

8

2016

DOSSIÊ

Fontes para o estudo da Antiguidade:  
materiais e métodos



*Romanitas*

Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

# *Romanitas*

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

## Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

## Editora assistente

Prof. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

## Conselho Editorial

Prof. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Favarsani, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dra. Leni Ribeiro Leite, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Prof. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

## Conselho Consultivo

Prof. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidad de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Prof. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dra. Leila Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Luís Fontes, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dra. Márcia Santos Lemos, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Prof. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Prof. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Prof. Dra. Norma Musco Mendes, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

Prof. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

Prof. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasil

Prof. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (UEM), Brasil

## Equipe Técnica

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Carolline da Silva Soares, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

## Editoração, revisão técnica e capa

Prof. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

## Revisão

Equipe Técnica

## A revista

*Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos* é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exhibe uma vocação interdisciplinar, buscando congregar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

## Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

---

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 8, dez. 2016.

206 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga. 4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

---

## Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

## Dossiê

## Dossier

Fontes para o estudo da Antiguidade: materiais e métodos  
*Sources for the study of Antiquity: materials and methods*

Apresentação Introduction <b>Daniel de Figueiredo</b>	7
Entrevista com Claudia Beltrão da Rosa: apontamentos sobre a pesquisa em História Antiga no Brasil <i>Interview with Claudia Beltrão da Rosa: notes on Ancient History research in Brazil</i>	9
Do prazer e da dor em estudar Antiguidade Oriental: uma reflexão sobre o uso das fontes <i>Du plaisir et de la douleur en étudier l'Antiquité Orientale: une réflexion sur l'utilisation des sources</i> <b>Katia Maria Paim Pozzer</b>	18
As Ogham stones: fontes para o estudo da Hibernia e da Britannia romana (e pós romana) <i>Then Ogham Stones: sources for the study of 'Hibernia' and 'Britannia romana' (and post-Roman Britain)</i> <b>Dominique Santos</b>	35
Entre o cultural e o político: as <i>Epistulae Heroidum</i> , de Ovídio, à luz dos estudos de gênero (I a.C.-I d.C.) <i>Entre le culturel et le politique: les 'Epistulae Heroidum' d'Ovide à la lumière des études de genre (Siècles Ie. av. J.-C/Ie. ap. J.-C.)</i> <b>Mariana Carrijo Medeiros</b>	51
O estudo da formação da identidade dos primeiros cristãos e a importância da teologia <i>The study of the early Christian identity formation and the value of theology</i> <b>Alessandro Arzani</b>	70
Memoria y proyecto político en el Panegírico de Plínio <i>Memory and political project in Plinio's Panegyric</i> <b>Juan Pablo Alfaro</b>	86
La figura pedagógica de Marco Aurelio en la obra de Herodiano <i>Marcus Aurelius' pedagogical figure through Herodian's vision</i> <b>Lorena Esteller</b>	106
Antiguidade Tardia: o Império Romano e as representações monetárias <i>Late Antiquity: The Roman Empire and the monetary representations</i> <b>Cláudio Umpierre Carlan</b>	118

- A noção de *συνάφεια* em Nestório de Constantinopla, no *Liber Heraclidis*,  
e seu significado para a natureza do poder imperial (séc. V d.C.)  
*La notion de 'συνάφεια' chez Nestorius de Constantinople dans le 'Liber Heraclidis' et  
sa signification pour la nature du pouvoir impérial (Ve. siècle ap. J.-C.).*  
**Daniel de Figueiredo** 127

Tema livre  
*Open object*

- Testimonios de violencia y destrucción de imagines en época de Lactancio  
*Testimonies of violence and images destructions in Lactantius time*  
**Jorge Tomás García** 148
- Dalla scomparsa ceramica romana alle identità frammentarie dei tempi  
postmoderni: sull'uso del concetto di identità nell'archeologia romana  
*From the disappearance of the Roman pottery to the shattered identity in the post  
modernity: some remarks on the concept of identity in the Roman Archaeology*  
**António José Marques da Silva** 160
- Reflexões sobre a medicina romana  
*Reflections on Roman Medicine*  
**Philippe Mudry** 179

Resenhas  
*Reviews*

- Antiguidade Tardia: conceitos e história a partir de uma perspectiva brasileira  
*Late Antiquity: concepts and history from a Brazilian perspective*  
FUNARI, Pedro Paulo A.; CARLAN, Cláudio Umpierre. *Antiguidade Tardia e o  
fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016, 116p.  
**Jefferson Ramalho** 195
- Revisando a História Antiga: identidades, integração e outras abordagens  
contemporâneas  
*Reviewing Ancient History: identities, integration and other contemporary  
approaches*  
GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2014. 174p.  
**Alex Aparecido da Costa** 200

# Dossiê

*Dossier*

Fontes para o estudo da Antiguidade: materiais e métodos  
*Sources for the study of Antiquity: materials and methods*

# Apresentação

*Introduction*

**Daniel de Figueiredo**

Um estoque determinado de documentos representa uma inesgotável massa de informações, pois existe um número indefinido de questões diferentes às quais, se forem interrogados adequadamente, esses documentos são suscetíveis de responder: a originalidade do historiador consistirá muitas vezes em descobrir o artifício através do qual tal grupo de documentos, que, segundo se acredita, já foram bem explorados, pode ser introduzido no dossiê de uma questão nova (MARROU, 1978, p. 59).

Apresentamos o dossiê de artigos *Fontes para o estudo da Antiguidade: materiais e métodos* que foi concebido visando a estimular a discussão sobre a multiplicidade de tipos de documentos (cultura escrita e material) e as metodologias que pesquisadores antiquistas têm empregado na análise desses artefatos discursivos em suas pesquisas sobre as Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia. Essa temática foi escolhida em vista dos avanços que se percebe, na historiografia nacional e estrangeira, no tratamento da imensa gama de tipos de documentos daqueles períodos que foram preservados até nossos dias. Novas formas de abordagem têm possibilitado o alargamento das perspectivas de compreensão do mundo antigo, sobretudo quando analisamos esses documentos como produtos das sociedades que os elaboraram, transmitiram e receberam. O objetivo desse dossiê é difundir esses avanços, notadamente para que alcancem um público mais amplo, em especial os jovens pesquisadores que iniciam suas pesquisas nessa área instigante, mas repleta de desafios.

Pode-se comparar os documentos, nas diversidades em que são reconhecidos na atualidade, sobretudo considerando as subjetividades e intencionalidades que lhes são inerentes, como estreitas fendas no tempo que dão ao historiador o acesso ao passado. A amplitude desse acesso e a originalidade de uma abordagem permanecem, contudo, na dependência de como esses documentos podem e devem ser trabalhados no sentido de alargar a visão dos historiadores para as múltiplas realidades das quais eles se fazem intermediários, conforme lembrado pelo historiador francês Henri-Irénée Marrou (1978). Esse árduo trabalho norteia o ofício do historiador desde a institucionalização do fazer história como disciplina acadêmica, no século XIX. Os conhecimentos acumulados nesse campo são tributários dos caminhos percorridos pela disciplina desde os memoráveis

trabalhos de erudição e de crítica documental patrocinados pelos historiadores da Escola Metódica, perpassando pelos novos problemas, abordagens e objetos que foram amplificados pelas sucessivas gerações de pesquisadores da Escola dos *Annales*, no decorrer do século passado, até o reconhecimento das dimensões subjetivas e retóricas da História e da sua matéria-prima, o documento, realçadas nas últimas décadas pela perspectiva pós-moderna.

No que se refere ao estudo da Antiguidade, Jean-Michel Carrié (1999, p. 17-20) indica-nos que poucas épocas nos deixaram uma proporção tão grande de documentos codificados, permeados por visões partidárias e efeitos retóricos. Apesar dessa constatação, deve-se reconhecer, entretanto, que essas características agregam, ainda mais, valiosas informações quando analisados à luz das modernas metodologias e dos aportes teóricos disponíveis ao historiador na atualidade. Desse modo, entender os documentos como artefatos discursivos é perceber que eles são produtos de relações sociais que os selecionam, organizam e distribuem no sentido de forjar a realidade consoante os interesses daqueles que detinham o poder para tal em determinada circunstância (FOUCAULT, 2006, p. 8-9).

Refletir sobre o passado nos conduz à eterna, mas prazerosa, tarefa de conhecer a matéria-prima que nos dá acesso a ele. No sentido de contribuir com essa tarefa, especialistas das mais diversas áreas da Antiguidade oferecem suas análises inovadoras para compor o presente dossiê. Seja por meio da entrevista, que versa sobre o fazer História Antiga no Brasil, ou por intermédio de artigos e resenhas que exploram as metodologias de se trabalhar a diversidade de documentos inscritos nas culturas escrita e material desse vasto contexto, esperamos que esses trabalhos alcancem estudantes, pesquisadores e público em geral, contribuindo com as reflexões e os avanços nos estudos sobre a Antiguidade em nosso país.

## Referências

CARRIÉ, J. M. Introduction: Bas-empire ou Antiquité Tardive? In: CARRIÉ, J. M.; ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constantin (192-337)*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 9-25.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.

MARROU, H. I. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

# Entrevista com Claudia Beltrão da Rosa: apontamentos sobre a pesquisa em História Antiga no Brasil\*

*Interview with Claudia Beltrão da Rosa: notes on Ancient History  
research in Brazil*

**C**laudia Beltrão da Rosa é Professora Associada de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), desde 1997, onde atua no ensino e no desenvolvimento de pesquisas sobre a vida intelectual e política na República romana tardia, com ênfase no estudo da religião romana. Atua na pós-graduação, nível mestrado e doutorado, e supervisiona, também, pesquisas de pós-doutorado. Em sua trajetória acadêmica publicou diversos artigos, capítulos de livros, livros autorais e organizou coletâneas relacionadas à sua área de pesquisa. Paralelamente a essas atividades, atua como membro permanente do Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e Medieval (Nero-UNIRIO), é membro associado do Núcleo de Representações e Imagens da Antiguidade (Nereida-UFF) e do grupo de pesquisa *Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques* (Anhima-Paris). Atualmente coordena, ao lado de Patrícia Vivian von Benko Horvat, o projeto de pesquisa *Images of the gods: the discourse on cult statues in Cicero and Late Republican debates on Roman religion*, com financiamento do Newton Fund/British Academy.

*1. Daniel de Figueiredo: O que motivou a sua escolha por atuar na área de História Antiga, num momento em que essa disciplina tinha pouca visibilidade no Brasil?*

**Claudia Beltrão da Rosa:** Meu interesse por “gregos e romanos” sempre foi constante, e isso muito antes da formação universitária. Quando decidi fazer a graduação em História, para mim já era óbvio que meu foco era a Antiguidade. Minha questão não era o estudo da Antiguidade, e sim decidir entre História, Filosofia ou Letras. O mais curioso foi que encontrei no curso de história, no início dos anos 1980, um descaso tão acentuado com o estudo da Antiguidade (e docentes “presentistas” e superficiais) que eu, ainda muito jovem, pensei simplesmente que aquele não era o meu lugar. Aos poucos, descobri que

---

\* Entrevista concedida a Daniel de Figueiredo no dia 12 de novembro de 2016.

era possível estudar História Antiga no Brasil, mas havia poucos especialistas e muitas dificuldades. Por isso, resolvi continuar o curso e enfrentar os desafios. A maior das dificuldades era o discurso dominante nos departamentos de História de então, que pregava que somente o estudo de História do Brasil era realmente importante.

Não se tratava, então, de pouca visibilidade, mas de uma invisibilidade imposta como projeto político-pedagógico, que Neyde Theml sintetizou muito bem em uma deliciosa frase no prefácio do primeiro número da revista *Phoênix*: “[N]as escolas brasileiras, aprende-se que Adão foi o primeiro homem e o segundo, Cabral”. Vários equívocos existiam por não se (querer) perceber a atualidade e a pertinência dos estudos da Antiguidade a partir do diálogo entre os antigos e os modernos. Esses equívocos ainda existem, e podem ser percebidos pela simples observação da classificação das áreas de conhecimento da CAPES: “História Antiga e Medieval”. Ora, uma “História Antiga e Medieval” é uma exclusividade nacional, e deriva da crença de que o mundo começou com Cabral, uma falácia ainda atuante, que foi revelada com clareza nos embates sobre a primeira versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC-História), “base” limitada e limitante, preconceituosa e plena de falhas conceituais.

Em suma, apesar dessas dificuldades, a área de História Antiga cresceu graças a esforços constantes e sempre renovados de pessoas que superaram os preconceitos e barreiras, que grassavam – e, em certa medida, ainda grassam – na área de História. Não só cresceu em número, mas demonstra muito vigor científico e intelectual e, hoje, a área já tem expressividade também no exterior, o que é muito bom. Estamos em diálogo não só em rede nacional, mas também com colegas estrangeiros, e as redes de pesquisa não são mais uma meta distante, e sim uma realidade para a área de História Antiga.

*2. Tem-se verificado, no Brasil, o incremento quantitativo no interesse de jovens pesquisadores em História Antiga, Clássica e Tardia. Em sua opinião, a que se deve esse despertar, numa área do conhecimento histórico que antes não atraía tanta atenção?*

**R:** Mais que nunca, faltam docentes de História Antiga nas universidades brasileiras, e a procura pela área é realmente crescente. Responderei com base em minha experiência docente: as pessoas geralmente se interessam por aquilo que conseguem perceber e conhecer, ou seja, pelo que *existe em seu mundo*: os estudantes, se não têm uma boa formação em História Antiga nas escolas básicas, hoje em dia têm um intenso acesso a temas e objetos da, ou baseados na, Antiguidade via *mass media*, jogos, filmes etc., o que aumentou o interesse pela História Antiga. Some-se a isso o fato de que se trata de uma área de conhecimento muito versátil, uma das mais preocupadas com questões

metodológicas e mais ligadas ao uso (efetivo) das novas tecnologias na pesquisa e ao debate internacional, despertando e mantendo o interesse de jovens pesquisadores. Este interesse crescente tem tido resultados na pós-graduação, com o incremento de pesquisas em História Antiga e a constituição de grupos de pesquisa muito bem organizados e produtivos.

*3. Como orientadora de dissertações e teses e como supervisora de projetos de pós-doutorado em História Antiga, como membro de bancas examinadoras e comitês assessores e como leitora crítica de artigos e demais trabalhos científicos, como você avalia a expansão e a visibilidade da produção científica nacional na área, quando comparada à produção internacional?*

**R:** O crescimento quantitativo de que falamos gerou, por sua vez, um visível crescimento qualitativo, e há pesquisas de pós-graduação realmente inovadoras sendo feitas em nossos programas. Pelo que tenho percebido, em processos seletivos e em bancas examinadoras, foi-se o tempo em que a maioria das “justificativas” dos projetos ressaltava a inexistência de tal ou qual estudo no Brasil. Atualmente, a maior parte dos projetos, artigos e demais produções da área estão inseridos no debate internacional, e isso é, de fato, uma vitória para a minha geração de antiquistas e, especialmente, para a geração que me precedeu. Ainda somos poucos em relação a outros países, mas pesquisas e produções brasileiras têm sido muito bem recebidas, comentadas e avaliadas no exterior. Em relação à visibilidade, ao contrário do que ocorria há alguns anos, hoje em dia não é surpreendente a presença de brasileiros em congressos e publicações, em grupos e laboratórios de pesquisa internacionais, e não me refiro apenas a Portugal ou a países da América Latina, como há alguns anos. A demanda por qualidade e visibilidade é crescente e a vejo como um sintoma de amadurecimento e de consolidação da área.

*4. Como profissional de História Antiga, com diversas publicações na área que discutem o tratamento da documentação, tanto a escrita quanto a de cultura material, como você avalia o acesso e o nível de tratamento das fontes pelos estudantes brasileiros? Refiro-me tanto ao acesso físico quanto à formação disponível aos estudantes para lidar com a diversidade de gêneros documentais provenientes da Antiguidade.*

**R:** Uma das velhas falácias que ainda são ditas aos estudantes por muitos docentes de departamentos de História nas universidades brasileiras é a suposta maior dificuldade de acesso à documentação na pesquisa de História Antiga. A meu ver, essa insistência na dificuldade de acesso às fontes revela deficiências metodológicas e epistemológicas

graves por parte de muitos historiadores brasileiros. O acesso à documentação em História Antiga no Brasil tem as mesmas dificuldades encontradas em qualquer outra "história". De fato, em certos casos, temos acesso mais fácil a fontes oriundas da tradição manuscrita, a grandes *corpora* documentais epigráficos, arqueológicos, numismáticos etc., do que, por exemplo, pesquisadores que se dedicam a períodos mais recentes, em que há maiores entraves no acesso a documentos. E o antigo adágio de que lidar com documentos em português é mais fácil do que em outros idiomas simplesmente não é procedente. Se lidar com documentos da cultura material requer um aprendizado das suas linguagens e características, os documentos da tradição manuscrita também são escritos em um idioma e uma forma que têm suas peculiaridades, e a própria língua portuguesa de diferentes tempos e lugares não é a mesma, nem as palavras significam o mesmo. Não se trata, portanto, de falta de acesso, e sim de garantir a proficiência necessária para lidar com a documentação. Neste ponto, temos algumas dificuldades que colegas de outros países não têm, especialmente as derivadas da escassez de especialistas em epigrafia, numismática, iconografia, dentre outros, nos departamentos de nossas universidades. Muitos grupos de História Antiga, como fazemos na UNIRIO e como é feito na Ufes, se esforçam por criar as condições para propiciar aos estudantes cursos de extensão e outros, com o apoio e participação de colegas de outras universidades, brasileiras ou estrangeiras, assim como para viabilizar a aquisição de materiais bibliográficos/documentais inexistentes em nossas bibliotecas universitárias etc., minimizando as dificuldades. Neste ponto, os instrumentos de pesquisa disponíveis na internet são realmente um grande apoio.

*5. No Brasil, observa-se a preferência pelo emprego das fontes textuais nos projetos de investigação no âmbito da História, em detrimento da cultura material. Considerando a recente ampliação no número de especialistas na área de História Antiga, incluindo os arqueólogos, qual a perspectiva de alteração desse cenário?*

**R:** Creio que, mais que preferência, a centralidade do que se costuma denominar "documentação textual" deriva das formas tradicionais de se pensar e se fazer História. A documentação textual é imprescindível, mesmo quando você se concentra no estudo da cultura material, e vice-versa. No caso do meu projeto atual sobre estátuas de deuses na República tardia, por exemplo, é fundamental uma sólida preocupação com os textos da tradição manuscrita.

São ainda recentes as pesquisas que lidam com objetos no Brasil, mas o interesse é crescente e já há ofertas de cursos voltados à cultura material com alguma regularidade na graduação e na pós-graduação, além de grupos de pesquisa sobre cultura material na

Antiguidade com produção de alta qualidade. De fato, o interesse pelo estudo da cultura material é fruto das novas questões que colocamos a nós mesmos e ao passado. Isso porque falar em cultura material é se referir às relações que os grupos humanos mantêm com os objetos de todo tipo que eles criam e utilizam diariamente, e um ponto concernente ao papel dos objetos, em sentido amplo, é sua capacidade de “realizar” os mundos humanos. Acredito que o cognitivismo de Clifford Geertz ainda nos ajuda a pensar a questão, sem cair em um simplismo relativista. Historiadores podem hoje concordar que aquilo que nomeamos “realidade” é algo que se torna significativo para o sujeito não individualmente, mas mediante uma extensa acumulação de experiências e ideias sobrepostas e inter-relacionadas – o que Geertz denominou “códigos”. Esses códigos não são meramente mentais, eles são gatilhos para a ação humana. Na maior parte de nossas vidas, não somos seres existencialmente movidos pelo desejo de autoafirmação, e sim seres constantemente movidos por gestos e pensamentos rotineiros, nos quais ideias, objetos, espaços, tempos e ações são inseparáveis e são compartilhados, seja por um grupo específico e numericamente restrito, seja por uma imensa comunidade. É muito difícil, quando não impossível, que as pessoas realmente se lembrem de quando, onde e como os aprenderam ou os adotaram. São esses elementos que formam a tessitura da “realidade”, e estão tão incorporados nos seres humanos que, quando são ameaçados, a resposta é invariavelmente emocional, levando à indignação, raiva, medo, ou mesmo à violência física.

A inextricável relação entre tempo, espaço, ideias e objetos tem consequências na ação humana, forma as diversas experiências e crenças compartilhadas da vida humana, e passou a fazer parte das preocupações dos historiadores. Objetos podem ser vistos como as reificações dessa relação, e não existem fora nem além dela, mas não se trata somente de os objetos “realizarem” ideias e intenções; eles também provêm a base concreta para novos atos de significação do mundo. Objetos são frutos da vida material humana, do trabalho humano, certamente, mas são também consequências de decisões complexas que, por sua vez, radicam em experiências e intenções prévias, sistemas de conhecimento e valores, taxinomias de poder etc. Lidar com objetos da cultura material implica lidar com atos de conhecimento e de reificação de ideias, intenções, poderes, crenças humanas etc., e têm significados os mais diversos, dos mais práticos aos que costumamos chamar valores “simbólicos”. Daí eu dizer que, ao lidar, como lido, com estátuas de culto que, rigorosamente falando, são objetos, cujos significados, funções e valores são centrais na Roma antiga, não podemos prescindir dos diversos “textos” que nos abrem uma via de acesso à sua compreensão. Assim, creio que cada vez mais historiadores e estudantes de História perceberão a importância e a pertinência do estudo da cultura material, sem deixar de lado, longe disso, os textos da tradição manuscrita.

6. *Na atualidade, percebe-se um interesse crescente, por parte dos historiadores, acerca dos conceitos, métodos e técnicas provenientes da Arqueologia. Nesse sentido, como você avalia o diálogo entre historiadores e arqueólogos e seu impacto na produção intelectual em História Antiga?*

**R:** O estudo da cultura material só se impôs tardiamente na área de História, e, de fato, o conceito é mais facilmente compreendido por aqueles que se dedicam ao estudo da pré-história e da Antiguidade, permitindo a renovação de um diálogo com a Arqueologia. Os historiadores foram precedidos pelos arqueólogos e etnólogos no tratamento das fontes materiais, e com elas puderam criar problemáticas mais vastas em suas pesquisas, ou mesmo renovar problemáticas antigas, o que é fundamental. Com isso, setores antes estranhos ao trabalho do historiador passaram a “existir” para nós, sobretudo aquelas categorias que deixaram poucos registros fora da grande tradição manuscrita ou normativa.

Aliás, esse diálogo permitiu que os historiadores percebessem que boa parte daquilo que tradicionalmente chamamos de “fontes textuais” é, de fato, muito mais plural: são peças teatrais, são hinos, são textos epigráficos etc., e incluir preocupações metodológicas adequadas à natureza do material com que trabalhamos é um grande ganho na pesquisa. Certa vez, chamei a atenção de um pós-graduando que reiteradamente, em seu texto, lidou com as *Res Gestae* de Augusto como uma “obra literária”, esquecendo de que se trata de um texto epigráfico (ou, melhor dizendo, da reconstituição moderna de várias inscrições em mais de um idioma, encontrados em diferentes estados de conservação e distintos pontos do antigo território imperial). Equívocos deste tipo são ainda comuns. Levar em conta não apenas o “conteúdo”, mas também a “forma”, é uma necessidade da pesquisa. Daí a importância do diálogo renovado entre historiadores e arqueólogos, pois também os arqueólogos não são mais os mesmos do passado e têm hoje preocupações e problemáticas renovadas.

7. *A nossa condição de sociedade multicultural auxilia os pesquisadores que se dedicam ao estudo da Antiguidade a terem um olhar diferenciado sobre o passado remoto?*

**R:** O “contexto” em que vivemos hoje é planetário, e temos que lidar com isso, querendo ou não. As relações entre os grupos humanos têm mudado rapidamente de natureza e modalidade com o incremento das tecnologias da comunicação, que, de fato, redefiniram contextos, espaços, relações e inter-relações humanas. Com isso, questões sobre identidade e alteridade se tornaram muito mais agudas que antes e, se estamos mais aptos a perceber diferenças e proximidades atualmente, a percepção da Antiguidade

também foi ampliada, surgindo para nós como alteridade, como um “outro” com o qual podemos dialogar. Simultaneamente, ficamos também mais sensíveis para perceber como os próprios “dados” do passado foram constituídos em diferentes momentos e contextos, e como contribuíram para dar forma e sentido ao nosso mundo atual. É um jogo de proximidade e distância muito sutil, que hoje caracteriza nossa relação com a Antiguidade e orienta nosso olhar e as questões que fazemos aos “antigos”.

*8. Como pesquisadora atuante e reconhecida, muitos jovens estudantes a têm como referência, em especial aqueles que ingressam no curso de História da UNIRIO. Como tem sido o trabalho de estimulá-los a trilhar esse belo, mas árduo caminho?*

**R:** A meu ver, o ensino de história na graduação deve ter como meta a formação do estudante para a pesquisa, a construção do conhecimento e o ensino. Uma disciplina obrigatória do 1º semestre do curso, “Antiguidade Clássica”, me é especialmente querida. Nela, tenho contato direto com os ingressantes, os “calouros” do curso, e cada vez mais percebo que as turmas são muito receptivas e interessadas no estudo da Antiguidade, participando ativamente das aulas e das demais atividades do curso. Talvez ajude o fato de que eu as coloco em contato com o trabalho documental já no início do curso, utilizando inscrições, moedas, textos etc. desde a primeira aula, que, em certos períodos, ocorre fora da sala de aula, nas ruas da Urca, Rio de Janeiro, e o que podemos ver ou tocar serve como ponto de partida para o curso. Em suma, trata-se da ideia da “cidade palimpsesto” em ação, tanto para refletirmos sobre a “presença” dos antigos em nossas vidas, como para iniciarmos o tema da documentação. Do mesmo modo, eu não aplico provas tradicionais, com perguntas a serem respondidas assim ou assado, mas dou preferência aos portfólios, nos quais as atividades realizadas pelos estudantes são o objetivo central. Assim, o que procuro fazer é uma introdução ao trabalho do historiador antiquista, que prossegue nos tópicos especiais e seminários de pesquisa, nos quais a autonomia do estudante é a minha meta. Saber onde buscar material para estudar determinado tema, saber como usar uma base de dados *online*, saber selecionar e lidar com a documentação, saber fazer um levantamento bibliográfico, saber ler e comentar um texto acadêmico, e como relacionar textos distintos sobre o mesmo tema, treinar a redação, etc., é isso que tento estimular em sala de aula e nas reuniões com os jovens pesquisadores do meu grupo de pesquisa. Com isso, eu também aprendo muito, renovo e amplio meus interesses e meu horizonte em relação à História Antiga.

9. Em sua opinião, quais os maiores desafios para se produzir História Antiga no Brasil hoje?

**R:** No que tange à formação do pesquisador, nossa maior dificuldade, a meu ver, radica no fato de que o estudante, em geral, chega muito mal preparado à universidade no que se refere a uma formação escolar básica. Mais grave, investe-se ainda pouco na pesquisa e na construção da autonomia do estudante. A pesquisa no Brasil, seja em que área do conhecimento for, é recente, apesar do nítido crescimento, e esta dificuldade não é restrita à História Antiga. Um exemplo que considero grave: a maior e mais consolidada área de pesquisa em história no Brasil é, obviamente, a de História do Brasil, e participo de bancas de processos seletivos em que os temas majoritários são de História do Brasil, mas, infelizmente, a maior parte dos projetos de doutorado sobre temas de épocas anteriores ao século XX tem, de seus objetos de pesquisa, um conhecimento exclusivamente baseado em material bibliográfico, e não documental propriamente dito – e não me refiro a projetos de historiografia. Em suma, ainda vivemos uma cultura universitária baseada no aprendizado tradicional da “literatura da área”, muitas vezes defasada, e não no tratamento documental. Há, então, uma deficiência geral na formação metodológica, que pode ser detectada com facilidade nesses processos seletivos.

Apesar do incremento da pesquisa em História no Brasil, há ainda muito que melhorar em termos de formação do historiador, a começar pela gravíssima questão da documentação. A lide com a documentação, seja de que tipo for, exige muito cuidado e uma sólida formação. Fala-se a torto e a direito que o pesquisador de História Antiga tem que ter proficiência em outros idiomas como se tal necessidade fosse um grande problema, mas, rigorosamente falando, que área do conhecimento prescinde do aprendizado de linguagens especializadas e de outros idiomas?

Já no caso da documentação de cultura material, além de sua inclusão na pesquisa ser uma conquista recente em nossa área em geral, pesquisadores de todo o mundo também têm que se esforçar para obter recursos para suas pesquisas *in situ*, quando são necessárias, e isso requer um grande empenho de tempo e energia. É certo que nossas bibliotecas e centros de pesquisa são precários, que a diminuição dos investimentos governamentais na pesquisa é grave, que não conhecemos, no Brasil, a figura do “mecenato” privado que outros contextos científicos e acadêmicos conhecem, que a escola básica brasileira é deficiente, etc. Contudo, há recursos, ações, programas e iniciativas excelentes, quase impensáveis há vinte, trinta anos. Um ótimo exemplo é o projeto de cooperação científica entre o PPG de História da Ufes e a Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho, Portugal, que incrementou o diálogo internacional entre historiadores e arqueólogos, e propiciou aprendizados inestimáveis aos estudantes de graduação e de pós-graduação, com excelentes frutos.

10. Por fim, para concluir, qual a importância de se estudar História Antiga no Brasil?

**R:** Todo estudo, toda pesquisa, todo ensino deve ser relevante para as nossas vidas, e um dos maiores critérios de relevância social da História Antiga é compreender e apreender a diferença do passado e sua contínua ação no presente. É relevante compreender como gerações anteriores conceberam o passado, como foram por ele inspiradas e estimuladas, como se rebelaram contra ele, como o rejeitaram, como o retomaram e reinventaram. Gregos, romanos e outros “antigos” têm sido constantemente reinventados e ressemantizados como modelos e, em consequência, seu estudo é uma força positiva para compreender o presente. Se não soubermos como a Antiguidade povoou a imaginação, estimulou e estruturou o pensamento moderno, como agiu e age como uma bandeira da opressão, mas também da inovação e criação artística, social, religiosa e política, a visão que temos da nossa tradição cultural será necessariamente limitada ou distorcida, porque, parafraseando Mary Beard e John Henderson, no excelente *Antiguidade Clássica: uma brevíssima introdução*, a Antiguidade está sempre “em algum lugar” de tudo o que vemos, dizemos e pensamos...

# Do prazer e da dor em estudar a Antiguidade Oriental: uma reflexão sobre o uso de fontes

*Du plaisir et de la douleur en étudier l'Antiquité Orientale:  
une réflexion sur l'utilisation des sources*

**Katia Maria Paim Pozzer\***

**Resumo:** Longe de pretender aportar uma resposta acabada sobre o tema do uso de fontes e métodos em pesquisa em História Antiga, empreenderemos um exame de nossas práticas de pesquisa mais recentes, em uma sorte de retrospectiva crítica, tendo como principal objetivo estimular novos estudantes e pesquisadores, demonstrando as inúmeras possibilidades de investigação que atualmente nos estão dadas, seja pelo avanço tecnológico, seja pela difusão do conhecimento.

**Résumé:** Loin de prétendre apporter une réponse définitive sur le sujet de l'utilisation des sources et des méthodes dans la recherche sur l'Histoire Ancienne, nous allons procéder à un examen de nos pratiques les plus récentes de la recherche, dans une sorte de critique rétrospective, avec l'objectif principal d'encourager les nouveaux étudiants et les chercheurs, démontrant les nombreuses possibilités de recherche qui sont actuellement possibles, soit par l'avance technologique, soit par la diffusion des connaissances.

**Palavras-chave:**

Antiguidade Oriental;  
Fontes escritas;  
Imagens;  
Metodologia.

**Mots-clés:**

Antiquité Orientale;  
Sources écrites;  
Images;  
Méthodologie.

---

Recebido em: 08/08/2016  
Aprovado em: 14/10/2016

---

\* Professora do curso de História da Arte (Departamento de Artes Visuais) e do Programa de Pós-Graduação em História (UFRGS), Coordenadora do Laboratório do Mundo Antigo e Medieval (Lamam/CNPq).

## Introdução

**E**sse artigo se propõe a responder, ainda que parcialmente, ao desafio proposto pelos editores da Revista e pelos organizadores do dossiê de discutir o uso, pelos pesquisadores brasileiros, de ampla variedade de documentos, sejam eles fontes escritas, imagéticas ou arqueológicas, e as respectivas metodologias utilizadas em suas análises, nas pesquisas sobre a Antiguidade Oriental, Clássica e Tardia.

Refletir sobre a prática de pesquisa na área da Antiguidade Oriental no Brasil nos leva, antes de tudo, a historiar, ainda que brevemente, o desenvolvimento recente da área e o processo de consolidação dos estudos da Antiguidade e de sua difusão no Brasil.

