of several and different cultural contributions thanks to different civilizations. The discovery of many *ostraka* with Aramaic and Greek inscriptions (but also Latin inscriptions) shows a cultural mix into the Middle-Euphrates's area which probably is also expressed into the religious syncretism (in Kifrin, around the monumental area, ruins were found perhaps referred to a Parthian *iman*⁷⁷). It seems a striking image that the Roman army contributed on the *Limes* area to an economic development of the eastern regions of the empire⁷⁸: it stands out that the Roman presence into the East improved a complex and great system of trading and financial activities and locally the soldiers (especially the Roman high-officials represent a specific committee of several products⁷⁹ and *luxury goods*).

The Eastern empire became a modern “province” according to nowadays interpretation of the meaning of province, understood as an integrated part of the central Roman administration when Caracalla extended the Roman *civitas* to all free men. This happened thanks to the Citizenship Edict during AD 212, thus finishing the romanization of the provinces (215-217) begun during Septimius Severus's period. The useful and favourable result was taxation of all the new citizens of the empire, increasing the public revenue to pay the soldiers⁸⁰. As a consequence, the II Cent. AD represented a political evolution from the coexistence between Romans and Parthian to the Roman conquering's aim which showed its main expression with the military campaigns of Trajan and Septimius Severus; during the II Cent. AD the eastern *Limes* menaced by the Parthians and the area was an interfaced zone with a considerable political role and both an economic and a strategic value, at first, on the Roman side. The evidence of these several interests was the

⁷⁷ See Valtz 1985: 111-20.

⁷⁸ For a long time there was the historical supposition that the Roman army was the reason for the financial instability and for the anarchy during the III Cent. AD; it was supposed that the financial instability was determined by the heavy increment in the military outgoings (e.g., soldiers' wages), the way Septimius Severus had planned them. Therefore, the emperor aiming to these costs devaluated currency with the result of an inflation process.

⁷⁹ The imperial policy aimed to preserve the soldiers from the inflation's effects with the increase of their currency; from this point of view, the military outgoings seem not to be the cause of the inflation but just a way the Emperor used to keep control on a sturdy military structure, being the army considered the bridgehead protecting the central political power of the Roman managing class. The people, on the other hand, was more and more subject to heavy taxation, and could rely on a far less significant monetary power.

⁸⁰ During Caracalla's reign a readjustment of the military logistics is attested and the troop's operations moving to the East were limited to the Adiabene area of the Roman domain on the Eastern side of the Tigris river.

Roman fight against the Arsacids because of the Armenian affair⁸¹. The superiority of the Roman strength represented a moment of its power's affirmation over the Euphrates's border. As M.G. Angeli Bertinelli underlines⁸², the Romans have soon understood their impossibility to solve the Parthian affair on a definitive basis. The discontinuous historical phases between settling and siege which maintained the *status quo* of the *Limes* basically unvaried were interrupted little time before the mid of the III Cent AD: Rome lost the control of the area because of the Sasanian advance⁸³, and the territory was abandoned before the arrival of enemy after one of Severus Alexander's campaigns (231-233), or during the incursions against Dura (239); it can be possible it happened during the advance against Hatra (240-241)⁸⁴ when the Middle-Euphrates area became a transit zone both for the Romans and the Sasanians⁸⁵.

Conclusions

On the Middle Euphrates area the Parthian period finished thanks to not at all clear historical dynamics: when Severus Alexander organized a number of military expeditions moving to the front of Armenia and Media, northern Mesopotamia and Middle-Euphrates strip⁸⁶, also Hatra was included into the Roman defensive network against the common Persian enemy. If K. Butcher⁸⁷ says that it cannot be the supposition of an alliance or a pact between Rome and Hatra since the Septimius Severus's period *a priori* excluded, it could be

⁸¹ How M.G. Angeli Bertinelli underlines (Id. 1979: 81: (...) *gli Armeni sotto il profilo etnico erano una popolazione indigena composita, intatta da forti influssi della civiltà greco-ellenistica, con affinità di strutture sociali ed istituzionali di tipo feudale, con legami religiosi e culturali effetto di secolari relazioni che la univano alle genti iraniche. Il processo di "iranizzazione" del Paese, che traeva incentivo dai vincoli di parentela tra i re armeni e la dinastia arsacide si rifletteva anche nella terminologia pubblica statale (...)*. So, the Armenians of course (according to their nature and tendencies) were better included into the Parthian cultural influence and interests. The strategic function of Armenia represented a Roman military target during the re-organization of the Roman Eastern *Limes*; the control on the region was aimed to protect the provinces located in Asia Minor and Syria from both the Parthian and Caucasian invasions. Armenia also had an economic function because of its clearing role for the goods travelling along the ground caravan routes

⁸² Id. 1979: 102.

⁸³ At the beginning of the III Cent. AD the Persian province of Fars arose against the Parthians under the leadership of Ardashir.

⁸⁴ The abandon of the Roman fortress of Kifrin is still a misunderstood issue: the list of the towns which were captured by Shapur begins with the name of "Ana" (conquered in AD 253) but not one toponym seems to be related to Kifrin. It is unlikely, on my accord, that Ana may have fallen at the time Kifrin was still in use.

⁸⁵ The Sasanians had both the military and the political controls over the Iranian regions after the Ardashir victories (AD 223-224) but in Armenia a policy oriented to the Parthian culture and to the Arsacid dynastic horizon was likely, sure of the Roman support until the time when the reign was divided between Rome and Persia (AD 387).

⁸⁶ The Roman presence in Hatra could be dated back at the period when the Army had the patrolling role on Mesopotamia and in *Syria Coele*. On the historical sources see Angeli Bertinelli 1979: 109, note 239.

⁸⁷ Butcher 2003: 55 and following.

a suggestive chance of revision of this part of history that is still little known due to the scarce amount of data available, which, on the other hand, cannot produce a significant and evident confirmation on the matter.

Bibliography

- Angeli Bertinelli M.G. 1976, *I Romani oltre l'Eufrate nel II sec.d.C.*, in ANRW, II 9.1.
Id. 1979, *Roma e l'Oriente*, Roma.
- Butcher, K. 2003, *Roman Syria and the East*, London.
- Campbell, B. 1993, *Rome and Parthia*, in J.Rich et J.Shipley 1993, *War and Society in the Roman World*, Londres-New York, pp.213-239
- Chaumont, M.-L. 1978, *L'Arménie entre Rome et l'Iran I*, in ANRW 2.9.1, pp.71-194.
Id. 1984, *Études d'histoire Parthe V. La route royale des Parthes de Zeugma a Seleucie du Tigre d'après l'itinéraire d'Isidore De Charax*, in Syria 61, pp. 63-107.
- Clancier, P. 2006, *Le Moyen Euphrate de l'implantation des Arameens à la periode Parthe*, in Kepinski, C., Lecompte, O. and Tenu, A. 2006, *Studia Euphratica. Le Moyen Euphrate Iraquien Révélé Par Les Fouilles Préventives De Haditha*, Paris, pp.247-280.
- De Maffei, F. 1990, *Le fortificazioni nel Limes orientale ai tempi di Giustiniano*, in XXXII, Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna, pp.109-115.
- Dillemann, L. 1962, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacentes: contributions à la géographie chrétienne au Vie s.de cette ère*, P.Geuthner, Paris.
- Edwell, P.M. 2008, *Between Rome and Persia: the middle Euphrates, Mesopotamia, and Palmyra under Roman control*, Routledge, New York, p.101 and following
- Fitz, J. 1977, *Limes*. Acten des XI Internationalen Limeskongresses (Székesfehérvár, 30.8 – 6.9.1976), Akadémiai Kiadó – Budapest, Hungary
- Frezouls 1980, *Les fonctions du Moyen-Euphrates à l'époque romaine*, in J.-Cl. Margueron (ed.) 1977, "Le Moyen Euphrate. Zone de contacts et d'échanges, Actes du colloque de Strasbourg 10-12 mars 1977", Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grece antiques 5, Leiden, pp.357-386
- Gawlikowski, M. 1994, *Palmyra as a trading centre*, in Iraq 56, p.32.
- Gray, E.W. 1973, *The Roman Eastern Limes From Constantine To Justinian, Perspective And Problems*, in Proceeding of the African Classical Associations 12, pp. 24-40.

- Invernizzi, A. 1986, *Kifrin and the Euphrates Limes*, in *The Defence of the Roman and East*, Proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986, ed. by Ph.Freeman and D.Kennedy, BAR Int.Ser.297, vol.II, Oxford, pp.357-381.
- Isaac, B. 1988, *The meaning of the terms Limes and limitanei in Ancient Sources*, in *JRS* 78, pp.124-147.
- Id. 1990, *The limits of Empire. The Roman Army in the East*, Oxford.
- Konrad, M. 2001, *Resafa V, Der spätromische Limes in Syrien*. Archäologische Untersuchungen an den Grenzkastellen von Sura, Tetrapyrgium, Cholle und in Resafa, Deutsch Archäologischs Institut Mainz am Rheiss.
- Leriche, P. 1997, *Pourquoi et comment Europos a été fondée à Doura*, in P.Brulé et j.Oulhen (éds.), «Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne: Hommages à Yvon Garlan», Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Lerouge-Cohen, C. 1973, *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain: du début du Ier siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du Haut-Empire romain*, Ed. F. Steiner, Stuttgart.
- Lewin, A. 1999, *Limes, La frontiera romana del deserto*, Giunti, Firenze.
- Mayerson, P. 1986, *The Saracens and the Limes*, in *BASOR* 262, pp.35-47.
- Oates, D. 1968, *Studies in the ancient History of Northern Iraq*, Oxford University Press, London.
- Panaino, M. 1996, *Greci e Iranici. Confronto e conflitti*, in “Storia dei Greci - «Gli altri e i Greci»”, Einaudi, Torino.
- Rostovtzeff, M. 1938, *The foundation of Dura Europos on the Euphrates*, in *Annales de l'Institut Kondakov* 10, pp.99-106.
- Sartre, M. 2001, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IV siècle av. J.-C. – III siècle ap. J.-C.*, Fayard, Paris, pp.129-130
- Sommer, M. 2005, *Roms orientalische Steppengrenze*, in *Oriens et Occidens* 9, Stuttgart.
- Valtz, E. 1985, *Kifrin, la fortezza del Limes*, in “La terra tra i due Fiumi. Venti anni di archeologia italiana in Medio Oriente. La Mesopotamia dei tesori, Catalogo della Mostra di Torino”, Centro Ricerche Archeologiche e Scavi di Torino per il Medio Oriente e l'Asia, Alessandria, 1985, pp. 111-20, Torino

Id. 1987, *Kifrin, a Fortress of the Limes on the Euphrates*, in Proceedings of the International Congress “Common Ground and regional Features of the Parthian and Sasanian World”, Turin 1985, in *Mesopotamia* 22, Torino, pp. 81-89.