Os primeiros especialistas brasileiros em História Antiga Oriental, como os saudosos professores Emanuel Bouzon, Ciro Flamarion Cardoso, Emanuel Araújo, entre outros, realizaram formação em importantes centros de pesquisa na Europa e EUA ainda nos 1960 e 1970. Eles foram responsáveis por estudos acadêmicos sérios e qualificados, bem como pelas primeiras publicações de fontes primárias em língua portuguesa, abrindo, portanto, a possibilidade a jovens estudantes de se dedicarem à área.

Assim, foram formadas no país novas gerações de pesquisadores dedicados a investigar o Mundo Antigo por meio de seus próprios olhos, de sua visão de mundo, adicionando certa originalidade às interpretações históricas. Mas duas sociedades científicas brasileiras tiveram papel fundamental na consolidação dos estudos da Antiguidade no país: a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e a Associação Nacional de História (ANPUH), por intermédio do Grupo de Trabalho de História Antiga, o GTHA.

A Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), uma entidade civil, de caráter científico-cultural, fundada em 13 de julho de 1985, congrega instituições e profissionais que estudam as culturas do Mundo Antigo. Desde sua criação, a SBEC vem estimulando o interesse acerca da investigação na Antiguidade, formando gerações de professores e pesquisadores, tendo como principal qualidade seu caráter multidisciplinar. A SBEC é plural, pois ela também abriga especialistas do Brasil e do exterior, fazendo desta diversidade sua riqueza intelectual.

O Grupo de Trabalho de História Antiga, o GTHA da Associação Nacional de História (ANPUH), criado em 2001, na Universidade Federal Fluminense, em Niterói, em nível nacional, desempenhou um fortalecimento da área de Antiga dentro da ANPUH e permitiu, de um lado, a conquista de reconhecimento dos pares (interna à ANPUH) e, por outro lado, a organização dos estudiosos do Mundo Antigo no Brasil, estimulando novos estudantes a se dedicarem à área e potencializando ações que já vinham sendo realizadas de maneira dispersa, em território brasileiro.

O grupo de estudiosos do Mundo Antigo, incluindo os professores e também os estudantes, que têm um papel significativo neste processo, conheceu, nesta primeira década do século XXI, um enraizamento e uma capilarização importantes, com a criação dos GTHA's regionais, alguns com expressivas contribuições e fortes atuações em estados como: SP, MG, RJ, RS, ES, PR, GO, BA e SE e com integrantes em 16 estados brasileiros. Desse modo, esse grupo ganhou corpo, se organizou e passou a atuar de forma articulada.

Além disso, a própria expansão da pós-graduação nas universidades brasileiras tem sido um importante motor dessa transformação. Entendo que a ampliação da produção de conhecimento, no campo da História da Antiguidade no Brasil, foi resultado de uma relação dialética, na qual os limites da formação de pesquisadores e da produção do conhecimento impulsionaram e, ao mesmo tempo, foram estimulados pela excelência dos trabalhos acadêmicos e de sua cada vez maior interlocução com instituições internacionais.

Ainda que me considere herdeira e parte integrante desse sistema, existem desafios específicos na pesquisa em História Antiga Oriental no Brasil que devem ser enfrentados. Podemos evocar alguns deles, como a dificuldade em lidar com a bibliografia atual, pois a maior parte dela está em línguas estrangeiras modernas. A quase inexistência de bibliotecas especializadas na área em nossas universidades pode ser superada pela utilização de publicações eletrônicas acessíveis com a internet.

Outra questão fundamental é a imperiosa exigência do domínio das escritas e línguas antigas para se fazer pesquisa com qualidade. E são raros os centros de formação que oferecem grego, latim, hebreu, acádio, egípcio ou sânscrito, por exemplo. Neste caso, os classicistas têm mais possibilidades que os orientalistas. Há um ditado que diz que conhecer a língua é conhecer a alma de um povo! O domínio da escrita permite viajar no tempo e nos aproximarmos da visão de mundo dos antigos, pois a escolha das palavras significa determinada ética e determinada estética do agir e do ser. Assim, este continua a ser um desafio maior a ser enfrentado pelos interessados na área.

Longe de pretender aportar uma resposta acabada sobre o tema do uso de fontes e métodos em pesquisa em História Antiga, empreenderemos um exame de nossas práticas de pesquisa mais recentes, em uma sorte de retrospectiva crítica, tendo como principal objetivo estimular novos estudantes e pesquisadores, demonstrando as inúmeras possibilidades de investigação que atualmente nos estão dadas, seja pelo avanço tecnológico, seja pela difusão do conhecimento.

Nossa proposta é realizar um balanço dos principais projetos de pesquisa por nós desenvolvidos, relatando as linhas gerais e os enfoques adotados. A diversidade de fontes vem sendo contemplada na medida em que analisamos tanto documentos epigráficos, de caráter econômico, quanto textos literários, de cunho mitológico, como,

mais recentemente, imagens da arte assíria. Disponibilizaremos, ainda, *sites* com fontes documentais, contendo originais, estudos, fotos em alta resolução de imagens, materiais de apoio, silabários, dicionários, etc.

### Fontes escritas

Estudos realizados a partir de documentação com escrita cuneiforme, a maioria em língua acádica, foram, exclusivamente, meu objeto de pesquisa durante muitos anos. A pesquisa sobre os arquivos pessoais de ricos “homens de negócios”, os chamados *tamkâru*,<sup>1</sup> da cidade-reino de Larsa (POZZER, 2016a; 2016b) possibilitou ampliar o conhecimento sobre o sistema econômico, de cunho privado, no século XVIII AEC na região da Baixa Mesopotâmia (Figura 1).

**Figura 1** - Mapa do Antigo Oriente Próximo



**Fonte:** Disponível em: <<http://www.lahistoriaconmapas.com/atlas/mappa-muta/cartina-muta-mesopotamia-ubicacion.htm>>.

Trata-se de uma centena de documentos em escrita cuneiforme que estavam dispersos em inúmeras coleções, em diversos museus do Oriente Médio, Europa e EUA. Logo, nossa primeira tarefa foi a identificação da documentação, visando à reconstituição

<sup>1</sup> Termo da língua acádica, literalmente traduzido por mercador ou, mais amplamente, como homem de negócios.

dos arquivos de quatro dos mais importantes e prolíficos “homens de negócios” do período, a partir das publicações destes museus.

A partir da obtenção destas publicações, que continham as cópias cuneiformes dos textos, passamos à mais longa e difícil etapa, que foi a do deciframento, da transliteração e da tradução (para o francês) dos documentos.<sup>2</sup> Nesta fase, contamos com importantes ferramentas metodológicas, como os silabários e dicionários,<sup>3</sup> além de listas lexicais sumérias com termos jurídico-administrativos amplamente usados no período estudado.

Para o tratamento dos textos realizamos os seguintes procedimentos:

- A decifração e a transliteração dos sinais cuneiformes com o auxílio dos silabários de Labat & Malbran-Labat (1988) e Borger (1971-1981);

- A tradução das inscrições em língua acádica com o auxílio dos dicionários CAD (1965-2006), W. Von Soden (1965) e J. Black; A. George; N. Postgate (2000) para línguas modernas estrangeiras (inglês e alemão);

- A versão para a língua portuguesa das traduções em línguas modernas estrangeiras.

Após datarmos os documentos, pois a maioria dos contratos continha informação sobre dia, mês e ano,<sup>4</sup> foi possível construir tabelas, em ordem cronológica, para cada um dos arquivos privados, como no exemplo abaixo:

**Tabela 1** - Tabela de Šêp-Sîn

TEXTO	DATA	TIPO
1	16/-/RS 31	Recibo de cereais
2	30/VII/RS 38	Empréstimo de prata
3	20/IX/RS 39	Contrato de adoção
4	-/XI/RS 39	Recibo de prata
5	-/2I/RS 45	Processo sobre um campo
6	-/VII/RS 46	Recibo de prata com vários nomes próprios
7	-/IV/RS 47	Compra de um terreno baldio
8	30/X/RS 47	Contrato de aluguel de uma casa
9	-/-/RS 47	Compra de um campo
10	6/I/RS 52	Lista de envio de bens a partir de Suza
11	30/XI/RS 53	Recibo de prata de uma sociedade
12	30/XI/RS 55	Empréstimo de prata
13	30/XI/RS 55	Empréstimo de prata com juros
14	20/IX/RS 55	Empréstimo de prata
15	5/XII/RS 55	Processo sobre compra de uma casa
16	9/XII/RS 56	Recibo de prata
17	30/V/RS 57	Empréstimo de prata
18	-/-/RS 57	Viagem de negócios em sociedade

<sup>2</sup> A etapa da transliteração consiste em transpor para caracteres latinos silábicos os sinais cuneiformes.

<sup>3</sup> O silabário mais usado é o R. Labat & F. Malbran-Labat (1988), juntamente com o Chicago Assyrian Dictionary (CAD).

<sup>4</sup> Sobre a discussão dos problemas relacionados à datação, ver Pozzer (2013).

19	20/XII/RS 58	Empréstimo de prata e cereais
20	1/III/RS 59	Recibo de prata
21	4/I/RS 60	Recibo de cereais
22	15/III/RS 60	Recibo de prata
23	16/VII/Ha 31	Empréstimo de prata
24	-/VII/Ha 31	Recibo de um pagamento em prata
25	25/II/Ha 31	Contrato de garantia
26	sem data	Carta de Šêp-Sîn para Lalutum
27	sem data	Carta com ordem de levar bens de Suza até Larsa
28	sem data	Carta sobre perturbações no Yamutbal
29	sem data	Recibo de uma quantidade de zimbro
30	sem data	Lista de envio de bens com pagamento de taxas e um barco
31	sem data	Recibo de prata
21	-/V/-	Empréstimo de prata
33	-/XI/-	Recibo de cereais

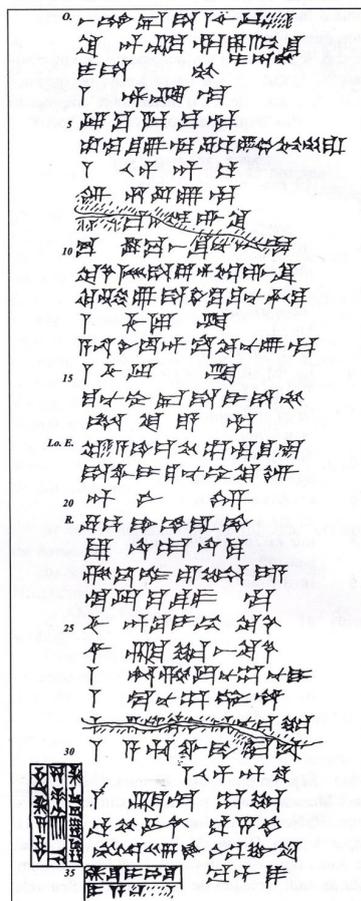
**Fonte:** Modificado a partir de Pozzer (2003, p. 417).

Concomitantemente, delineamos o contexto geográfico e histórico da região, dos seus principais sítios arqueológicos e as respectivas escavações, propondo uma história do reinado de Rîm-Sîn, o soberano que governou o reino de Larsa durante cerca de 60 anos, a partir das fontes oficiais e da documentação de Estados vizinhos e opositores.

O núcleo central da pesquisa focou nos estudos dos arquivos e na identificação de tipologias dos contratos (Figura 2), além de estudos de caráter prosopográfico das personagens neles citadas, fossem elas os *tamkâru*, as testemunhas ou os apositores dos selos-cilindros.<sup>5</sup>

A análise das atividades econômicas evidenciadas na documentação, por tipo de negócio – compra e venda de imóveis, comércio de escravos, empréstimos a juros de prata ou ainda arquivos epistolares – foi realizada à luz dos escassos relatórios de escavações arqueológicas, em uma tentativa de estabelecer uma relação dialógica e interativa entre estes diferentes campos do saber – a Filologia e a Arqueologia. Entendemos que as contribuições destas diferentes áreas podem ser complementares e possibilitar uma visão mais ampla do processo histórico de crescimento da economia privada no I milênio AEC, na Mesopotâmia. Podemos, ainda, evocar a influência dos estudos de História Quantitativa, impulsionados pela corrente teórica dos *Annales*, no exame de preços dos imóveis e dos escravos, presentes em nossa documentação (BURKE, 2005).

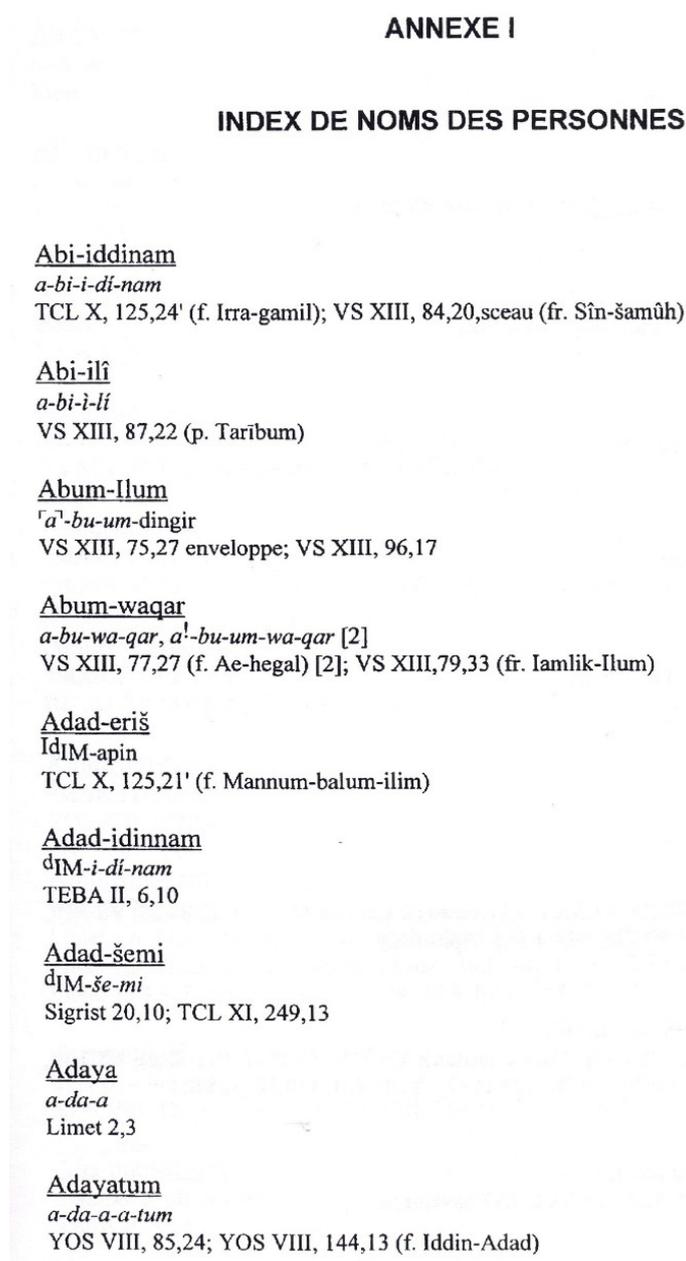
<sup>5</sup> A maioria dos contratos contém a impressão de selos-cilindros com inscrições epigráficas e iconografia ausente, que visavam a garantir a autenticidade dos documentos.

**Figura 2** - Exemplar de um contrato com impressão de selo-cilindrico do arquivo de Šêp-Sîn

Fonte: Pozzer (2000, p. 170).

Foram, ainda, examinados textos de caráter oficial, decretos reais que proclamavam a anistia fiscal e reformas sociais dentro do contexto de crises econômicas ocorridas no período estudado e a sua repercussão na documentação dos arquivos privados. Esse capítulo foi dedicado à discussão filológica dos textos e às diversas possibilidades de tradução de determinados termos. Assim, foi indispensável a colação de alguns,<sup>6</sup> fazendo-se necessário colacionar alguns documentos. Para finalizar o estudo, organizamos um index de nomes próprios de pessoas, de divindades e topônimos, indicando o texto e a linha em que é citado (Figura 3), como contribuição à identificação de personagens e de cidades para futuros trabalhos e constituição de outros arquivos pessoais.

<sup>6</sup> Alguns tabletas cuneiformes pertencentes ao acervo do Departamento de Antiguidades Orientais do Museu do Louvre foram objeto de confrontação.

**Figura 3** - Exemplar de index de nomes próprios

**Fonte:** Pozzer (2003, p. 363)

Neste artigo, pudemos evidenciar o papel da economia privada, mais especificamente no reino de Larsa, no sul mesopotâmico, a partir de arquivos privados de homens de negócios, bem como propor uma tipologia para os negócios realizados, elaborar uma análise prosopográfica das principais famílias e ainda estabelecer um estudo de preços de compra e venda de terras e de escravos.

Faz-se necessário indicar, contudo, a possibilidade de realização de estudos sobre estes temas, ainda que não se tenha a formação linguística, pois, atualmente, muitas

destas fontes estão traduzidas em línguas estrangeiras modernas e disponíveis em *sites* de instituições de ensino e pesquisa internacionais.<sup>7</sup>

Exemplo deste procedimento são os estudos realizados sobre temáticas mitológicas, como a análise do texto conhecido como *Inanna e Šukaletuda*, um relato de violência sexual na Mesopotâmia, que realizei (POZZER, 2011c) a partir da belíssima tradução de Jean Bottéro e Samuel Kramer (1993). Neste caso, foi utilizada a tradução em francês do texto acadêmico, centrando a investigação na simbologia das metáforas empregadas e na discussão historiográfica sobre as questões de gênero e de violência sexual.

### Fontes imagéticas

Do ponto de vista da História, as fontes iconográficas e a cultura material são plenas de revelações, desde que tratadas com metodologias adequadas. Já da perspectiva dos estudos no campo da História da Arte, as imagens são portadoras de concepções estéticas, ideológicas, políticas e sociais. Sem dúvida, para a disciplina histórica os estudos da Nova História Cultural desempenharam um papel fundamental no sentido de elevar as imagens à categoria de fontes históricas de primeira grandeza (BURKE, 2005). No Brasil, essa corrente teórico-historiográfica vem ganhando espaço nos trabalhos acadêmicos e em eventos nacionais de âmbito multidisciplinar.

Mais recentemente, vimos assistindo no Brasil a criação, sobretudo na última década, de cursos de graduação em História da Arte nas universidades públicas brasileiras, como um importante fomento e ampliação do campo dos estudos visuais no país, ainda que as pesquisas em arte antiga sejam em número bastante reduzido.<sup>8</sup>

Seguindo, por um lado, essa tendência de eleger fontes visuais para a pesquisa e, de outro, buscando fontes “legíveis” para estudantes sem domínio das línguas antigas, passei a me dedicar aos estudos das imagens do Mundo Antigo, em especial aos relevos do período neoassírio (883-627 A.E.C.).

Sabemos que a cultura material é portadora de determinadas mensagens que a linguagem escrita não é capaz de transmitir. A habilidade da arte em representar mensagens torna-a uma poderosa ferramenta de persuasão, da qual um grupo pode dispor. Ela refere-se à forma que os signos podem tomar e quais os sentidos e valores a ela atribuídos para reproduzir o poder social dominante. A iconografia revelada pelos objetos demanda um estudo específico, pois encontramos, na Antiguidade, textos

---

<sup>7</sup> Ver *sites* indicados ao final do artigo.

<sup>8</sup> Realidade bastante diferente das universidades europeias, norte-americanas ou asiáticas, onde a História da Arte e os estudos sobre imagem estão presentes há séculos.

acompanhados por imagens (AMIET, 1979). Os artistas antigos criaram um repertório que compreende diversos tipos de cenas e de personagens, cuja identificação é rica de significados (BUSTAMANTE, 2003). As imagens são representações de ideais, sonhos, medos e crenças de uma época. Logo, são elas próprias fontes históricas e, sendo assim, material para a análise e a interpretação histórica.

No mundo mesopotâmico, o relevo sobre pedra teve um desenvolvimento muito vasto. Ele concretizava funções narrativas, permitindo a combinação das figuras em cenas e, desse modo, a evocação dos grandes acontecimentos da sociedade, desde os políticos até os religiosos. Havia diversos tipos de relevo, aos quais correspondiam diversas fórmulas iconográficas: a estela, a placa, o relevo rupestre e parietal e o selo-cilindro (POZZER, 2011b). A categoria mais importante era constituída pelos baixos-relevos sobre lajes de alabastro, repartidas em duas ou mais partes, recobrimdo as paredes dos palácios, que poderiam ultrapassar 2m de altura (Figura 4).

**Figura 4** - Deportação em Dîn-Šarri. Alabastro, 645 AEC



**Fonte:** Nínive, Palácio de Assurbanípal (Museu do Louvre, foto da autora).

A prática cultural de criação de relevos monumentais está associada ao momento político de construção de grandes impérios. A imponente quantidade de cenas e a sua

própria continuidade indicam uma função amplamente documental. Os relevos parietais, no plano artístico, correspondem perfeitamente aos anais assírios no plano literário (MOSCATI, 1985). A maioria das cenas representadas evocava a guerra, mais exatamente as campanhas militares empreendidas pelos assírios contra seus inimigos.

Estes relevos monumentais foram executados nas paredes interiores dos palácios e, portanto, sua circulação era restrita aos convidados do rei e às delegações diplomáticas estrangeiras. Os reis assírios construíram palácios para servir de núcleo administrativo, mas também como instrumento de propaganda, decorado de modo a impor ao visitante a impressão da esmagadora potência assíria. Esta decoração fazia, essencialmente, a exaltação da pessoa do rei e a evocação de seus altos feitos. De maneira excepcional, no antigo Oriente Próximo, esta arte ilustra a história (ROAF, 2000).

Os reis assírios inovaram na representação de suas imagens quando passaram a associar símbolos religiosos e devoção aos deuses nos relevos e na estatuária deste período. E estas representações correspondem a uma modificação nas concepções teológicas de sua elite política (PARROT, 2007, p. 34). Nossa proposta era compreender este fenômeno, identificar estes símbolos, categorizar estas imagens e analisar as inscrições epigráficas que acompanhavam estas imagens.

A escolha da temática de pesquisa justificou-se por serem, tanto a guerra como a religião, práticas que acompanharam toda a história da humanidade. Os objetivos, as estratégias e os armamentos mudaram muito, mas todos os conflitos ocasionaram importantes transformações e novos rumos na história. Como afirma Magnoli (2006, p. 14): “a guerra é um fenômeno total, uma expressão condensada das formas de pensar, produzir e consumir das sociedades, o espelho de um tempo e um lugar”.

### **Problemas de método na análise de imagens**

O estudo comparativo entre texto e imagem constitui um elemento essencial da pesquisa sobre imagens no Mundo Antigo e vem sofrendo alterações nos últimos tempos. No passado, tanto a História como a História da Arte consideraram a comunicação verbal e a visual como meios de expressão concorrentes, alocados em dois campos distintos da percepção. Atualmente, porém, prevalece uma concepção dialógica e interativa de análise entre elas (MUTH et al., 2012, p. 221).

Na pesquisa sobre os relevos assírios, a principal metodologia de análise das imagens utilizada foi baseada na obra de Erwin Panofsky, historiador da arte alemão cujo postulado divide o processo de análise visual em iconografia e iconologia, direcionando-se para três perspectivas distintas, nesta ordem: descrição pré-iconográfica; análise

iconográfica e interpretação iconológica. Segundo o autor, iconografia é o estudo do tema ou assunto e iconologia é o exame do significado do objeto. A iconografia é o tema e o significado das obras de arte em contraposição à sua forma, e iconologia é o estudo de ícones ou de simbolismo na representação visual (PANOFSKY, 1995, p. 19).

Esta metodologia de análise das imagens pode ser desse modo resumida:

**1ª etapa:** realização da descrição pré-iconográfica, isto é, a enumeração dos motivos artísticos para cada temática. Devem-se analisar séries de imagens e não imagens isoladas. Motivos artísticos são as formas puras (linha, cor, volume) que representam objetos naturais (seres humanos, animais, plantas, casas, ferramentas, etc.). Trata-se de “coisas concretas”. Devem-se descrever estas formas com precisão.

**2ª etapa:** realização da análise iconográfica, ou seja, da identificação de imagens, estórias e alegorias. Isto é a combinação de motivos artísticos com assuntos/temas e conceitos. Motivos artísticos portadores de significados são imagens e as combinações de imagens criam estórias e alegorias. Então, neste passo, devem-se identificar estas combinações, descrevê-las e classificá-las.

**3ª etapa:** realização da interpretação iconológica, que é a descoberta e a interpretação dos valores simbólicos nas imagens. A iconologia é uma iconografia que se torna interpretativa. É necessária uma exata análise das imagens, estórias e alegorias para se realizar uma correta interpretação iconológica. Devemos nos familiarizar com aquilo que os autores das representações liam e sabiam e isto deve ser feito a partir de fontes literárias.

Mas Panofsky (2007, p. 63) alerta que é preciso corrigir nossa experiência e nosso conhecimento para cada etapa, compreendendo que, sob diferentes condições históricas, objetos e fatos foram expressos de determinada maneira (história dos estilos), que temas e conceitos foram expressos por objetos e fatos (história dos tipos) e que as tendências gerais e essenciais da mente humana foram expressas por temas específicos e conceitos (história dos símbolos).

Partindo dessa proposta metodológica, constituímos um catálogo documental com a referência de origem da imagem, indicação da localização atual do relevo e uma descrição da laje (Figura 5). Além disso, também foi elaborada uma ficha de identificação de descritores icônicos com detalhamento e quantificação dos ícones (Figura 6).

**Figura 5** - Ficha descritiva do relevo Guerreiros combatendo em carros

Fundo: <b>A Representação da Guerra nos Relevos Neo-Assírios</b>		
Grupo: Rei Assurnazirpal II		Subgrupo: Guerreiros combatendo em carros
Técnica: Desenho	Suporte: Papel	Dimensões: -----
Local: Palácio Noroeste, Nimrud-Iraque.	Datação: Entre 884 a 859 a.C.	Nº Doc.: _____
Autor: Desconhecido		
Referência completa: LAYARD, H. A. <i>The monuments the Nineveh</i> , London: John Murray, 1853, p. 43. v. II, pr. XXVII.		
<p>Descritores:</p> <p>Veem-se dois carros de guerra assírios e, no interior dos carros, guerreiros empunham arcos e desferem flechas na direção de três arqueiros do exército adversário, que aparecem no lado direito inferior da laje.</p> <p>No centro no plano inferior vê-se o corpo de um adversário e os carros de guerra passam sobre ele.</p>		
<p>Inscrição:</p> <p>Não há inscrição</p>		
<p>Histórico:</p> <p>Laje 10 a (conjunto 11 a, 10 a, 09 a, 08 a) Sala B – Sala do trono Desenho de W. Holl Ref.: (LAYARD, 1853, vol. II, pr. XXVII, p. 43)</p>		
<p>Observações:</p> <p>Guerreiros combatendo em carros</p> <p>A laje será descrita da esquerda para direita, onde se veem dois carros de guerra assírios ocupados por dois guerreiros: um arqueiro e um condutor, puxados por três cavalos cada um. Os arqueiros desferem flechas contra os três guerreiros adversários que estão a pé, arremessando flechas contra os guerreiros assírios.</p> <p>Na carroceria de um dos carros veem-se aljavas, arcos, flechas, machados que estão guardados na lateral e na traseira do carro. Dentro do carro os ocupantes carregam lanças e estandarte circular com a figura de divindades (Nergal e Adad???)</p> <p>Cada carro é puxado por três cavalos ricamente decorados com penachos nas cabeças, sob as patas dos cavalos jaz o corpo de um soldado adversário morto.</p>		
		
<p><i>Plata 27 Warriors fighting in Chariots</i></p>		

Fonte: Pozzer (2012, p. 24).

**Figura 6** - Ficha de identificação de descritores icônicos

<b>Fundo: A Representação da Guerra nos Relevos Neo-Assírios</b>					
<b>Grupo: Rei Assurnasirpal II</b>			<b>Subgrupo: Guerreiros combatendo em carros</b>		
			Nº Doc.: _____		
<b>Descritores:</b>					
<b>Escudos</b>	<b>Quant.</b>	<b>Maquinas de Guerra</b>	<b>Quant.</b>	<b>Carros de Guerra</b>	<b>Quant.</b>
Circulares		Aríetes		Rodas 6 raios	02
Retangulares		Arpões		Rodas 8 raios	
Curvos	01	Rodas 6 Raios		C/ 3 Cavalos	02
Retos		Rodas 8 raios		C/2 Cavalos	
Oblongo		Molhadores			
<b>Afala</b>	<b>Quant.</b>	<b>Armas Brancas</b>	<b>Quant.</b>	<b>Elmos e Capacete</b>	<b>Quant.</b>
Arco e Flechas	05	Facas			
Aljavas	03	Espadas	01		
Lança	01				
Atiradeira					
<b>Machado</b>	<b>Quant.</b>	<b>Vestimentas Assírias</b>	<b>Quant.</b>	<b>Maça e Clavas</b>	<b>Quant.</b>
Em carruagem	02	Túnicas Longas		Decoradas	
Individualmente		Túnicas Curtas		Lisas	
<b>Edificações</b>	<b>Quant.</b>	Armadura		Cabeça Esférica	
Torres		Cinturão			
Muralhas		Sandálias			
Portas		Saiotes		<b>Equipamentos</b>	<b>Quant.</b>
Pontes		<b>Figuras Hum. Ñ Assírios</b>	<b>Quant.</b>	Alavancas	
Tijolos		Rei		Escadas	
<b>Figuras Divinas</b>	<b>Quant.</b>	Príncipe			
	02	Oficiais		<b>Figuras Hum. Assírios</b>	<b>Quant.</b>
		Soldados	04	Rei	
		Deport. Homens		Príncipe	
		Deport. Mulheres		Rainha	
		Deport. Crianças		Oficiais	
<b>C.A Vegetação</b>	<b>Quant.</b>	<b>Vestimentas Ñ Assírios</b>	<b>Quant.</b>	Soldados	04
Palmeiras / Tamar.		Túnicas Longas		Eunucos	
Coníferas		Túnicas Curtas			
Figueiras		Armadura			
Videiras		Cinturão			
<b>C.A Geografia</b>	<b>Quant.</b>	Sandálias			
Montanha		Saiotes			
Planície					
Terreno Alagadiço					
Rios					

Fonte: Pozzer (2012, p. 25).

## Considerações finais

Podemos concluir reafirmando que pesquisar História Antiga no Brasil exige que enfrentemos diversos desafios. Mas estudar a Antiguidade também nos possibilita a vivência de muitos prazeres.

Um deles, talvez o mais importante, seja a oportunidade de refletir sobre temas universais, sobre questões que interpelam as sociedades humanas desde o princípio até os dias de hoje, como os mitos da origem do mundo, do próprio Homem, do poder e seus usos, da inovação tecnológica e invenções geniais, do cotidiano e suas marcas, da vida e da morte, das paixões e das guerras, enfim, da humanidade e seu livre arbítrio.

Outro ponto extremamente positivo é que, ao estudar o Mundo Antigo, podemos dialogar com pesquisadores em todo o mundo, literalmente. Só para ficarmos no campo da assiriologia, existem importantes centros de pesquisa nos cinco continentes. Tomemos como exemplo a problemática de pesquisa sobre a iconografia da guerra nos relevos assírios, da qual temos resultados de pesquisa publicados nos EUA, no Egito, na França, no Japão, na Dinamarca, na Espanha, em Portugal, no Canadá, na Itália, no Iraque, na Turquia, na Austrália. Esta interlocução nos impulsiona a patamares de excelência internacional! E nos permite perceber as diversas visões de mundo, as diferentes abordagens e temáticas que estão sendo elaboradas, compreendendo que cada país conta uma história dos antigos impregnada do seu próprio contexto histórico, político e social de hoje! E isto nos diz que é preciso que nós, pesquisadores brasileiros, também construamos o nosso discurso histórico sobre o Mundo Antigo, a fim de garantirmos nossa soberania intelectual no mundo globalizado do século XXI.

## Anexo

### Breve lista de *sites* com fontes para o estudo da antiga Mesopotâmia

<http://ancientworldonline.blogspot.com.br/>

<http://ancientworldonline.blogspot.com.br/2015/12/alphabetical-list-of-open-access.html>

<http://ancientworldonline.blogspot.com.br/2011/12/open-access-publications-of-institut.html>

<http://www.persee.fr/collection/mom>

<https://resantiq.wordpress.com/>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

<http://www.helade.uff.br/>  
<https://archive.org/>  
<http://www.etana.org/>  
<http://oi.uchicago.edu/>  
<http://assyriologia.fi/en/>  
<http://cdli.ucla.edu/>  
<http://www.mae.u-paris10.fr/dossiers-thematiques-ecriture-cuneiforme-et-civilisation-mesopotamienne-sites-internets/>  
<http://vergil.uni-tuebingen.de/keibi/index.php?lang=fr>  
<http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/index.html>  
<http://oi.uchicago.edu/research/publications/assyrian-dictionary-oriental-institute-university-chicago-cad>  
<http://www.achemenet.com/>  
<http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/index.html>  
<http://www.etana.org/abzubib>  
<http://www.inha.fr/fr/index.html>  
<http://warburg.sas.ac.uk/>  
<http://archnet.org/>

## Referências

- AMIET, P. *Introduction à l'Histoire de l'Art de l'Antiquité Orientale*. Paris: Desclée de Brouwer, 1979.
- BLACK, J.; GEORGE, A.; POSTGATE, N. *A concise dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- BORGER, R. *Akkadische zeichenliste*. Kevelaer: Butzon und Bercker, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Assyrisch-babylonische zeichenliste*. Kevelaer: Butzon und Bercker, 1978.
- BORGER, R. *Assyrisch-babylonische zeichenliste*. Kevelaer: Butzon und Bercker, 1981.
- BOTTÉRO, J.; KRAMER, S. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Gallimard, 1993.
- BURKE, P. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Representações visuais das mulheres nos mosaicos norte-africanos baixo-imperiais: isotopia e gênero. *Phoînix*, v. 9, p. 314-359, 2003.
- CAD. *Chicago Assyrian Dictionary*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1965-2006.
- LABAT, R.; MALBRAN-LABAT, F. *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris: Geuthner, 1988.
- LAYARD, H. A. *The monuments of the Nineveh*. London: John Murray, 1853.