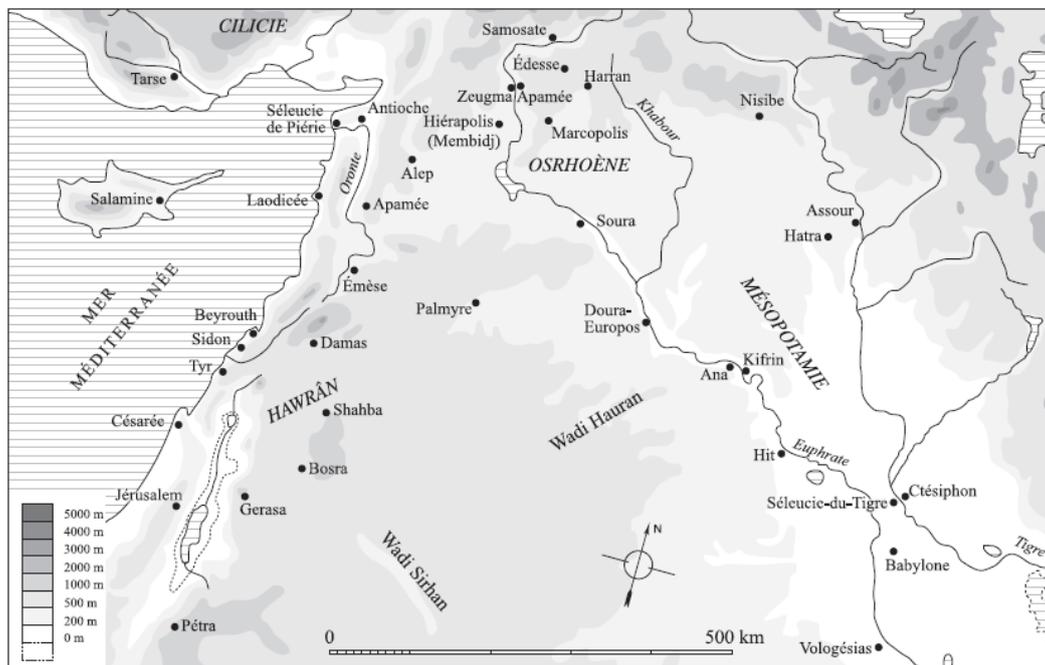
Welles, C.B. et alii 1955, *The Excavations at Dura, V, The Parchments and Papyri*, New Haven, pp.26-46

Id. 1956, *The Chronology of Dura Europos*, in *EOS* 48, p.469.

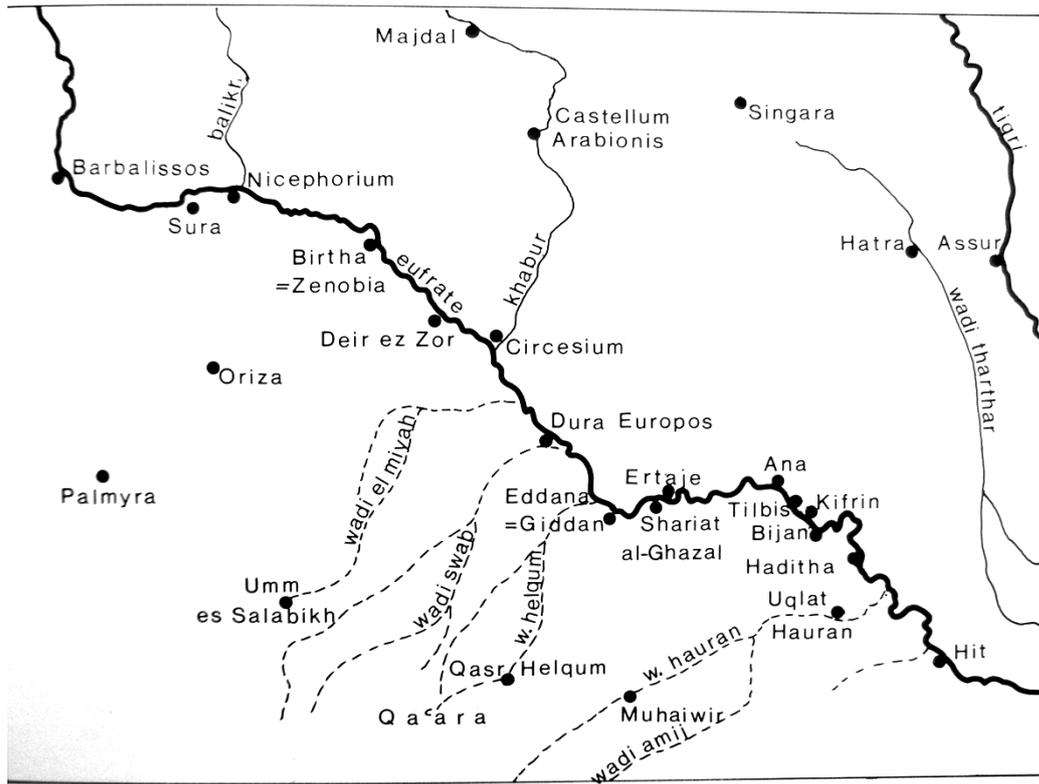
E.Will 1957, *Marchands et chefs de caravane à Palmyre*, in *Syria* 34, p.266 and following.

Zadok, R. 1985, *Geographical Names According to New- and Late-Babylonian Texts*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 8, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag.

TOPOGRAPHIC REFERENCES



n.1: general map of the Ancient Near East (*Annales, histoire, Sciences Sociales*, 59e Année, n.2, Mar-Apr. 2004, Publ.EHESS, p.323).



n.2: The Middle-Euphrates's area during the late roman period (I-III Cent AD).

Ortodoxia e Heterodoxia: os debates e conflitos em torno das heresias nos primeiros séculos

Rosana Brito da Cruz¹
Submetido em Agosto/2015
Aceito em Agosto/2015

RESUMO:

Este artigo é resultado da defesa de monografia realizada na Universidade Federal do Pará sob a orientação do Prof. Msc. Thiago de Azevedo Porto cujo título foi “*Eusébio de Cesaréia e a História Eclesiástica: um discurso identitário acerca da ortodoxia via alteridade das heresias*” (2013). Com o objetivo de verificar os processos formadores de identidade através do contexto de escrita da obra *História Eclesiástica* do bispo Eusébio de Cesaréia, produzida nas primeiras décadas do século IV, pois a mesma possui elementos que serviram como modelo para os textos hagiográficos posteriores. Essa obra foi o ponto de partida para elaboração deste artigo, no qual será analisado mais precisamente um aspecto da obra, no que concerne a análise de um discurso formador de identidade que se dá através da afirmação da ortodoxia pela alteridade das heresias, buscando consolidar sua legitimidade.

Palavras-chave: Heresia, Ortodoxia, Identidade.

ABSTRACT:

This article is the result of the monograph defense held at the Federal University of Pará under the guidance of Prof. MSc. Thiago de Azevedo Porto cujo title was "Eusebius of Caesarea and the Ecclesiastical History: an identity discourse about orthodoxy via otherness of heresies" (2013). In order to verify the formation processes of identity through the Ecclesiastical obra História writing context of the bishop Eusebius of Caesarea, produced in the first decades of the fourth century, because it has elements that served as a model for later hagiographic texts. This work was the starting point for the preparation of this article, which will be analyzed more precisely one aspect of the work, as regards the analysis of a trainer discourse of identity that is through the orthodoxy of the statement by the otherness of heresies, seeking to consolidate its legitimacy.

Key words: Heresy, Orthodoxy, Identity.

¹ Licenciada em História pela Universidade Federal do Pará. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da UFPA Email: rosanabc87@gmail.com

O objetivo deste artigo pauta-se em analisar um aspecto da obra *História Eclesiástica* do bispo Eusébio de Cesaréia, no que concerne a análise de um discurso formador de identidade que se dá através da afirmação da ortodoxia pela alteridade das heresias, buscando consolidar sua legitimidade. Abordaremos em nosso trabalho apenas os aspectos considerados cruciais para entendermos a relação que se estabeleceu entre Igreja e Império Romano ao longo de sua trajetória, principalmente no que diz respeito ao processo de legalidade pelo qual passou o cristianismo e os discursos apologéticos de autores cristãos para legitimar uma identidade cristã ortodoxa.

Com o processo de hierarquização discursiva no âmbito da organização eclesiástica, consideramos que as heresias assim definidas pela Igreja estavam intimamente ligadas com o desenvolvimento do poder eclesiástico: quanto mais intenso ele fosse maior seria seu poder de coerção. Observamos nesse momento do século IV, grandes discussões teológicas, concílios ecumênicos e controvérsias, sobretudo no que concerne à necessidade de definir a essência de Cristo, causando posteriormente um grande problema dogmático, que seria o de estabelecer a relação entre Deus, o Pai e o Filho, se estes seriam da mesma essência ou não. É nesse cenário que surge Ário que negava a divindade do verbo, tais questões foram resolvidas nos concílios que se seguiram de Nicéia e de Constantinopla.

Diante desse cenário é que trabalharemos sobre os movimentos chamados de heréticos, primeiramente fazendo uma breve conceituação do termo heresia para um melhor entendimento sobre o tema discorrido. Posteriormente, faremos considerações gerais sobre alguns movimentos apontados como heréticos nos primeiros séculos da Igreja. Finalizando o trabalho, abordaremos sobre as contendas em torno do cristianismo e do arianismo, além do posicionamento da Igreja perante as correntes de pensamentos que estavam em evidência no cenário eusebiano, de escrita da obra HE².

2.1. Conceituando heresia

É fundamental para o desenvolvimento do nosso trabalho, e para uma melhor compreensão do mesmo, apresentarmos, desde já, as bases conceituais do termo heresia, bem como algumas reflexões sobre o desenvolvimento histórico dos movimentos considerados heréticos nos primeiros séculos de organização da Igreja. Pois tanto o surgimento do conceito, quanto a sua aplicação pela Igreja (e seus representantes) nos

² Ao longo do trabalho, eventualmente, utilizaremos a sigla HE como substituto para História Eclesiástica.

primeiros séculos, constituem uma base importante para analisar o discurso de Eusébio de Cesaréia acerca das heresias na *História Eclesiástica*, objetivo principal deste trabalho.

As heresias tem sido uma temática muito discutida por diferentes autores, principalmente com o advento de novas modalidades historiográficas, sobretudo a história cultural, possibilitando um estudo acerca das relações que se estabeleceram entre heresia e religiosidade. Surgem, portanto obras que dialogam com tal temática, que são mais contemporâneas a nós, como *Pequena História das Heresias* de João Ribeiro, publicada em 1989, e ainda *História das Heresias (séculos I- VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo* de Roque Frangiotti, que aprofunda tais assuntos de forma a nos mostrar a diversidade de posicionamentos contrários ao que estava sendo imposto pelo cristianismo primitivo.

O termo Heresia vem do grego (*haíresis*) que significa escolha, foi criado historicamente e ganhando outros significados com o passar do tempo, na época helenística tinha o sentido de doutrina ou escolha. Com o advento do cristianismo, a palavra recebeu uma conotação pejorativa de “doutrina que está fora da Igreja”, ou seja, contrária aos princípios da fé cristã³. A definição e aplicação deste conceito foi um instrumento fundamental para a própria organização eclesiástica: definir quem eram os hereges era uma maneira de demarcar o que era certo dentro da Igreja, ou seja, delimitar um aspecto particular ou uma interpretação doutrinária como verdade, através da escolha feita por determinados grupos cristãos ou individualmente⁴.

Essas escolhas sempre irromperam conflitos, controvérsias e desentendimentos desde o início das comunidades cristãs, pois não era algo estável, o que fez com que uma doutrina se sobressaísse sobre as demais. É interessante esclarecer que inicialmente as heresias surgidas na Antiguidade eram de divergências teológicas, diferente das que surgem na Idade Média prenunciando a Reforma Protestante do século XVI⁵.

A partir desse processo que envolveu escolhas, debates e conflitos, a Igreja foi delimitando a doutrina tida como verdadeira, e a única a possuir a verdade revelada pelos apóstolos, apontando nas demais o errado e denominando-as de heresias. O surgimento das heresias não corresponde a uma visão pueril de que aos poucos a fé cristã tivesse sido deturpada por falsas doutrinas, mas deve-se ao fato de que havia uma multiplicidade dos testemunhos da fé, que resultaram em escolhas pessoais e na formação de comunidades

³RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papirus, 1989, p. 19.

⁴ OLIVEIRA, Elisana Ribeiro; CRUZ, Rosana Brito da. *Eusébio de Cesaréia e a História Eclesiástica: um discurso identitário acerca da ortodoxia via alteridade das heresias*. Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo Volume 2/2, julho a dezembro de 2011, p. 78.

⁵BARROS, José D' Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Série A Igreja na História). p. 55.

segregadas, desviando-se da doutrina fiel aos princípios. Desta forma, com o passar do tempo foi se afirmando a noção de ortodoxia, através da delimitação doutrinária e dogmática de tudo o que se considerava verdadeiro em questão de fé.

Nesse sentido, a heresia está estritamente ligada com a evolução do poder eclesiástico, ou seja, através do discurso propagado pela Igreja a respeito das práticas heréticas é que está inserido o objetivo de se alcançar o poder. O poder, muito além de gerar dominação, é o propagador do saber, das relações, do discurso, portanto quanto mais forte ele é mais as heresias são identificadas, condenadas e perseguidas. Percebe-se isto a partir do momento em que se dá a aliança entre Igreja Cristã e Império Romano, com Constantino, que não só legitimou o cristianismo como também as perseguições feitas aos hereges, que foram cada vez mais identificados e perseguidos por meios mais fortes e coercitivos.

O herege não é designado “herege” senão porque alguém investido de poder eclesiástico e institucional classifica suas práticas ou idéias como contrárias a uma ortodoxia tida como verdadeira. Todo herético tornou-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é antes de tudo um herético aos olhos dos outros⁶.

As heresias, no entanto, sendo nomeadas como “desvios de conduta”, possuem elementos positivos para a evolução da doutrina cristã e para aprofundar o mistério e compreensão da fé, através de seus estudos. Sendo assim, são também consideradas como ocasião de progresso no seio da igreja.

No judaísmo essas escolhas passaram a ser responsáveis pelas várias seitas que nele existia, e com isso o termo recebe o significado pejorativo de heterodoxia, indicando quem se afastava da verdadeira doutrina da tradição rabínica, sendo acusados de serem os inimigos da fé.

“Realmente, todas as religiões soçobram no hábito e acabam por cansar. Cansam à medida que seus adeptos perdem fervor. A fé se enfraquece, perde dinamismo. Deixa de ser contagiosa como era na origem. O homem, pois, tem necessidade de ressuscitar-se a si mesmo, de morrer e de reviver; daí serem necessárias as pulsões da novidade, o empurrão das heresias, para retomar seu caminho em direção aos cumes da perfeição. Por isso, São Paulo dizia que “É preciso que haja heresias” (1Cor. 11,19)”⁷.

⁶ DUBY apud BARROS, José D’ Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Série A Igreja na História). p. 56.

⁷ RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papirus, 1989, p. 20.

Com o passar do tempo a Igreja buscou se fortalecer através das heresias, como uma forma de reavivar a fé que muitas vezes se enfraquecia no âmbito da mesma. Assim como no início do cristianismo, a Igreja sempre buscou se consolidar e legitimar seu poder através das heresias, identificando nelas o errado e se afirmando como a verdadeira doutrina. Quando passava por algum enfraquecimento, buscava se fortalecer identificando outras heresias.

O cristianismo conheceu crises profundas, devido principalmente às interpretações pessoais das sagradas escrituras no contexto do século IV, e ainda os mais diversos cultos que tendiam para a capital do Império Romano. Havia diferentes tendências que afirmavam serem os defensores da verdadeira fé, grupos cristãos seguiram determinadas propensões religiosas à medida que iam recebendo a mensagem de Cristo, uma multiplicidade de testemunhos da fé levou à formação de *comunidades segregadas*⁸. No interior desses grupos surgiu o que ficou conhecido como *heresias*, a começar pela tendência judaizante na qual havia um conflito entre judeus-cristãos e os recém-convertidos do paganismo que não necessitavam passar pela circuncisão nem observar todas as práticas judaicas. Deveriam apenas aceitar o monoteísmo e os mandamentos. Diante desse judaísmo heterogêneo carregado de ideias cristãs e não-cristãs, que têm raízes pagãs, surgiram as chamadas heresias judaicas.

2.2 Considerações sobre algumas heresias, das origens ao século IV

É imprescindível fazermos algumas apreciações sobre o que entendemos por discurso e seus reflexos nas chamadas heresias de acordo com as interpretações tecidas por Helena HathsueNagamine Brandão, o discurso constitui um dos aspectos materiais de ideologia. Logo, pode se afirmar que é uma espécie pertencente ao gênero ideológico, ou seja, “os discursos são governados por formações ideológicas, pois, a formação ideológica tem essencialmente várias formações discursivas interligadas”⁹.

Partimos do pressuposto que o discurso é transmitido ao longo do tempo, fruto das relações sociais nas quais o poder está interligado com as práticas discursivas, que por sua vez apontam para os processos formadores de identidade no contexto de escrita das fontes. Helena Brandão faz uma análise do conceito de discurso em Foucault, sobretudo no que diz respeito à relação do enunciado com seu sujeito.

⁸Cf. STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiquidade In: LENZENWEGER, Josef et alii. *História da Igreja Católica*. 3ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 24.

⁹ BRANDÃO, Helena HathsueNagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 47.

“situa-se na vertente oposta a uma concepção idealista do sujeito que, interpretado como o fundador do pensamento e do objeto pensado, vê a história como um processo sem ruptura em que os elementos são introduzidos continuamente no tempo concebido como totalização”¹⁰.

Partilhamos da concepção de Helena Brandão quando afirma ser o processo discursivo uma produção de sentido, que passa a ser o espaço no qual emergem as significações, noção que juntamente com a de condição de produção e formação ideológica, são as bases para a formulação da análise do discurso que utilizaremos na documentação. Ou seja, o discurso não é abarcado pela unidade do sujeito e sim pela sua dispersão, que decorre das várias posições possíveis de serem assumidas por ele no discurso.

O surgimento dos movimentos heréticos e as formas geradas no âmbito eclesástico revelam os diferentes posicionamentos sobre os assuntos da fé, a começar pelo gnosticismo que é uma forma de teologia que promete salvação pela compreensão dos enigmas do céu e da terra. Tal compreensão é adquirida quando o ser humano, orientado por um mestre, dirige sua atenção para dentro de si mesmo¹¹. A palavra gnóstico significa “aquele que conhece”¹², por isso, o gnosticismo trata sobre conhecimento secreto, que resultou do sincretismo entre judaísmo e cristianismo. Os primeiros movimentos gnósticos apareceram na Palestina e na Síria, tinham um caráter materialista, pois consideravam Jesus Cristo um simples homem nascido de Maria.

Simão Mago e seu discípulo Menandro são apontados por representantes da Igreja como os fundadores do gnosticismo, que desenvolveu-se consideravelmente no século IV. Os gnósticos formaram vários movimentos com visões que se aproximavam, porém havia também divergências que os afastavam, seus princípios se caracterizavam entre bem e mal, um dualismo que dividia o mundo em físico e espiritual¹³. A seguir um documento que retrata a tentativa de explicar Cristo na concepção gnóstica síria:

O gnosticismo

1. Gnosticismo de tipo sírio

Saturnino (ou Saturnilo) (c.120)

Irineu, Adv. Haer. I.XXIX.1-2

“Saturnino era antioquiano. Pensava, como Menandro, que há um pai absolutamente desconhecido, que fez anjos, arcanjos, virtudes e

¹⁰ BRANDÃO, op. cit., p.33-34.

¹¹ MANDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 101.

¹² HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008, p. 65.

¹³ Ibidem, p. 65.

potestades; o mundo, porém, e tudo quanto nele existe, foi feito por anjos em número de sete...

O Salvador, conforme Saturnino, não nasceu, não teve corpo nem forma, mas foi visto em forma humana apenas em aparência. O Deus dos judeus, segundo ele, era um dos sete anjos. Visto que todos os príncipes quiseram destruir seu Pai, Cristo veio para aniquilar o Deus dos judeus e para salvar os que nele mesmo acreditassem. Esses são os que possuem uma faísca da vida de Cristo. Saturnino foi o primeiro que afirmou a existência de duas estirpes de homens formadas pelos anjos: uma de bons e outra de maus. Tendo em vista que os demônios davam seu apoio aos maus, o Salvador veio para destruir os demônios e os perversos, salvando os bons. Mas, ainda segundo Saturnino, casar-se e procriar filhos é obra de Satanás¹⁴.

Percebemos nesse documento o dualismo entre o bem e o mau e a busca pelo conhecimento que somente será alcançado com a libertação do espírito que está preso a matéria. Diante da gnose o cristianismo estava frágil, pois os hereges gnósticos se consideravam “ortodoxos”, uma vez que também se baseavam na escritura, na tradição e no credo¹⁵. O gnosticismo estava pautado em quatro traços característicos, que em toda a sua peculiaridade, prometem ao “eu” humano uma redenção através do caminho do conhecimento e podem ser sintetizados nas seguintes ideias:

1. Dualismo entre bem e mal, reino da luz e reino das trevas;
2. Libertação da centelha de luz aprisionada na matéria;
3. O conhecimento do “eu” só é alcançado quando este consegue se libertar dos grilhões da matéria e volta para o reino do verdadeiro Deus;
4. O discurso sobre “queda” e “ascensão” está permeado de elementos filosóficos, religiosos e astrológicos da época, evidenciando seu caráter sincrético.