- MAGNOLI, D. (Org.). *História das guerras*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MOSCATI, S. *Como reconhecer a arte mesopotâmica*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- MUTH, S. et al. Texte et image dans l'antiquité: lire, voir et percevoir. *Perspective*, n. 2, 2012. Disponível em: <<http://perspective.revues.org/145>>. Acesso: 4 jul. 2014.
- PANOFSKY, E. *Estudos de iconologia*. Lisboa: Estampa, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- PARROT, A. *Assur*. Paris: Gallimard, 2007.
- POZZER, K. M. P. Selos-cilindros mesopotâmicos: um estudo epigráfico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 10, p. 163-174, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Les archives privées de marchands a Larsa pendant la deuxième moitié du règne de Rîm-Sîn*. Lille: ANRT, 2003.
- \_\_\_\_\_. Uma história assíria: o espetáculo do terror em uma composição artística. In: ROSA, C. B. et al. (Org.). *A busca do antigo*. Rio de Janeiro: Nau, 2011a.
- \_\_\_\_\_. Poder, guerra e violência na iconografia Assíria. *Phoênix*, v. 17, n. 2, p. 12-25, 2011b.
- \_\_\_\_\_. O jardim do pecado: uma narrativa de violência sexual na Mesopotâmia. In: GRILLO, J. G. C.; GARRAFFONI, R. S.; FUNARI, P. P. A. (Org.). *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*. São Paulo: Annablume, 2011c, p. 37-57.
- \_\_\_\_\_. *Guerra e religião: estudo de textos e imagens do mundo antigo Oriental*. Relatório de Pesquisa/CNPq, 2012.
- \_\_\_\_\_. Medir o tempo, um saber mesopotâmico. *Nearco*, n. 1, p. 13-24, 2013.
- \_\_\_\_\_. Vale 5 siclos de prata: a escravidão nos arquivos privados mesopotâmicos. *Revista Heródoto*, v. 1, n. 1, p. 133-148, 2016a.
- \_\_\_\_\_. Worth 5 silver shekels: slavery in mesopotamian's private archives. *Revista Heródoto*, v. 1, n. 1, p. 149-164, 2016b.
- ROAF, M. Palaces and temples in ancient Mesopotamia. In: SASSON, J. M. (Ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Peabody: Hendrickson, 2000, p. 423-441.
- ROUX, G. *La Mésopotamie*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- VON SODE, N. W. *Akkadisches handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.

# As *Ogham Stones*: fontes para o estudo da *Hibernia* e da *Britannia romana* (e pós-romana)

*Then Ogham Stones: sources for the study of 'Hibernia' and 'Britannia romana' (and post-Roman Britain)*

**Dominique Santos\***

**Resumo:** Uma das principais transformações ocorridas no campo historiográfico desde a constituição da História como uma ciência (*Geschichtswissenschaft*) foi a ampliação da noção de documento, que deixou de ser compreendido apenas como texto escrito para englobar qualquer indício da presença humana. Assim como outras áreas, a História Antiga também acompanhou estas mudanças, o que permitiu uma renovação das fontes, dos materiais e dos métodos para o estudo da Antiguidade. O objetivo deste artigo é apresentar algumas questões sobre um *corpus* documental pouco trabalhado pela historiografia brasileira, as *Ogham Stones*, fontes importantes da cultura material para o estudo da *Hibernia* e da *Britannia romana* (e pós-romana).

**Abstract:** Since the establishment of History as a Science (*Geschichtswissenschaft*), among the major transformations of historiographical field one can notice the expansion of the notion of document, no longer understood only as written texts but as any evidence of human presence. Like other areas, Ancient History also followed these changes, which led into a renewal of sources, materials and methods for the study of Antiquity. This article aims at presenting some notes about a documentary corpus little explored by Brazilian historiography, the *Ogham Stones*, important material evidence for the study of *Hibernia* and *Britannia romana* (and post-Roman Britain).

**Palavras-chave:**

Fontes;  
Antiguidade;  
*Ogham Stones*;  
*Hibernia*;  
*Britannia romana*;  
*Britannia* pós-romana.

**Keywords:**

Sources;  
Antiquity;  
*Ogham Stones*;  
*Hibernia*;  
*Britannia romana*;  
Post-Roman Britain.

---

Recebido em: 29/07/2016  
Aprovado em: 12/09/2016

---

\* Professor de História Antiga da Fundação Universidade Regional de Blumenau (Furb). Coordenador do Laboratório Blumenauense de Estudos Antigos e Medievais. As reflexões que compuseram este texto foram possíveis graças ao projeto de pesquisa "Culturas, Fronteiras e Identidades: repensando a Antiguidade entre o Mediterrâneo e o Mar da Irlanda", subsidiado pela Furb por meio de sua Pró-Reitoria de Pesquisa (Projeto 667/2012).

A diversidade de artefatos da cultura material aos quais o historiador da Antiguidade pode recorrer para o estudo da *Hibernia* e da *Britannia romana* (e pós-romana) é considerável. Os anéis, braceletes, broches, elmos, escudos e todo tipo de armamento; vasilhames de argila e de vários tipos de metal; selos e carimbos; inúmeros *graffiti* em ânforas e *terra sigillata*; inscrições diversas, como as de *Vindolanda*; os *diplomae* militares, utilizados por veteranos para demonstração de *status*; e os marcos quilométricos, que registravam as distâncias, são apenas alguns exemplos (WOOLF, 2009, p. 54-55).

Como é possível perceber de imediato, grande parte deste material contém algum tipo de grafia. O primeiro volume do catálogo de maior referência nesta área, o *Roman Inscriptions of Britain*, pode nos fornecer uma dimensão quantitativa desta documentação, pois somente ele menciona 2401 inscrições (VANDERBILT, 2016). Por isso, a importância da epigrafia, que pode ser compreendida como o estudo de textos escritos em materiais duráveis, geralmente pedras, embora não se limite a elas.

Segundo David Schaps (2011, p. 217), este tipo de inscrição é a menor parcela do *corpus* documental escrito que possuímos da Antiguidade, mas, como foi produzido em superfícies menos susceptíveis a perecer, representa os registros mais antigos que possuímos da cultura romana no formato em que foram concebidos, “com a formação de palavras que foi utilizada, forma de soletrar, incluindo os erros, e o formato das letras, o layout visual etc.”.

De acordo com Gregory Rowe (2009, p. 27), da mesma forma que ocorreu com a literatura latina, a epigrafia romana é um fenômeno que apareceu por volta do ano 200 a.C. Trata-se de um meio pelo qual os romanos podiam expressar certos acontecimentos, selecionados para apresentação pública, ou, nas palavras do autor, a epigrafia latina funcionava como uma espécie de palco, “no qual indivíduos romanos poderiam ser vistos apresentando seus feitos e demonstrando suas virtudes”.

Este costume brevemente seria levado a todas as partes do Império. Segundo Greg Woolf (2009), a epigrafia pública romana não era confinada nem às cidades e nem aos santuários. O hábito romano de promulgar constantemente leis e decretos, de elaborar os já mencionados *diplomae*, que eram levados aonde quer que os militares fossem, e de fazer os marcos quilométricos, erigidos também em todos os lugares nos quais havia estradas romanas, fez com que a epigrafia latina fosse amplamente difundida.

A partir do contato com este costume epigráfico romano, na *Britannia* se desenvolveu o alfabeto *Ogham*, usado nas pedras que, justamente por isso, passaram a ser conhecidas na literatura específica da área como *Ogham Stones*, nas quais estão grafadas as primeiras manifestações do gaélico irlandês, *archaic irish* (ou *primitive irish*).

As *Ogham Stones* são uma resposta ao hábito epigráfico romano e foram criadas tendo em vista os sons da língua irlandesa, para dar a este idioma um *status* semelhante ao do latim. Assim, interpretamos estas interações como intercâmbios e conexões entre a *Britannia romana* e a *Hibernia*, possíveis a partir do *Irish Sea*.

Como temos abordado recentemente, em palestras e comunicações sobre esta temática em universidades como UNICAMP, FURB, UFRGS, UFFS, UFSC, no Brasil; University of Glasgow, na Escócia; e Universidad Nacional de la Rioja, na Argentina; bem como em algumas publicações recentes (SANTOS, 2015), da mesma forma que o Império Romano teve impacto sobre a Irlanda, o contrário também ocorreu. De acordo com alguns autores, com os quais temos dialogado continuamente, fortes e cidades na região do atual País de Gales, como Cardiff e Caerwent, foram construídos para impedir ataques irlandeses (ROCHE, 1993, p. 7-9). O mar da Irlanda formou “um efetivo bloco de comunicação cultural por séculos” (HARVEY, 1990, p. 14). A presença irlandesa na *Britannia* pode ser observada a partir de períodos que podem recuar ao terceiro século e avançar até às incursões vikings do sétimo século (THOMAS, 1994). Para Thomas Charles-Edwards (2000, p. 176-177), as inscrições bilíngues em *Ogham* demonstram o desejo de elevar a condição da língua irlandesa, conferindo a ela o mesmo *status* do latim. MacManus (1991, p. 61), por sua vez, acredita que os “colonizadores irlandeses” na *Britannia* “sentiram naturalmente a urgência, senão a necessidade, de se adaptarem aos costumes de seus vizinhos”. Para Dáibhí Ó Cróinín (1995, p. 33-36), os irlandeses habitantes da *Britannia* queriam mostrar que haviam assimilado a cultura do lugar onde viviam. É o que acredita Woolf (2009, p. 29). Interpretando o costume epigráfico romano de uma maneira geral, o autor afirma que adotar este costume de escrever em pedras significava uma manifestação identitária de aproximação com a romanidade, até mesmo o desejo de “tornar-se romano”.

Apesar da importância deste material específico, a epigrafia hibernica tem sido pouco contemplada nos estudos da *Britannia romana* e pós-romana, como também temos insistido em apontar (SANTOS, 2015). Mesmo a historiografia irlandesa, por exemplo, em alguns momentos a deixa de lado (STEVENSON, 1989, p. 127-165), talvez pelo fato de considerar as duas cartas escritas por Patrício, *Confessio* e *Epistola ad Milites Corotici*, como o início do “período histórico” na maior parte das narrativas sobre a História da Irlanda, uma tradição que, tal qual identificamos, percorre toda a patriciologia moderna, desde que J. B. Bury a iniciou em 1905 (SANTOS, 2013). Como se não fosse suficiente, a epigrafia também tende a se omitir com relação a esta documentação, mesmo quando aborda a Antiguidade Tardia (BRUUN; EDMONDSON, 2015). De igual modo, nos estudos sobre comunicação no Império Romano, língua latina e bilinguismo, a não ser quando muito específicos, pouco é dito sobre contextos bilíngues na *Hibernia* e na *Britannia*

*romana* (ADAMS, 2004), debate que o leitor poderá encontrar de forma mais aprofundada somente em áreas como a Linguística e os Estudos Célticos.

Considerando esta problemática e a chamada para este dossiê específico de *Romanitas* sobre fontes, materiais e métodos para o estudo da Antiguidade, pensamos na necessidade de abordar algumas questões sobre as *Ogham Stones*, este *corpus* documental pouco abordado no Brasil, fontes importantes da cultura material para o estudo da *Hibernia* e da *Britannia romana* (e pós-romana). Concentramo-nos em discutir alguns aspectos mais técnicos, fornecendo aos leitores, futuros estudantes e possíveis interessados na temática, os saberes e fazeres necessários para o trabalho com esta documentação, que apresentamos a partir dos tópicos a seguir.

### **Ogham, o equivalente irlandês da escrita epigráfica romana**

*Ogham Stones* é um termo utilizado pelos estudiosos da área para se referirem a um conjunto de pedras erigidas nos territórios representados, atualmente, pela República da Irlanda, Ilha de Man, País de Gales, Inglaterra e Escócia. *Ogham* é uma palavra irlandesa cuja etimologia é desconhecida, mas o nome foi conferido à documentação porque ela foi escrita utilizando um alfabeto específico que leva este nome, que sabemos como funcionava devido a obras escritas a partir do século VII, como o *Auraicept na nÉces*, o *De dúilib feda na forfid* e, sobretudo, o *In Lebor Ogaim*, um tratado escrito em irlandês antigo sobre o *Ogham*.

Roderic O'Flaherty, natural de Galway, na província de Connacht, que viveu entre os séculos XVII e XVIII, colecionava manuscritos irlandeses e escreveu uma obra na qual tentava catalogar alguns eventos da História da Irlanda, sendo o primeiro historiador que conhecemos a tentar compreender a estrutura do alfabeto *Ogham*. Alguns consideram, todavia, que o estudo acadêmico do tema começou apenas com o antiquário galês Edward Lhuyd, pois ele encontrou, em 1702, a *Trabeg Ogham Stone* (CIIC 180),<sup>1</sup> primeiro registro deste tipo de documento em tempos modernos, enquanto o trabalho de O'Flaherty se baseava em manuscritos e no que eles relatavam sobre o *Ogham* (MOORE, 2010).

Assim como a etimologia, também não é possível precisar com exatidão a origem do alfabeto *Ogham*. A partir do conjunto dos principais manuscritos irlandeses que fazem referência a ele, o que engloba, além dos já mencionados *Auraicept na nÉces*, *De dúilib*

---

<sup>1</sup> Toda vez que a nomenclatura CIIC, sempre acompanhada de um número, aparecer neste artigo, trata-se de uma forma abreviada para *CORPUS INSCRIPTIONUM INSULARUM CELTICARUM*, nome do catálogo de inscrições célticas insulares feito por R. A. S. Macalister (1945/1996) e utilizado até hoje como referência. Os números indicam a posição ocupada por cada pedra em sua obra.

*fed na forfid* e *In Lebor Ogaim*, também o *Lebor Gabála Érenn*, são apontadas duas origens míticas: a narrativa mítica da Torre de Babel e a personagem da mitologia irlandesa *Oghma mac Elathan*, um membro dos *Tuatha Dé Danann* que participou da batalha de *Mag Tuired*. Na historiografia, as explicações também são múltiplas. Para Macalister (1996, p. vii), o *Ogham* foi inventado pelos druidas da Gália Cisalpina; C. Graves (*apud* MACMANUS, 1991) defendia que o alfabeto foi concebido a partir de runas nórdicas; para H. Arntz (*apud* MACMANUS, 1991), a origem do *Ogham* era a terra dos Pictos. George Montgomery (2002, p. 322-334) defende uma origem alfanumérica; Niall Mac Coitir (2012, p. 22-25) acredita em uma origem militar a partir de *Vindolanda*; James Carney (1975, p. 53-65), por sua vez, prefere uma origem política e militar, mas o alfabeto teria sido inventado para funcionar como uma cifra que os romanos não pudessem compreender. A interpretação que preferimos é a de MacManus (1991), não por acaso já mencionada no início deste artigo: o alfabeto *Ogham* foi concebido em resposta ao hábito epigráfico romano e tendo em vista os sons da língua irlandesa, conferindo a ela um *status* semelhante ao do Latim, não sendo possível delimitar nem quando e nem onde o *Ogham* foi criado. As datações mais sugeridas são do século I, para a concepção do alfabeto (CARNEY, 1975, p. 53-65); do século II, para utilização (HARVEY, 1990, p. 13-14); e do século IV, com concentração neste último período. Como veremos mais adiante, data do século IV a *Ogham* mais antiga disponível. Os lugares mais citados são a *Britannia* e a *Hibernia*. Para além desta discussão, acreditamos que o importante é não se esquecer que o *Ogham* é o equivalente irlandês da escrita epigráfica romana (MACMANUS, 1991).

### **Suporte material e localização geográfica**

A frequente utilização do termo "*Ogham Stones*" pode sugerir ao leitor que o alfabeto sempre foi utilizado para escrever em pedras. No entanto, é preciso lembrar que, embora praticamente a totalidade da documentação disponível esteja neste tipo de suporte, o *Ogham* também aparece em outros materiais.

É o caso, por exemplo, do cabo de uma faca feito do chifre de um veado vermelho. O objeto foi encontrado em Weeting, região sudoeste de Nortfolk, em 1947, por R. F. Parrot. Em 1950, ele foi doado para o *Norwich Castle Museum*, onde permanece até hoje. O suporte contém uma escrita que tem sido interpretada como *Ogham*, embora não seja possível identificar em que idioma foi escrito, nem se se trata de alguma língua céltica (CLARKE, 1952).

Um outro objeto desta natureza é um broche de prata, encontrado em 1807, em Ballyspellan, Co. Kilkenny, na Irlanda. No reverso, há quatro linhas escritas com o alfabeto

*Ogham*. Embora de difícil interpretação, parece tratar-se dos nomes de quatro sucessivos donos do broche (MACALISTER, 1945/1996, CIIC 27).

Há também objetos como o de Tullycommon, Co. Clare, Irlanda, um osso metacarpal de um animal do gênero *Ovis Caprinae*, decorado com um ornamento em forma de zigue-zague, contendo uma mensagem em *Ogham* (MACALISTER, 1945/1996, CIIC 52); uma miçanga feita de âmbar, encontrada na cidade de Ennis, Co. Clare, Irlanda, agora no *British Museum*, contendo caracteres em *Ogham* (MACALISTER, 1945/1996, CIIC 53); uma plaqueta de osso de Bornish, South Uist, Escócia, e um cabo de faca feito de osso de baleia, também de Uilst, Vallay, Escócia, porém da parte norte, das escavações de Bac Mic Connain, de 1919, ambos contendo inscrições ogâmicas (CONNELLY, 2015); o caldeirão de bronze de Lough Erne, Co. Fermanagh, Irlanda, dentre outros. Quase a totalidade das inscrições utilizando o alfabeto *Ogham* disponíveis, no entanto, como já salientado, foi grafada em pedra, material capaz de fornecer várias informações.

Considerando a formação rochosa, tanto da *Hibernia* quanto da *Britannia romana*, é possível perceber que a maior parte dela é composta de três tipos de rochas: as sedimentares, das quais o arenito é o tipo mais comum; de rochas ígneas, sobretudo o granito; e de rochas metamórficas. De acordo com Clare J. Connelly (2015, p. 71-74), estes são justamente os tipos de rochas mais utilizados nas *Ogham Stones* da região. Segundo a autora, não são muitos os estudos geológicos que possam dar conta de maiores detalhes, principalmente em âmbitos mais gerais e englobando um grande número de monumentos, o que certamente auxiliaria na compreensão das *Ogham Stones*.

De fato, é preciso concordar com Connelly (2015). Porém, há alguns estudos em âmbito mais específico que servem para exemplificar o tipo de compreensão que poderia ser atingida se análises de tal natureza fossem mais frequentes e mais amplas, ou seja, se tivessem um conjunto maior de pedras como objeto de estudo. É o caso do trabalho, mais ou menos recente, produzido a partir de alguns dos resultados do *Silchester Town Life Project* (<http://www.reading.ac.uk/silchester/town-life>), da Universidade de Reading, Inglaterra, dirigido por Michael Fulford, que contou com outra arqueóloga do grupo de pesquisa em Arqueologia Social daquela instituição, Amanda Clarke, e também com o geólogo Mark Handley.

A partir dos estudos de um dos blocos, que eles chamaram de *Insula IX*, na parte norte da cidade romana *Calleva Atrebatvm*, atual Silchester, no condado de Hampshire, Inglaterra, resolveram visitar a *Ogham Stone* SILCH/1 (MACALISTER, 1945/1996, CIIC 496), descoberta na temporada de escavações de 1893 dentro do poço 1170 daquela cidade, e estudar as evidências arqueológicas, mas, sobretudo, geológicas, desta pedra, da qual o *Reading Museum* lhes concedeu um pequeno fragmento para análise (FULFORD; HANDLEY; CLARKE, 2000, p. 1-23).

Trabalhando com este material, utilizando as técnicas *Scanning Electron Microscopy* (SEM) e *Whole-rock X-ray diffraction* (XRD), os autores apresentam resultados muito detalhados. Observaram que se tratava de um arenito sedimentado com calcário glauconita, com manchas de lama (micrite), e apresentava pequenos fósseis de invertebrados e cera. Dos grãos encontrados com uso de microscópio binocular, os predominantes eram 60% quartzo, 5% glauconita, 5% calcita, grãos de cimentação e feldspato. Encontraram diversos grãos carbonáticos: moluscos; equinodermos; foroaminíferos; peloids; fragmentos de ossos e dentes, a maior parte de peixes; e espículas. Com uso de XRD data, os minerais encontrados foram 73% quartzo, 24% calcita, 1% feldspato plagioclásio e 2% feldspato potássico (FULFORD; HANDLEY; CLARKE, 2000, p. 21-22).

Segundo eles, a pedra utilizada é um arenito mesozoico oriundo de áreas próximas ao Rio Severn, de um local intermediário entre *Calleva*, *Londinium* e *Dvrovernm*. Este é um tipo de rocha comum na cidade, pois foi também utilizada no anfiteatro (FULFORD; HANDLEY; CLARKE, 2000, p. 22). Além disso, os autores afirmam que, em lugar não muito distante, este tipo de material também serviu para a construção das muralhas defensivas de *Londinivm* e do forte de *Reculver*, no terceiro século (FULFORD; HANDLEY; CLARKE, 2000, p. 22). As evidências arqueológicas, mas principalmente as geológicas, sobretudo a partir de especificidades como a Petrologia ótica e a Litologia, permitiram aos autores classificar a *Ogham Stone* de Silchester como um “artefato romano tardio” e datar sua composição de algum momento do século IV, posterior a c. 325. Eles concluíram que “a pedra pode ter sido escrita para identificar o proprietário da casa, um imigrante irlandês” (FULFORD; HANDLEY; CLARKE, 2000, p. 19).

Como até então não tem sido possível datar com precisão as *Ogham Stones*, conforme já temos apontado, é preciso recorrer a todos os métodos possíveis. De acordo com Clare Jeanne Connelly (2015), os detalhes encontrados nas inscrições, por exemplo, têm sido utilizados para fornecer uma ideia aproximada do aparecimento e do desenvolvimento do alfabeto e também para que consigamos obter uma datação relativa, pelo menos internamente, no que diz respeito ao conjunto da documentação, comparando as inscrições umas com as outras. Recorrendo a um método comum em Arqueologia, sobretudo no trabalho com cerâmica, o de datar objetos “do mais simples para o mais complexo”, e também aos indícios paleográficos, como o surgimento de ligaduras nas letras, separação entre elas, bem como a inserção de simbologia cristã, como o desenho de cruces etc, a autora considera possível o que ela chama de uma *Ogham Timeline* (CONNELLY, 2015, p. 11), que nos permite saber mais ou menos, com uma variação de um século a dois, o período de determinada inscrição, ideia que também aparece em outros autores (MACMANUS, 1991; FORSYTH, 1996). Neste sentido, o trabalho

de Fulford, Handley e Clarke com a *Silchester Stone* não só serviu para mostrar que é possível avançar a partir do diálogo com a Arqueologia e a Geologia, mas conseguiu estabelecer uma nova perspectiva de análise cronológica para o que agora acredita-se ser a mais antiga dentre todas as *Ogham Stones* disponíveis, o que torna evidente que o estudo deste tipo de documentação precisa recorrer à interdisciplinaridade para ampliar seus resultados. Ou seja, conhecer a localização geográfica e o suporte material no qual as inscrições são feitas é fundamental.

Como a maior parte das discussões sobre a datação das *Ogham* tem se concentrado nestas evidências paleográficas e pouco tem sido desenvolvido em âmbito geológico, os *corpora* das *Ogham* conhecidas as têm dividido entre inscrições "ortodoxas", produzidas do primeiro ao sexto século, e "escolásticas", do sexto ao nono século, de acordo com o *Ogham in 3d Project*, do DIAS – *Dublin Institute for Advanced Studies* e do *Discovery Programme*, conduzido por Nora White (2016). Há também quem prefira outra divisão, denominando as primeiras "clássicas" e as segundas, "pós-clássicas" (FORSYTH, 1996).

No que diz respeito à localização e distribuição das pedras, sem entrar nos detalhes oriundos desta querela das formas históricas para a classificação das inscrições, se "ortodoxas"/"clássicas" ou então "escolásticas"/"pós-clássicas", registra-se aqui o número de inscrições relacionadas ao primeiro grupo, mais próximo do arco cronológico que abrange a discussão relacionada com o Império Romano e sua presença na *Britannia* e na *Hibernia*. Pelo mesmo motivo, também não se faz referência nem aos manuscritos com inscrições em *Ogham* e nem às inúmeras menções ao *Ogham* na literatura irlandesa medieval.

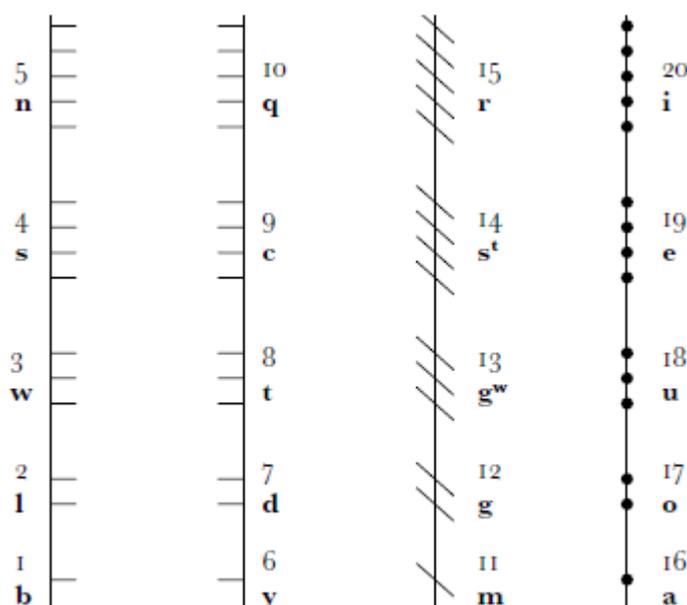
Escrevendo ainda no fim do século XX, MacManus (1991) classificou 382 inscrições pertencentes ao primeiro grupo. Destas, 330 estão na Irlanda e o restante no País de Gales, Inglaterra, Ilha de Man e Escócia. Co. Kerry, na Irlanda, é onde há mais *Ogham Stones*, 130 no total, seguido por Cork, 84, e Waterford, 48. Isto significa que, das 330 inscrições irlandesas, 262 estão no sudeste da Irlanda. Já o *Ogham in 3d Project* (WHITE, 2016), mais atual e ainda em andamento, contabiliza quantidade superior a 400 inscrições em *Ogham*, sem ainda precisar quantas. Considerando todos os catálogos disponíveis e as informações mais atualizadas (MACALISTER, 1945/1996; NASH-WILLIAMS, 1950; MACMANUS, 1991; FORSYTH, 1996; DAVIES, GRAHAM-CAMPBELL, 2016; WHITE, 2016), é possível computar 440 *Ogham Stones*: 360 na Irlanda, 35 no País de Gales, 32 na Escócia, 8 na Inglaterra e 5 na Ilha de Man, uma das dependências da Coroa Britânica. Acreditamos que, nas décadas subsequentes, este número aumentará, pois sabemos que existem novas descobertas aguardando a devida catalogação.

## O alfabeto *Ogham*, suas fórmulas e o conteúdo das inscrições

As inscrições em pedra eram primeiro concebidas e fixadas em outros objetos, como peças de madeira, troncos de árvore ou tablets de cera, antes de chegar ao destino final. Um erudito, profundo conhecedor da língua irlandesa do período, chamado de oghamista, era quem elaborava as inscrições. Depois havia outro profissional, denominado de lapidário, que fixava os dizeres nas pedras (MACALISTER, 1945/1996).

Existem várias representações em imagem do alfabeto *Ogham* nas obras dedicadas ao tema. Utilizamos aqui as de Charles-Edwards (2000), disponível logo a seguir. Trata-se de marcas feitas sobre a borda de uma pedra, no caso da documentação mais antiga (ortodoxa ou clássica), que era interpretada como uma "linha" imaginária, ou em uma linha desenhada na pedra, como ocorre na documentação posterior (escolástica ou pós-clássica). A quantidade, variando de uma a cinco, e a direção, à direita, à esquerda, ou em cima da linha, das incisões é o que determinava qual letra do alfabeto estava sendo representada.

**Figura 1** - O alfabeto *Ogham*



**Fonte:** Charles-Edwards (2000, p. 165).

Assim como o nosso alfabeto tem seu nome derivado da ordem das letras em grego, o *Ogham* se chamava *Beith Luis Nin*, nome dado por conta da sequência de suas letras. Ao todo, ele tinha vinte caracteres, em irlandês *fedá*, representando vogais e consoantes. Elas eram divididas em grupos de sinais, os *aicmí*, cada um correspondendo

a cinco delas. Na imagem acima, da esquerda para a direita, o primeiro *aicme*, contendo traços que variavam de um a cinco, corresponde às consoantes "b", "l", "w", "s" e "n", um traço para o "b", dois para o "l" e assim sucessivamente. Logo a seguir, atendendo a mesma lógica da quantidade de marcas, só que agora na direção oposta, diferenciando-o do primeiro *aicme*, temos as consoantes "h/y", "d", "t", "c" e "q". O próximo *aicme* contém as consoantes "m", "g", "gw", "st" e "r", na mesma quantidade e sequência de cinco, só que ao invés de seguir uma direção à esquerda ou à direita, os caracteres são feitos em cima da linha, no posicionamento diagonal. O último *aicme* representa as vogais: uma marca para o "a", duas para a letra "o", três para o "u", quatro para o "e", e cinco para o "i" (THURNEYSSEN, 2003). Ainda na imagem acima, Charles-Edwards (2000) apresenta o alfabeto utilizando pontos para as vogais, mas, principalmente em períodos posteriores, passou-se a utilizar barras também para fazer estes caracteres, o que poderia, inclusive, caso estas barras fossem levemente inclinadas, causar confusão entre o *aicme* das vogais e o das consoantes iniciadas em "m" (FORSYTH, 1996, xlv).

Como vimos, há centenas de *Ogham* na *Britannia romana* (e pós-romana) e na *Hibernia*, territórios que correspondem atualmente à Irlanda, País de Gales, Escócia, Inglaterra e Ilha de Man. Algumas destas inscrições são bilíngues, como a *Ogham Stone* CIIC 362, na qual lê-se: AVITTORIGES INIGENA CUNIGNI, em *Ogham* para o irlandês, e AVITORIA FILIA CVNIGNI, em latim; da CIIC 368, na qual lê-se: MAQI MUCOI DUMELEDONAS, em *Ogham* para o irlandês, e BARRIVENDI FILIVS VENDVBARI HIC IACIT, em latim; a CIIC 467, na qual podemos ler ULCAGNI, em *Ogham* para o irlandês e [HI] C IACIT VLCAGNI para o latim; e da CIIC 500, na qual temos a seguinte inscrição: [E]B[I] CATOS M[A]QI ROC[A]T[O]S, em *Ogham*, e ANMECATI FILIVS ROCATI HIC IACIT, em latim. Dentre as inscrições bilíngues, algumas pedras têm fórmulas bem maiores, apresentando uma sentença mais completa em latim, enquanto que em *Ogham* aparecem apenas os nomes próprios contidos nestas. São os casos da CIIC 353, na qual lê-se TRENACCATLO, em *Ogham*, e TRENACATVS IC IACIT FILIVS MAGLAGNI, em *latim*; CIIC 358, na qual lê-se VOTECORIGAS, em *Ogham*, e MEMORIA VOTEPORIGIS PROTICTORIS, em latim; CIIC 380, na qual lê-se ICORIGAS, em *Ogham*, e ICORI FILIVS POTENTINI, em latim; CIIC 422, na qual lê-se VENDOGNI, em *Ogham*, e [U]ENDOGNI [F]ILI [H]OCIDEGNI, em latim; e a CIIC 488, que nos permite ler ENABARR em *Ogham*, e DOBVNNI FABRI FILII ENABARRI, em latim.

Algumas inscrições não apresentam inscrições em *Ogham*, porém costumam aparecer nos catálogos disponíveis porque em algum momento foram indicadas como contendo este tipo de marca. É o caso da CIIC 457, na qual lê-se a inscrição DVNOCATI HIC IACIT FILI MERCAGNI, em latim. A estrutura é similar. No entanto, não é possível observar nenhum indício de inscrição em *Ogham* nesta pedra, provavelmente aparece no

catálogo de Robert A. S. Macalister (1945/1996) apenas por conter nomes célticos, já que este é o propósito de sua obra. A CIIC 473, que contém a inscrição VITALI FILI TORRICI, em latim, é o mesmo caso. Macalister (1945/1996, p. 451) acredita identificar o que restou das antigas marcas indicando as letras "M", "Q" e "I", da palavra irlandesa MAQI, o que seria parte de uma inscrição, e marcas de uma segunda inscrição, que poderia ser lida como IGNIOC. Assim, o autor até esboçou uma tentativa de reconstrução do trecho em *Ogham*, mas tal como os casos anteriores, não temos como ter certeza sobre esta questão. Um último exemplo deste tipo de Pedra é a CIIC 478, na qual lê-se: BROCAGNI IHC IACIT [N] ADOTTI FILIVS. Macalister (1945/1996, p. 457) viu nesta inscrição "duvidosos traços de *Ogham*, que podem ser lidos como BROCAGNI". Ela também aparece na obra de Charles Thomas (1994, Fig. 15.7, p. 244; Fig. 17.18, p. 297), mas outros autores já abandonaram qualquer hipótese neste sentido, "por não haver nenhum indício do alfabeto ogâmico na pedra" (OKASHA, 1993, p. 23).

Há inscrições que não apresentam qualquer mensagem em *Ogham*, mas nos auxiliam a compreender a presença irlandesa na *Britannia*, pois, apesar de escritas em latim, os nomes lembrados são irlandeses. A CIIC 326, por exemplo, nos fornece a inscrição HIC IACIT MACCV-DECCETI; na CIIC 370, lê-se: HIC IACIT VLCAGNUS FIUS SENOMAGLI; na CIIC 462, observa-se a inscrição: QVENATAVCI IC DINVI FILIVS. Há outras, por sua vez, que têm apenas mensagens em *Ogham*, sem qualquer inscrição em latim, porém contém nomes latinos escritos em irlandês. É o caso de seis *Ogham Stones* irlandesas: 1) CIIC 16, "DUN Aidonas MAQI MARIANI"; 2) CIIC 20, "MAQI DDECCEda MAQI MARIN"; 3) CII 56, "SAGITTARI"; 4) CIIC 166, "COIMAGNI MAQI VITALIN"; 5) CIIC 188, "MARIANI"; 6) CIIC 265, "AMADU". O leitor desejoso de estudar este tipo de inscrição deve se preparar para encontrar uma imensa variação ortográfica, inclusive erros do lapidário, neste *corpus* documental, muitas vezes de difícil interpretação.

No que diz respeito às principais palavras encontradas nas *Ogham Stones*, além das variações, nomes de pessoas e de localidades, elas são bastante específicas. MacManus (1991, p. 118-120) elaborou um catálogo delas em seu guia para o estudo desta documentação. Segundo ele, a grande maioria das pedras contém as seguintes palavras: ANM, que, em irlandês, significa "nome"; AVI, "neto" ou "descendente"; CELI, "companheiro" ou "cliente" (mais tarde, "seguidor"); INGENA, que só aparece uma vez e significa "filha", em irlandês; KOI, o análogo do latim *Hic Iacit (Iacet)*, significa "aqui"; MAQI, "filho"; MEMOR, que também só aparece uma vez, significa "memória", no sentido de memorial; e MUCOI, indicando o fato de alguém ser membro de uma *túath*, de pertencer a um grupo.

Estas palavras são combinadas, gerando certas fórmulas, padrões que são repetidos nas inscrições, utilizadas pelo oghamista e pelo lapidário para elaborar as mensagens

desejadas. O conteúdo destas inscrições é restrito, não nos dão informações mais amplas, como função, causa da morte, idade, etc. Geralmente, por meio destas fórmulas, sabe-se apenas o nome da pessoa lembrada. Às vezes aparece o nome do genitor ou alguma filiação tribal. MacManus (1991, p. 52) também fez um estudo sobre estas fórmulas e as registrou em ordem de frequência de aparição. O autor elaborou uma sistematização detalhada, da qual fazemos algumas alterações (nos espaços, inversão de letras por números e repetição exata da fórmula 6.1 a partir da 2.3), bem como uma proposta de tradução, para que possa ser melhor compreendida e apreciada pelo público leitor de língua portuguesa, que apresentamos a seguir. X, Y e Z substituem exemplos do que seriam nomes próprios:

- |  |  |
|--|--|
| 1. <i>X MAQQI Y</i>                      | (X filho de Y)                           |
| 2. <i>MUCOI</i> <sup>2</sup>             | (da posteridade de)                      |
| 2.1. <i>X MAQQI MUCOI Y</i>              | (X filho da posteridade de Y)            |
| 2.2. <i>X MAQQI Y MUCOI Z</i>            | (X filho de Y da posteridade de Z)       |
| 2.3. <i>X KOI MAQQI MUCOI Y</i>          | (Aqui está X filho da posteridade de Y)  |
| 2.4. <i>X MUCOI</i>                      | (X filho de Y filho da posteridade de Z) |
| 2.5. <i>X MAQQI Y MAQQI MUCOI Z</i>      | (X filho de Y filho da posteridade de Z) |
| 3. Nomes isolados, sem nenhum acréscimo. |  |
| 4. <i>ANM</i> :                          | (Nome)                                   |
| 4.1. <i>ANM X MAQQI Y</i>                | (Nome X filho de Y)                      |
| 4.2. <i>ANM X</i>                        | (Nome X)                                 |
| 5. <i>AVI</i> :                          | (descendente de/neto de)                 |
| 5.1. <i>X AVI Y</i>                      | (X descendente/neto de Y)                |
| 5.2. <i>X MAQQI Y AVI Z</i>              | (X filho de Y descendente/neto de Z)     |
| 6. <i>KOI</i>                            | (Aqui está)                              |
| 6.1. <i>X KOI MAQQI MUCOI Y</i>          | (Aqui está X filho da posteridade de Y)  |
| 7. <i>CELI</i>                           | (Companheiro/Cliente/seguidor)           |
| 7.1. <i>X CELI Y</i>                     | (X Companheiro/Cliente/Seguidor de Y)    |

<sup>2</sup> MUCOI é traduzido por “da posteridade de” por MacManus (1991, p. 52) e “descendente de”, fazendo referência a uma divindade ancestral ou figura epônima, por Fiombarr Moore (2010, p. 7; 9). Preferimos a tradução de MacManus, “da posteridade de”, possivelmente se referindo a uma *túath*, palavra que deve ser mantida em irlandês. Ou seja, não aconselhamos sua tradução por “tribo”, como alguns podem inferir a partir do inglês “Tribe”, comum na literatura da área em língua inglesa.

## Brevíssimas observações sobre a literatura da área, os principais catálogos e sitegrafia

Longe de ser “um mundo sem os romanos” (RAFTERY, 1996, p. 636-653), a *Hibernia* vivia em constante comunicação com a *Britannia romana*, bem como o contrário. Da mesma forma, havia uma relação de trocas econômicas, sociais e culturais entre estas duas localidades e outras sociedades do Mediterrâneo (FREEMAN, 2001; DI MARTINO, 2003; HINGLEY, 2012). As *Ogham Stones* representam parte deste processo são um importante *corpus* documental para compreendê-lo (THOMAS, 1973; HARVEY, 1990; ROCHE, 1993).

Quem desejar se aventurar por esta área, no entanto, deve saber que a leitura da historiografia sobre a temática não basta, pois trata-se de um campo de investigação pluridisciplinar. As principais contribuições, inclusive, estão fora do campo da História, muitas vezes na Linguística e nos estudos célticos, como temos enfatizado, sendo esta segunda uma área de estudos que ainda não existe formalmente no Brasil e não é sistematizada nem em forma de departamento nem de disciplina. Sugestões iniciais sobre uma literatura, o leitor encontrará na bibliografia deste artigo. A maior parte delas pode ser alcançada a partir de ferramentas de busca como *Muse Project*, *Jstor*, *Google Academics* e *Academia.edu*.

É fundamental conhecer também os principais catálogos das *Ogham Stones*, já mencionados neste artigo em forma de referência, pois são neles que o pesquisador encontrará uma sistematização das inscrições disponíveis, sobretudo o CIIC (*Corpus Inscriptionum Insularum Celticarum*) (MACALISTER, 1945/1996); a importante obra de V. E. Nash-Williams (1950), *The Early Christian Monuments of Wales*, que reuniu várias *Ogham Stones* erigidas no País de Gales; a tese de doutorado de Katherine Forsyth (1996), defendida em Harvard, que cataloga as inscrições disponíveis na Escócia; e a obra de E. Okasha (1993), intitulada *Corpus of Early Christian Inscribed Stones of South-West Britain*.

Também é preciso considerar algumas referências fundamentais disponibilizadas virtualmente. Dentre a sitegrafia sobre o tema, referenciamos duas das principais páginas, a partir das quais se pode facilmente chegar a outras. A primeira delas é o projeto de Wendy Davies, em colaboração com James Graham-Campbell, intitulado CISP (*Celtic Inscribed Stones Project*), que teve como objetivo incluir, além de outros monumentos célticos, as inscrições em *Ogham* conhecidas oriundas de todos os países nos quais este tipo de monumento foi encontrado até o ano de 1999, data da última atualização do projeto (<http://www.ucl.ac.uk/archaeology/cisp/database/>). Para o caso irlandês, a página do *Ogham in 3d Project*, que está escaneando, processando e modelando as *Ogham Stones* e as exibindo em um catálogo digital disponível para consulta gratuita na *internet*, é fundamental ([ogham.celt.dias.ie](http://ogham.celt.dias.ie)).

## Considerações finais

O alfabeto ogâmico, que começou a ser escrito em madeira e outros objetos menores e depois passou a ser desenhado nas pedras, denominadas de *Ogham Stones*, é a primeira manifestação da escrita da língua irlandesa antiga, chamada de *Archaic* ou *Primitive Irish*. Trata-se de um hábito epigráfico tomado de empréstimo aos romanos para representar os sons da língua irlandesa. Possivelmente, o hábito foi desenvolvido a partir do contato com a língua latina na *Britannia romana*. Depois, quando o alfabeto já estava desenvolvido, esta forma de escrita se espalhou pelo sudeste da *Hibernia* (atual Irlanda) e foi levado de volta para a *Britannia* nos anos finais do período romano e iniciais do período pós-romano. Este *corpus* documental pouco trabalhado pela historiografia brasileira é, ao lado dos armamentos, dos vasilhames, de selos e carimbos, dos *graffiti* em ânforas e *terra sigillata*; das inscrições de *Vindolanda*, dos *diplomae* militares; e dos marcos quilométricos, uma importante fonte da cultura material para o estudo da *Hibernia* e da *Britannia romana* (e pós-romana).

## Referências

- ADAMS, J. N. *Bilingualism and the Latin language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BRUUN, C.; EDMONDSON, J. *The Oxford handbook of Roman epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- CARNEY, J. Early Irish literature: the state of research. *International congress of celtic studies*, p. 128-130, 1983.
- \_\_\_\_\_. The invention of the Ogom cipher. *Ériu*, v. 26, p. 53-65, 1975.
- CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CLARKE, R. R. An Ogham inscribed knife-handle from South-West Norfolk. *The Antiquaries Journal*, v. 32, p. 71-73, 1952.
- CONNELLY, C. J. *A partial reading of the Stones: a comparative analysis of Irish and Scottish Ogham pillar stones*. Thesis – University of Wisconsin, Milwaukee, 2015.
- DAVIES, W.; GRAHAM-CAMPBELL, J. *CISP – Celtic Inscribed Stones Project*, 1999. Disponível em: <<http://www.ucl.ac.uk/archaeology/cisp/database/>>. Acesso em: 30 jul. 2016.
- DI MARTINO, V. *Roman Ireland*. London: The Collins Press, 2003
- FORSYTH, K. S. *The Ogham inscriptions of Scotland: an edited corpus*. Thesis – Harvard University, Harvard, 1996.

- FREEMAN, P. *Ireland and the Classical World*. Houston: University of Texas Press, 2001.
- FULFORD, M.; HANDLEY, M.; CLARKE, A. An early date for Ogham: the Silchester Ogham stone rehabilitated. *Medieval Archaeology*, v. 44, p. 1-23, 2000.
- HARVEY, A. The Ogham inscriptions and the Roman alphabet: two traditions or one? *Archaeology Ireland*, v. 4, n. 1, p. 13-14, 1990.
- HINGLEY, R. *Hadrian's Wall: a life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MAC COITIR, N. The Ogham alphabet: a military origin? *Archaeology Ireland*, v. 26, n. 1, p. 22-25, 2012.
- MACALISTER, R. A. S. *Corpus Inscriptionum Insularum Celticarum*. Dublin: Stationery Office, 1945/1996.
- MAcMANUS, D. *A guide to Ogam*. Maynooth: An Sagart, 1991.
- MONTGOMERY, G. The ancient origins of sign handshapes. *Sign Language Studies*, v. 2, n. 3, p. 322-334, 2002.
- MOORE, F. The Ogham stones of County Kerry. In: MURRAY, G. *Medieval treasures of County Kerry*. Kerry: Walsh Colour Print, 2010, p. 6-18.
- NASH-WILLIAMS, V. E. *The early Christian monuments of Wales*. Cardiff: University of Wales, 1950.
- NÍ BHROLCHÁIN, M. *An introduction to early Irish literature*. Dublin: Four Courts Press, 2009.
- Ó CRÓINÍN, D. *Early medieval Ireland 400-1200*. London: Longman, 1995.
- OKASHA, E. *Corpus of early Christian inscribed stones of South-West Britain*. Leicester: Leicester University Press, 1993.
- RAFTERY, B. Ireland: a world without the Romans. In: GREEN, M. J. *The Celtic world*. London: Routledge, 1996, p. 636-653.
- ROCHE, J. The influence of Ireland on Roman Britain *cursus unicus*? *Archaeology Ireland*, v. 7, n. 1, p. 7-9, 1993.
- ROWE, G. Epigraphical cultures of the Classical Mediterranean: Greek, Latin and beyond. In: ERSKINE, A. (Ed.). *A companion to ancient history*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, p. 23-36.
- SANTOS, D. A cultura Hiberno-latina na Bretanha romana e pós-romana: evidências a partir das Ogham Stones. *Anais eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015. Disponível em: <[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434321851\\_ARQUIVO\\_Aculturahiberno-latinaversaofinal.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434321851_ARQUIVO_Aculturahiberno-latinaversaofinal.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2016.
- \_\_\_\_\_. *How the historical Patrick was transformed into the St. Patrick of religious faith*. New York: The Edwin Mellen Press, 2013.
- SCHAPS, D. M. *Handbook for classical research*. New York: Routledge, 2011.

- STEVENSON, J. The beginnings of literacy in Ireland. *Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, v. 89, p. 127-165, 1989.
- THOMAS, A. C. And shall these mute stones speak? Post-Roman inscriptions in Western Britain. Cardiff: University of Wales Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. Irish colonists in South-West Britain. *World Archaeology*, v. 5, n. 1, p. 5-13, 1973.
- THURNEYSEN, R. A. *A grammar of old Irish*. Dublin: DIAS, 2003.
- VANDERBILT, S. *Roman inscriptions of Britain* (RIB). Disponível em: <<http://romaninscriptionsofbritain.org/>>. Acesso em: 30 jul. 2016.
- WHITE, N. *Ogham in 3d project, 2012*. Disponível em: <[www.ogham.celt.dias.ie](http://www.ogham.celt.dias.ie)>. Acesso em: 30 jun. 2016.
- WOOLF, G. Literacy or literacies in Rome? In: JOHNSON, W. A.; PARKER, H. N. (Ed.). *Ancient literacies: the culture of reading in Greece and Rome*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 46-68.

# Entre o cultural e o político: as *Epistulae Heroidum*, de Ovídio, à luz dos estudos de gênero (I a.C.-I d.C.)

*Entre le culturel et le politique: les 'Epistulae Heroidum' d'Ovide à la lumière des études de genre (siècles Ie. av. J.-C./Ie. ap. J.-C.)*

Mariana Carrijo Medeiros\*

**Resumo:** O que hoje compreendemos como naturalização e construções culturais, sociais, políticas e históricas dos sexos feminino e masculino também foram praticadas, incessantemente, na Antiguidade Clássica. Levando-se em consideração que os estudos de gênero, em sintonia com a História Cultural e Política, nos possibilita historicizar tais relações e investigar as formas como cada sociedade as construíram, propomo-nos, no presente artigo, a realizar considerações acerca dos modelos ideais de cidadão e de matrona romana (re)construídos ao longo do Principado de Augusto e a forma como estes modelos estão presentes em *Epistulae Heroidum*, do poeta latino Ovídio (I a.C./I d.C.). Optamos por realizar nossas considerações a partir dos *tópoi* recorrentes nesta obra, por acreditarmos que eles auxiliaram na naturalização, nas tentativas de homogeneização e na atribuição do que é ser homem e do que é ser mulher nesta sociedade.

**Résumé:** Ce que nous comprenons aujourd'hui comme naturalisation et constructions culturelles, sociales et historiques des sexes féminin et masculin ont été incessamment mises en pratique dans l'Antiquité Classique. En prenant en compte que les études de genre, en harmonie avec l'Histoire Culturelle et Politique nous permettent d'historiciser de telles relations et de rechercher la forme par laquelle chaque société les construit, nous nous proposons, dans cet article, de présenter des réflexions autour des modèles idéaux de citoyen, de matrone romaine, (re) construits au cours du Principat d'Auguste ainsi que sur la forme dont ces modèles sont présents dans *Epistulae Heroidum*, du poète latin Ovide (Siècles I e. av. J.-C./ Ie. ap. J.-C.). Nous avons choisi de baser nos réflexions sur les *tópoi* récurrents dans cette oeuvre, car nous estimons qu'ils participent de la naturalisation et ce par les essais d'homogénéisation et par l'attribution de l'être homme et l'être femme dans cette société.

**Palavras-chave:**

*Epistulae Heroidum*;  
Ovídio;  
Relações de gênero;  
Principado de Augusto.

**Mots-clés:**

*Epistulae Heroidum*;  
Ovide;  
Relations de genre;  
Principat d'Auguste.

---

Recebido em: 15/08/2016  
Aprovado em: 21/09/2016

---

\* Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

A ciência histórica carrega, em seu próprio nome, método e finalidades, toda uma construção do que designa um estatuto científico. Devemos ressaltar, no entanto, que esta carga não implica uma afirmação que recaia sobre a exatidão e a precisão desta ciência, mas, antes de tudo, as pesquisas inseridas no âmbito da História, assim como em qualquer outra ciência, de acordo com Abraham Moles (1995, p. 16), constituem um esforço que nasce do impreciso. Neste âmbito das imprecisões, o estatuto científico da História nos garante o método histórico, que nos permite “[...] fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas” (KOSELLECK, 2006, p. 16). De tal forma, esta cientificidade da História estaria ligada, para Jörn Rüsen (2010, p. 16), em sua obra *Reconstrução do passado*, às formas de conduzir a própria pesquisa, ou seja, ao método e às formas de se empreender a fundamentação da narrativa acerca dos resultados alcançados.

Neste sentido, as pesquisas voltadas para o âmbito da História Antiga buscam seu respaldo em metodologias que, assim como pontuam Margarida Maria de Carvalho (2001) e Pedro Paulo Funari (2001), a partir da década de 1990, foram ampliadas com as interpretações, objetos e métodos novos apresentados e propostos pela denominada Nova História. Essa guinada e mudança de foco e de privilégio dos estudos que antes eram voltados para a economia e a sociedade passaram a recair para os aspectos culturais, como pontua Norberto Luiz Guarinello (2013). Isto proporcionou inúmeras mudanças para a própria História Antiga, “que se tornou, ela também, uma História Cultural” (GUARINELLO, 2013, p. 40). Conceitos e categorias como os de representações, imaginário, identidade, gênero, sexualidade, bem como a utilização das análises dos discursos, os estudos acerca da relação entre História e Literatura e os usos do passado passam a ser, cada vez mais, recorrentes nas pesquisas empreendidas por estudiosos da Antiguidade.

A partir destas pontuações realizadas, propomo-nos, no presente artigo, a realizar considerações acerca do documento de nossos estudos, *Epistulae Heroidum*, do poeta latino Ovídio (I a.C./Id.C.), à luz dos estudos culturais, mais especificamente das relações de gênero em seu intenso vínculo com os pressupostos da própria História Política, uma vez que, como pontua José Carlos Reis (2006, p. 16): “a cultura atravessa todas as esferas de uma sociedade, nas representações do sagrado, do econômico, do social, da justiça, das idades”.

*Epistulae Heroidum* é composta por 21 epístolas, das quais possuímos um primeiro grupo constituído por quinze epístolas de heroínas como remetentes e de heróis como destinatários, os quais não respondem às missivas a eles endereçadas. Neste primeiro grupo, as heroínas se queixam da ausência de seus amados heróis, suplicam pelo retorno destes e, em seguida, se dão conta da desmedida do amor acarretada em suas ações.

Estas quinze epístolas são: Epístola I: Penélope a Ulisses; Epístola II: Fílis a Demofonte; Epístola III: Briseis a Aquiles; Epístola IV: Fedra a Hipólito; Epístola V: Enone a Páris; Epístola VI: Hipsípila a Jasão; Epístola VII: Dido a Enéias; Epístola VIII: Hermíone a Orestes; Epístola IX: Dejanira a Hércules; Epístola X: Ariadne a Teseu; Epístola XI: Cànane a Macareu; Epístola XII: Medeia a Jasão; Epístola XIII: Laodâmia a Protesilau; Epístola XIV: Hipermnestra a Linceu; Epístola XV: Safo a Fáon.

E possuímos também um segundo grupo, que conta com o total de seis epístolas emparelhadas, nas quais temos três epístolas provenientes de heróis como remetentes e as consecutivas respostas das heroínas destinatárias. Como pontua Philip Hardie (2002, p. 44), nestas missivas, Ovídio representou não somente a mulher como escrava do amor, mas o próprio cidadão romano, que, além de se submeter ao amor, também foi representado como submisso a uma mulher. As missivas provenientes deste grupo são: Epístola XVI: Páris a Helena; Epístola XVII: Helena a Páris; Epístola XVIII: Leandro a Hero; Epístola XIX: Hero a Leandro; Epístola XX: Acôncio a Cídipe; Epístola XXI: Cídipe a Acôncio.

Construída no seio do governo de Augusto, caracterizado pelos discursos em torno da restauração do *mos maiorum*, ou seja, pela busca de uma restauração e renovação religiosa e moral (*pietas* e *mores*), analisamos esta obra e a temática das (re)construções e da naturalização do que foi idealizado e reforçado como sexo feminino e sexo masculino na sociedade romana de finais do século I a.C. e início do I d.C., a partir da figura central do *Princeps* e de seu governo.

*Epistulae Heroidum*, assim como os demais construtos literários, históricos, monumentos arquitetônicos e grande parte dos vestígios epigráficos do período augustano, nos remete à autoria masculina. Mesmo que muitas obras possam referir-se e dedicar-se ao longo de suas temáticas e eixos centrais às mulheres, ainda assim o que possuímos são representações do sexo construído como feminino a partir da ótica de pessoas pertencentes ao sexo construído como masculino. Como ressaltaram Georges Duby e Michelle Perrot (1990, p. 8), na introdução da obra *História das mulheres: a Antiguidade*:

Da Antiguidade até os nossos dias, a escassez de informações concretas e circunstanciadas contrasta com a superabundância das imagens e dos discursos. As mulheres são representadas antes de serem descritas ou narradas, muito antes de terem elas próprias a palavra.

É necessário enfatizarmos, desta forma, que o que doravante investigamos neste artigo diz respeito a um discurso condizente e construído por um grupo muito específico desta sociedade múltipla e heterogênea: o da aristocracia imperial, ou seja, apenas mais

uma representação dentro de um vasto mundo de representações e heterogeneidade; ainda assim uma representação que precisa ser pesquisada, por mais que ela não traga toda a atuação e a voz pertencente àquelas mulheres que tanto gostaríamos de ler. E ela precisa ser pesquisada uma vez que, como pontua Joan Scott (1995, p. 77), “o termo ‘gênero’ [...] é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro”. Ainda de acordo com esta historiadora:

Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para as diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm capacidade para dar a luz e de que os homens têm força muscular superior. Em vez disso, o termo ‘gênero’ torna-se uma forma de indicar as ‘construções culturais’ sobre os papéis dos homens e das mulheres (SCOTT, 1995, p. 77).

Tais naturalizações e construções dos sexos feminino e masculino aparecem de formas bem sutis e variadas, tendo sido necessário encontrarmos um eixo que as unissem. Exatamente por este motivo entendemos que localizar tais atributos – suavizados pelas técnicas retóricas e literárias – se daria da melhor forma por intermédio dos *tópoi*. A saber, os de maior recorrência ao longo desta obra são: *renuntiatio amoris*; *seruitium amoris*; *militia amoris* e do amor como doença.

O que seriam, então, estes *tópoi*? A tradução mais viável para este termo consiste em “lugares-comuns”, “[...], ou seja, uma situação convencionalizada que é repetida por diversos autores ao longo dos anos, com fórmulas. Também são comuns os termos ‘motivo’, ‘tema’, entre outros” (CORDEIRO, 2013, p. 22). De acordo com Francisco Achcar (1994, p. 10), os *tópoi* “[...] servem também, paradoxalmente, para apontar instâncias de particularidade. De fato, ao contrário do que à primeira vista pode parecer, é sobretudo na utilização dos *tópoi* que se revela a originalidade do poeta”. Independente da singularidade ou da recorrência a determinados temas comuns, personagens e mitos em diversas obras, os *tópoi* podem ser particulares se comparados a outras obras e outros poetas, mas acabam por se tratar de pontos em comum dentro de alguma poesia abordada, no caso as *Epistulae Heroidum*.

Tal escolha, voltada para a percepção dos *tópoi*, se deveu pelo simples fato de pensarmos que, assim como os gêneros epistolar e elegíaco, bem como os aparatos retóricos, os *tópoi* (enquanto um destes recursos) também contribuíram e reforçaram as naturalizações, as cargas, as condutas e as homogeneizações do que é ser homem e do que é ser mulher nesta sociedade, que, na realidade, se constituiu, assim como qualquer outra, múltipla e heterogeneamente (algo que aquela sociedade não conhecia

como o que nós conhecemos enquanto naturalizações dos gêneros e que, ainda assim, o praticaram incessantemente).

De acordo com Fábio Faversani (1999, p. 39), existe um traço marcante na historiografia da Antiguidade, que toma como experiência vivida e realidade o que seria apenas a visão ideal construída pelos grupos aristocráticos, e este traço recai sobre todos os domínios, inclusive quando as mulheres são analisadas por meio das documentações. E uma destas visões constantemente reforçada por tais grupos, especialmente contida em obras literárias, consiste na típica ênfase de que a mulher deveria estar destinada ao confinamento na *domus* romana e distante da vida pública (FAVERSANI; FEITOSA, 2002-2003, p. 255).

Podemos perceber tais traços na obra intitulada *De Agricultura*, de *Lucius Junius Moderatus Columela*, um escritor latino que se dedicou a tratados sobre agricultura e que viveu aproximadamente entre os anos 4 d.C. e 60 d.C., ou seja, vivenciou os períodos que se estendem de finais do Principado de Augusto até meados do governo de seu sucessor, Tibério. Nesta obra, Columela (*De Agricultura*, Livro XII, 29-40) ressalta:

Com razão, como eu disse: foi destinado por natureza o trabalho da mulher voltado para o trabalho doméstico, e o do marido para os exercícios forenses e para o exterior. Por conseguinte, foi atribuído ao homem calores e frios que suportem, também caminhadas e trabalhos de paz e de guerra, isto é, de agricultura e de serviço militar: e à mulher, por terem feito dela inábil para todas estas coisas, deram-lhe o cuidado da casa. E como havia dado a este sexo em parte a custódia e a diligência, portanto foi feito mais tímido, pois a timidez contribui muitíssimo ao cuidado para a custódia.

Podemos perceber, desta forma, duas características: como pontua Francesca Cenerini (2009, p. 30), baseada no autor Maurin, os homens romanos realizavam as divisões das funções de acordo com questões puramente ligadas à natureza, dividindo, de tal forma, os sexos. E, além disto, o espaço feminino foi construído como aquele que deveria ser interno, enquanto o masculino foi reafirmado constantemente enquanto aquele destinado ao ambiente externo, aos campos de cultivo, ao fórum, à praça, sede da atividade política e da oratória e também dedicada ao âmbito comercial (CENERINI, 2009, p. 30).

Em sintonia com estes dizeres de Columela, na epístola de Penélope a Ulisses, Ovídio (*Epistulae Heroidum, Penelope Ulixi*, 29-55) estabelece algo muito semelhante, que, a nosso ver, diz respeito à construção destas funções sociais das pessoas na *urbs* romana:

Os comandantes de Argo estão de volta; o incenso queima nos altares; os despojos dos bárbaros estão depositados aos pés dos deuses da pátria. As jovens esposas colocam ali as dádivas de agradecimento pela salvação de seus maridos;

estes celebram o destino de Tróia vencida por eles. Os velhos experientes se vangloriam e as jovens trêmulas os admiram. A esposa é levantada até os lábios de seu esposo que fala. Uns traçam sobre uma mesa a imagem dos terríveis combates e, com algumas gotas de vinho aparece toda Pérgamo [...]. Tu ousaste, completamente esquecido dos teus, penetrar durante a noite, às ocultas, no campo dos Trácios, com um só guerreiro, matar grande número de uma só vez. Isso foi prudente? Lembrastes de mim? O medo fez bater meu peito até que me disseram que, triunfante, tinhas atravessado batalhões amigos sobre os corcéis de Ísmara.

Neste excerto, percebemos estas funções sociais atribuídas aos homens, tanto aos idosos experientes quanto aos guerreiros, e às mulheres, as suas jovens esposas. Às mulheres foi reservado o cumprimento dos ritos e dos cultos, inclusive de agradecimento aos deuses pelo retorno de seus amados heróis e pela vitória nas batalhas. A visão fortemente presente na literatura romana deste período, tradicionalmente, atribuí às mulheres a conservação dos valores tradicionais das matronas romanas, como a modéstia, a castidade, a fidelidade (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 58).

Quanto a estas funções sociais destinadas aos típicos cidadãos romanos, em uma das epístolas duplas desta obra, especificamente de Páris a Helena, podemos encontrar tais características relacionadas à função heroica e guerreira nesta sociedade:

Meu pai e minha mãe opõem suas preces a meus projetos e suas vozes me retêm perto da estrada que queria abrir. Minha irmã Cassandra acorre, os vastos cabelos, no momento em que nossos navios iam levantar a vela: "Aonde vais? Levarás um incêndio contigo: ignoras que grande abrasamento vais procurar através dessas ondas". Ela profetizou a verdade: encontrei os fogos que previu; um amor desenfreado queima em meu coração sensível (Ovídio, *Ep. Her., Paris Helenae*, 177-189).

Percebemos nitidamente a culpa da explosão da Guerra de Tróia atribuída à entrega de forma desmedida e irracional de Páris a Helena e ao amor desenfreado, a perda da sensatez, da honra e da sobriedade que um cidadão romano deveria ter. Percebemos que, quanto aos homens, de acordo com Renata Senna Garraffoni e Lourdes Feitosa (2010, p. 65), foi atribuída uma ideia de comando e de manutenção da ordem, ou seja, no contexto de uma sociedade constantemente em guerra e conquistas, tal pressuposto acabaria por consolidar tais características como uma imagem de virilidade, que estaria ligada não somente à força física, mas também à superioridade bélica, podendo se estender, sobretudo, no âmbito do controle da sexualidade dos cidadãos romanos.

De acordo com Barbara Levick (2012, p. 105), este *status* marginal atribuído às mulheres, na categoria do ser humano, estava amparado em duas noções: a primeira dizia respeito ao que os romanos determinaram como a incapacidade destas de lutar:

"[...] a exclusão das fileiras foi acompanhada pela fraqueza do intelecto e da fraqueza de vontade, os *levitas animi*, de meados do século V das Doze Tábuas de Roma, que nunca foram abolidos". A segunda noção esteve amparada na prerrogativa da "proteção" necessária às mulheres:

[...] argumento usado pelos antigos e modernos escritores como uma justificativa para o tratamento das mulheres pelos antigos, e alguns modernos sistemas. Argumento [...] projetado para consagrar os direitos dos homens, chefes de família, e seu controle de propriedade por eles mesmos e por seus descendentes do sexo masculino que concederam a eles e a suas casas a imortalidade (LEVICK, 2012, p. 105).

Tanto esta representação que encontramos em vasta extensão sobre as mulheres, quanto àquela sobre os homens deste período, foram imagens cristalizadas e idealizadas. Mais uma vez enfatizamos que não necessariamente correspondem às próprias experiências desta sociedade multifacetada.