Diante do alcance que o gnosticismo havia tomado, o cristianismo lançou mão de guardar a revelação bíblica e garantir seu caráter histórico¹⁶, reagiu contra as aspirações gnósticas com a memória de uma tradição apostólica. Com esse embate entre cristianismo e gnosticismo, se delineou cada vez mais a imagem de um único Deus verdadeiro.

Já o Marcionismo representou um grave confronto com a Igreja, liderada por Marcião, que era filho do bispo de Sinope, no Mar Negro, tendo sido expulso da congregação da qual participava (os motivos de tal expulsão não são claros). Marcião estabeleceu-se posteriormente na comunidade romana, onde passou a pregar um “Deus de

¹⁴BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007, p. 77.

¹⁵DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo, RS: Sinodal 1993. (Coleção História da Igreja v. 1). p. 33.

¹⁶STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiquidade In: LENZENWEGER, Josef et alii. *História da Igreja Católica*. 3 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 25.

Amor”¹⁷, em detrimento do Deus do Antigo Testamento, que para ele era cheio de ira. O fato é significativo, pois mostra a força e a penetração do movimento gnóstico¹⁸. Sua afinidade com o dualismo gnóstico, na existência de um Deus justo e outro semelhante ao Demiurgo, encontrou afinidade para tal doutrina no apóstolo Paulo, que segundo ele foi o único que entendeu a revelação de Deus em Cristo¹⁹. Sua tentativa de separar do cristianismo qualquer ligação com o judaísmo e suas tradições é uma das suas principais características. Os principais elementos do marcionismo são:

- *Afinidades com o dualismo gnóstico*: existência de um Deus justo e cheio de ira, Javé, identificado com o demiurgo, e de um Deus de amor e de toda consolação, o Deus do evangelho; o Deus bom assumiu um corpo aparente em Cristo; desprezo da matéria.
- *Rígido antijudaísmo*: separação do cristianismo de qualquer ligação com o judaísmo.
- *Repúdio integral do AT*: AT e NT estão em plena contradição; rejeição da explicação alegórica do AT.
- *Rigorismo ético*: abstenção de todas as obras do Deus criador, especialmente o matrimônio, a carne e o vinho²⁰.

A Igreja proclamou-se diante de Marcião para recusar suas idéias: que o Antigo e o Novo Testamento são normativos para seu ensino e ao declarar que o Deus do Antigo Testamento, o criador, é o pai de Jesus Cristo, portanto a criação é e continua sendo a boa criação de Deus²¹, e que todas as declarações devem partir dessa premissa. Podemos perceber que a partir desse momento a Igreja instituiu seu primeiro dogma de fé, ou seja, ponto fundamental e indiscutível da sua doutrina religiosa.

Outro movimento que se destacou foi o ebionismo, que se caracterizava por judeus-cristãos que observavam a lei mosaica e reconheciam Jesus Cristo como Messias²²; porém compreendiam que Jesus não era filho de Deus e sim um simples homem.

“Essa doutrina dos primeiros séculos de nossa era afirmava que Jesus possuía apenas uma natureza, a saber, a humana. Ainda, de acordo com esta heresia, também ensinava ser o Cristianismo uma mera continuação do Judaísmo, no qual o Nazareno não tinha nenhum dos atributos

¹⁷Idem, p. 26.

¹⁸DREHER, Martin N. Op. Cit., p. 34.

¹⁹DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993. (Coleção História da Igreja v. 1). p. 35.

²⁰MANDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 104.

²¹Idem, p. 36.

²²RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papirus, 1989, p. 23.

naturais e atributos que caracterizam a natureza divina (ANDRADE, 1996). Eles também rejeitavam o nascimento virginal, sustentando que Jesus nascera de José e Maria normalmente (MATERA, 1989, p. 47). Ao rejeitar a divindade real ou ontológica de Jesus, asseverava que Jesus era um homem comum que possuía dons incomuns (ERICKSSON, 1997). Mas não sobre-humanos, ou sobrenaturais. Segundo Daniélou (*apud* FRANGIOTTI, 1995), os ebionitas representavam uma tendência judaico-cristã herética²³.

O movimento ebionita enfatizava a natureza humana de Jesus, como filho carnal de Maria e José, que teria se tornado Filho de Deus no batismo. Desvalido por cristãos e judeus, o ebionismo constituiu uma vertente separada com suas interpretações da Sagrada Escritura. A concepção ebionita compreendia Jesus como um mero homem, para eles, era importante decidir sobre a identidade ontológica de Jesus de Nazaré conforme João Ribeiro Júnior²⁴, “entendiam que ele não era o filho de Deus e sim um simples homem, o profeta anunciado por Moisés”. Os ebionitas eram condenados porque consideravam Jesus um ser humano e nada além, mas parece que para eles tinha sido bem mais que isso. Seu nome vem do aramaico *ebyon* “pobre”, os ebionitas consideravam-se judeus que acreditavam em Jesus²⁵, a Igreja dos ebionitas resistiu até o século V.

O século IV foi, sem dúvidas, um período de grandes contendas no âmbito da Igreja, principalmente os conflitos teológicos que ocorriam em torno da questão trinitária, da definição da divindade entre Deus, o Pai, e o Filho. As controvérsias sobre questões cruciais da fé também tiveram a interferência imperial, e muitas vezes se caracterizaram por lutas políticas²⁶. Diante desse contexto surge um conflito que se apresentou entre Ário, que se considerava um teólogo conservador, e os bispos cristãos. Um dos temas centrais da doutrina de Ário é que o Pai é o único não gerado, ou seja, que o Filho não era divino, mais sim uma criatura como qualquer outra e possuía um caráter subordinacionista em relação ao Pai.

Diante desse conflito foi convocado um concílio em Nicéia (325), que reuniu diversos bispos de todas as regiões para que fosse estabelecida a paz para a Igreja. Dentre eles destacavam-se Eustácio de Antioquia e Marcelo de Ancira, e entre o grupo que apoiava Ário estava presente Eusébio de Nicomédia e também Eusébio de Cesaréia²⁷. Os arianos propuseram uma formulação da fé cristã, Eusébio de Cesaréia fez então uma proposta, ele

²³SILVA, José Orlando da. *A encarnação como a suprema hierofania: Releitura interpretativa do cristianismo*. Dissertação – Mestrado, Recife: UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO, 2012, p. 54.

²⁴JÚNIOR, João Ribeiro. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papyrus, 1989, p. 23.

²⁵HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008, p. 64.

²⁶MANDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 121.

²⁷STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. *Antiguidade In: LENZENWEGER, Josef et alii. História da Igreja Católica*. 3 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 62.

formularia a fé num único Deus e verbo divino, buscava-se, portanto confirmar que o Filho pertence à esfera divina, indo contra a idéia ariana do *logos* ser uma criatura²⁸. Eusébio posteriormente justificou sua atitude a comunidade a qual pertencia, afirmando que havia agido desse modo para conseguir a paz da Igreja, que pretendia o imperador.

É interessante averiguarmos os motivos pelos quais havia tantos bispos que estavam seriamente divididos sobre a questão ariana, sabemos que muitos simpatizantes da doutrina de Ário foram silenciados à força por ordens do imperador²⁹.

Ário tinha muitos seguidores e mesmo com a sua condenação ao exílio, após o concílio de Nicéia, a questão não estava encerrada e perdurou até o ano de 381. O arianismo adentrou até mesmo na corte, especialmente por causa da irmã do imperador, chamada Constância, que levou Constantino a adotar uma política mais flexível, permitindo aos exilados, dentre eles Ário e Eusébio de Nicomédia, que inclusive se tornou de sua íntima confiança, que voltassem e readquirissem suas sedes. Talvez essa atitude de Constantino se caracterize por interesses políticos já que os arianos eram a maioria nas regiões orientais³⁰.

Partindo da análise documental de tais questões, podemos presumir que Eusébio de Cesaréia entendia a questão herética como uma ameaça ao cristianismo e a fé na verdade professada pela Igreja. Podemos perceber o posicionamento arbitrário de Eusébio quando se trata de escrever a respeito das heresias que surgiram na Antiguidade, e de qualquer outro pensamento que fosse contra seus princípios dogmáticos, ou que se apresentasse como negação da verdade original segundo seus preceitos. É importante ressaltar que não era somente o bispo de Cesaréia que se posicionava dessa forma, pois ele fazia parte de um grupo social, cujo pensamento convergia com seus posicionamentos, contudo deve-se perceber que o significado da palavra “heresia” foi adquirindo novos matizes com os desenvolvimentos medievais³¹.

2.3 Ortodoxia e Heterodoxia: os debates e conflitos em torno do arianismo

Ário (260-335) nascido na Líbia, educado na escola catequética de Luciano de Antioquia, era sacerdote em Alexandria, um centro do pensamento helenístico e lugar de

²⁸Idem, p. 63.

²⁹HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008, p. 81.

³⁰MANDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.129.

³¹BARROS, José D' Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Série A Igreja na História). p. 57.

uma escola famosa dedicada à expansão do Cristianismo entre as classes mais cultas³². Nesse contexto começa a se propagar o pensamento ariano (entre 318 e 381 d.C.) através de cartas, homilias, canções sacras e escritos³³. A Controvérsia Ariana pautava-se em torno de uma definição bíblica legítima da relação entre Deus, o Pai, e o Filho.

Ário interpretou o Filho de Deus em um sentido subordinacionista, ou seja, estava numa posição inferior ao Pai, que teria sido criado do nada. O logos, desse modo, teria sido “produzido”, através da obra de criação do Pai, era uma criatura como outra qualquer. Os pontos principais da doutrina ariana são: o Pai é o único não-gerado, não-criado, eterno e sem princípio, o único que é a origem; é anterior ao Filho; portanto se o Pai gerou o Filho, este passou a existir no tempo, conseqüentemente houve um momento em que o Verbo não existia; o Verbo é pura criatura e mutável, podendo conquistar novas perfeições³⁴.

É interessante observarmos que a controvérsia do arianismo surge no âmbito do cristianismo, difundida por um sacerdote cristão. Portanto, o arianismo não se configurava como desvio da tradição ou como construção de uma nova seita, mas no nosso ponto de vista numa busca pela verdadeira essência de Cristo, em um consenso sobre a gênese da doutrina cristã.

Ário apoiava-se nas seguintes premissas bíblicas: Pr 8,22 (Deus me criou), Mc 10, 18 (só Deus é bom) e 13, 32 (o Filho ignora o dia do julgamento), Jo 14, 28 (o Pai é maior do que eu), 1 Cor 15,28 (o Filho será submisso ao Pai), Cl 1,15 (o primogênito de toda criatura)³⁵.

Constantino resolve intervir nos debates sobre a essência de Cristo e convoca um concílio, denominado de Concílio de Nicéia (em 325) que reuniu vários bispos para que fosse deliberada a questão ariana e outras que estavam em discussão na época. No concílio, alguns bispos estavam preocupados com a unidade da Igreja, e outros com as distorções dos dogmas e doutrinas cristãos³⁶.