O Direito romano que, à primeira vista, poderia nos remeter às questões relacionadas à divisão e construção dos sexos no cotidiano da sociedade, diz respeito, muito mais, aos modelos idealizados sobre estes, de igual forma como constam nas obras literárias. E, ao mesmo tempo, atesta as mudanças ocorridas gradualmente em um espaço de tempo que não pode ser sentido de forma imediata e específica por aquela sociedade.<sup>1</sup> De acordo com Judith Hallet (2012, p. 372), as circunstâncias legais, políticas e culturais nas quais as mulheres estavam inseridas passaram por mudanças ao longo do período compreendido como Principado de Augusto, por mais que não possamos precisamente estabelecer quais foram elas. E ainda assim existiram; caso contrário, não teríamos tido acesso às diversas representações do período que retratam a necessidade de se retomar e restaurar as antigas leis e costumes morais, bem como a existência de medidas legislativas estabelecidas por Augusto que dizem respeito justamente a isso: à tentativa de controle dos corpos, das vontades e dos sentimentos das matronas e dos cidadãos romanos, tanto por intermédio das leis de regulamentação do matrimônio quanto por intermédio das leis relativas à condenação do adultério.

Como pontua Hallet (2012, p. 373), a utilização e (re)formulação de estruturas e práticas de governos romanos anteriores (como dos reis do período monárquico e de Júlio César), em consonância com a legislação própria de Augusto, nos atestam – e também

---

<sup>1</sup> Frisamos que as mudanças sociais, sozinhas, não podem dar conta da responsabilidade e do fator imediato deste reforço do discurso de uma necessidade de restauração cívica e moral. Este discurso foi conveniente e necessário para que o *princeps* pudesse justificar e legitimar sua *gens* e sua *domus* e, conseqüentemente, a manutenção do poder por meio delas e de seus membros.

exerceram influência – estas mudanças em níveis jurídicos, políticos e sociais durante o Principado de Augusto. Isto fica claro quando Tito Lívio associa Augusto (como Rômulo) a Numa Pompílio, na finalidade de exaltar os feitos do *princeps* nas esferas tanto da revitalização das leis e costumes dos ancestrais quanto do estabelecimento da paz e da harmonia na *urbs* romana, já que tanto as obras literárias quanto as históricas do período “[...] reimaginam e reescrevem o passado romano, usando-o como um pano de fundo cênico para abordar as preocupações contemporâneas sobre a conduta das mulheres” (HALLET, 2012, p. 377). Tito Lívio (*Ab Vrbe Condita*, I, XVIII) ressalta:

Naquela época a equidade e o sentimento religioso de Numa Pompílio eram célebres. Ele, um homem extremamente versado em todas as leis divinas e humanas, desejava que também os deuses fossem consultados a seu respeito, assim como Rômulo, que assumiu o poder após ter tomado os augúrios para a fundação da cidade [...]. Assim, tendo assumido o reino, Numa, com base no direito, leis e costumes, prepara-se para reestruturar a jovem cidade [...]. Roma apresentava tanta solidez quanto harmonia, não só devido às artes da guerra, como também da paz.

E assim o percebemos, também, em *Epistulae Heroidum*, na epístola de Hermíone a Orestes. Tal heroína, nesta versão mítica ovidiana, ainda criança foi prometida, por seu avô paterno, a Orestes. Porém Menelau a prometeu, mais tarde, a Neoptólemo (ou Pirro), filho de Aquiles. Ovídio construiu esta epístola nas circunstâncias em que Hermíone se encontrava na pátria de Pirro, após a guerra de Tróia, suplicando a Orestes que a recupere, já que ela o considera como seu marido legítimo (NÉRAUDAU, 2007, p. 107). A heroína ressalta:

Tíndaro, cujas virtudes e idade lhe dão uma severa autoridade, entregou-me a ti: um avô tem esse direito sobre sua neta. Mas meu pai, ignorando esse compromisso, prometeu-me ao descendente de Éaco, meu avô, cuja escolha é anterior à dele, podia também mais do que ele. Quando te esposei, meu himeneu não prejudicou ninguém; se me unirem a Pirro te farão uma ofensa. Além disso, Menelau, meu pai, perdoará nosso amor; ele próprio sucumbiu às flechas do deus alado! O amor que ele se permitiu, permitirá ao seu genro: o que ele sentiu por minha mãe será um exemplo útil. O que ele foi para minha mãe serás para mim; o papel desempenhado outrora pelo estrangeiro dárdano, Pirro desempenha agora (*Ov., Ep. her., Hermione Orestae*, 39-52).

Mais do que a ênfase na importância do matrimônio e no matrimônio relacionado às relações entre grupos de famílias e à figura de soberania do *pater familias*,<sup>2</sup> o excerto

<sup>2</sup> Válido ressaltar que, ainda que as mulheres romanas estivessem presas aos vários elementos da *patria potestas*, há um importante diferencial entre os costumes gregos e os romanos neste caso. De acordo com Levick (2012, p. 99), as mulheres gregas, ao se casarem, assim o faziam não por seu consentimento, mas pelo acordo estabelecido entre as figuras masculinas de sua família e da família de seu noivo. Já no seio deste acordo, no período do Império Romano, ainda

acima nos remete à sintonia com as medidas adotadas pelo *princeps* Augusto e seu grupo. Ovídio, ao enfatizar o controle masculino do cidadão sobre a matrona, parece reafirmar e realizar um paralelo com o contexto em que vivia: momento no qual Augusto procurou, constantemente, formas de legitimar seu governo, especialmente ao enfatizar o domínio do Império Romano, tanto de forma política para com as pessoas que ali viviam, quanto o seu poderio sobre os conflitos por anexação de outros territórios ao domínio romano (GREENE, 2012, p. 369). Assim como Tito Lívio na citação acima, Ovídio “[...] enfatiza a bondade da coeva legislação em matéria de direito de família, fortemente apoiada por Augusto”, legislação esta pela qual o *princeps* almejou impor às mulheres romanas o matrimônio e a procriação (CENERINI, 2009, p. 48-49).

Enquanto grande parte dos textos literários deste período, ancorados e baseados também no próprio Direito romano, tratam as mulheres e os homens como pressupostos naturais, de tal forma, atribui a ambos as condutas de comportamentos e de relacionamentos ideais, o Direito romano os trata para além de pressupostos naturais. De acordo com Yan Thomas (1990, p. 129), ao tratar a divisão dos sexos como uma questão jurídica, fez deles uma norma obrigatória. Pelas leis, inclusive, a designação *materfamilias* não carregava as mesmas implicações e os mesmos direitos, incluindo o de adoção, e a autoridade que comportava o estatuto de *pater familias*. *Materfamilias* era uma qualificação por meio da qual se pressupunha que a mulher era esposa de um cidadão no pleno exercício de suas capacidades (THOMAS, 1990, 166). Como pontua Thomas (1990, p. 167):

[...] de acordo com a linguagem dos juristas da época imperial, ‘mãe de família’ designa simplesmente a esposa, a mulher casada, mesmo fora desta convenção particular. Mas em princípio, é ao casamento que a mulher continua a dever o seu estatuto de matrona.

As legislações maritais e morais provenientes dos anos 18 a.C. e 9 a.C., mais conhecidas como as Leis Julianas, impuseram penas ainda mais severas do que leis anteriores às relações extraconjugais, sobre o matrimônio e o nascimento de filhos legítimos:

---

que prevalecesse o acordo entre o *pater familias* e o futuro marido, o consentimento desta mulher era de fundamental importância para que a cerimônia matrimonial pudesse ocorrer. E, além disto, quando Augusto e seu grupo realizaram uma revisão das leis matrimoniais (Lei Júlia de 18 a.C. e Júlio-Pompeiana de 9 d.C.), mesmo reafirmando esta tentativa de controle sobre os homens e as mulheres e seus respectivos casamentos e nascimentos de filhos legítimos, colocou em pauta que a mulher livre, casada ou não, que houvesse passado por três gestações, estaria, de tal forma, isenta do controle dos agnados sobre elas. Ao menos legalmente, estas mulheres poderiam deixar de estar sob o controle paterno e poderiam passar a gerir seus próprios bens (FAVERSANI; FEITOSA, 2002-2003, p. 255). E, “quando separada, a própria mulher passava a ser responsável pelo gerenciamento do dote que recebia de volta. É evidente que não se pode afirmar a existência de similaridade jurídica entre homens e mulheres, mas estes exemplos são importantes para contestarmos o modelo generalizante de submissão jurídica absoluta da mulher romana, presente na historiografia tradicional” (FAVERSANI; FEITOSA, 2002-2003, p. 255).

Tal conduta ilícita, até então considerada como um problema particular da família, a partir de então se tornou um crime que seria julgado publicamente [...]. Essa lei, além disto, permitiu que pais e maridos matassem mulheres adúlteras e seus amantes, sob certas circunstâncias (HALLET, 2012, p. 373).

Além do mais, estas leis restringiram ainda mais as opções conjugais das mulheres, uma vez que o casamento entre senadores e seus descendentes mais diretos com escravas libertas, bem como daqueles que nasceram livres com pessoas que desempenhavam as denominadas profissões de má reputação, não era permitido; de tal modo, estas leis almejavam impor que os casamentos entre homens pertencentes à aristocracia só pudessem acontecer com mulheres também pertencentes a este grupo social (HALLET, 2012, p. 374).

Podemos perceber estas características na própria obra *Epistulae Heroidum*, especialmente na epístola de Briseis a Aquiles. Nesta epístola, diferentemente das demais, a ausência e a distância entre a heroína e o herói é proveniente da partida da heroína, e não do herói, por um motivo: além de ser considerada bárbara, após a tomada de Linersso, Briseis passou a ser, inicialmente, escrava de Aquiles e, posteriormente, de Agamenon. Esta epístola foi construída por Ovídio nas circunstâncias em que Briseis havia sido tomada por este último e encontrava-se, de tal modo, distante de seu amado herói. Nesta epístola, a heroína ora insiste no matrimônio que possuía com Aquiles, ora possui rasgos de lucidez em que percebe que Aquiles foi apenas o seu senhor:

A carta que lês vem de Briseis, que te foi tomada; minha mão de bárbara pôde a muito custo desenhar os caracteres gregos [...]. Não basta não teres tentado recuperar-me: tu te opões a que me devolvam, Aquiles. Vai, apresenta-te agora como amante apaixonado [...]. Minhas palavras não têm poder e soam inúteis. Contudo, eu não me revolto; não sou considerada como tua mulher e como escrava fui muitas vezes chamada para dividir o leito de meu senhor. Uma prisioneira deu-me o título de senhora [...] (Ov., *Ep. her., Briseis Achilli*, 1-5; 30-33; 97-102).

Percebemos também que a heroína construída por Ovídio constantemente questiona, para além do estatuto heroico de Aquiles, a subserviência masculina à mulher e ao amor. Este traço, de acordo com María José Hidalgo de la Vega (2012, p. 75), é recorrente nesta literatura imperial, que coloca as mulheres como aquelas que não respondem ao modelo ortodoxo de matrona, uma vez que coloca em destaque a passividade dos homens:

[...] que não se adequam tampouco ao modelo masculino criado para eles, transformando-se em escravos das mulheres, com a expressão simbólica que isso implicava. Ao passo que a sexualidade feminina incontrolada produz uma alteração total das relações fixadas na hierarquia social, uma desordem e um caos da geografia do poder masculino, da razão patriarcal.

Temos também a epístola de Dido a Eneias (*Ov., Ep. her., Dido Aeneae*, 57-64; 81-86; 99-103), arquitetada pelo poeta no momento em que, após ter acolhido o herói, foi por ele abandonada em Cartago:

A deusa, sua mãe, seu velho pai, o piedoso fardo de um filho, eis o que me deu a esperança de uma união legítima e durável. [...]. Mas um deus te ordena partir! Preferia que ele tivesse te proibido de vir, e que o solo cartaginês não tivesse sido pisado pelos troianos. [...] Nem meu esposo nem meu pai te apontaram suas armas. Se temes tornar-me por esposa, que não sejam os laços do matrimônio, mas os da hospitalidade que nos unam. Contanto que ela te pertença, Dido consentirá ser o que quiseres.

Por intermédio destes dois excertos, caminhamos ao encontro da perspectiva abordada por Cenerini (2009, p. 71), ao defender que estas documentações literárias operam, também, com uma distinção entre dois modelos: aquele oriental, atribuído à rainha dissoluta que arrasta o homem pelo vértice da paixão e retira o foco de seus deveres políticos (papel este comumente representado por Cleópatra); e, em contraposição, aquela mulher e mãe virtuosas, figuras representativas invariavelmente relacionadas aos *mos maiorum*. E, para além de Cleópatra, podemos encontrar também tal representação em Dido, assim como percebemos na citação acima, da epístola desta heroína para Eneias. Fundadora de Cartago, ela é vista pelos relatos míticos como aquela que tentou opor-se ao destino de Roma, ao tentar, por meio de sua beleza e de seu poder sedutor, conquistar Eneias para que este renunciasse ao seu estatuto heroico e ao destino de fundar a cidade de Roma:

Aos olhos dos romanos, Dido torna-se o mítico exemplo emblemático da mulher de poder, assim como Cleópatra encarna aquele histórico. Mas como Dido havia falhado em seu plano da representação mítica, assim Cleópatra falhou aquele seu histórico. Se ouvirmos a propaganda augusta, o descendente de Eneias, Otaviano, filho de César, não há que refazer as ações do seu mítico avô (CENERINI, 2009, p. 71).

Retornando à questão das leis julianas e de suas implicações, as mesmas constituíram um forte fator na (re)construção, (re)afirmação e na determinação do que deveria ser, enquanto condutas e atuações, os sexos construídos como masculino e como feminino. Este fator recaiu, sobretudo, na temática do que deveria ser a castidade sexual das mulheres. Ainda na epístola de Dido a Eneias (*Ov., Ep. her., Dido Aeneae*, 4-18) podemos observar isto:

Tal como, debruçado sobre os úmidos juncos, o cisne de branca plumagem canta à beira do Meandro, quando o destino o chama. Não é na esperança de dobrar-te com minha prece que te envio essas palavras: sou levada por um deus que me

domina. Mas após ter perdido para um ingrato os frutos de meus favores, minha honra, um corpo casto e uma alma pudica, é pouco perder palavras. Entretanto tu decidiste afastar-te e abandonar a infeliz Dido. Vá entregar aos ventos tuas velas e teus juramentos. Tu decidiste, Eneias, dissolver teu navio e definir teus pactos; procurar um reino na Itália, livrar-te de tua âncora e de tua fé; procurar um reino na Itália que nem sabes onde encontrar. Pouco te importa a nascente Cartago e seus muros que se elevam e o poder confiado a teu cetro.

Podemos exemplificar tais traços também na epístola de Páris a Helena (*Ov., Ep. her., Paris Helenae*, 291-327), no momento em que o herói questiona e, ao mesmo tempo, reafirma o pudor que deve barrar a realização do sexo que não esteja nos limites dos laços conjugais:

Muitas coisas me vêm ao pensamento; mas, para que nossas bocas possam dizer mais, recebe-me em teu leito no silêncio da noite. O pudor e o medo te impedem de profanar o amor conjugal e de violar as castas leis de uma união legítima? [...]. Esses pequenos adultérios encantam Júpiter; encantam a loira Vênus. Eles não te deram como pai o mestre dos deuses? Se o sangue de teus ancestrais tem alguma virtude, filha de Júpiter e de Leda, podes continuar casta. Sejas, entretanto, quando minha Tróia te possuir; sejas, suplico, culpada apenas por minha causa. Cometamos agora uma falta que o casamento reparará, se Vênus não fez uma promessa vã.

Novamente Dido é representada como aquela que se opõe ao destino de Eneias e de Roma ao tentar seduzir e controlar o herói a partir de seu descontrole em relação à própria castidade e exacerbação do amor. Ao realçar a perda de sua honra, de seu corpo casto e sua alma pudica, podemos perceber a intensa sintonia com as pressuposições dos *mores maiorum* e destas leis. Em sintonia, Páris ressalta a Helena que a castidade pode ser atingida com o matrimônio e, ainda, deve ser preservada dentro dele. Com isto, almejou-se atribuir a estas mulheres, de tal modo, um comportamento que fosse condizente com a conveniência e a moderação (CENERINI, 2009, p. 22), uma vez que esta literatura do período Augustano parece ter atribuído tais valores às mulheres porque “[...] a castidade e a pureza da mulher romana, bem como sua inviolabilidade sexual, simbolizava a própria invulnerabilidade de Roma [...]. Como na cultura grega, questões pessoais e familiares eram políticas na ideologia oficial” (RIESS, 2012, p. 492). Como destaca Hallet (2012, p. 373), estas leis objetivaram transmitir uma mensagem, não somente para as mulheres, mas também para os homens da Roma de Augusto, mensagem esta que dizia respeito às próprias expectativas políticas, culturais e sociais sobre as condutas tanto sexuais, quanto conjugais e reprodutivas:

Elas compeliram as mulheres a colocarem um prêmio elevado sobre a sua castidade sexual, caso não fossem casadas, e sobre a fidelidade conjugal, uma vez casada, as pressionando, também, a ter uma prole múltipla. Estas leis também exerceram

certa pressão sobre os homens da elite para que se casassem com mulheres de um segmento social considerado adequado para as suas classificações particulares.

Estes atributos e padrões ideais são ainda mais reafirmados por meio do léxico comumente usado ao referir-se a estas mulheres nas obras literárias deste período. De acordo com Cenerini (2009, p. 33), este léxico é escasso e bastante recorrente, são termos como *casta*, o qual diz respeito às mulheres que mantêm relações sexuais apenas no seio do matrimônio, com a finalidade da procriação; *pudica*, aquela que seria modesta e reservada; *pia*, característica que designa as mulheres que se dedicam às práticas dos cultos, bem como respeitam a tradição do *mos maiorum*; *frugi*, designação para as mulheres simples e honestas; *domiseda*, aquela que permanece em casa; e *lanifica*, aquela que cumpre a função de tear.

Ao retornarmos ao modelo ideal propriamente atribuído aos cidadãos romanos, podemos mencionar a epístola de Leandro a Hero (Ov., *Ep. her.*, *Leande Heroni*, 63-81). Nesta versão ovidiana, os dois amantes se encontravam em segredo: o jovem, escondido de seus pais, e a jovem recebia ajuda de sua ama:

Minhas preces só obtiveram dele murmúrios, e as águas, sempre agitadas, não foram aclamadas. Oh! Dédalo não pode dar-me agora tuas asas audaciosas, ainda que a praia de Ícaro esteja perto daqui! Enfrentarei todos os perigos, contanto que possa apenas elevar aos ares esse corpo que foi tão balançado, suspenso sobre as ondas. Mas, enquanto os ventos, o mar, tudo se opõe aos meus desejos, meu espírito relembra os primeiros tempos de nossos furtivos amores.

Ao que nos parece, em todas as epístolas (tanto nas simples quanto nas duplas), o que há de mais comum é a tentativa de se ressaltar que o amor e a união entre estes heróis e heroínas não convém dar certo, tanto porque o amor desmedido e irracional não é viável dentro dos padrões (re)construídos do *mos maiorum*, quanto porque no contexto do Principado de Augusto, contexto de expansão e de guerras externas e tentativas de finalização das guerras internas, o amor não deveria se sobrepor às funções predestinadas aos cidadãos romanos, não deveria se sobrepor às funções atribuídas, aqui nesta obra, aos heróis: o cumprimento dos deveres heroicos, sejam estes deveres relacionados às batalhas ou ao destino de fundação da cidade de Roma. Em todas as epístolas existem impedimentos sobre esses amores, seja pelos mares bravios, pelos ventos que não cessam, seja pelas guerras; no caso desta epístola, o herói ressalta que os ventos impedem que ambos deem prosseguimento ao amor furtivo. Isto nos parece estar em sintonia com o que, de acordo com Feitosa e Garraffoni (2010, p. 65), a tradição literária deste período constrói e distorce acerca de um ideal de masculinidade romana. E assim o fazem por

intermédio da comparação e da sobreposição de dois elementos: a *dignitas*, muitas vezes usada para se direcionar ao cidadão romano possuidor do prestígio, da dignidade, da honra e da virtude; e, ao mesmo passo, a *infamia*, que constituía o oposto da *dignitas*, ou seja, estabelecia a marca daquele que seria desonrado, de má reputação e criminoso (FEITOSA; GARRAFFONI, 2010, p. 61).

Todas estas características atribuídas e constantemente reafirmadas, tanto à matrona romana quanto ao cidadão romano, são enfatizadas e destacadas em *Epistulae Heroidum* a partir de alguns *tópoi* específicos, como ressaltamos no início deste artigo. A utilização destes *tópoi* nos parece estar ligada à exposição dos malefícios do amor desmedido e irracional; são eles que, em grande parte das epístolas dessa obra, funcionam como oposição a este amor e como o fator que separa e distancia as heroínas dos heróis.

Como no caso de *renuntiatio amoris*: “não suportando mais sofrer as consequências do conflito amoroso, o poeta pode optar pela renúncia ao amor, já que a amada se mostra insensível, irreduzível” (CORDEIRO, 2013, p. 27). No caso da obra aqui em questão, são as heroínas que renunciam ao amor e ao amado, e isso se faz presente especialmente nas missivas que contêm a menção, por parte das heroínas, à morte. Podemos exemplificar com a epístola de Fílis a Demofonte: “vem ao meu espírito a ideia de precipitar-me dali nas ondas que banham a base, e já que a tua traição me empurra, realizarei meu desejo” (Ov., *Ep. Her., Phyllis Demophoonti*, 99-103).

Outro *tópos* recorrente é o do *seruitium amoris*, por meio do qual a pessoa se coloca em estado de servidão à pessoa amada, e isto ocorre tanto na voz das heroínas quanto na dos heróis desta obra. “A ideia de o amor de um homem por uma mulher ser tratado como uma servidão voluntária é o reverso das convenções cotidianas” (CORDEIRO, 2013, p. 28). Na epístola de Acôncio a Cídipe (Ov., *Ep. her., Acontius Cydippae*, 27-34) podemos encontrar, também, esta recorrência:

[...] deste-me a esperança; meu amor ardente acreditou em teu juramento. Não podes negar esse faro que tem uma deusa como testemunha. Presente e atenta e esse juramento, ela ouviu tuas palavras, e pareceu, com um sinal de cabeça, aprovar o que dizias.

Podemos encontrar em *Epistulae Heroidum*, ainda, o *tópos* da *militia amoris*, que, ao contrário da longa tradição literária grega e romana deste período que o expõe a partir da voz da personagem constituída pelo próprio poeta, aqui tal *tópos* é posto, sobretudo, nas narrativas das heroínas. Cordeiro (2013, p. 29) afirma sobre a *militia amoris*: “o poeta repudia seus deveres como *ciuis*, os gloriosos valores de cidadão-soldado, contrastando a doçura do amor com a dureza da guerra e com outras formas de degradação associadas

a ela, como inveja e ambição". Em *Epistulae Heroidum* são as heroínas quem questionam o estatuto heroico de seus amados, tanto por serem abandonadas em detrimento das guerras, quanto por suplicarem que os heróis retornem ao reduzirem o valor de uma vitória em campo de batalha, enfatizando que de nada adiantar vencer se não está ao lado da mulher amada, como Penélope ressalta a Ulisses em sua missiva:

Mas de que me serve que Ílio tenha sido destruída por teus braços e que suas antigas muralhas estejam no chão, se continuo sendo o que era quando Tróia resistia às vossas armas, se a ausência de meu esposo nunca termina? [...]. Vencedor, continuo ausente e eu não consigo saber nem a causa desse atraso, nem em que lugar do mundo te escondes, insensível às minhas lágrimas (Ov., *Ep. her., Penelope Ulixi*, 57-61; 68-71).

De acordo com Duncam F. Kennedy (2012, p. 190), os *tópoi* do amor e da guerra em conjunção com os do amor e da escravidão, por mais que não sejam idênticos, acabam por fornecer temáticas comuns e recorrentes nas elegias ao agregar a agressão, a dominação e a submissão como elementos intrinsecamente relacionados ao erótico e ao amor quanto à atividade bélica: "[...] a perda da liberdade de dizer o que deseja é a marca da amante não menos que do cativo e do escravo".

Outro *tópos* extremamente recorrente nesta obra é o da *recusatio amoris*, o qual consiste na postura de recusar "[...] as profissões tradicionais, como direito e comércio, bem como a vida política, em favor do *ἄριστος βίος* (vida perfeita), diferente dos outros modelos éticos recorrentes" (CORDEIRO, 2013, p. 30), ou seja, a narrativa ovidiana construída na voz das heroínas da recusa de uma honraria ou valor político, social e religioso em detrimento do amor consiste em uma *recusatio amoris* (CORDEIRO, 2013, p. 30). Percebemos estes traços fortemente presentes nas missivas desta obra e podemos exemplificar com a epístola de Ariadne a Teseu. Na tradição mítica, esta heroína, filha do rei Minos, auxiliou o herói ao ceder a ele um novelo que permitiria a saída de Teseu do labirinto após matar o Minotauro e, ao embarcarem para a Ilha de Naxos, Ariadne adormeceu e o herói a abandonou (NÉRAUDAU, 2007, p. 125). Esta missiva foi construída por Ovídio nas circunstâncias em que a heroína acordou e percebeu que estava sozinha, suplicando pelo retorno de seu amado herói. Ao longo da narrativa, pela voz da heroína, o poeta expõe o *tópos* da *recusatio* à sua linhagem, à autoridade do *pater familias* e de sua pátria:

Supondo que companheiros, ventos favoráveis e um barco sejam-me concedidos, para onde iria fugir? A terra paterna me recusa qualquer acesso. Quando minha proa afortunada sulcar os mares tranquilos, quando Éolo tornar os ventos propícios, serei uma exilada. Creta, com cem cidades soberbas, país que conheceu Júpiter no berço, não a verei mais porque traí meu pai, traí o reino governado por

seu cetro justo, faltei a esses dois nomes tão queridos no dia em que, para salvar-te da morte, antes da tua vitória na muralha de mil voltas, dei-te por guia um fio que devia seguir teus passos (Ov., *Ep. her., Ariadne Theseo*, 64-76).

O amor como doença também consiste em um *tópos* importante para a compreensão hermenêutica de *Epistulae Heroidum*. De acordo com Jean Brun (1972, p. 83), as paixões eram tidas, neste período, como doenças da alma e as doenças, tanto da alma quanto do corpo, eram consideradas como fraquezas. Na epístola de Fedra a Hipólito (Ov., *Ep. her., Phaedra Hippolyto*, 19-29), podemos encontrar uma menção a este elemento:

Não penses que, por ter um coração fraco, eu rompa os laços que me prendem: nenhuma falta, espero que te informes disso, manchou minha reputação. O amor exerce maior poder quando o conhecemos mais tarde: eu ardo por dentro; ardo, e uma ferida secreta faz sangrar meu coração. Como os jovens touros sentem-se feridos pelo primeiro jugo que lhes impomos, como um potro tirado da manada não pode no princípio suportar o freio, também meu coração novato foi atingido e sofreu com os primeiros ataques do amor e sucumbe sob esse peso.

Ao analisarmos *Epistulae Heroidum* à luz dos estudos de gênero em consonância com os pressupostos da História Cultural e Política, tivemos o cuidado em não cair na generalização e no anacronismo que os conceitos modernos de cultura e de política podem presumir, uma vez que, como pontua o historiador Richard Miles (2005, p. 29-33), o conceito de cultura está em constante mudança e pode assumir diversificadas formas. Ou seja, ao lidarmos com pesquisas referentes ao Mundo Antigo devemos estar atentos aos diversos elementos, símbolos e representações culturais e a forma como eles se articularam à política. Levamos em consideração, assim como pontuou Miles (2005), que tais representações nos chegaram a partir de formas de comunicação deste Mundo Antigo, que se davam de maneiras verbais e, também, de maneiras não verbais, ocorrendo a partir de dois conceitos principais: o da articulação das ideias e o da transmissão destas ideias.

A partir destes pressupostos, pudemos perceber a forma como a sociedade romana da época de Augusto, constituída de forma heterogênea, visou a consolidar modelos e discursos que a pautassem de forma aglutinadora e que tendessem a uma unicidade. Isto foi feito não somente pelo Direito romano, pelas construções arquitetônicas e monumentais e pelos textos históricos, mas também a partir das poesias. Realizamos considerações aqui sobre os elementos constitutivos de uma destas poesias, *Epistulae Heroidum*, que auxiliaram na naturalização, na homogeneização e na atribuição do que é ser homem e do que é ser mulher nesta sociedade; especialmente do que é ser uma matrona e do que é ser um cidadão romano, e de seus papéis sociais em termos de

idealização. E, ainda, a imputação de modelos ideais a serem seguidos e a serem evitados por cada um destes sexos construídos e constantemente legitimados.

Desta forma, a categoria gênero se fez e se faz de fundamental importância em nossa investigação por nos auxiliar na percepção de que estes sexos não devem, jamais, ser tomados como naturais, como aqueles que carregam funções e condutas embutidas em sua essência, mas como construções de determinados períodos que foram e ainda são constantemente reafirmadas. E hoje, ao analisarmos a obra *Epistulae Heroidum*, devemos ficar atentos às posturas que eram delegadas ao sexo construído como feminino e ao sexo construído como masculino. Ao mesmo tempo, devemos perceber que tais posturas tanto não eram naturais que se precisou escrever sobre isto, ora para negar condutas inaceitáveis àquela moral romana, ora para reafirmar outras tidas como ideais. Se precisaram escrever e reafirmar tais posturas por intermédio, por exemplo, dos círculos literários, provavelmente existiram mulheres, e também homens, que tentaram romper, ou de fato romperam, questionaram ou almejaram questionar, mesmo que de forma inconsciente, tais imposições. Porém, ao que nos parece, esta obra não possui uma narrativa relacionada aos extravios das normas; este fator faz com que nossa atenção se centre ainda mais nas cautelas que devem ser tomadas durante as análises da obra, uma vez que, para além de evitarmos a incidência do anacronismo, devemos também ponderar uma vontade nossa de que estas representações das mulheres romanas nos remetam àquilo que gostaríamos de ler/ver, para que, assim, possamos evitar que nossas interpretações sejam construídas por detalhes que o próprio documento não nos fornece.

É justamente neste ponto que a categoria de gênero e a obra *Epistulae Heroidum* podem nos auxiliar na construção de sentido e de orientação para o nosso próprio presente, haja vista que podemos utilizar as representações destas experiências passadas para não somente compreendermos as relações de gênero atuais, como também para nos empenharmos na construção de algo melhor, já que a forma como interpretamos o passado pode, também, interferir na forma como lidamos com nosso próprio presente, já que, como bem pontua Rüsen (2011, p. 281), em seu artigo intitulado *Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história*, ao questionar se os historiadores podem usar o passado a serviço da vida: “o passado é sempre muito mais do que uma superfície morta sobre a qual projetamos as nossas carências de sentido; quando convertido em história, o passado prolonga-se para dentro dos projetos de futuro impulsionadores do nosso agir e sofrer”.

## Referências

### Documentação textual

- COLUMELA. *De Agricultura*. Traducción de D. Juan Maria Alvarez de Sotomayor y Rubio. Madrid: Imprenta de D. Miguel de Burgos, 1824.
- OVID. *Heroides/Briefe der Heroinen*. Trad. Detlev Hoffmann; Christoph Schliebitz; Hermann Stocker. Germany: Reclam, 2009.
- OVÍDIO. Cartas de las heroínas. In: OVÍDIO. *Cartas de las heroínas y Ibis*. Traducción de Ana Pérez Vega. Madrid: Gredos, 1994.
- OVÍDIO. *Cartas de amor: as heróides*. Tradução de Dunia Marinho Silva. São Paulo: LandyEditora, 2007.
- OVÍDIO. *Lettere di heroine*. Traduit par Gianpiero Rosati. Milano: Rizzoli, 2011.
- TITO LÍVIO. *Historia romana*. Tradução de Francisco Montes de Oca. Ciudad de México: Porrúa, 2006.