O grupo em torno de Ário contava com os bispos Eusébio de Nicomédia e Eusébio de Cesaréia, as discussões teológicas se acirraram ainda mais por causa da formulação da fé cristã proposta pelos arianos, originando resistências. Eusébio de Cesaréia propôs uma profissão de fé da sua comunidade que professava a fé num único Deus, dessa forma

³²MANDONI, op. cit., p.121.

³³MANDONI, op. cit., p.122.

³⁴MANDONI, op. cit., p.122.

³⁵MANDONI, op. cit., p.123.

³⁶PAPA, Helena Amália. *Cristianismo Ortodoxo versus Cristianismo Heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesaréia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.c.)*. Dissertação – Mestrado, Franca : UNESP, 2009, p. 45.

apaziguando as contendas, foram feitas apenas alguns complementos no que concerne ao emprego da palavra *homoousios* que significa (da mesma essência).

O símbolo de Nicéia, portanto, visa confirmar que o Filho pertence à esfera divina assim como o Pai, posicionando-se contra as ideias de Ário. Todos os bispos assinaram a fórmula, inclusive Eusébio de Cesaréia, que concordou com os termos impostos de fé, menos Ário e dois de seus seguidores. Numa carta enviada posteriormente a sua comunidade, o bispo de Cesaréia busca explicar tal atitude, declarando que a paz na Igreja era necessária e devia-se ao Imperador³⁷. Ário e seus seguidores foram exilados na Ilíria.

Podemos analisar que, nesse contexto de fortes debates em torno da figura de Cristo, revela-se um ideal político-religioso que diz respeito a afirmar uma doutrina perante o Império e seu poder central. Também podemos perceber que se trata, sobretudo, de interesses e benefícios que seriam conseguidos com a definitiva proteção do Estado com relação à Igreja. A seguir uma carta de Ário ao bispo de Nicomédia, Eusébio, revela as disputas em torno das explicações sobre a natureza de Cristo e as represálias sofridas por aqueles que fossem contra as definições da Igreja sobre o assunto.

O arianismo

1. Carta de Ário a Eusébio, bispo de Nicomédia (c. 321)

Teodoreto, bispo de Ciro (423-458), H.E.I.V

“Ao seu queridíssimo, homem de Deus, cheio de fé e ortodoxia, Eusébio, saudações no Senhor da parte de Ário, injustamente perseguido pelo Papa Alexandre, sabendo que a verdade que de tudo triunfa tem em Eusébio seu defensor.

Visto que meu pai Amônio está de saída para Nicomédia, creio de meu dever enviar por seu intermédio minhas saudações e, confiando na vossa natural inclinação para acolher os irmãos por amor de Deus e de Cristo, avisar-vos-ão quão gravemente somos atacados e perseguidos pelo bispo, que se volta contra nós chegando ao extremo de nos expulsar da cidade como ateu, porquanto não concordamos com ele nas suas pregações: “Deus sempre, o Filho sempre; ao mesmo tempo o Pai, ao mesmo tempo o Filho; o Filho coexiste com Deus, não sendo gerado no tempo; gerado desde a eternidade, Ele não nasceu por geração; o Pai não é anterior ao Filho, nem por pensamento nem por um momento de tempo; Deus sempre, o Filho sempre; o Filho existe desde que existe o próprio Deus”.

Vosso irmão Eusébio, bispo de Cesaréia, Teodoto, Paulino, Atanásio, Gregório, Aécio e os demais bispos do Oriente foram condenados porque diziam que Deus existe sem começo, antes do Filho; apenas discordaram Filogônio, Helânico e Macário, os quais são hereges e ignorantes na fé; não falta entre eles quem afirme ser o Filho uma efluência; outros, uma projeção do Pai; outros ainda que éco-ingênito com o Pai.

Mas não podemos dar ouvidos, nem mesmo pensar em debelar estas heresias, sem que nos ameacem com mil mortes. Nós pensamos e

³⁷STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade In: LENZENWEGER, Josef etalli. *História da Igreja Católica*. 3ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p.63.

afirmamos como temos pensado e continuamos a ensinar: que o Filho não é ingênito, nem participa absolutamente do ingênito, nem derivou de alguma substância, mas que por sua própria vontade e decisão existiu antes dos tempos e era inteiramente Deus, unigênito e imutável.

Mas, antes de ter sido gerado ou criado ou nomeado ou estabelecido, ele não existia, pois ele não era ingênito. Somos perseguidos porque afirmamos que o Filho tem início, enquanto Deus é sem início. Eis por que somos perseguidos, e também porque afirmamos que ele é do que não é, justificando essa afirmação, porquanto ele não é parte de Deus nem deriva de substância alguma. Por isso somos perseguidos. Vós sabeis o resto.

Confio, caro Eusébio, fiel discípulo de Luciano, que permaneçais firmes no Senhor e lembrado de nossas aflições”³⁸.

Como observamos a carta de Ário a Eusébio de Nicomédia exemplifica os debates, os conflitos e os interesses envolvidos em torno das questões cristológicas daquele momento. Percebemos, ao longo dessas considerações, que as percepções de movimentos tidos como heréticos sobre questões relacionadas à fé e ao mundo sobrenatural, não estavam desconectadas. Muitas concepções se assemelhavam umas com as outras, porém divergiam também sobre várias temáticas, ou seja, ao mesmo tempo em que se aproximam elas se afastam em suas discussões sobre a fé. Os posicionamentos da Igreja em relação a elas foram bastante hostis, a partir do momento em que os eclesiásticos perceberam o risco de tais opiniões contrárias à verdade imposta pelo cristianismo, pois ameaçavam seus privilégios e sua hegemonia frente aos fiéis.

Ao tratarmos especificamente da HE, fica evidente na obra a tentativa de justificar a postura da Igreja com relação às heresias. Eusébio inicia seu discurso sobre as heresias no livro II, quando identifica Simão Mago como o chefe de todas as heresias, eis o que relata sobre ele:

“Por aquele tempo Simão tinha conseguido tamanha fama com seu mágico poder sobre os iludidos que ele mesmo acreditava ser o grande poder de Deus. Foi então que, pasmo ante as incríveis maravilhas operadas por Felipe com o poder divino, infiltrou-se e levou o fingimento de sua fé em Cristo ao ponto de ser batizado”³⁹.

A partir dessa passagem Eusébio começa a tecer sua fala sobre as diversas heresias, que ele aponta como sendo calúnias contra a Igreja cristã. Nesse trecho Simão é apontado como o precursor das heresias, que enganou até mesmo Filipe, que estava em Samaria para evangelizar. Compreendemos que existe uma concorrência na pregação daquilo que se acredita, Simão Mago é visto como o primeiro herege e o representante do demônio. É interessante observarmos que nesse momento as querelas e as heresias em questão são

³⁸ BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007, p. 82.

³⁹ EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. (Trad. Wolfgang Fischer; rev. Maria Aparecida Salmeron). São Paulo: Novo Século, 2002. Livro II: 11, p. 33.

sobre aspectos puramente teológicos, posicionamentos que diferem de uma doutrina privilegiada, que no caso é o cristianismo ortodoxo, são colocados em uma posição de ilegalidade.

Eusébio não consegue ver nas outras correntes religiosas o caminho certo, ou uma nova forma de interpretação das Sagradas Escrituras, mas somente a direção errada induzida pelo demônio. Ao longo da HE percebemos no discurso de Eusébio um confronto incessante entre Deus e o diabo, tudo é justificado e depende da relação entre o bem e o mau:

“No entanto, havendo-se propagado a fé em nosso Salvador e Senhor Jesus Cristo a todos os homens, o inimigo da salvação dos homens já tramava antecipar-se na captura da cidade imperial e para lá conduziu Simão, de quem já falamos acima. De fato, seguindo as hábeis artes deste homem, ganhou para o erro muitos habitantes de Roma.

E depois da ascensão do Senhor ao céu, os demônios levaram alguns homens a dizer que eram deuses, e estes não somente não foram perseguidos por vós, mas até foram considerados dignos de honras. Um tal Simão, samaritano, originário da aldeia chamada Giton, que em tempos do César Cláudio realizou mágicos prodígios em vossa imperial cidade, Roma, por arte dos demônios que nele operavam, foi tido por deus, e como a um deus foi honrado por vós com uma estátua no rio Tíbre, entre as duas pontes, com a inscrição latina seguinte: SIMONIDEO SANCTO, ou seja: A Simão, o Deus santo”⁴⁰.

A partir da leitura dessa passagem, podemos perceber que Simão é salientado como o inimigo da fé cristã, aquele que trabalha para o mau, e como principal concorrente dos apóstolos. Eusébio aponta Simão Mago como sendo aquele que incitado pelo demônio propagou uma doutrina falsa para atrapalhar a ascensão da Igreja. Tudo que não é tido como parte da Igreja Romana passa a ser demonizado, para o autor as heresias eram as obras do mau.

Considerações finais

Como podemos observar ao longo do trabalho, existia toda uma trajetória de movimentos considerados heréticos anteriores a vida de Eusébio e de discursos sobre esses movimentos na tradição da Igreja. Portanto, quando ele fala das heresias ele se posiciona em relação a essa tradição, sendo por ela influenciado. Nosso intuito neste artigo foi de verificar os processos formadores de identidade através do contexto de escrita da obra

⁴⁰HE, II, 1 e 3, p. 39.

História Eclesiástica do bispo Eusébio de Cesaréia e compreender o momento histórico destes debates em torno da *verdade* estabelecida pelo cristianismo em matéria de fé.

O arianismo é um dos movimentos pelos quais abordamos as controvérsias religiosas, surgiu dentro do próprio cristianismo, foi formulado por um eclesiástico cristão, justamente em um momento em que a Igreja buscava a afirmação e legitimação de suas crenças: o cristianismo utilizou-se do discurso como forma de estabelecer uma identidade cristã ortodoxa. Partindo da ideia de que só existe ortodoxia pela alteridade das heresias, já que a identidade porta sempre o traço da diferença. As construções identitárias nascem das relações dos sujeitos, das suas práticas e os seus efeitos são múltiplos que se concretizam nos encontros estabelecidos em contextos únicos, de situações precisas influenciadoras de práticas discursivas que estão em constante transformação, inclusive a partir da apropriação social de tal discurso.

Nessa perspectiva, pode-se entender a partir do autor que o poder como verdade pode ser estabelecido pelos discursos produzidos e pelas relações que ele determina, sem a devida reflexão crítica dos sujeitos. Os processos de exclusão fazem parte do mecanismo de pertença de determinado grupo social, as relações de poder impostas partem também de instituições das quais estamos inseridos, questionando quem fala e o que fala. O discurso não é atribuição exclusiva de quem o enunciou, este é produto da interação entre os sujeitos, mergulhados em uma situação social específica.

Sobre o discurso identitário presente nos fragmentos da obra HE, podemos identificar que Eusébio assumia um posicionamento no qual estavam implícitos os seus pensamentos políticos. Ou seja, o discurso que constitui a nova identidade cristã é o elemento de unidade fundamental no qual o cristianismo se pauta para convencer novos fiéis a sua doutrina. Nesse sentido, Eusébio, assim como outros autores de seu tempo, deve ser visto como um propagador do conjunto de enunciados formulados pelos intelectuais católicos para difundir e universalizar o cristianismo.

Bibliografia

1. Documentação Primária Impressa:

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. (Trad. Wolfgang Fischer; rev. Maria Aparecida Salmeron). São Paulo: Novo Século, 2002.

2. Documentação Secundária Impressa:

BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007.

3. Obras Teórico-Metodológica:

- BRANDÃO, Helena HathsueNagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2 ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Col. Tópicos).
- FALCON, Francisco José Calazans. *História Cultural: uma visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. *History and Theory*, n. 42, p. 39-44, February of 2003, p. 39.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da Historiografia Eclesiástica. In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004. p. 187- 217.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.), HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

4. Obras Gerais:

- BARROS, José D' Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Série A Igreja na História).
- BARROS, José D'Assunção. *Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais*. Fronteiras, Dourados, MS, v. 12, n. 21, jan./jun. 2010. p. 33- 49.
- CRUZ, Marcus Silva da. *A representação do bispo de Roma no discurso historiográfico dos séculos IV e V*. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO, 2010, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro, RJ: UFRRJ, 2010.
- CRUZ, Marcus Silva da. *Identidade e historiografia na Alta Idade Média*. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO, 1, 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro, RJ: UFRRJ, 2008. Disponível em: <www.encontro2008.rj.anpuh.org/.../1212970909_ARQUIVO_IdentidadeehistoriografianaAltaIdadeMedia.pdf> Acesso em: 06/03/2010.

- DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo, RS: Sinodal 1993. (Coleção História da Igreja v. 1).
- FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (séculos I- VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LEMOS, Márcia S. *O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política*. In: III Encontro Estadual de História, 2006, Caetité. III Encontro Estadual de História. Poder, cultura e diversidade. Caetité: Universidade Estadual da Bahia, 2006. v. 3.
- MANDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- OLIVEIRA, Elisana Ribeiro; CRUZ, Rosana Brito da. *Eusébio de Cesaréia e a História Eclesiástica: um discurso identitário acerca da ortodoxia via alteridade das heresias*. Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval Volume 2/2, julho a dezembro de 2011, p. 74-82.
- PAPA, Helena Amália. *Cristianismo Ortodoxo versus Cristianismo Heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesaréia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.c.)*. Dissertação – Mestrado, Franca: UNESP, 2009.
- SILVA, José Orlando da. *A encarnação como a suprema hierofania: Releitura interpretativa do cristianismo*. Dissertação – Mestrado, Recife: UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO, 2012. p. 54.
- STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade. In: LENZENWEGER, Josef et all. *História da Igreja Católica*. 3 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. p.7-112.
- ZERNER, Monique. *Heresia*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. I, p.503-522.

Revista Mundo Antigo

Resenha

Review

**Olhares historiográficos sobre a Índia antiga:
As contribuições de Romila Thapar para uma reflexão sobre a interpretação da
história e da sociedade antiga da Índia**

**A Historiographical look at ancient India:
Romila Thapar's contributions to the reflection on the interpretation of ancient
India's history and society**

Matheus Landau de Carvalho¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

THAPAR, Romila. **Interpreting Early India**. New Delhi: Oxford University Press, 1992, 181p.

Palavras-Chave: Índia antiga – Teoria da Raça Ariana – Despotismo Oriental – comunidades religiosas indianas – história incutida

Keywords: ancient India – Theory of Aryan race – Oriental Despotism – Indian religious communities – embedded history

Publicado pela Oxford University Press em 1992, *Interpreting Early India* é uma obra da historiadora indiana Romila Thapar que reúne seis ensaios sobre historiografia e interpretação da história e sociedade antigas da Índia. A partir de uma ênfase sobre abordagens em história social, a autora defende, em linhas gerais, a importância de se entender e localizar várias perspectivas bem estabelecidas sobre o passado indiano para se chegar a um entendimento esclarecido de situações contemporâneas, como as disputas entre hindus e outras comunidades indianas, sem deixar de lado a ampla variedade de opiniões e visões disponíveis sobre o passado indiano, particularmente acerca de religião e sociedade na Índia antiga.

No primeiro ensaio, intitulado *Ideology and the Interpretation of Early Indian History* [*Ideologia e a Interpretação da História indiana antiga*], Romila Thapar começa ressaltando a importância historiográfica da interpretação de períodos antigos da história indiana, definitivamente influenciada pela experiência colonial e pelo nacionalismo indiano dos

¹ Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista – 2010 – e Mestre – 2013 – pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, pela mesma Universidade.

séculos mais recentes. As investigações sobre o passado indiano começaram com os trabalhos daqueles que Romila denomina de orientalistas ou indólogos ao longo do século XIX, durante o qual foram estabelecidas duas teorias bastante influentes, que passam atualmente por sérias revisões acadêmicas. A revisão da “Teoria da Raça Ariana” baseia-se em trabalhos recentes nas disciplinas da arqueologia, da linguística e da antropologia social, sejam aplicadas isoladamente, sejam metodologicamente inter-relacionadas. A revisão da teoria do “Despotismo Oriental” aponta não só para a existência de realidades históricas da Índia antiga muito mais complexas na sua constituição e mais dinâmicas na sua maneira de organização e funcionamento do que já se supôs, como também para a necessidade de uma interdisciplinaridade que seja metodologicamente proporcional à complexidade e dinâmica destas realidades, assim como suficiente às exigências por respostas a problematizações acadêmicas. Thapar destaca também a resistência de vários pesquisadores estritamente inseridos no projeto de historiografia ocidental em reconhecer a natureza historiográfica da tradição histórica indiana, denominada *itihāsa-purāna*, assim como sua consciência sobre processos de mudança, expressos principalmente na dinâmica inerente à concepção cíclica de tempo e na evolução, na forma e no estilo, da própria tradição histórica indiana.

No extenso e significativo ensaio *Durkheim and Weber on Theories of Society and Race Relating to Pre-Colonial India* [*Durkheim e Weber sobre teorias de sociedade e raça relativas à Índia pré-colonial*], Romila procede ao exame da compreensão colonial da Índia e sua influência sobre as ideias de Durkheim e Weber acerca da Índia antiga e pós-colonial. A historiadora destaca uma característica importante que influenciou ambos os sociólogos, qual seja, a de que tudo o que parecia estranho à perspectiva europeia sobre a Índia contemporânea era comumente tratado como uma sobrevivência de tempos remotos, e que a continuidade que daí se presumia era imbuída de autenticidade histórica. Como o sistema de castas era visto enquanto traço característico da civilização indiana, Durkheim e Weber se concentraram tanto na composição religiosa quanto na configuração racial como fatores irrevogáveis para a compreensão da sociedade indiana.

Apesar de ter usado ocasionalmente estudos existentes sobre a civilização indiana para destacar algumas de suas generalizações, Durkheim escreveu muito pouco sobre a Índia diretamente, de modo que seu pensamento se manifestará muito mais, segundo Thapar, nos trabalhos de seus discípulos. A aplicação de suas teorias sobre dados indianos buscava a identificação de reminiscências primitivas de ritos e crenças religiosas antigas ainda na realidade da Índia de sua época. Romila menciona a maneira pela qual Hubert e Mauss relacionam o ritual de sacrifício védico com as noções durkheimianas de sagrado e

profano. Discorre também sobre a análise de Bouglé acerca da diferenciação de casta através da distinção entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica, considerando as comunidades rituais (*jātis*), e não os referenciais ético-espirituais (*varṇas*), como os protótipos das castas, além de suas explicações sobre os motivos pelos quais a sociedade indiana manteve os processos de divisão, especialização e hierarquização, e como casta e economia se relacionam entre si no contexto indiano.

A historiadora ressalta a maneira pela qual língua, raça, sistema de castas, consaguinidade e divisão social do trabalho foram equacionados no caso da “Teoria da Raça Ariana”, assim como a teoria do “Despotismo Oriental” se constituiu num paradigma para vários pensadores europeus, principalmente na Inglaterra. Além disso, Romila aponta para dois níveis nos quais aconteceram os principais problemas de acesso às fontes indianas, muito em função da escolha e da compreensão do material indiano já realizado por sociólogos em geral, quais sejam, a tradução de originais, que às vezes levou a equívocos de compreensão de conceitos como raça e casta, e o número limitado de fontes indianas para os indólogos não especializados.

As abordagens de Weber sobre a história da Índia aconteceram em função de sua tese de que o capitalismo foi um desenvolvimento único ocorrido na Europa ocidental no século XVII. Para comprová-la, Weber analisou exemplos opostos de tradições paralelas à Europa, como a indiana, para explicar a ausência do surgimento do capitalismo fora do Ocidente europeu. A historiadora discute os argumentos que Weber apresenta para explicar sua tese sobre a ausência do capitalismo na Antiguidade, destacando as diferenças entre Ocidente e Oriente que porventura passaram despercebidas pelo sociólogo, ressaltando a influência de teorias de indólogos e historiadores do século XIX sobre sua sociologia da Índia. Romila também aponta para alguns limites nas análises de Weber com relação à formação e expansão da sociedade de castas, a configuração sócio-econômica de algumas delas na Índia antiga, a determinância irrevogável das doutrinas do *karma* e *samsāra* sobre a ética social antiga na Índia, assim como as implicações de ideologias transcendentais nas realidades materiais das religiosidades indianas.

Thapar aponta para a dificuldade de Max Weber não só em distinguir adequadamente características das duas grandes fases do capitalismo – mercantilista e industrial –, como também em identificar processos dinâmicos de mudança na história da Índia, muito influenciado neste caso pela teoria do “Despotismo Oriental”. A ênfase de Weber sobre as dimensões religiosas da Índia teria-lhe ofuscado o papel preponderante da economia para a compreensão da sociedade indiana, assim como dos impactos ético,

político e religioso do Islamismo para a compreensão do capitalismo mercantilista no subcontinente indiano. Thapar critica a aceitação incondicional do sociólogo alemão de interpretações correntes em sua época sem lhes questionar as próprias premissas ou aplicar a metodologia de sua própria sociologia sobre as fontes utilizadas, em sua maioria secundárias, apesar de reconhecer que Weber não dispunha de alguns dos *insights* mais recentes sobre a história social e econômica da Índia.