### Obras de apoio

- ACHCAR, F. *Lírica e lugar-comum*. São Paulo: Edusp, 1994.
- BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1972.
- CARVALHO, M. M. de. Atividades de formação e produção científica em História Antiga. *Hélade*, p. 37-41, 2001. Disponível em: <[www.helade.uff.br/Helade\\_2001\\_volume2\\_numero2\\_NE.pdf](http://www.helade.uff.br/Helade_2001_volume2_numero2_NE.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2016.
- CENERINI, F. *La donna romana: modelli e realtà*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- CORDEIRO, W. P. *Tópoi elegíacos nas Heroides de Ovídio*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2013.
- DUBY, G.; PERROT, M. Escrever a história das mulheres. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). *História das mulheres no Ocidente: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990.
- FAVERSANI, F. *A pobreza no Satyricon, de Petrônio*. Ouro Preto: Edufop, 1999.
- FAVERSANI, F.; FEITOSA, L. *Sobre o feminino e a cidadania em Pompéia*. Barcelona: Pyrenae, 2002-2003.
- FEITOSA, L. M. G. C.; GARRAFFONI, R. S. *Dignitas and infamia: rethinking marginalized masculinities in early Principate*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- FUNARI, P. P. A. A importância de uma abordagem crítica da História Antiga nos livros

- didáticos escolares. *Hélade*, v. 2, n. 2, p. 25-29, 2001. Disponível em: <[www.helade.uff.br/Helade\\_2001\\_volume2\\_numero2\\_NE.pdf](http://www.helade.uff.br/Helade_2001_volume2_numero2_NE.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2016.
- GREENE, E. Gender and elegy. In: GOLD, B. K. (Ed.). *A companion to Roman love elegy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 355-372.
- GUARINELLO, N. L. *História antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- HALLET, J. P. Women in Augustan Rome. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (Ed.). *A companion to women in Ancient World*. London: Blackwell Publishing, 2012, p. 372-384.
- HARDIE, P. Ovid and early imperial literature. In: HARDIE, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Ovid*. Cambridge: University Press, 2002, p. 34-45.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Las emperatrices romanas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- KENNEDY, D. F. Love's tropes and figures. In: GOLD, B. K. (Ed.). *A companion to Roman love elegy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 189-203.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: EDPUC-RIO, 2006.
- LEVICK, B. Women and law. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (Ed.). *A companion to women in the Ancient World*. London: Blackwell Publishing, 2012, p. 96-106.
- MILES, R. Communicating, culture, identity and power. In: HUSKINSON, J. (Ed.) *Experiencing Rome*. London: Routledge, 2005, p. 29-62.
- MOLES, A. A. Introdução: racionalidade pobre e cientificidade mínima. In: MOLES, A. A. (Org.). *As ciências do impreciso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 15-58.
- NÉRAUDAU, J. P. Prefácio. In: OVÍDIO. *Cartas de amor: as heróides*. São Paulo: Landy, 2007.
- REIS, J. C. *As identidades do Brasil: de Calmon a Bomfim*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. v. 2.
- RIESS, W. *Rari exempli femina: female virtues on roman funerary inscriptions*. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (Ed.). *A companion to women in the Ancient World*. London: Blackwell, Publishing, 2012, p. 491-501.
- RÜSEN, J. *A reconstrução do passado: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Editora UnB, 2010.
- \_\_\_\_\_. Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história. In: SALOMON, M. (Org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011, p. 259-290.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- THOMAS, Y. A divisão dos sexos no Direito romano. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). *História das mulheres no Ocidente: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 127-201.

# O estudo da formação da identidade dos primeiros cristãos e a importância da teologia

*The study of the early Christian identity formation and the value of theology*

**Alessandro Arzani\***

**Resumo:** A formação da identidade dos primeiros cristãos tem sido discutida por acadêmicos ao redor do mundo por longos anos. Esta questão tem se mostrado complexa, principalmente devido ao rico pano de fundo das culturas do território greco-romano, o que exige atenção às particularidades das relações entre cristãos, judeus e pagãos em seus variados contornos e instituições. Várias disciplinas têm sido combinadas para explicar como os grupos cristãos saíram de dentro do judaísmo para oferecerem aquela que viria a ser a religião oficial do Império Romano. Analisando os principais aspectos das pesquisas desenvolvidas sobre este tópico, procura-se neste artigo apontar a importância da teologia para a compreensão do universo simbólico fundamental no qual a identidade dos primeiros cristãos é construída.

**Abstract:** The early Christian identity formation has been discussed by scholars around the world for many years. This question has proven to be complex mainly because of the rich background of the cultures of the Greco-Roman territory, which requires attention to the particularities of relations between Christians, Jews and pagans in their varied contours and institutions. Several disciplines have been combined to explain how Christian groups emerged from within Judaism to offer that would be the official religion of the Roman Empire. Analyzing the main aspects of some researches developed until now on this topic, this article aims to point out the importance of theology to the understanding of the symbolic universe in which the identity of the first Christians was constructed.

**Palavras-chave:**

Cristianismo;  
Identidade;  
Teologia;  
Império Romano.

**Keywords:**

Christianity;  
Identity;  
Theology;  
Roman Empire.

---

Recebido em: 13/08/2016  
Aprovado em: 30/09/2016

---

\* Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com financiamento da CAPES.

Os estudos das interações culturais entre judeus, politeístas e cristãos têm se mostrado inquietantes desde o século XIX. Os trabalhos de Johann Gustav Droysen (1998)<sup>1</sup> e Ferdinand Christian Baur (1853), influenciados em grande medida pelo pensamento de Hegel, procuravam explicar o cristianismo como produto de sementes da cultura helenística e da tradição judaica. Todavia, compreender essas trocas culturais e intercâmbios se mostrou uma árdua tarefa, principalmente porque a maior parte das fontes está carregada de discursos religiosos.

Na virada do século XIX para o XX, a obra de Adolf von Harnack (1891; 1902; 2005) despontava com uma análise da expansão do cristianismo antigo em que o judaísmo era retratado como uma religião a ser superada. O cristianismo gentílico aparecia em desenvolvimento, suplantando a fé dos judeus e atraindo pessoas do mundo todo para uma renovação espiritual no Império. Judaísmo e cristianismo eram representados como religiões opostas e incomunicáveis. O ponto de contato entre judeus e cristãos limitava-se basicamente à utilização das *Escrituras*. Assim, sua análise acabava por apontar o cristianismo como a religião que aparecia para superar o obsoleto judaísmo.

Por um longo período, os estudos históricos do cristianismo antigo serviram apenas para buscar conhecer o “verdadeiro cristianismo original”. Um anseio principalmente de religiosos que procuravam oferecer ou gozar da sensação de estar de acordo com os ensinamentos originais partilhados pelos primeiros cristãos.

À medida que as fontes judaicas passaram a ser privilegiadas nos estudos antigos, surgiram novos questionamentos sobre a relação dos cristãos antigos com os judeus (BAUMGARTEN, 1999, p. 466-467). George F. Moore (1927-1930, p. 197-254) foi um dos primeiros a apresentar uma análise de grande relevância que ampliava a contemplação das fontes judaicas e criticava as construções baseadas meramente na reprodução da tradição cristã. Aliás, como Walter Bauer (1934) iria demonstrar,<sup>2</sup> não se poderia pensar em apenas dois grupos concorrendo neste cenário. Tanto o cristianismo quanto o judaísmo foram repletos de subgrupos com ideias divergentes e, em algumas regiões, a expressão original dos seguidores de Cristo se tornaria mais tarde etiquetada como uma “heresia”. O senso de “ortodoxia” e “heresia” não estava presente no início do movimento cristão. Em vez disso, passaram a existir diversas comunidades dos seguidores de Cristo, que eram, a princípio, judeus e participavam da vida religiosa judaica, mas que viviam a estabelecer disputas e viriam a tomar os próprios judeus como inimigos. Desse modo, na perspectiva de Bauer, a identidade cristã estava relacionada com a teologia correta, que

<sup>1</sup> Com a publicação dos primeiros volumes de seu *Geschichte des Hellenismus* entre 1833 e 1843.

<sup>2</sup> Com a primeira edição de *Rechtgläubigkeit um Ketzerei im Ältesten Christentum* para a língua inglesa em 1971.

se torna o fator determinante da identidade. Se alguém não professava o mesmo credo que a comunidade, ela ou ele era etiquetado como desviante ou de fora.

A análise de Bauer (1971), no entanto, acabou cedendo lugar a outros modelos explicativos, devido ao seu forte apelo à teologia como fator determinante da identidade religiosa. Dentro do judaísmo, por exemplo, nem todos professavam as mesmas doutrinas. Havia divergências interpretativas entre as escolas de Hillel e Shamaï, entre fariseus, saduceus e a comunidade dos essênios, mas nenhum desses grupos se tornou independente do judaísmo e constituiu uma religião. Quanto aos cristãos, as comunidades se espalharam pelo mundo mediterrâneo se desvencilhando do berço original e passando a constituir uma identidade própria, muitas vezes reivindicando ser o “verdadeiro Israel”.

Em 1948, Marcel Simon defendeu uma análise distinta que atentava para o turbulento antissemitismo de sua época.<sup>3</sup> Em síntese, Simon (1964) sustentava que o antijudaísmo cristão antigo cresceu a partir de uma viva competição pelas almas daqueles que buscavam sustento espiritual. Seus estudos também contrastaram a proposta de Harnack, ao sublinhar que o combate ao judaísmo, promovido pelos líderes cristãos nos primeiros séculos, era uma evidência de que a religião dos judeus estava longe de ser “decadente” e pouco atrativa. Assim, devia-se compreender que o processo de separação entre ambos os grupos seria muito mais complexo do que se supunha anteriormente.

Embora a obra de Simon (1964) tenha conquistado grande repercussão, sua teoria declinou com as crescentes evidências de que o proselitismo judaico teria sido muito limitado e incapaz de justificar um conflito ardente entre judeus e cristãos (GOODMAN, 1994).

Para se compreender a situação naquele período é essencial ter em conta a relação do povo de laweh com o mundo ao seu redor. Segundo Arnaldo Momigliano (1991, p. 92), mesmo sob a influência helênica, os judeus apresentaram fortes e variadas formas de resistência, enquanto poderiam parecer fragmentados entre si. Em sua perspectiva, “o repúdio ao helenismo em Jerusalém era, sem dúvida, uma reafirmação da fidelidade da comunidade judia ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas era, ao mesmo tempo, o resultado de muitas escolhas individuais”. Isso não garantia uma homogeneidade entre o povo, mas permitia que, entre aqueles que buscavam perpetuar a sua autoafirmação enquanto judeus, existissem diferenças contrastantes.

De acordo com Martin Hengel (1974; 1989; 2001), todavia, todo judaísmo do tempo de Jesus era helenístico e essa forte influência poderia ser sentida nos campos linguístico, literário, educacional, arquitetônico, religioso, filosófico, artístico, político,

---

<sup>3</sup> Tese que seria publicada como livro em 1964.

econômico e militar. As relações interculturais desencadeadas pela expansão cristã do seio do judaísmo para o domínio "gentílico" no Império Romano proporcionam uma série de interrogações, que chamam a atenção principalmente para os fatores primordiais dessa transição. As pesquisas sobre as questões identitárias entre judeus, cristãos e pagãos têm se desenvolvido amplamente, principalmente a partir de grupos de trabalho especializados. Os trabalhos na *McMaster University*, em 1978, proporcionaram três volumes sobre *Jewish and Christian self-definition*, sob a coordenação de Sanders (1980), Sanders, Mendelson e Baumgarten (1981) e Sanders e Meyer (1983).

No primeiro *Simpósio Durham-Tubingen de pesquisa sobre Cristianismo Antigo e Judaísmo*, em 1988, os estudos sobre a relação entre judeus e cristãos nos primeiros anos ganharam atenção e foram compilados em uma obra específica dirigida por Hengel e Heckel (1991). Era preciso determinar em que momento os intercâmbios entre judeus e cristãos foram rompidos definitivamente e quando se estabeleceu a separação das correntes religiosas.<sup>4</sup> No ano seguinte, o *II Simpósio Durham-Tubingen* contemplou as relações decorrentes da virada do primeiro para o segundo século. James D. G. Dunn organizou, em 1992, uma edição dos artigos discutidos no evento. Um ano antes ele havia publicado um livro intitulado *The partings of the Ways*, no qual sustentava categoricamente que o período entre as duas revoltas judaicas (66-70 e 132-135 d.C.) foi decisivo para a separação dos caminhos. Judith Lieu (1994), por outro lado, condenou a hipótese de uma cisão, considerando que ela não seria capaz de explicar a complexidade das relações entre cristãos e judeus. As inter-relações sociais entre esses grupos se desenrolaram para além de marcos como a destruição do Templo, em 70 d.C, ou o final da revolta de Bar Kochba, em 135 d.C. Por isso, as teorias de que esses seriam marcos da "separação" cederam espaço ao modelo do *the ways that never parted*, como é intitulada a coletânea de estudos apresentada por Annette Reed e Adam Becker (2003), fruto da *Research Partnership* entre Princeton e Oxford, em 2001. Embora os contornos identitários tenham ganhado contraste no II século, esses grupos continuaram em contato por muito mais tempo. "Judaísmo" e "cristianismo" são construções artificiais destinadas a dar compreensibilidade, em retrospecto, a dois fenômenos religiosos, representando um cenário muito mais plural e diversificado do que se supunha no início do século XX. Uma separação aguda do judaísmo e do cristianismo só se concretiza de fato a partir do século IV, quando o apoio irrestrito de Constantino possibilitará aos bispos legislar a respeito dos limites permitidos no relacionamento entre judeus e cristãos. Durante todos esses anos, no entanto, a literatura cristã testifica a respeito do combate aos judeus.

---

<sup>4</sup> Lieu (2002) aponta a obra de Foakes Jackson (1912) como uma das possíveis origens da busca pela "separação".

Lieu (1994, p. 101-119), retomando o desafio levantado por Simon (1964), apontou que era necessário distinguir entre o desenvolvimento histórico e o processo de elaboração teológica, que afastava os cristãos cada vez mais das crenças judaicas. Em 1996, Lieu (1996/2003) fez uma análise da imagem atribuída aos judeus, representados nos textos cristãos do II século. Sua perspectiva transcende a busca pelos elementos teológicos, levando em consideração a capacidade que os textos antigos tinham de construir seus leitores e uma realidade a ser contemplada. Dessa maneira, em seu *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (2004), aparece uma síntese dessa abordagem que examina a função prática das ideias representadas, o que de fato é uma grande contribuição aos estudos das relações entre judeus, cristãos e pagãos nesse período.

Mas a complexidade das relações entre cristãos e judeus no Império Romano exige atenção a cada caso e dispensa generalizações que ignoram a particularidade de inúmeros grupos representados sob o título de "cristianismo" e "judaísmo". Desde os trabalhos de Bauer (1971), tornou-se claro que "cristianismo", nos três primeiros séculos, compreendia grupos fragmentados com comportamentos e crenças semelhantes e diversas (EHRMAN, 1997; KOESTER, 1995; 2000; BOYARIN, 2004). Para analisar as dinâmicas identitárias que envolvem este cenário multifacetado é preciso perscrutar as particularidades de cada grupo e de cada aspecto, que desempenham funções significativas nas representações. Por isso, muitas pesquisas têm variado entre limites geográficos, sociais, autorais ou, ainda, tópicos específicos dentro do conjunto da obra de determinado autor (CHANCEY, 2002; STEGEMANN; STEGEMANN, 1999; THEISSEN, 1978; ROBINSON, 2009; MENGESTU, 2013).

A formação da identidade, todavia, é um fenômeno complexo, que vai muito além de uma questão de manutenção de fronteiras étnicas e de negociação de diversas crenças, compartilhando vários fatores sociais. As abordagens sociológicas e antropológicas do cristianismo primitivo ganharam espaço, proporcionando uma melhor compreensão do contexto social da vida dos primeiros cristãos e sua relação com o mundo (JUDGE, 1960; KEE, 1989). Como bem destacou Howard Kee (1989), "um historiador deve buscar entrar no universo simbólico da comunidade que produziu a evidência a ser considerada".

Lieu (2004, p. 62-67) sustenta que textos desempenham uma importante função na formação da identidade cristã. No processo de formação da identidade cristã, aparecem tensões entre continuidades e descontinuidades. Histórias do passado são reinterpretadas para encontrar as necessidades do presente e do futuro. Neste sentido, textos "formam e são formados por uma dinâmica autocompreensão da comunidade" (LIEU, 2004, p. 27; 2002, p. 191-209). Mas dessa forma, deve-se questionar: é possível compreender o universo simbólico das comunidades cristãs nascentes sem compreender a construção e a disseminação teológica que justifica a existência do grupo?

Antes de responder a esta questão, deve-se notar, como apontou Jouette M. Bassler (2008), “o processo de separação e fronteira desenhado defronte aos oponentes internos e externos”, destacando os “pensamentos e ações dos líderes dos grupos e como eles elaboraram, em situações polarizadas, uma visão de suas distintivas autodefinições de grupo”. De modo geral, as etiquetas entre judeus e cristãos são dadas de modo excludente.

Empregando a *deviance theory* para analisar a relação entre judeus e seguidores de Cristo antes de 135 d.C., Jack Sanders (1993, p. 141) sustentou que a principal causa da aceleração da separação entre judeus e cristãos foi a ameaça à própria identidade dos judeus, protagonizada por cristãos que passaram a repudiar a função do Templo, da Lei, do sábado, da circuncisão, ampliando a participação dos gentios no grupo. A quebra das fronteiras judaicas pelos cristãos teria proporcionado uma resposta das autoridades judaicas para controlar tais “desvios”. Nas palavras de Sanders (1993, p. 141), “o controle dos desvios é uma forma de manutenção das fronteiras, trazido por desafios internos ou externos que causam uma crise identitária”. Esta parece ser uma ótima resposta à causa da separação entre judeus e cristãos, mas como explicar por que os cristãos passaram as barreiras étnico-religiosas do judaísmo para se afirmarem como um grupo independente que viria a rivalizar com os judeus?

Antes é preciso fazer algumas considerações sobre o que se quer dizer por “identidade”. De modo bem prático, Richard Jenkins (2008, p. 5) aponta que “identidade é a capacidade humana – enraizada na linguagem – de conhecer ‘quem é quem’ (e, portanto, ‘o que é o quê)’”. Em outras palavras, as respostas às questões quem somos nós ou quem sou eu em relação ao grupo variam e mudam ao longo do tempo, a despeito dos elementos de estabilidade. Identidades de grupos ou indivíduos são negociadas e renegociadas, expressadas e reexpressadas; elas não são estáticas (HARLAND, 2009).

Identidades sociais e étnicas são construídas e reconfiguradas em relação tanto a definições internas quanto a categorizações externas. Externamente, *outsiders* categorizam e rotulam um grupo particular ou membros de um grupo. Este processo externo de categorização pode variar de um alto nível de consenso, com modos internos de definição (quando uma categoria de *outsider* sobrepõe significativamente com modos internos de autoverificação) a categorizações conflituais (quando *outsiders* categorizam ou rotulam membros de outro grupo com estereótipos negativos). A natureza relacional das formulações de identidade e a mudança das fronteiras entre um grupo e outro significam que sempre estas categorizações negativas, ou estereótipos de *outsiders*, vêm desempenhar um papel na construção da identidade, por meio do processo de internalização. Esse processo envolve a pessoa categorizada ou a reação do grupo em algum sentido a categorizações externas (JENKINS, 1994).

Esse processo pode envolver hostilidades entre grupos e disputas por poder, influência ou visões legitimadoras de uma realidade ou circunstância, pois, como escreveu o sociólogo Robert Bellah (1987, p. 220), “a religião é um dos mais importantes meios de definição de nossa identidade e de construção de fronteiras coletivas e pessoais”. Em alguns casos, os próprios “atos de formação de identidade” podem ser tomados eles mesmos como “atos de violência” (SCHWARTZ, 1997, p. 5),<sup>5</sup> que segregam grupos desautorizados, manipulam informações e produzem documentos sobre sua própria autoimagem. Há, no entanto, um grande fluxo de trocas culturais neste processo.

Lieu (2004, p. 20-21) sustenta que:

a retórica da identidade cristã, mesmo produzindo reivindicações universalistas, é articulada em termos usados também na formação identitária e etnográfica greco-romana. Como em muitas áreas, o cristianismo antigo necessita ser visto como implicado nas, assim como, contribuindo para dinâmicas do mundo no qual era situado. Devemos buscar por continuidades tanto quanto por descontinuidades entre os esforços de gregos, romanos, judeus e cristãos para construir e manter uma identidade para si mesmos, em interação com seus passados assim como com cada outro.

Isso significa que o cristianismo não deve ser analisado como em situação de isolamento, mas levando em conta seu ambiente, o vivido, as relações com o mundo de sua época. Desse modo, é inevitável que não apenas compartilhe os termos da articulação e formação identitária, mas também contribua com tais termos (MENGESTU, 2013, p. 4). Conforme apontaram Vernon K. Robbins e David B. Gowler (1998), o “discurso é um fenômeno social. [...] Nenhuma narrativa é criada em um *vacuum* literário, cultural, social ou histórico, e nenhum discurso é criado *ex nihilo*”.

Por isso, a análise dos textos e materiais para a compreensão da identidade dos primeiros cristãos deve levar em consideração as dinâmicas impostas historicamente na constituição dos sujeitos discursivos que participam da fluidez identitária dos grupos envolvidos. Isso implica considerar, como destacou David G. Horrell (2002, p. 331), que a identidade dos primeiros cristãos pode ser adequadamente estudada e entendida apenas “como parte de um processo em andamento”, como algo que está continuamente em produção, reprodução e transformação, e nunca chega ou alcança um ponto onde um pode dizer que o desenvolvimento “parou”. Este estágio, todavia, está intimamente relacionado às ideias que o grupo desenvolve sobre si mesmo diante do mundo. A destruição do Templo, em 70 d. C., e a queda de Bar Kochba, em 135 d.C., por exemplo, são eventos que

---

<sup>5</sup> Bart Ehrman (2004) também mostra um pouco dessas disputas pela memória e pela identidade, que se impõem sobre outros grupos.

recebem uma interpretação segundo o arcabouço teológico em construção e propagação nas comunidades cristãs, de modo a ratificar sua identidade diante de judeus e pagãos (Justino, *Dialogus cum Tryphone*).

De acordo com Karina Korostelina (2007, p. 115),

[...] as características funcionalidades de um sistema identitário são a existência de mecanismos de competição entre identidades, que terminam na seleção de identidades mais estáveis, a ascensão de novas identidades e a quebra do padrão de comportamento estabelecido. O mecanismo de desenvolvimento do sistema de identidade garante maior variedade possível de identidades iniciais; dentro deste contexto, elementos importantes e insignificantes são reavaliados e identidades irrelevantes são descartadas.

Como resultado, identidades desenvolvidas recentemente estão disponíveis para recolocações de vários elementos da identidade prévia, sem mudar o cerne da identidade, ou podem as identidades recentes estabelecerem contradições com o cerne das identidades deixadas, para mudar algo no cerne dos aspectos salientes da identidade (KOROSTELINA, 2007, p. 113-114). Desse modo, alguns processos de formação da identidade social aparecem como a revitalização da história e do passado do grupo, a redefinição do valor e do significado atribuído a dada tradição, a adição de uma nova dimensão à história e à tradição dos grupos e a seleção de novos grupos externos (HOGG; ABRAMS, 1988).

Discursos polêmicos ou não-polêmicos podem ser usados pelos grupos na formação da identidade, enfatizando aspectos de "afinidades e estranhamento" (LINCOLN, 1989, p. 9-10; NEWSOM, 2008). O processo da formação da identidade social é fomentado, entre outras coisas, por meio da linguagem escrita (GUMPERZ, 1982, p. 17). Conforme apontou Werner Kelber (2006, p. 97), oralidade e escrita foram ferramentas usadas tanto pela elite quanto pelos grupos marginalizados, como "instrumento de formação da identidade, controle e dominação" na Antiguidade. O que leva a considerar que "escrita, literatura, formação identitária e memória cultural constituíam a síndrome" que é usada para criar e legitimar identidades sociais, religiosas e políticas (KELBER, 2006, p. 96).

Tendo em vista que a maior parte das fontes para o estudo da identidade dos primeiros cristãos é composta por textos escritos, a compreensão do processo de formação e expansão da nova religião no Império Romano pode ser grandemente privilegiada com uma análise histórico-cultural que combine exegese e antropologia. Mauro Pesce e Adriana Destro (2008) aplicam muito bem esta perspectiva ao estudo do cristianismo antigo.<sup>6</sup> Assim, é preciso também reconstruir historicamente o pano de

---

<sup>6</sup> Trata-se de uma análise histórico-exegética, isto é, uma análise histórico-filológica elaborada pelos procedimentos da Antropologia Cultural, que se traduzem assim em uma análise histórico-cultural (DESTRO, 2002).

fundo em que a produção do texto se insere. A análise desse processo deve contemplar o desenvolvimento sociocultural das relações entre autor e destinatários.

Segundo Destro (2002, p. 141), as estruturas culturais têm sempre dado prova de flexibilidade quanto às identidades individual e coletiva. Isso também quer dizer que a dimensão identitária não é absoluta. A identidade religiosa é relativa, podendo se referir à experiência individual, à identidade oficial, a subgrupos ou a outros tipos. Dessa forma, esse tipo de identidade “não pode partir de simples sistemas de crenças consolidados na história” (DESTRO, 2002, p. 143). Como em toda esfera identitária, ela “se desenvolve sempre a partir da segmentação histórica, da agregação territorial e da substituição de poder” (DESTRO, 2002, p. 147). Deve-se partir de suas raízes *exteriores*, no entrelaçamento espaço-temporal. Atentando para o *script* dos lugares, deve-se notar a relação entre o culto e os rituais cristãos em seus espaços. Semelhantemente, é preciso questionar com quais materiais ou fatores culturais os atores construíram a própria identidade dentro de determinados ambientes (BARTHS, 1998, p. 8). Significa questionar sobre quais tipos de recursos e bens são colocados à disposição do indivíduo para que se construa a própria fisionomia religiosa. No mesmo sentido, os processos de seleção, repulsão e aquisição construídos junto ao *outro*, que dão origem à identidade religiosa, devem ser examinados (DESTRO, 2002, p. 154).

Em outras palavras, é fundamental compreender a identidade dos cristãos a partir do sistema social no qual esta se forma. De acordo com Bruce Malina (2001), “sistema social é um sistema de símbolos que atua para estabelecer eficaz, penetrante e duradouramente humores e motivações nas pessoas, formulando concepções de valor-objeto e vestindo essas concepções com uma aura de fatualidade”, fazendo com que sejam “percebidos como sendo unicamente realistas”. Neste sentido, “o sistema social é um sistema de símbolos, que pessoas sustentam e que sustentam pessoas. Estes símbolos incluem significados e valores, bem como sentimentos sobre estes significados e valores, que são anexados a e incorporados em e por pessoas, coisas e eventos”. Assim, “pessoas não respondem simplesmente a situações; pelo contrário, elas respondem ao sentido que elas leem e definem à situação, em termos de sua expectativa simbólica”.

Neste sentido, devemos considerar que os primeiros judeus-cristãos que reconheceram Jesus como Cristo percebiam os eventos de acordo com a expectativa judaica da qual compartilhavam com a sociedade em que estavam inseridos. Os primeiros cristãos viram em Jesus de Nazaré o cumprimento das Escrituras, que prometiam ao povo judeu um Messias. Mas essa formulação e o fluxo de ideias entre os grupos são dinâmicos, ocasionando discordâncias quanto à leitura do mundo e das coisas. Em determinado momento, a rejeição das autoridades judaicas ao Cristo de

Nazaré e a própria repressão a essas ideias, que, como bem destacou Sanders (1993), passaram a ameaçar a integridade da própria identidade judaica, demandaram uma explicação teológica para rejeição dos judeus. Esta justificação teria semelhantemente uma explicação no cumprimento das Escrituras.

A diversidade de grupos cristãos faz com que o cenário até o IV século seja repleto de grupos que se relacionam de modo diferente com judeus e pagãos. Nota-se um Pedro que se envergonha de se assentar com gentios incircuncisos e um Paulo disposto a morrer para cumprir sua missão de levar o evangelho aos confins da Terra (*Gálatas*, 2, 11-16); um Justino que se empenha em apresentar as doutrinas cristãs como próximas e ainda mais superiores à filosofia gentílica (Justino, *I-II Apologias; Diálogo com Trifão*), acompanhado de Atenágoras (*Petição em favor dos Cristãos*) e Aristides de Atenas (*Apologia segundo os fragmentos gregos*); e outros, como seu próprio discípulo Taciano (*Discurso contra os gregos*), acompanhado de Hérmiás (*Escárnio dos filósofos pagãos*), com um discurso menos agradável à filosofia; seguidos por um Tertuliano, que se questionava: “o que tem a ver Atenas com Jerusalém, ou a Academia com a Igreja” (*Prescrições contra os hereges*, 7, 8). O radicalismo de Marcião, que rejeitava quaisquer vestígios de judaísmo, contrasta com grupos de cristãos que, mesmo crendo em Jesus Cristo, ainda mantinham os costumes judaicos muito depois do II século (FRANKFURTER, 2003).

Retomando a questão anteriormente levantada, as narrativas teológicas produzidas entre os mais variados grupos cristãos estão intimamente relacionadas ao universo simbólico das comunidades e, assim, ao contexto social em que estão inseridas. Para se compreender a existência de cada grupo é preciso compreender a sua teologia, que é aquilo que justifica a própria existência de cada grupo.

Em um breve exemplo, para se compreender como os cristãos se afastaram cada vez mais do judaísmo e passaram a ver os judeus como “inimigos”, deve-se notar que a rejeição perpetrada pelo povo judeu em fontes antigas, como os escritos de Justino, é uma condição escatológica para a emergência do novo povo.<sup>7</sup> Justino toma, por exemplo, Isaías 19, 24-25: “naquele dia, haverá um terceiro Israel entre os assírios e os egípcios, abençoado na terra que o Senhor dos exércitos abençoou, dizendo: bendito será o meu povo que está no Egito e aquele que está entre os assírios, e a minha herança é Israel”. Considerando as palavras do profeta, ele assevera em relação aos judeus: “portanto, se Deus abençoa esse povo e o chama de Israel e diz que ele é sua herança, por que não vos converteis, mas vos enganais a vós mesmos, como se fôsseis o único Israel, e maldizendo

---

<sup>7</sup> É assim, por exemplo, que ele encaixa Deuteronomio 32, 15-22, apontando como Deus, devido aos pecados do povo, declarou: “eu também lhes excitarei ciúmes com um não-povo, os irritarei com um povo insensato. Acendeu-se um fogo em minha indignação, [...] amontoarei catástrofes sobre eles”.

o povo que é bendito por Deus?" (Justino, *Dialogus*, 123, 5). Desse modo, para justificar a expansão cristã e fundamentar sua existência, Justino aponta sua "superioridade" moral e espiritual:

Se quisésseis dizer a verdade, teríeis que confessar que nós, que fomos chamados por ele graças ao mistério da cruz, desprezado e cheio de opróbrio, somos mais fiéis para com Deus. Nós, que por nossa confissão de fé, por nossa obediência e nossa piedade, somos condenados a tormentos até a morte pelos demônios e pelo exército do diabo, graças aos serviços que vós lhes prestais, nós, que suportamos tudo para não negar, nem com a palavra, a Cristo, por quem formos chamados à Salvação que nos foi preparada por nosso Pai, somos mais fiéis do que vós (Just., *Dial.*, 131, 2).

Em seu discurso há uma sequência de referências escriturísticas para apontar a legitimidade do povo que agora constituiria o *verus israel*.<sup>8</sup> Aos judeus só restaria uma coisa: o arrependimento e a conversão para junto dos cristãos (Just., *Dial.*, 28, 2). Há, todavia, uma observação a se fazer: a representação dos judeus construída por Justino reflete sua leitura a partir de articulações teológicas e jamais deveria ser reproduzida como uma imagem espelhada do real, ainda que, para ele, talvez tal imagem fosse idêntica. Isso também não deve produzir a rejeição da sua obra; deve apenas despertar a atenção para um tipo de análise que se afasta do olhar ingênuo e se detenha sobre a gramática simbólica e cultural do jogo discursivo. Atentando para este quadro, Lieu (1996/2003, p. 145) observou que:

[...] o judaísmo de Justino é caracterizado por sua história passada a partir das escrituras, particularmente a partir dos castigos proféticos. O uso dos profetas para este propósito nas polêmicas cristãs seguiu um caminho bem traçado. A proclamação do julgamento foi feita a partir de dentro, como parte de um apelo ao arrependimento e como um prelúdio às promessas de redenção e esperança; em mãos cristãs tornou-se um julgamento a partir de fora, uma prova da recusa de arrependimento e evidência da exclusão das promessas que seriam agora de posse cristã, e assim também se tornam um meio de autojustificação.

Os cristãos vinham tendo de lidar com a relação entre judeus e não-judeus dentro de suas comunidades desde o I século, mas como destaca Oskar Skarsaune (1987, p. 326-352; 428), Justino vai além de seus predecessores, argumentando que os cristãos são o verdadeiro Israel e herdeiros das bênçãos originalmente prometidas aos judeus. Para justificar a presença gentílica na comunidade cristã e sua configuração atual, Justino aguça os aspectos entorno da rejeição judaica, fazendo da igreja o verdadeiro

---

<sup>8</sup> Isaac e Jacó são tomados para a construção do seu argumento (*Gênesis*, 26, 4); a bênção de Judá (*Gn.*, 49, 10). Os Salmos (72, 17) também completam o elenco.

Israel. Esta seria uma perspectiva de cristãos não-judeus, transformados em herdeiros das promessas antes feitas aos judeus. Desse modo, podemos concordar com Denise Kimber Buell (2005, p. 98-99; 102), que sustenta que Justino retrata cristãos como substitutos para Israel, redefinindo o que constitui o povo, ou raça, escolhido por Deus (Just., *Dial.*, 119, 3; 123, 8; 135, 5-6).