Romila chama a atenção para as mudanças sociais e econômicas enfrentadas pelo sistema de castas desde o fim do primeiro milênio E.C., assim como para a necessidade de se enxergá-las como um fenômeno muito mais associativo ou como a expressão de uma uniformidade de certos padrões culturais extensivos a significativas áreas geográficas. A historiadora menciona também as funções políticas e econômicas substanciais adquiridas pelos monastérios (*maṭhas; vibhāras*) ao longo do tempo, além do *status* social e do carisma – baseados em interesses mundanos – adquiridos pelos renunciantes. Thapar esclarece que as relações de interesse entre a autoridade política e os interesses mercantis na Índia desde o século XVII são mais complexas do que alguns pesquisadores supunham, inclusive Weber. O sociólogo alemão não teria examinado as fontes budistas a ponto de perceber algumas aproximações do Budismo com a autoridade política, o nível de assimilação de cultos locais pelo Budismo e sua promoção de aspectos da vida humana secular, assim como os motivos efetivos do declínio do Budismo na Índia.

Romila inicia o terceiro ensaio, intitulado *Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity* [*Comunidades religiosas imaginadas? História Antiga e a busca moderna por uma identidade hindu*], chamando a atenção para a pertinência da reciprocidade entre passado e presente em sociedades pós-coloniais nas quais a experiência colonial mudou a estrutura de compreensão do passado que lhe antecede. A historiadora dedica-se, num primeiro momento, à definição de comunalismo especificamente no sentido indiano, e de como supostas identidades religiosas são usadas para fins de ideologias políticas e sociais recentes reivindicando origens históricas, com exigências de fidelidade política a determinada comunidade religiosa e certa aversão à diversidade. Thapar identifica na construção do que tem sido denominado “comunidades imaginadas” uma rejeição implícita à aplicabilidade de outros tipos de divisões na sociedade além da religião, como o *status* e a classe.

Romila procede a um breve histórico do comunalismo hindu, cujos contornos ideológicos e usos da história se aplicam também a outros grupos indianos reivindicando semelhante ideologia. A historiadora ressalta que a concepção de uma religião bem definida

e historicamente evoluída denominada Hinduísmo é em grande parte resultado de uma busca moderna por uma identidade hindu imaginada e legitimada com base no passado indiano. Thapar aponta para os limites desta iniciativa pelo fato de seus esforços não contemplarem uma realidade multifacetada, no espaço e no tempo, do que seus representantes conceberam como Hinduísmo a partir de elementos humanos, textuais, doutrinários, rituais e iconológicos. Outro problema é a ausência de uma visão contextual das realidades sociais e históricas dos vários segmentos do Hinduísmo. Num primeiro momento a historiadora destaca a maneira pela qual as diferenças organizacionais, confessionais, rituais e sociais entre dois deles, o brāhmaṇismo e o śramaṇismo, são reconhecidas e registradas em tempos antigos através de éditos reais, e viajantes chineses, helênicos e budistas, até os dias de hoje, por outros meios. Romila menciona a cristalização gradual de seitas śaktas hindus existentes desde o terceiro milênio A.E.C. que, apesar de trazerem novidades culturais e rompimentos com tabus brāhmaṇicos, tiveram algumas crenças posteriormente aceitas por alguns segmentos da religiosidade védica. A pesquisadora também aponta para a emergência, neste período, de religiosidades purāṇicas, resultado da associação de cultos locais com novos grupos sociais com significativas mudanças culturais e sociais, identificando as características que impediram alguns de seus segmentos de constituir uma única e homogênea comunidade hindu.

A historiadora destaca as diferenças históricas e estruturais entre as religiosidades hindus de um lado e o Cristianismo, o Budismo, o Jainismo e o Islamismo de outro, apontando para a apropriação de símbolos civilizacionais existentes como processos de assimilação presentes na história da Índia, assim como as origens plurais das diferentes crenças sobre a vida após a morte. Thapar chama a atenção para os problemas de definição de Hinduísmo segundo parâmetros de religiões semíticas a partir de missionários cristãos, de eruditos orientalistas e de movimentos reformistas indianos, assim como da seleção de textos originais em sânscrito para tradução e do próprio exercício de sua tradução, fortemente influenciado por um tom cristão.

Apesar de algumas ênfases recentes sobre valores normativos hindus sustentados no princípio autóctone da não-violência (*ahimsā*), Thapar menciona alguns exemplos de intolerância e perseguição religiosa ao longo da história indiana. A historiadora ressalta a ausência de uma identidade religiosa comum, no passado, na área do subcontinente indiano, no qual a noção de comunidade hindu era determinada pela localização territorial (*janapada*) e ocupação, expressa significativamente nas associações comerciais (*śrenīs*), e castas (*jātis*). Thapar discorre sobre como o termo ‘hindu’ transformou-se de um referencial

geográfico em uma construção cultural islâmica e cristã do ‘outro’, destacando que a percepção mútua de hindus e islamitas não se dava em termos de uma religião monolítica, mas em termos de castas e seitas distintas e díspares entre si através de um *continuum* social.

A definição novecentista de comunidade hindu procura se sustentar numa concepção de história antiga segundo a periodização de James Mill, baseada na obsessão da teoria da raça ariana, que tem passado, nas últimas décadas, por sérias revisões arqueológicas, textuais e linguísticas apontadas pela historiadora indiana, para quem a necessidade de se criar a ideia de uma só comunidade hindu enquanto uma construção de história se afasta consideravelmente das realidades históricas da Índia antiga, composta por múltiplas comunidades baseadas em várias identidades. Por fim, Romila destaca a relação intrínseca entre processos de modernização e a reconfiguração das comunidades, principalmente no que diz respeito ao impacto de comunidades majoritárias e minoritárias na definição das aspirações nacionais. A historiadora também ressalta o valor e a importância que uma investigação historicamente analítica sobre a definição e o papel da religião e da concepção de comunidades religiosas na Índia pré-moderna, justaposta à maneira pela qual estas têm sido percebidas por pesquisadores do passado, pode adquirir tanto para a diáspora indiana quanto para a sociedade contemporânea da Índia.

Romila Thapar inicia o quarto ensaio, intitulado *The Contribution of D. D. Kosambi to Indology* [*A contribuição de D. D. Kosambi para a Indologia*], apontando para uma significativa mudança de paradigma na historiografia sobre a Índia com a publicação em 1956 do primeiro livro de Damodar Dharmananda Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History* [*Uma Introdução ao Estudo da História Indiana*], fugaz a determinada tradição historiográfica britânica vigente até meados do século XX E.C. ao lançar mão de várias disciplinas e técnicas interdisciplinares que permitam ao historiador a compreensão do padrão de formações sociais.

Thapar destaca a maneira pela qual Kosambi abordou a *Bhagavad Gītā* a fim de examinar as relações entre texto e contexto, assim como entre ideologia e sociedade, ou o modo pelo qual ele obteve dados da vida social e econômica da Índia antiga através do acesso a textos budistas da época. Romila aponta para os limites metodológicos de Kosambi quando se lança à reconstrução do pano de fundo social do período védico por meio de análises etimológicas do sânscrito. A historiadora também discute a análise estatística de Kosambi sobre moedas em circulação na Índia antiga, chamando a atenção para a importante contribuição do matemático para os campos da arqueologia, da geomorfologia e da topografia aplicadas aos estudos do passado indiano. Para a

historiadora, a forte presença de material etnológico e antropológico na narrativa histórica de Kosambi se deve ao reconhecimento de uma sobrevivência cultural maior de elementos arcaicos do ritual religioso dignos da investigação histórica.

Para Romila, ao utilizar a metodologia marxista para investigar um possível modelo e sugerir uma nova estrutura paradigmática de interpretação da história indiana, Kosambi não estaria, definitivamente, condicionando forçosamente os fatos a uma teoria pré-concebida, mas sim aplicando o método de maneira criativa. A partir da ênfase sobre o interesse de Kosambi em formações sócio-econômicas em seu argumento geral sobre o processo de transformação de tribos em castas na Índia antiga, Thapar discute até que ponto o matemático se aproximou ou se afastou dos postulados da “Teoria da Raça Ariana” em suas abordagens da Índia antiga, mencionando a contribuição de Kosambi para o questionamento implícito sobre o grau de interconexão entre ideologia e estrutura social. A historiadora indiana alude a alguns limites da explicação econômica sobre o fim do império Maurya (320 A.E.C.-185 A.E.C.) adotada por Kosambi, assim como à maneira pela qual o matemático conjuga a ascensão do Budismo, do Jainismo e de outras seitas com o urbanismo e com grandes mudanças tecnológicas no mesmo período.

Enquanto um afastamento do marxismo ortodoxo por Kosambi, Romila aponta para a recusa do matemático indiano de aplicar os modos de produção escravista e asiático ao estudo da história antiga da Índia sem modificações fulcrais mais amplas. Kosambi faz referências a processos sócio-econômicos mais dinâmicos para além destes dois modos de produção e à presença de um determinado feudalismo na antiguidade indiana. Segundo Thapar, Kosambi não só hesita em adotar a periodização marxista da história europeia sobre a Índia, como também discute os problemas de se abordar certas realidades sociais do sistema de castas a partir de compreensões ocidentais de escravidão. A historiadora indiana discorre sobre a maneira pela qual Kosambi admite a relevância do modo de produção feudal para o estudo da história indiana pré-moderna ao distinguir o que ele denomina de “feudalismo de cima” (“feudalism from above”) e “feudalismo de baixo” (“feudalism from below”), bem como suas implicações no sistema de castas, nos processos de urbanização e na expansão de movimentos de devoção mística na Índia antiga. Romila não só admite que a definição de feudalismo de Kosambi e sua aplicabilidade geral no subcontinente indiano são questionáveis, como também aponta para algumas limitações em suas leituras históricas mais abrangentes.

Thapar conclui o ensaio enfatizando as importantes contribuições de Kosambi expressas na honestidade com que ele sustenta seu uso da metodologia marxista, no rigor

com que representou a tradição intelectual indiana sem cair em quaisquer revivalismos ou chauvinismos intelectuais indianos, fornecendo um novo paradigma teórico sem se esquecer da relevância contemporânea para a compreensão do passado na medida em que esta relevância jamais se condicione a propósitos doutrinários.

Romila começa o ensaio intitulado *Early India: an Overview* [*Índia Antiga: uma visão geral*] chamando a atenção para a necessidade de revisão e aperfeiçoamento de conceitos e teorias para o exercício historiográfico e a construção de explicações baseadas em estruturas teóricas. Neste intuito a historiadora aponta para recorrentes desproporções entre nomenclaturas de periodizações históricas e a diversidade das realidades sociais e econômicas que elas denominam, assim como a aplicação do termo “tribal” para a sociedade védica e as dimensões semânticas que as categorias de *vam̐a* e *vam̐śa* podem nela adquirir. Thapar também discute como o *status* é fortalecido através da sanção ritual e religiosa numa sociedade estratificada na qual não há propriedade privada da terra reconhecida nem um Estado efetivo.

Romila indica que a expressão “economia campesina” é reprovada por muitos estudiosos como um conceito impreciso, e que o rótulo de “camponês” por vezes é aplicado a várias categorias dissimilares entre si. Além de elencar algumas categorias ligadas à economia campesina, Romila defende a necessidade de uma definição mais clara da natureza das trocas envolvidas ao se examinar a origem de determinado comércio, chamando a atenção para os impactos geográficos e econômicos advindos de trocas comerciais entre um assentamento e outro, assim como para o cenário do período pós-Maurya e suas características *sui generis* quanto à complexidade do processamento, produção e comércio de determinadas mercadorias.

A historiadora indiana sustenta a coexistência de vários níveis econômicos dentro de sistemas de comércio mais amplos segundo diversas formas de troca que definam nitidamente os contornos sociais dos grupos envolvidos. No caso da Índia antiga, Romila destaca não só a hierarquia social de cada época enquanto *locus* determinante de definição dos seus indivíduos, como também fontes budistas e jainistas ao lado de evidências epigráficas e arqueológicas como contrapontos necessários à literatura dos *Dharmaśāstras* acerca da realidade dos tipos de comércio existentes. A ligação entre agricultura e comércio e seus reflexos em vários aspectos sócio-religiosos no período pós-Maurya são discutidos por Thapar, assim como alguns processos de servidão por dívida e escravidão. Romila analisa brevemente as causas do declínio do comércio em várias áreas do subcontinente

indiano no período pós-Gupta, bem como suas relações com assentamentos agrários, sociedades baseadas na linhagem e economias campesinas.

Em seguida a historiadora lança alguns questionamentos sobre a infraestrutura administrativa do estado na “Índia medieval” relacionada à agricultura e à gerência dos seus rendimentos comparada com os padrões de política previstos no *Arthasāstra* de Kauṭilya, assim como sobre as possíveis ligações entre a conversão dos sistemas de concessão de terras predominantes em áreas de sociedades baseadas na linhagem para uma economia campesina ou uma rede de *varṇas* e *jātis*. Após referir-se à maneira pela qual padrões de concessão de terras relacionavam poder político e poder religioso, servindo inclusive como canal de aculturação, Romila entra no mérito de algumas questões acerca da administração estatal da agricultura, do sistema de concessão de terras e de alguns aspectos das relações sociais de produção agrária. A historiadora aponta para o surgimento de outros critérios além do imposto e do aluguel para a manutenção da economia campesina, aludindo ao fato das concessões de caráter secular se inserirem no sistema hierárquico e refletirem na arte e na literatura o estilo de vida da corte. Thapar expõe alguns meandros da relação entre o crescimento de novos cultos do Hinduísmo purânico e das seitas *bhakti* com as disparidades sociais, gerando um contexto de intensas discussões entre novas ideologias religiosas e a proposta de igualdade social, muito vinculadas também às dimensões de participação comunitária no ritual e do culto privado e personalizado.

A historiadora indiana salienta a importância do estudo da ideologia conjugado com a análise das formas sociais e econômicas de uma sociedade em prol de uma elucidação histórica mais consistente, enfatizando o vínculo intrínseco de ideias e formas simbólicas com necessidades e pressões sociais. Romila também destaca a recorrência de contradições teóricas no subcontinente indiano na época de Siddhārta Gautama com relação às propostas de práticas de meditação e disciplina individuais em vários segmentos em detrimento da ênfase ritualista de religiosidades do clã, com reflexos inclusive em debates que conjugavam doutrinas transcendentais védicas com aspectos de desigualdade social. A partir da constante necessidade de aperfeiçoamento de conceitos e teorias não só pela possibilidade de novas evidências advindas de novas fontes como também pela precisão cada vez maior de nosso entendimento de categorias que utilizamos para a análise destas fontes, a historiadora indiana conclui o ensaio afirmando que uma abordagem baseada no estudo conjugado de ideologia e realidade histórica tem o potencial de aguçar nossa consciência sobre conceitos e estruturas teóricas.

Após discorrer sobre a natureza contingencial da consciência histórica, reflexo do tipo de sociedade da qual emana, Romila Thapar inicia o sexto e último ensaio, intitulado *Society and Historical Consciousness: The itihāsa-purāṇa Tradition* [*Sociedade e Consciência histórica: a tradição itihāsa-purāṇa*], debruçando-se sobre a definição do que prefere denominar “história incutida” (“embedded history”) e “história externalizada” (“externalized history”), assim como sobre as tradições literárias indianas que refletem cada uma destas formas, como *itihāsa-purāṇa*, *carita* e *vaṃśavalī*.

A historiadora identifica o mito como a camada mais profunda da “história incutida”, verdadeira auto-imagem de determinada cultura e reflexo de seus pressupostos sociais, com a capacidade não só de legitimar mudanças políticas e sociais, como também de ser um *locus* da consciência histórica de uma cultura. Além de destacar alguns impactos semânticos das narrativas na sociedade, a historiadora também aponta a literatura como reflexo de processos dinâmicos da sociedade indiana. Thapar identifica o sacrifício ritual (*yajña*) como um denominador comum de todas as formas de “história incutida”, conferindo sacralidade a uma estória imbuída de poderes transcendentais associados com a realização precisa e correta do ritual. Para Romila, o *yajña* também é importante por ser a ocasião de redistribuição da riqueza material, irrevogavelmente ligada a questões de linhagem e *status* na sociedade antiga da Índia.

Thapar aborda a questão de como as linhagens humanas e a geografia determinam a configuração dos *itihāsas*, afirmando categoricamente que o épico carrega consigo os germes de uma tradição histórica mais consciente e menos incutida pelo fato de sua historicidade repousar no reflexo de uma época posterior sobre uma anterior, o que se enfraquece quando a narrativa para de ser parte da tradição oral e é cristalizada na forma escrita. Romila aponta algumas interpolações redacionais e usos de um passado enquanto estratégias de legitimação política e social. A historiadora discute a maneira pela qual aspectos determinantes dos épicos indianos são definidos por momentos históricos de transição de estruturas sociais bem diferentes entre si nas esferas do Estado político, da ética social e da moral individual, assim como em processos de verticalização da autoridade, ressaltando que, ao contrário do mito, o épico não se lança à explicação do universo nem dos problemas claramente expostos da sociedade e as soluções que lhes convêm.

A historiadora indiana define a expressão *itihāsa-purāṇa* como uma tradição oral registrada por escrito numa forma literária legitimamente reconhecida, a meio caminho entre a “história incutida” e a “história externalizada”. Thapar alude às principais características políticas, rituais, sociais e geográficas que configuravam as dinastias e

linhagens determinantes na composição dos *Purānas*, apontando para a dinâmica entre processos de formação do Estado, sistema de *varṇas*, concessão de terras e difusão da cultura sânscrita a partir de meados do primeiro milênio E.C. com a redação dos textos da tradição *itihāsa-purāna*. Para Romila, a genealogia não só era o núcleo da forma épica na Índia como também ligava o épico à “história incutida”, à tradição *itihāsa-purāna* e a outras formas históricas posteriores. Thapar descreve brevemente as características míticas e humanas da composição das seções textuais dos *Purānas* denominadas *vaṃśānucaritas*, destacando seu valor como registro de relações políticas e sociais percebidas em momentos históricos cruciais.

Thapar identifica no início e em meados do primeiro milênio E.C. a presença de uma tradição histórica mais claramente reconhecível, em parte como resultado de mudanças históricas geradas por múltiplas formações de Estados e possibilidades de mobilidade social em áreas determinadas por sociedades de linhagem. A historiadora salienta a reação aos monasticismos budista e jainista como parte do interesse pela tradição *itihāsa-purāna* dos vaiṣṇavas e dos śaivitas, apontando para características interessantes na relação das noções de tempo e cronologia implícitas nas genealogias hindus com seu registro escrito. Thapar enfatiza que o arranjo da ordem cronológica se torna mais importante na medida em que a memória histórica se torna menos incutida.

Romila trabalha não só a distinção entre tempo cosmológico e tempo histórico, mas também o porquê da pouca força de movimentos milenaristas segundo padrões judaico-cristãos nas realidades hindus. A historiadora discute a noção de mudança na concepção de tempo budista vinculada a sua escatologia e extinção da consciência no *nirvāṇa*, além de mencionar a ligação entre uma personalidade política poderosa e a atribuição de historicidade à *saṅgha* budista na Índia antiga, inclusive com a proposta de escrita da biografia do próprio Buda (*buddha-carita*).

Thapar se dedica à definição da natureza e objetivos das categorias textuais dos *vaṃśāvalīs* e dos *caritas*, bem como sua relação com a concepção cíclica de tempo, os aspectos geográficos do subcontinente indiano, o poder político das dinastias e suas aproximações e diferenças com a tradição *itihāsa-purāna*. Após enumerar três fases do desdobramento da história antiga da Índia, a historiadora indiana, por fim, discute não só como o sistema de *varṇas* carregava consigo a “história incutida” da estrutura social baseada na linhagem, mas também a maneira pela qual a consciência histórica na Índia antiga se desenvolveu irrevogavelmente a partir da própria “história incutida”.

Revista Mundo Antigo

Normas de Publicação Guidelines for publication

Normas de Publicação / Guidelines for publication
REVISTA MUNDO ANTIGO

ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO

EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO

Título do Artigo
Subtítulo

Nome e Sobrenome do autor ou autores¹

RESUMO:

Em português ou idioma nativo do autor

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10.

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

O texto deve ser enviado no formato *.DOC ou *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;

¹ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página).
- Citações com mais de três linhas, usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias à compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
 2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.
- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.
 - Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano, p.
 - Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. *Título do Periódico*. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO²

EXEMPLO DE RESENHA

Título da resenha³

Título da resenha em outro idioma

(Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha⁴

Palavra chave:

Até cinco palavras separadas por traço.

Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):

Até cinco palavras separadas por traço.

TEXTO⁵

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA⁶

² Conforme normas para artigo.

³ Conforme normas para artigo.

⁴ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

⁵ Conforme normas para artigo.

⁶ Conforme normas para artigo

MUNDO ANTIGO Journal
(Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXAMPLE

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors⁷

ABSTRACT:

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

TEXT:

The text should be submitted in the format *. DOC or DOCX

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

- For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;
- To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;
- For captions, font Times New Roman 14;
- To Footnotes, Times New Roman 10;

⁷ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

NOTES:

- quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).
- Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.
- Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).
- At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

IMAGES:

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

REFERENCES:

1. The documentation used in the article should come first.
 2. The bibliography should come next in alphabetical order.
- To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year
 - To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.
 - For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.

REVIEW - RULES OF PUBLICATION⁸

EXAMPLE

Review title⁹

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors¹⁰

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (different from native language).

TEXT¹¹

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE¹²

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha

julio.egito@gmail.com or nehmaat@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL

City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro

<http://www.proac.uff.br/campos/>

<http://www.pucg.uff.br/>

⁸ As rules for papers.

⁹ As rules for papers.

¹⁰ **If you are teacher** indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. **If you are graduate student** indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..

¹¹ As rules for papers.

¹² If necessary.