Só é possível compreender a imagem que Justino constrói dos judeus quando é examinada a linha teológica por trás de sua narrativa e como ela é construída. É por meio dela que o apologista reforça as fronteiras entre o seu grupo e os outros. Este modelo é replicado em inúmeros outros textos dentro de seus respectivos nichos narrativos. Por isso, cada análise terá suas particularidades dentro de cada subgrupo religioso. Sua teologia, bem como a de todos os outros grupos, no entanto, deve ser encarada como um produto humano e, portanto, condicionada à sua existência e ao seu conhecimento finito.

### **Considerações finais**

Se, por um lado, existe certa desconfiança no mundo acadêmico quanto a possíveis reducionismos teológicos capazes de converter a História do Cristianismo em meras disputas de crenças, isolando tal objeto de suas esferas sociais; por outro lado, ignorar a teologia dos grupos cristãos na análise da construção de suas identidades pode lançar o estudo das religiões na Antiguidade à miséria, negando-lhes a capacidade de crer, professar e produzir crenças que estão conectadas ao complexo universo simbólico em que estão inseridos. Felizmente, os estudos do cristianismo antigo têm se beneficiado do auxílio de inúmeras disciplinas acadêmicas articuladas e de um arcabouço teórico das Ciências Sociais, da Antropologia e da Psicologia Social. Mas para se compreender a identidade cristã é fundamental levar em consideração a teologia que permeia as fontes. O grande desafio, no entanto, está na interpelação dessa teologia. É preciso entender como ela funciona, como é construída, com quais aspectos sociais e eventos está relacionada. Foram os próprios cristãos antigos, com apontou Gerd Theissen (2009), que trataram de teologizar a história para se justificarem e se afirmarem enquanto nova religião. Esta teologização da história foi institucionalizada por Eusébio de Cesareia, fazendo com que crenças cristãs se tornassem parâmetro para a leitura do mundo ocidental por séculos. Agora, porém, é preciso historicizar as narrativas teológicas das fontes antigas para a compreensão da realidade social dos grupos religiosos daquele tempo. Nas palavras de Coleman Baker (2011, p. 235), "o que é necessário é uma abordagem para o estudo da formação identitária do cristianismo antigo que tome seriamente tanto o contexto social como a função das narrativas".

## Referências

### Documentação textual

- ARISTIDES DE ATENAS. *Apologia segundo os fragmentos gregos*. In: PADRES APOLOGISTAS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- ATENAGORAS. *Petição em favor dos Cristãos*. In: PADRES APOLOGISTAS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição da CNBB. São Paulo: Loyola, 2002.
- HÉRMIAS. *Escárnio dos filósofos pagãos*. In: PADRES APOLOGISTAS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec le Tryphon*. Traduit par P. Bobichon. Fribourg: Departement de Patristique et d'Histoire de l'Église de l'Université de Fribourg, 2003.
- JUSTIN. *Apologie pour les chrétiens*. Traduit par C. Munier. Paris: Éditions Du Cerf, 2006.
- JUSTINO Mártir. *I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- QUINTUS TERTULLIANUS. *L'apologetico; La prescrizione contro gli eretici*. Edizione a cura di Iginio Giordani. Roma: Città Nuova, 1967.
- TACIANO. *Discurso contra os gregos*. In: PADRES APOLOGISTAS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

### Obras de apoio

- BAKER, C. A. Early Christian identity formation: from ethnicity and theology to socio-narrative criticism. *Currents in Biblical Research*, v. 9, n. 2, p. 228-237, 2011.
- BARTHS, F. *Ethnic groups and boundaries*. Long Grove: Waveland Press, 1998.
- BASSLER, J. M. The problem of self-definition: what self and whose definition. In: UDOH, E. (Ed.). *Redefining first-century Jewish and Christian identities*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2008, p. 42-68.
- BAUER, W. G. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.
- BAUMGARTEN, A. I. Marcel Simon's 'Verus Israel' as a contribution to Jewish history. *Harvard Theological Review*, v. 92, n. 4, p. 465-478, 1999.
- BAUR, F. C. *Das Christentum und christliche kirche der drei ersten jahrhunderte*. Tübingen: L. Fr. Fues, 1853.

- BELLAH, R. Conclusion: competing visions of the role of religion in American society. In: BELLAH, R.; GREENSPAHN, F. E. (Ed.). *Uncivil religion: interreligious hostility in America*. New York: Crossroad, 1987, p. 219-232.
- BOYARIN, D. *Border lines*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- BUEL, D. K. *Why this new race: ethnic reasoning in early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.
- CHANCEY, M. A. *The myth of a gentile Galilee*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DESTRO, A. *Antropologia dei sistemi religiosi*. Bologna: Pàtron, 2002.
- DROYSEN, J. G. *Geschichte des Hellenismus*. Darmstadt: Primus Verlag, 1998.
- DUNN, J. D. G. *Jews and Christians*. Tübingen: Mohr, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The partings of the ways*. Philadelphia: S. C. M. Press, 1991.
- EHRMAN, B. D. *The New Testament in historical perspective: an introduction to the literature and history of early Christianity*. New York: Oxford University Press, 1997.
- EHRMAN, B. D. *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Critica, 2004.
- FRANKFURTER, D. Beyond 'Jewish Christianity' continuing religious sub-cultures of the second and third centuries and their documents. In: REED, A.; BECKER, A. (Ed.). *The ways that never parted Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 131-143.
- GOODMAN, M. *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- GUMPERZ, J. J. (Ed.). *Language and social identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- HARLAND, P. A. *Dynamics of identity in the world of the early Christians: associations, judaeans and cultural minorities*. New York: T&T Clark, 2009.
- HARNACK, A. *Die mission und ausbreitung des Christentums in den ersten dreihundert Jahren*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.
- \_\_\_\_\_. *Mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ueber das gnostische buch Pistis-Sophia*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1891.
- HENGEL, M. Judaism and hellenism revisited. In: COLLINS, J. J.; STERLING, G. E. (Ed.). *Hellenism in the land of Israel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The 'Hellenization' of Judaea in the first century after Christ*. Philadelphia: S. C. M. Press, 1989.

- HENGEL, M.; HECKEL, U. *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen: Mohr, 1991.
- HOGG, M. A.; ABRAMS, D. *Social identifications: a social psychology of intergroup relations and group processes*. London: Routledge, 1988.
- HORRELL, D. G. Becoming Christian: solidifying Christian identity and content. In: BLASI, A. J. et al. (Ed.). *Handbook of early Christianity: social science approaches*. Walnut Creek: AltaMira, 2002, p. 309-335.
- JACKSON, F. (Ed.). *The parting of the roads: studies in the development of Judaism and early Christianity*. London: Arnold, 1912.
- JENKINS, R. Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. *Ethnic and racial studies*, v. 17, n. 2, p. 197-223, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Social identity*. London: Routledge, 2008.
- JUDGE, E. A. *The social pattern of the Christian groups in the first century*. London: The Tyndale Press, 1960.
- KEE, H. C. *Knowing the truth: a sociological approach to New Testament interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- KELBER, W. Roman imperialism and early Christian scribality. In: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Ed.). *Postcolonial biblical reader*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 96-111.
- KOESTER, H. *Introduction to the New Testament*. Berlin: De Gruyter, 2000. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to the New Testament*. Berlin: De Gruyter, 1995. v. 1.
- KOROSTELINA, K. *Social identity and conflict: structures, dynamics and implications*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- LIEU, J. *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Image and reality: the Jews in the world of the Christians in the second century*. London: T&T Clark, 1996/2003.
- \_\_\_\_\_. *Neither Jew nor Greek: construction of early Christianity*. London: T&T Clark, 2002.
- \_\_\_\_\_. The parting of the ways: theological construct or historic reality? *Journal for the Study of the New Testament*, v. 17, n. 56, p. 101-19, 1994.
- LINCOLN, B. *Discourse and the construction of society: comparative studies of myth, ritual and classification*. New York: Oxford University Press, 1989.
- MALINA, B. J. *The New Testament world: insights from cultural anthropology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- MENGESTU, A. *God as father in Paul: kinship language and identity formation in early Christianity*. Eugene: Pickwick, 2013.
- MOMIGLIANO, A. *Os limites das helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

- MOORE, G. F. *Judaism in the first century of the Christian era: the age of the Tannaim*. Cambridge: Harvard University Press, 1927-1930.
- NEWSOM, C. Construction 'we, you, and the others' through non-polemical discourse. In: MARTÍNEZ, F. G. et al. (Ed.). *Defining identities: we, you and the other in Dead Sea scrolls*. Leiden: Brill, 2008, p. 13-22.
- PESCE, M.; DESTRO, A. *Antropologia delle origini Cristiane*. Roma: Laterza, 2008.
- REED, A.; BECKER, A. *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- ROBBINS, V. K.; GOWLER, D. B. Introduction. In: BORGAN, P. et al. (Ed.). *Recruitment, conquest and conflict: strategies in Judaism, Early Christianity and Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- ROBINSON, T. A. *Ignatius of Antioch and the parting of the ways: early Jewish-Christian relation*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2009.
- SANDERS, E. P. *Jewish and Christian self-definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- SANDERS, E. P.; BAUMGARTEN, A. I.; MENDELSON, A. *Jewish and Christian self-definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- SANDERS, E. P.; MEYER, B. F. (Ed.). *Jewish and Christian self-definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- SANDERS, J. *Schismatics, sectarians, dissidents, deviants: the first one hundred years of Jewish-Christian relations*. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.
- SCHWARTZ, R. *The curse of Cain: the violent legacy of monotheism*. Chicago: The University Chicago Press, 1997.
- SIMON, M. *Verus Israel*. Paris: Boccard, 1964.
- SKARSAUNE, O. *The proof from prophecy*. Leiden: Brill, 1987.
- STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *The Jesus movement: a social history of its first century*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- THEISSEN, G. *Sociology of early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

# Memoria y proyecto político en el Panegírico de Plinio

*Memory and political project in Plinio's Panegyric*

Juan Pablo Alfaro\*

**Resumen:** Los principados de Nerva (96-99) y Trajano (99-117) representan un *momento* particular en la historia de Roma en el cual se reconoce el diseño de un "proyecto político" para el régimen imperial. Producido por un grupo de intelectuales aristocráticos nucleados en torno a la figura de Plinio "el joven", este proyecto tenía por objeto resolver la tensión inherente entre la aristocracia y el emperador. A partir del análisis de su *Panegírico de Trajano*, en el presente trabajo indagaremos sobre los aspectos centrales de este proyecto, las estrategias discursivas para llevarlo a cabo y la función cumplida, en este sentido, por la memoria sobre el pasado reciente del principado, construida allí. Una memoria cuyos aspectos básicos se re-proyectan en las obras históricas de Tácito y Suetonio, miembros del "círculo intelectual" de Plinio y participantes de su proyecto político, y que nos han legado en gran medida las imágenes de los Césares del siglo I que tenemos hoy en día.

**Abstract:** The Principates of Nerva (96-99) and Trajan (99-117) represent a particular moment in Roman History in which the design of a "political project" for the imperial regime is recognized. Fabricated by a group of aristocratic intellectuals grouped around the figure of Pliny the Younger, this project was designed to resolve the inherent tension between the aristocracy and the emperor. From the analysis of the *Panegyricus of Trajan*, in the present work we will investigate the central aspects of these project, the rhetorical strategies to put it on and the function achieved, in this sense, by the memory of the recent past of the Principate, built there. A memory whose basic aspects are re-project in the historical works of Tacitus and Suetonius, members of the "intellectual circle" of Pliny and participants of his political project, and that legated us greatly the images of the Caesars of the first century that we have nowadays.

**Palabras claves:**

Proyecto político;  
Memoria;  
Aristocracia  
cortesana;  
Plinio el Joven;  
Discurso.

**Keywords:**

Political project;  
Memory;  
Courtier aristocracy;  
Pliny the Younger;  
Discourse.

---

Recibido em: 21/08/2016  
Aprovado em: 02/10/2016

---

\* Doctorando en la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## Introducción

Una larga tradición enraizada en la Antigüedad, nos ha legado una imagen ostensiblemente negativa de ciertos emperadores del siglo I. De acuerdo con lo que se nos ha transmitido, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Domiciano, se nos representan como emperadores “maniáticos”, “ridículos”, “cruels” y/o “depravados”; modelos tiranía. Autores como Suetonio, Tácito y Dion Casio (siglo II y III respectivamente) explican su proceder político como consecuencia de unas personalidades inherentemente viciosas.

Al respecto, entre la segunda mitad del siglo I y la primera del II, reconocemos la emergencia de una “corriente de transmisión” que, surgida de testimonios directos rastreables, consolidó esta negativa imagen de estos Césares en la tradición romana. En gran medida, estos derivaban de una serie de autores del siglo I como Aufidio Baso, Servilio Noniano, Fabio Rústico, Cluvio Rufo y Plinio el Viejo, cuya existencia conocemos por nuestras fuentes (WILKES, 1972). El núcleo de dicha “corriente”, es decir, la instancia en la cual los testimonios directos fueron incorporados y reproducidos por un sector influyente dentro de la sociedad, coincide con el acceso al poder de los emperadores de la “dinastía” Ulpio-Elia y ascenso de la influencia cortesana de Plinio el Joven y un “círculo” de intelectuales entre los que contamos a Cayo Suetonio Tranquilo y Cornelio Tácito.

Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XX, la lectura crítica de sus testimonios llevó a la discusión, por primera vez, esta arraigada tradición. A partir de la contraposición de su discurso con el contexto histórico, el análisis de su composición y la aproximación a la epigrafía y numismática, algunos especialistas pusieron en términos relativos la validez histórica de sus aseveraciones.<sup>1</sup> Estos estudios demostraron que, en gran medida, dichos argumentos respondían más a una hostilidad presupuesta en las fuentes literarias que a la realidad histórica, la cual se vio, en consecuencia, parcialmente distorsionada.

Esta reconocida hostilidad pone de relieve la existencia de una clara dimensión ideológica, aparte de histórica,<sup>2</sup> que resulta susceptible de ser analizada.<sup>3</sup> Por ello, creemos

---

<sup>1</sup> Particularmente, a partir de la década del 1930, se registra en una serie de trabajos en lengua inglesa que postulan una renovación de la crítica hermenéutica de las fuentes primarias que dieron lugar a una “revisión” de la imagen negativa que éstas nos han legado de los emperadores del siglo I. En esta dirección han sido importantes los trabajos sobre el emperador Tiberio de Marsh (1931) y Rogers (1935), la biografía de Calígula del profesor Balsdon (1934), la de Arthur Weigall (1930) sobre Nerón, los trabajos de Charlesworth (1939) sobre la dinastía Julio-Claudia y su recopilación *Documents illustrating the Reigns of Claudius and Nero*.

<sup>2</sup> Un caso paradigmático se refiere a la conspiración del verano del 39. Su existencia como tal Suetonio recién la menciona en su *Vida de Claudio* (9, 3): “[...] cuando se descubrió la conjuración – *coniuratio* – de Lépido y Getúlico, fue enviado a Germania junto a otros embajadores para felicitar al emperador”. Resulta interesante, pues, que esta confirmación haya sido deliberadamente omitida, así como también el proceso consecuente, en su *Vida de Calígula*, donde sólo se dedica a alistar las víctimas tras su descubrimiento y lamentar su destino causado por la *inconstantia et crudelitas* del joven príncipe.

<sup>3</sup> En relación al concepto de ideología Osvaldo Guariglia (1986, p. 16) distingue una noción positiva: “sistema coherente

legítimo preguntarnos, por un lado, de qué modo y por qué razones fue configurada aquella imagen negativa en torno a la figura de los Césares del siglo I.<sup>4</sup> Por otro lado, de qué modo fue incorporada a la memoria grupal o colectiva que reproducen nuestras fuentes.<sup>5</sup> Jan Assman (2008, p. 21-28) sugiere que esta forma de recuerdo pretende “transmitir una identidad colectiva”. Razón por la cual, el grupo, primero “se inscribe a sí mismo en una memoria” que “se hace”; “es una cuestión del colectivo social que quiere recordar, y también del individuo, que recuerda para pertenecer en él”. De esta manera, el testimonio histórico de autores como Suetonio y Tácito se inscribiría en un “empeño cultural en pos de establecer una conexión y consolidar la asociación”. Por supuesto, si tomamos en cuenta que, en alguna medida, dicha imagen no solamente busca explicar una realidad del pasado, sino que, dadas las características semánticas de los relatos, adquiere una concreta dimensión ideológica, resulta clave interrogarnos a qué intereses socio-políticos pudo haber respondido.

### El proyecto político aristocrático-cortesano de Plinio y su “círculo”

La lectura de las fuentes literarias relativas al primer siglo de nuestra Era nos permite reconocer, a primera vista, una creciente inestabilidad política en la cumbre de la sociedad imperial. Es decir, en el ámbito socio-político que circunscribía al emperador y la aristocracia, y que tenía como núcleo a la corte imperial (*aula Caesaris*). Por un lado, esta inestabilidad se revela en una circunstancia que aparece paradójica si tenemos en cuenta el carácter omnímodo del poder de los emperadores: el miedo imperial. Según Suetonio, Tiberio solía parafrasear que “sujetaba un lobo por las orejas” (Suetonio, *Tiberius*, 25.1; Homero, *Ilíada*, 10.216). En su *Vida de Claudio*, dedica dos párrafos (35 y 36) al recurrente miedo de este emperador, quien se lamentaba “de su mala suerte, que le exponía a

---

de ideas o representaciones mentales de la realidad empírica cuya coherencia proviene de su adscripción a una moral rigurosa, basada en principios moralmente válidos”; y otra negativa: “concepción parcial y defectuosa de la realidad que encubre un interés”. Aquí utilizaremos una u otra noción según el caso.

<sup>4</sup> Derivamos aquí el concepto de imagen de aquel referido para «imaginario» por Cornelius Castoriadis (2005, p. 127): “[...] un deslizamiento, un cambio del significado en el cual los símbolos disponibles son utilizados con otra significación respecto de su ‘normal’ o canónica significación... En ambos casos, se asume que el imaginario está separado de lo real, ya sea que pretenda o no ser tal cosa”. Siguiendo esta idea, cuando nos referimos a la *imagen* de los Césares, lo hacemos en tanto *construcción* de ésta por parte de un determinado sector socio-político y que se ha canalizado a través de la tradición literaria, y en tanto *representación* de una serie atributos adjudicados a ésta por parte de dicho sector que involucra tanto factores históricos como ideológicos puntuales.

<sup>5</sup> Entendemos aquí por *memoria* todas aquellas operaciones intelectuales dirigidas a *actualizar* en la mente informaciones que no se hallan presentes en la conciencia (VERNANT, 2006, p. 20-21). En relación al *pasado*, implica una *presencia activa* de éste, cuyo soporte lo constituyen las personas, razón por la cual, la memoria *no puede ser todo el pasado*, sino sólo una porción de éste que sigue *viva* en nosotros y se nutre siempre de las representaciones y preocupaciones del presente (ROUSSO, 2006, p. 87). Aquella actualización del pasado en el presente, se nos representa por medio de imágenes que dan sentido a esa ausencia y forma a la memoria individual o colectiva de cualquier acontecimiento significativo.

continuos peligros". Nerón habría llegado a pronunciar en una representación que "madre, esposa, parientes, todos quieren que yo perezca" (Suetonio, *Nero*, 46, 3). Domiciano, que era "inquieto y temeroso a todas horas, por la menor sospecha experimentaba espantosos terrores" (Suetonio, *Domiciano*, 14, 2).

Por otro lado, dicha inestabilidad se revelaba también en sus consecuencias. Pues, la inseguridad de los emperadores resultaba en ciertos comportamientos que provocaban perplejidad en el espectro cortesano y aristocrático: personalidades supersticiosas, el disimulo y la duplicidad, extensas reclusiones, la compañía de guarda espaldas, el uso de armaduras ocultas, ataques virulentos e inesperados a íntimos y familiares, restablecimientos de la *lex maiestatis* (MARTIN, 1998, p. 316-324). Los ataques del emperador a la aristocracia, simbólicos o físicos, individualizados o no, eran percibidos como un serio peligro a la seguridad física de sus miembros y a los fundamentos de su lugar preeminente en la estructura social. La situación se agravaba con aquellos gestos de emperadores como Calígula, Nerón o Domiciano que ponían de manifiesto una explícita tendencia hacia el modelo helenístico. Carentes de una oposición efectiva, la respuesta aristocrática se canalizaba básicamente de dos maneras: la conspiración y el vilipendio póstumo (BOISSIER, 1944, p. 68-70).

En el corazón de este problema se encontraban los trastornos generados por la anomalía que suponía el poder fácticamente monárquico del *princeps* y la imposibilidad jurídica de definirlo como tal. En primer lugar, dicha anomalía se manifestaba en la permanencia de las instituciones aristocráticas soberanas republicanas, el Senado y las magistraturas, y la capacidad irrestricta del emperador para intervenir en su ámbito facultativo. La necesidad de esta permanencia, se debía a la vigencia de aquello que Aloys Winterling (2009, p. 1-2; 28-31) denomina "integración política de la sociedad". Es decir, la mutua interdependencia del orden político y el orden social, en donde el acceso a los cargos públicos era aquello que otorgaba la indisputable preeminencia social del ciudadano aristocrático. Esta preeminencia, que no es más que su razón de existencia, aquello que los identifica como grupo y los distingue del *multitudo*, se podría definir según el término latino *dignitas*.<sup>6</sup> En segundo lugar, y como consecuencia de esto, debemos contar la ausencia de reglas claras de sucesión. Teóricamente, el principado

---

<sup>6</sup> Según el filólogo alemán Viktor Pöschel (*apud* CHUAQUI JAHIAATT, 2000), la condición principal para adquirir dignidad es la acción política, la pertenencia al Senado, junto a la integridad moral. El pertenecer a la nobleza romana, el tener entre los antepasados héroes, reyes o dioses, confiere aún más brillo a esa dignidad. En el concepto de *dignitas* cada posición política y social superior encuentra su más clara expresión, lo que es distintivo del carácter aristocrático de la sociedad romana. En tiempos de las guerras civiles, Julio César escribía a Pompeyo que para él, "la *dignitas* ha sido siempre lo primero y más importante que la vida" (César, *De Bello Civili*, 1, 9, 2). Por su parte, Marco Antonio se declaraba dispuesto a seguir las instrucciones del Senado "con tal que se mantenga su *dignitas*" (Cicerón, *Filípicas*, 12, 4).

renacía con la investidura a cada *princeps*. Y de hecho, cualquier ciudadano aristocrático era, en principio, “elegible” al imperio. Esta situación alentaba la formación, dentro y fuera de la corte, de faccionalismos que derivaron en conspiraciones contra la vida de los emperadores.<sup>7</sup>

Los principados de Nerva (96-99) y Trajano (99-117) representan un *momento* particular en la historia de Roma en el cual se reconoce el diseño de un “proyecto político” para el régimen imperial producido por un grupo de intelectuales aristocráticos romanos nucleados en torno a un individuo cortesano influyente: Plinio Cecilio Segundo, más conocido como Plinio “el joven” (61-112). En este contexto, Plinio ofició de «mecenas» de la Roma Trajana, como escritor y patrocinador de escritores, vinculando a su “círculo” y a los beneficiarios de su *amicitia* con la corte imperial y su proyecto (SYME, 1958, p. 90). En la antigüedad, para reconocer la formación de un “proyecto político”, Julián Gallego (2012, p. 21) distingue un “tríptico de condiciones”: una cosmovisión, una realidad caótica o anómica y finalmente el proyecto en sí (la búsqueda de nuevas condiciones). En este caso, fue elaborado por un sector de la aristocracia cortesana, Plinio y su círculo, para resolver los trastornos generados por aquella indefinición jurídica del poder imperial.<sup>8</sup> Como lo demuestra su *corpus* epistolar, autores como Tácito y Suetonio, entre otros, desarrollaron su obra intelectual dentro de dicho contexto.<sup>9</sup>

Este proyecto, por un lado, tenía por objeto crear *previsibilidad* en las relaciones entre el emperador y sus *amici* de rango aristocrático. Esta previsibilidad requería la “ritualización” de ciertas conductas consideradas “virtuosas” que podrían englobarse

<sup>7</sup> El prestigio (o la fuerza) militar, la intriga cortesana, la asociación al poder, la adopción, hasta los prodigios, alternativamente ayudaron a ocupar el lugar vacío que dejaba el derecho. El propio Augusto, pese a todos sus esfuerzos por garantizar una sucesión dinástica, públicamente pretendía que, a su muerte, varios *nobiles* ajenos a su familia eran *capaces imperii* (Tácito, *Annales*, 1, 13). Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Domiciano, todos fueron víctimas de conspiraciones, incluso más de una y algunas notables. Por supuesto, ello suscitaba la desconfianza de los emperadores que se traducía en una serie de fobias (MARTIN, 1998, p. 315-324).

<sup>8</sup> Un intento en este sentido fue el llevado a cabo por Séneca y el grupo de aristócratas estoicos ligado a él que tuvieron un lugar preeminente en la corte de Nerón durante sus primeros cinco años de gobierno (GRIFFIN, 1976, p. 129-171). Luego, por diversas causas políticas, el “proyecto senequeano” fracasó y Séneca terminó suicidándose y muchos de sus *amici* acusados por complotar contra Nerón. No obstante, ello, el momento aquél resulta un antecedente notable para la Era Trajana (MURRAY, 1965, p. 41-61). El propio Plinio el Joven, considera a Séneca entre los varones “más sabios, prudentes y menos reprensibles”, y lo reconoce como “*exemplum* y guía” (Plinio, *Epistulae*, 5, 3).

<sup>9</sup> Cayo Suetonio Tranquilo, intelectual y miembro del orden ecuestre ascendió socialmente de la mano de Plinio el Joven (SYME, 1958, p. 91), quien probablemente lo conoció durante sus estudios en las escuelas retóricas de Roma (antes del año 110-111), y lo integró a su círculo intelectual. De hecho, Plinio lo reconoce como “*contubernalis meus*” (Plin., *Ep.*, 1, 24; 10, 94) y lo recomendó (*commendatio*) ante el emperador Trajano (Plin., *Ep.*, 10, 94). Bajo Adriano, alcanzó los cargos palatinos de *studiis* y *a bibliothecis*, hecho que le debe haber otorgado acceso a importantes documentos imperiales. La vida de Suetonio se cruza con la del historiador senatorial Cornelio Tácito, quien también fue un beneficiario de la *amicitia* de Plinio y miembro de su círculo intelectual (Plin., *Ep.*, 2, 11; *Ep.*, 4, 13, 1; SYME, 1958, p. 71). Aunque no hay testimonios específicos que aseguren un conocimiento personal entre Tácito y Suetonio, la generación política a la que pertenecen y la relación que ambos tenían con Plinio el Joven, nos permite inferir, si no una conexión personal, sí al menos una conexión intelectual entre ambos.

según el sustantivo latino *civilitas*. Este concepto lleva consigo una ideología que sugiere como convenía comportarse a un ciudadano, en este caso el emperador (GLARE, 1968, 330). En términos semánticos, la *civilitas* implicaría dos tendencias complementarias: moderación en el ejercicio del poder (*moderatio*) y condescendencia (*comitas*) para con sus conciudadanos, en particular sus pares estamentales (WALLACE-HADRILL, 1982, p. 42-43). Por otro lado, estos ideales, definirían una serie de comportamientos en el centro del poder que tendrían por objeto crear un contexto de estabilidad política en el cual quedarán garantizadas la *securitas* y la *dignitas* de los miembros de la aristocracia.

Una de las estrategias por medio de las cuales se intentó afectar la realidad política en dicha dirección fue a partir de la configuración de un discurso. Como bien afirma Carlos Noreña (2009, p. 266-268), este discurso político era fundamentalmente ético. Pues al no estar claramente delimitadas sus atribuciones jurídicas, el carácter personal del emperador resultaba una cuestión política vital. Esto dio forma a una "ética de la autocracia" que tenía por objeto brindar un marco ético, coincidente con la ideología de la *civilitas*, dentro del cual el emperador debía desenvolverse. De esta manera, el pensamiento político aristocrático ordenó un discurso "caleidoscópico" en el que virtudes y vicios son continuamente reordenados en diferentes configuraciones para evaluar distintos gobernantes. Bajo la excusa de una *gratiarum actio*, en su *Panegírico de Trajano*, Plinio exalta en este emperador diversos comportamientos que definen una serie de virtudes que dan forma semántica a la noción aristocrática del *bono principe*. Por oposición, los respectivos antónimos (libido, enuncian una serie de vicios que quedarían englobados en una conducta que define el comportamiento típico del mal gobierno: *superbia*) (WALLACE-HADRILL, 1982, p. 41-44; NOREÑA, 2009, p. 272-273; DUNKLE, 1971, p. 14-15).

Y no habrá peligro de que al hablar yo de su *humanitas*, se crea que le achaco *superbia*; si de su *frugalitas*, *luxuria*; si de su *clementia*, *crudelitas*; si de su *liberalitas*, *avaritia*; si de su *benignitas*, malicia (*lívor*); si de su *continentia*, *libido*; si de su laboriosidad, pereza (*inertia*); si de su valor (*fortitudo*), cobardía (*timor*) (Plinio, *Panegyricus*, 3, 4).

Al mismo tiempo, para garantizar su éxito, este discurso poseía una clara dimensión "instrumentalista". Es decir, que se encontraba diseñado para persuadir al emperador de que gobernar bien (con *moderatio* y *comitas*) resultaba en su propio interés (NOREÑA, 2009, p. 278). Por ello, aparte de sintetizar las aspiraciones de la elite, Plinio interpela también las preocupaciones propias del emperador. De hecho, uno puede intuir que el éxito de su discurso yacía en su habilidad para crear, semánticamente, una comunión de intereses entre el emperador y la aristocracia, que evitaría la formación de conspiraciones:

*Hubo tiempos, y demasiado largos, (fuit tempus, ac nimium diu fuit) en los que las adversidades y prosperidades no eran las mismas para el príncipe que para nosotros: ahora (nunc), comunes nos son a ti y a nosotros tanto las alegrías como las tristezas, y no podemos ser más felices nosotros sin ti que puedes serlo tu sin nosotros [...]. En efecto, el fin de los príncipes anteriores ha mostrado que sólo aman los dioses a los que los hombres aman (Plin., Pan., 72, 2-5).*

Por un lado, este discurso “caleidoscópico” resume en esa constelación de vicios y virtudes una serie de acciones y medidas de los emperadores del siglo I, significativos en la experiencia aristocrática. Por otro lado, en el momento de ser enunciados buscan traducirse en políticas y decisiones imperiales concretas. En gran medida, fue en este contexto semántico en el que la imagen de los príncipes del siglo I fue configurada y provocó aquella noción que suponía la historia política del principado como una dinámica de “buenos” y “malos” emperadores. De hecho, desde que tenemos registro, los romanos pensaron su pasado en términos de *exempla*, es decir, como una galería de personalidades arquetípicas que servían para asistir las decisiones tomadas en el presente. “Una de las consecuencias de esto era que el comportamiento político no podía estar dissociado del juicio moral: si la principal función de un precedente era legitimar propuestas para la acción contemporánea (y a sus proponentes), entonces los *exempla* no tienen valor a menos que sean buenos o malos” (WIEDEMANN, 2000, p. 521-522.).

### **El Panegírico de Trajano como testimonio del “proyecto pliniano”**

Pronunciado en el Senado bajo la excusa de cumplir con una “acción de gracias” al príncipe y en ocasión de su elección para el consulado del año 100, un análisis del *Panegírico de Trajano* nos permite comprobar la existencia de un “programa de gobierno” que atraviesa todo el discurso. Este “programa” parece responder al “proyecto político” diseñado por esta generación de aristócratas, entre los que podríamos incluir al propio Trajano, para la vehiculización del poder imperial. En este contexto, la alabanza al emperador cumple una clara función instrumentalista en el marco de la estrategia discursiva delineada anteriormente. En una de sus epístolas refiere que, entre sus propósitos, el *Panegírico* buscaba “hacer que el emperador se aficione más a sus propias virtudes”, para luego “marcar el camino a sus sucesores, el de la propia gloria (*eandem gloriam*)” (Plin., *Ep.*, 3, 8).<sup>10</sup> Es decir, que bajo la excusa de una alabanza y acción de gracias, Plinio construía un *exemplum* que guiaría las conductas “virtuosas”

<sup>10</sup> A su vez, en el propio discurso Plinio pretendía que “reconocieran los buenos príncipes (*boni principes*) sus propios hechos y los malos (*mali*) lo que debían hacer” (Plin., *Pan.*, 4, 1).

de los emperadores vigentes cuyo alcance significaría aquello que los emperadores más deseaban: la gloria.

Al hablar de “virtudes”, Plinio se refiere a aquellos comportamientos y políticas del emperador que se orientan a garantizar, en el contexto del principado, la conservación (*securitas*) y preeminencia social (*dignitas*) de los aristócratas romanos. Estos comportamientos “virtuosos” aluden a una serie de tópicos que particularmente preocupaban a este grupo en virtud de las experiencias vividas en el pasado inmediato. Entre dichos tópicos debemos tomar en cuenta los juicios por lesa majestad (*minuta maiestas*), también denominados “juicios por traición”. Más allá de alguna expansión ocasional de crueldad imperial,<sup>11</sup> estos juicios representaban la amenaza principal a la seguridad de los miembros del orden senatorial y ecuestre. Los beneficios que revestía la actividad de la delación aprovechando las inseguridades del emperador, hicieron de ésta una fuente de ascenso sociopolítico cuya efectividad mantuvo en alerta a la aristocracia.<sup>12</sup> En este sentido, cualquier miembro de la aristocracia romana (senatorial o ecuestre) estaba expuesto a una delación, falsa o verdadera, y perder la *gratia* imperial. Esta desgracia significaba una condena automática y la defenestración social (e incluso física) del implicado. Por otra parte, estos procesos resultaron una herramienta muy efectiva del emperador, sobre todo bajo Tiberio, Calígula, Nerón y Domiciano, que aprovechaba en su favor la competencia dentro de los estamentos nobiliarios para avanzar en posiciones y así purgar los “elementos indeseables” (RUTLEDGE, 2001).

Frente a esta realidad, Plinio elogia la decisión de Trajano de desterrar a los delatores. Si bien aquí los desterrados eran aquellos que practicaron acusaciones bajo Domiciano (82-96), es evidente que el elogio de Plinio no se limita al caso puntual, sino que, abordando una cuestión que perturbaba a la aristocracia desde los primeros Césares, pretende conferir a la medida una trascendencia simbólica:

Espectáculo memorable, el de una flota de delatores lanzada a mercede de todos los vientos y obligadas sus velas a extenderse al rigor de las tempestades y dejarse arrastrar por las olas airadas hasta los escollos que quisieran. Daba gusto ver los barcos dispersos nada más salir del puerto, y allí mismo, junto al mar, ver cómo se daban las gracias al príncipe por haber encomendado a los dioses del mar, dejando a salvo su propia clemencia, la venganza de los hombres y de la tierra. *Entonces mejor que nunca se comprendió cuánto puede el cambio de los tiempos (diversitas temporum)*, al quedar enclavados los más criminales en aquellos mismos peñascos donde lo habían sido antes los más inocentes: cuando

---

<sup>11</sup> Es de notar que el lenguaje hiperbólico de las fuentes primarias, sobre todo cuando se refieren a los principados como el de Calígula, parecen adjudicarle verdaderos “baños de sangre”. No obstante ello, una tradición académica que se inicia con el trabajo del profesor Baisdon (1934) pone en términos relativos esta realidad. En particular, Anthony Barrett (1989, p. 213), asegura que es difícil aceptar un proceso de ejecuciones a gran escala como éstos sugieren y cuya magnitud, sin duda, exageran. La lista de víctimas documentadas de Calígula, que Barrett anexa detalladamente en su obra, no sería tan grande según observa y en casi todos los casos parecería haber buenas razones políticas.

<sup>12</sup> Y económico, si tenemos en cuenta la participación del delator en las confiscaciones resultantes.

la turba de delatores llenó las islas todas que habían llenado en otro tiempo los senadores; delatores que, cogidos de una red de mil castigos, has reprimido, no sólo por ahora, sino para siempre. (Plin., *Pan.*, 35, 1, 2).

La vigorosa elocuencia de Plinio es compuesta aquí para influir sobre el emperador en este aspecto perturbador. Como se puede observar, el castigo para los sicofantes de Domiciano pretende aparecer como *ejemplar*; sometidos "al rigor de las tempestades" y a las "olas airadas". El hecho es señalado como "memorable" (*memoranda facies*), debe recordarse, pues Plinio no pretende circunscribirlo a esa pena puntual, sino hacerlo trascender en el tiempo para que los procesos por delación terminen "para siempre". Un retorno a un estado generalizado de justicia, que sólo es posible "*principe gratia*".

Aparte de la *securitas*, el discurso de Plinio apunta a persuadir al emperador sobre una serie de comportamientos que garanticen la afirmación y promoción de la *dignitas* aristocrática. En primer lugar, la forma en la que el emperador se comunicaba verbal y gestualmente con la aristocracia resultaba un asunto político vital. Con una sutileza eficaz y aprovechando su descripción del regreso de Trajano a Roma en el 99, Plinio exalta una serie de gestos que podrían traducirse en una sugerencia conductual. Dirigirse hacia el senador o équite en pie de igualdad, según el modelo de la *civilitas*, manifestando una explícita condescendencia (*comitas*), que respete e incluso realce su *dignitas*:

Conservas como emperador la misma cortesía para besar de antes. Ibas a pie y sigues yendo; [...] paseas entre nosotros, pero no como si fuera una suerte para nosotros, y te dejas ver sin ponerlo en cuenta. El que se acerca a ti, se queda a tu lado, y no pone fin a la conversación tu soberbia (*tua superbia*), sino su propia discreción. [...]. Destacas, emerges con una dignidad y una potestad, que están, sí, sobre los hombres pero pertenecen a los hombres. *Los príncipes anteriores a ti (Ante te principes)*, por desprecio hacia nosotros y un cierto temor a la igualdad, perdieron el uso de los pies; así los llevaban, por encima de nuestras cabezas, hombros y nuca serviles; a ti en cambio, la fama, la gloria, el amor de los ciudadanos, la libertad (*libertas*) te eleva por encima de los mismos príncipes; a ti te eleva hasta las estrellas esta tierra común y los rastros de un príncipe que se confunden con los de todos. (Plin., *Pan.*, 24, 2-5).

En este fragmento aparece claramente una contraposición con aquella tendencia de emperadores del siglo anterior en hacer explícita su superioridad sobre el resto de los ciudadanos, en particular, aristocráticos. En términos semánticos, Plinio le pone a esta actitud nombre propio: "*superbia*". La alusión de Plinio a los principados de Calígula, Nerón y Domiciano es evidente. Dion Casio (*Historia Romana*, 59, 27, 1) atestigua la aversión de Calígula de besar a los senadores, al tiempo que para el saludo "les extendía su mano o su pie en busca de pleitesía". En varias ocasiones, Suetonio, *amicus* de Plinio, se refiere con animadversión a las literas de Calígula y Nerón (Suetonio, *Caligula*, 26, 2; 43;

*Nero*, 8; 28, 2) como signo de desigualdad. Finalmente, Plinio apunta aquella pretensión de adoración y/o divinización que tuvieron algunos príncipes del siglo precedente, como ostentación de superioridad (GRADEL, 2002, p. 140-161; TAYLOR, 1975, p. 239-246). En el contexto de la mentalidad romana, la demanda de *summi honores* o *caelestes honores* a los ciudadanos aristocráticos implicaba un ostensible avasallamiento a su *dignitas* (ALFARO, 2015). Con elocuencia profesional, Plinio invierte el camino que consagra las aspiraciones imperiales en busca de una coincidencia de intereses. Fama, gloria y el amor ciudadano, son el premio de mostrarse, no como un dios, sino como un *primus inter pares* que se erige como el garante,<sup>13</sup> antes que verdugo, de la *libertas* ciudadana.<sup>14</sup>

Frente a esta pretensión igualitaria, ciertas realidades inauguradas por el régimen imperial provocaban importantes desafíos. Una de ellas fue, sin dudas, la aparición del patronazgo imperial. En virtud de su posición preeminente, tanto en el orden político, como en el social y económico, los emperadores monopolizaban una serie de recursos que constituían las fuentes de beneficios (*beneficia*) requeridos por los miembros de la aristocracia en orden a acreditar y acrecentar su *dignitas* (Séneca, *De Beneficiis*, 5, 4, 2; WALLACE-HADRILL, 1996, p. 296-306; SALLER, 1982, p. 41-69). Por esta razón, éstos necesitaban recurrir al emperador en demanda por dichos bienes para ascender o sostener su posición privilegiada. A cambio, el emperador exigía lealtad (*fides*) y eficaces servicios (*officia*). De esta manera, el patronazgo constituía una de las bases sociológicas de su poder, fundamental para capitalizar la sujeción de la aristocracia.

En este sentido, las condiciones de dicha recurrencia ocuparon un lugar fundamental en el pensamiento aristocrático. La dinámica del patronazgo y la necesidad de acceso al favor imperial, provocó una competencia entre los aristócratas que los ponía en una situación paradójica que nuestras fuentes no dejan de lamentar.<sup>15</sup> En orden a acreditar

---

<sup>13</sup> En orden a lograr, durante la construcción del principado, la aceptación aristocrática de su posición monárquica, Augusto aparecía, “a los ojos de los ciudadanos, tan sólo como un *primus inter pares*. [...] Con ello, con ello surgía una situación curiosa, que pedía, de todos sus partícipes, un alto grado de destreza para comunicarse entre sí: los senadores tenían que obrar como si poseyeran un poder que ya no tenían, mientras que el emperador tenía que ejercer el poder de tal manera que no pareciese que lo tenía” (WINTERLING, 2007, p. 15-16).

<sup>14</sup> Pierre Grimal (1998, p. 23-24) observa que ya en “la más antigua tradición romana, que nunca se interrumpió desde la época de los reyes, la libertad (*libertas*) es independiente de la forma de constitución que rige el estado (ya sea gobierno de uno, de unos pocos o de muchos); es el nombre que se le da al hecho de que en ese estado está garantizada la condición jurídica de cada uno, el hecho de que una persona sea ciudadana y todo lo demás, esto es, que pueda poseer bienes que nadie pueda quitarle, redactar un testamento y que su cuerpo esté protegido contra la violencia”.

<sup>15</sup> El término que utiliza Tácito para referirse a la adulación tiene una connotación social contundente, “servilismo”. Refiriéndose al principado de Tiberio, Tácito (*Ann.*, 65) indica que “aquellos tiempos fueron tan inficionados de una fea y vil adulación, que no sólo los más principales de la ciudad, a los cuales era necesario el sufrir la servidumbre por mantener su reputación, sino todos los consulares, gran parte de los que habían sido pretores y muchos de los que entraban al Senado, sin estar escritos en los libros de los censores, se levantaban a porfía para votar cosas nefandas y exorbitantes. Escriben algunos que Tiberio, todas las veces que salía de la Curia, solía decir en griego estas palabras: “¡Oh, hombres aparejados y prontos a sufrir la servidumbre!”.

honores, posición y magistraturas, los miembros de la aristocracia romana se vieron hundidos en una espiral adulatoria. La adulación implicaba una pública humillación que golpeaba, en el plano simbólico, la propia *dignitas* (prestigio público) que en el plano material se pretendía, a través de este método, fortalecer. Plinio (*Pan.*, 85, 1-8) pone de manifiesto la gravedad de esta paradoja, y para resolverla alaba en Trajano la creación de un contexto cortesano previsible y recíprocamente benéfico para el despliegue del *patrocinium* que garantice la seguridad y honor de sus *amici*:

Ya había desaparecido en el ánimo de los particulares ese antiguo bien de los mortales que es la amistad (*amicitia*), y la habían suplantado las lisonjas, los halagos y, lo que es peor, que el odio, el amor simulado. En la Casa de los príncipes quedaba tan sólo el nombre de amistad, vano ya y ridículo ¿*Qué amistad puede haber entre los que se tenían por amos y los que se tenían por esclavos?* Tú has forzado a esa falsa amistad a errar en el exilio: tienes amigos por tú también lo eres [...] Así, te aman y amas, y de esto, que resulta honrosísimo (*honestissimum*) para las dos partes, toda la gloria es para ti; pues habiendo sido elevado como superior, descienes a los deberes de la familiaridad, y, de emperador, te haces amigo [...]. Que sigas siempre esta doctrina, y al lado de las otras virtudes, conserva muy especialmente esta.

Por un lado, debemos apuntar que Plinio se encuentra absolutamente consubstanciado con la realidad asimétrica: "Tú... habiendo sido elevado como superior". No obstante, el clima benéfico implicaba que, en la comunicación, el emperador se manifestase a sí mismo como un *amicus* en el sentido tradicional del término, según el cual las relaciones de reciprocidad aparecen, al menos en el plano simbólico, simétricamente: "desciendes a los deberes de la familiaridad, y, de emperador, te haces amigo" (SALLER, 1982, p. 11; DENIAUX, 2006, p. 403-407). Con esta gestualidad, el emperador desarmaba la necesidad de los *amici* aristocráticos de recurrir a la adulación y en consonancia observarse simbólicamente inmersos en una relación amo-esclavo. Gracias a ello, sostiene el honor (*dignitas*) de sus *amici*. Al mismo tiempo, acredita para él "toda la gloria".

Otro de los desafíos que el principado suponía al orden social aristocrático era la inversión social. Como ya sabemos, la estructura monárquica del poder suscitó, en torno al *princeps*, la formación de una corte: el *aula Caesaris*.<sup>16</sup> Si bien, la indeterminación jurídica del carácter monárquico del poder imperial impedía su institucionalización, ésta aparecía como una institución social, antes que legal, privada en su composición, pero pública en su importancia (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 285). En su seno, los libertos y

<sup>16</sup> Según el sociólogo Norbert Elias (1996, p. 9-12) la formación de una sociedad cortesana responde indudablemente a un proceso de centralización del poder y al monopolio de aquello que constituye sus fuentes. El término *aula*, derivado del griego *aule* y ajeno a la lengua latina en tiempos republicanos, denota de por sí la aparición de esta nueva realidad que era la corte del emperador (PATERSON, 2007, p. 127).

esclavos representaban un claro ejemplo de “disonancia de estatus”. Su baja posición social contrastaba con un alto poder derivado de una serie de tareas palatinas que, aunque en principio subalternas, en la práctica eran de la máxima importancia (WEAVER, 1981; ALFÖLDY, 1996, p. 142 y ss.).<sup>17</sup> En paralelo a ello, no podemos soslayar la cercanía fáctica y confianza que podían llegar a tener con el emperador, sobre quien podían influir por medio de la presión y persuasión.<sup>18</sup> En este contexto, los *amici* de rango senatorial y ecuestre, se veían en la paradójica (y odiosa) situación de cortejar a éstos libertos y esclavos, para acceder, por su mediación, a los *beneficia* disponibles a través del patronazgo imperial (SALLER, 1982, p. 45).

El menoscabo a la *dignitas* que, en el marco de una sociedad aristocrática y estamental, significaba esta humillación en orden a elevar, paradójicamente, su posición sociopolítica, implicó una queja recurrente en la literatura alto-imperial. Carente de remedios jurídicos, la solución contra la tergiversación del orden social vuelve a descansar en una conducta imperial que Plinio (*Pan.*, 88, 1-2) busca orientar:

La mayoría de los príncipes, al ser amos de sus ciudadanos, venían a ser esclavos de sus libertos: se dejaban gobernar por los consejos, por el beneplácito de aquellos; oían por su mediación y por su mediación hablaban; por mediación de ellos, o mejor, a ellos directamente, se solicitaban preturas, sacerdocios y consulados. Tú tienes para tus libertos la máxima consideración, pero como libertos, y crees que les basta bien el que se les tenga como probos y honrados. Sabes, en efecto, que el principal indicio de que no es grande (*magnus*) el príncipe, es que son grandes sus criados.

Plinio convoca a Trajano para impedir la influencia excesiva de sus esclavos y libertos y la tergiversación de la jerarquía estamental. En ello va su “grandeza” (*magnus*). En contrapartida, el desmedido poder de este sector social subalterno vale la más virulenta condena semántica: el emperador se vuelve “esclavo”. Desde el punto de vista romano-aristocrático, tanto el predominio de la adulación en la comunicación con el emperador como la gran influencia de sus criados, eran signos de realeza (*regnum*). Uno de los aspectos que Plinio destaca en la alabanza a Trajano es su explícita declinación a utilizar elementos simbólicos propios de la realeza como “la corona radiada” o “una silla de oro o marfil entre medio de los dioses” (Plin., *Pan.*, 51, 1-2). Durante el siglo I, símbolos como éstos habrían sido deliberadamente manipulados por algunos príncipes para

<sup>17</sup> Cargos palatinos como el *ab epistulis* (que manejaba la correspondencia), el *a rationibus* (que administraba el tesoro del príncipe, *fiscus*), el *a libellis* (que manejaba las peticiones al emperador), o el *cubicularius* (ayuda cámara) eran monopolizados por los esclavos y libertos imperiales.

<sup>18</sup> Como casos paradigmáticos podrían mencionarse al esclavo Helicón, y los libertos Calisto y Protógenes bajo Calígula; Narciso, Polibio y Palas bajo Claudio, entre otros.

diferenciarse, en el orden social, político y religioso, de sus pares estamentales (ALFARO, 2013; PARETI, 2012; TUCK, 2005; WINTERLING, 2012).<sup>19</sup>

El odio a la monarquía, *odium regni*, que se constituye en un factor ideológico determinante en la aristocracia tardo-republicana (ERSKINE, 1991, p. 106-120), se comprende por la necesidad de reproducir aquella integración política de la sociedad. La institucionalización de un régimen monárquico, en particular a la manera helenística, implicaría la nulidad de las instituciones republicanas, fuente del propio criterio diferencial aristocrático.

[...] nuestro príncipe impide y expulsa la realeza y demás engendros de cautiverio, y ocupa el sitio de príncipe (*principis*) a fin de que no haya lugar para un Señor (*domino*). Y al contemplar tu sabiduría me resulta menos sorprendente el que hagas retirar o disminuyas estos títulos mortales y caducos, pues sabes dónde está la verdadera y sempiterna gloria de un príncipe. (Plin., *Pan.*, 55, 7-8).

Bajo el principado, a pesar de quedar políticamente neutralizadas, según hemos advertido, la participación en las instituciones soberanas del régimen republicano aún cristalizaba la provisión fundamental de posición social. En particular, el talante aristocrático de la elite aún se manifestaba en el ejercicio de las magistraturas, que configuraba el tradicional *cursus honorum*, y la participación en el Senado, que otorgaba acceso al primer estamento social, el *ordo senatorial*. Por esta razón, la forma en que el emperador se relacionaba con estas instituciones y fundamentalmente el Senado resultaba una cuestión política y social fundamental:<sup>20</sup>

*¿No era hace poco (nonne paulo ante) la mayor ruina que el emperador pensase: 'éste es el que aprueba el Senado, éste es el que quiere?' Odiaba al que nosotros amábamos, y también nosotros a los que amaba él. Ahora hay rivalidad entre el Senado y el príncipe en la predilección de todo el que sea el más digno. Recíprocamente nos aconsejamos, y nos fiamos recíprocamente, y lo que es la máxima señal de nuestro mutuo amor, queremos a las mismas personas. Así señores senadores manifestad vuestro favor al descubierto, y vuestra predilección sin timidez. [...] El César aprueba y desaprueba lo mismo que el Senado; tanto si estáis presentes como ausentes, aquél estima nuestro consejo. Ha hecho cónsules por tercera vez a los que habías elegido, y lo hizo en el mismo orden en que*

<sup>19</sup> En la misma dirección, Plinio (*Pan.*, 7, 4-6), pone de relieve la necesidad, consagrada en su tiempo, de "des-dinastizar" la sucesión imperial, exaltando la adopción de Nerva y orientando la de Trajano en la misma dirección: "Ninguna obligación, ningún parentesco tenía el adoptado (Trajano) con quien le adoptaba (Nerva); mas de ser bueno y digno [...]. Así que fuiste adoptado, no como antes, por halago de la mujer (Livia y Agripina), no como padrastro, sino como príncipe [...]. Habiendo de confiar a uno los ejércitos, las provincias, los compañeros del Senado y pueblo romano, ¿les darás sucesor quitado del regazo de tu mujer? ¿Buscarás sólo dentro de tu casa el heredero de mayor poder? [...]. Sería cosa despótica y propia de un tirano".

<sup>20</sup> "[...] ahora (*at nunc*), si alguien gobierna bien en su provincia, se le ofrece la dignidad (*dignitas*) que ha merecido su virtud. El campo de los honores y la gloria está abierto para todos" (Plin., *Pan.*, 70, 5-8).

habían sido elegidos por vosotros [...]. Persiste ¡oh César! en este plan conducta y júzganos según dice la fama de cada uno. Atiéndela con tus oídos y con tus ojos: no hagas caso de las opiniones clandestinas ni de los rumores, que atentan sobre todo contra quien los escucha (Plin., *Pan.*, 62, 3-9).

En la relación con el Senado, la paradoja que significaba la simultaneidad del régimen político imperial y el orden social aristocrático se manifiesta con toda su fuerza. Según la tradición sociopolítica romana, era el Senado la institución que podía promover la *dignitas* y el *honor* de un ciudadano gracias a sus servicios al estado. Por ello, un aspecto fundamental que se quiere consagrar en esta alocución es, justamente, la coincidencia en la promoción honorífica de sus miembros: "la máxima señal de nuestro mutuo amor, queremos a las mismas personas". En este contexto de coincidencia y armonía, Plinio exhorta a sus colegas expresar su favor "al descubierto", y su predilección "sin timidez". Pues, mediante el uso de la palabra, los senadores expresaban a aquella preciada *libertas* inherente a la noción de ciudadanía. Sin embargo, aquí aparece claramente que la garantía de dinamizar todo ello, yacía en la condescendencia del emperador. Una conducta que, luego de describir con elocuente detalle, Plinio demanda a Trajano que "persista" en ella. Así se llegaría a una inteligencia entre el emperador y el Senado que permitiría a éste reasumir el rol de *consilium publicum* usurpado por el secretismo cortesano.

### La función de la memoria en el discurso de Plinio

En la mayoría de los testimonios seleccionados, se puede observar que, en orden a reforzar sus argumentos, aparece una explícita dimensión temporal. Mediante el uso de circunstantiales de tiempo que hemos destacado en cursiva, todo el discurso pliniano se encuentra atravesado por el manejo consciente de una dualidad: "antes" (*ante*), "hasta ahora" (*adhuc autem*), "hace poco" (*paulo ante*), "*ante te principes*", son contrapuestos a un "ahora" (*nunc*). A través de este método comparativo, Plinio fomenta la concepción de la llegada con Nerva y Trajano de un "siglo de oro" (*bona saeculi*) (Plin., *Pan.*, 36, 4), en el cual la *securitas* y *dignitas* de sus pares estamentales están garantidas: "el campo de los honores y la gloria está abierto para todos" (Plin., *Pan.*, 70, 5-8). En virtud de ello, esta "nueva era" se contrapone con un "nefasto" tiempo anterior (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 107):

Entonces mejor que nunca se comprendió cuánto puede el cambio de los tiempos (*diversitas temporum*). (Plin., *Pan.*, 35, 1, 2).

En tu Era nada hay con lo que no se alegre y regocije todo el género humano (*tuo in saeculo nihil est quo non omne hominum genus laetetur et gaudeat*) (Plin., *Pan.*, 46, 7).

En este punto aparece, en el discurso de Plinio el rol jugado por la memoria en su proyecto político. "Puesto que lo esencial radica en entender el nacimiento en el seno de una crisis, el proyecto debe entonces articularse y estructurarse en función de ese nacimiento" (GALLEGO, 2012, p. 32.). La "crisis" es concebida aquí, como un "caos", materializado por la mencionada inestabilidad que dominó la escena política romana en el siglo I. En este sentido, el recuerdo, la historia o más específicamente, la memoria, contribuye "en forma decisiva en la elaboración del proyecto recogiendo enseñanzas que el pasado pueda aportar para la comprensión del presente en función de un futuro posible" (GALLEGO, 2012, p. 32.).

Es innegable, como se ha dicho, que al referirse a un "nefasto" tiempo anterior, en la mente de Plinio esté presente la "dramática" experiencia bajo Domiciano (NOREÑA, 2009, p. 273). No obstante ello, la proyección ideológica del proyecto pliniano trasciende la yuxtaposición entre Domiciano y Trajano. Uno puede observar una pretensión de más largo alcance, que refuerce la dimensión instrumental de su discurso, y que contrapone no simplemente a dos emperadores sino que pretende construir la noción de dos eras (*saeculi*) diferentes. Ahora bien, esta noción de una "*diversitas temporum*", "*mutatu saeculi*", se encuentra absolutamente arraigada con las pretensiones socio-políticas de proyecto político mencionado:

Todo esto señores senadores, que digo o he dicho de los otros príncipes es para demostrar cómo nuestro padre reforma y corrige la moral de los príncipes, corrompida y depravada por *un hábito continuado*. Por lo demás, de nada bueno puede hacerse un elogio cumplido si no es por comparación. Además, el primer deber de los ciudadanos agradecidos para con un emperador óptimo consiste en atacar a los que no se le parecen; que no amaría lo que se debe a los buenos príncipes quien no odiara a los malos. Añadid a eso que no tiene nuestro emperador mérito mayor que dejar vituperar a los malos príncipes ¿Acaso ha escapado a nuestro sentimiento de dolor el que hace poco haya sido reivindicado Nerón? [...]. Por lo tanto, yo comparo, César, a todos tus beneficios y prefiero a muchos el que podamos tomar diaria venganza de los malos emperadores del pasado, y advertir con el ejemplo a los futuros, que no hay lugar, no hay tiempo en el que los manes de los príncipes aciagos se vean libres de la execración de la posteridad. [...] Hagámoslo así en nuestras conversaciones privadas, nuestras charlas, en estos mismos discursos (Plin., *Pan.*, 53).

Aquí se puede observar claramente cómo, a la par del elogio al emperador vigente, para consolidar la posición de su proyecto político, es seriamente necesario que la damnificación de la memoria de los "malos" príncipes del *saeculi* anterior se reproduzca continuamente y por todos los medios posibles: que los manes de los príncipes aciagos no se vean libres de la execración de la posteridad. De esta manera, la imagen de los príncipes del siglo I que se reprodujo en esta memoria aristocrático-cortesana trascendió

la búsqueda del conocimiento histórico, ya que fue re-significada en función del presente político. Escrito en el año 100, el *Panegyricus* consolida el andamiaje conceptual que va a delinear las grandes obras históricas de su siglo. La ostensible valoración peyorativa con la que los autores del "circulo pliniano", entre los que contamos a Tácito y Suetonio, caracterizaron a los emperadores como tiranos maniáticos, depravados y crueles, pone de manifiesto una dimensión ideológica congruente con las pretensiones políticas y sociales de la aristocracia cortesana en el seno del nuevo régimen.

Richard Bruère (1954, p. 161-179) ponía en evidencia la existencia de una influencia intelectual recíproca entre Tácito y Plinio el Joven. En particular, el *Panegyricus* de Plinio marcó su impronta en las *Historias* y los *Anales* de Tácito que se observa a partir de ciertas opiniones como las ventajas de la adopción como sistema de sucesión, así como también en la construcción de la imagen taciteana de Tiberio en sus últimos a partir del modelo de tirano que Plinio construye con Domiciano. Escrita entre los años 97 y 98, en su biografía de *Agrícola* (3), Tácito hace un manifiesto que parece inaugurar las líneas fundamentales del "proyecto pliniano":

*Ahora (nunc) renace, por fin, la vida. Aunque con los primeros albores de esta venturosa época (beatissimi saeculi), Nerva César haya conseguido aunar cosas antes incompatibles (res olim dissociabiles), el principado y la libertad, y Nerva Trajano aumenta por días la dicha de los tiempos (felicitate temporum), y la seguridad pública no se ha quedado en esperanzas y anhelos, sino que ha logrado una firme confianza en la consecución de aquellos" (Tácito, Agrícola, 3).*

Por su parte, Suetonio cierra su *Vita Caesarum* con la siguiente expresión que nos sugiere su explícita adhesión al mismo proyecto político:

*Se asegura que el propio Domiciano soñó que le aplicaban detrás del cuello una joroba de oro; dedujo que el Imperio había de ser después de él una República feliz y floreciente, lo que no tardó en realizarse, merced a la rectitud y moderación de los príncipes que le sucedieron (Suet., Dom., 23).*

## Conclusión

De acuerdo con lo hasta aquí expuesto, podemos afirmar que la imagen de los emperadores del siglo I en general y Julio-Claudianos en particular, trascendieron el mero testimonio individual para constituirse en parte de una memoria grupal propia del sector que la promovía y al que identificaba. Esta memoria cumplía una función activa en la medida fue incorporada a un discurso que pretendía provocar, en el "centro del poder", determinadas conductas como la abolición de la *lex maiestatis*, la accesibilidad al emperador, reprimir tendencias "monárquicas" como la adulación y la adoración, evitar

la inversión social y respetar la *maiestas* del Senado y las magistraturas. Con la inducción de estas conductas se buscaba garantizar la estabilidad política y las aspiraciones del sector socio-político que las formulaba: la aristocracia cortesana. Este discurso, que se encuentra subyacente en la argumentación de nuestras fuentes, y sobre el que fueron sintetizados los testimonios directos, tenía una modalidad retórica caleidoscópica que formulaba una determinada ética para la autocracia y se correspondía con la cultura política de quienes lo proyectaban.

De esta manera, podemos apreciar que, aparte de histórica, el discurso en torno a la imagen de estos emperadores que nosotros recogemos de las fuentes, tiene una identificable dimensión ideológica. Por otra parte, si consideramos que toda memoria es inherentemente "selectiva" (WIESEL, 2006, p. 11), la memoria que sobre cada emperador ha construido la aristocracia cortesana, tomará en consideración aquellos aspectos testimoniales que sean funcionales a sus aspiraciones socio-políticas en el marco del régimen del principado. Mientras tanto, otros testimonios, disfuncionales, pudieron haber sido deliberadamente descartados. Baste recordar la preocupación de Plinio por la "reciente reivindicación" de Nerón (Plin., *Pan.*, 53).<sup>21</sup> Si tenemos en cuenta que, emperadores como Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Domiciano, a partir de un determinado momento y por diferentes medios avasallaron la *dignitas* y amenazaron la *securitas* de los miembros aristocráticos de su corte, resulta absolutamente coherente que la imagen proyectada por la memoria grupal sobre estos emperadores, haya sido re-significada en orden a hacerlos trascender como un crueles y depravados monstruos, *exempla* negativos, cuyo vilipendio póstumo coadyuvarán a provocar en el presente y hacia adelante, determinadas conductas en el poder imperial.

En tanto *amici* de Plinio, miembros de su "círculo intelectual" y de la corte de Trajano, Tácito y Suetonio re-proyectan en sus obras historiográficas los recursos retóricos y la ideología subyacente del *Panegírico de Trajano*. En la medida que este "proyecto político", tuvo éxito en imponer de manera hegemónica esta opinión dentro de la corte imperial, ámbito política y culturalmente rector de la sociedad, aquella memoria resultó en cierta medida "institucionalizada" y, por ende, consolidada.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> La propia antigüedad nos registró la existencia de estas tendencias en relación a los emperadores Julio-Claudianos en general como de Calígula en particular. Al exponer las razones que lo llevaron a escribir sus *Anales* (1, 1), Tácito afirma que: "las cosas de Tiberio, Cayo, Claudio y Nerón fueron escritas con falsedad por temor mientras éstos vivieron, y cambiadas, después de muertos, por los recientes aborrecimientos" (*Tiberii Gaique et Claudii ac Neronis res florentibus ipsis ob metum falsae, postquam occiderant, recentibus odiis compositae sunt*).

<sup>22</sup> Sobre la memoria "institucionalizada" en oposición a la memoria "espontánea" vide René Remond (2006, p. 69-72).

## Bibliografía

### Fuentes textuales

- CÉSAR. *Guerra Civil*. Traducción de J. C. Ruiz. Madrid: Gredos, 2000.
- CICERO. *Philippics*. Translated by W. Ker. London: Loeb Classical Library, 1957.
- DION CASIO. *Historia Romana*: libro L-LX. Traducción de J. M. Cortes Copete. Madrid: Gredos, 2011.
- HOMERO. *Ilíada*. Traducción de E. Crespo Gúemes. Madrid: Gredos, 1996.
- PLINIO EL JOVEN. *Panegírico de Trajano*. Traducción de A. D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1955.
- PLINIO EL JOVEN. *Panegírico de Trajano y Cartas*. Traducción de F. De Barreda y F. Navarro. Madrid: Librería de la viuda de Hernando y Cia., 1891. t. I y II.
- SÉNECA. *Obras completas*. Traducción de L. Riber. Madrid: Aguilar, 1949.
- SUETONIO. *Los doce Césares*. Traducción de J. Arnal. Barcelona: Iberia, 1994.
- TÁCITO. *Los Anales*. Traducción C. Coloma. Buenos Aires: Jackson Editores, 1949.
- TÁCITO. *Vida de Agrícola; Germania; Diálogos de los Oradores*. Traducción de J. M. Requejo. Madrid: Planeta-DeAgostini, 1996.

### Obras de consulta

- ALFARO, J. P. Una aproximación a la comprensión del culto imperial de Calígula. In: BOCH, V.; CARDOZO, P. (Ed.). *Voces en el mediterráneo antiguo*. Mendoza: SS&CC Ediciones, 2015, p. 31-50.
- ALFARO, J. P. Símbolos helenísticos del poder en la concepción imperial de Calígula. *De Rebus Antiquis*, v. 3, p. 109-134, 2013.
- ALFÖLDY, G. *Historia social de Roma*. Madrid: Alianza, 1996.
- ASSMAN, J. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.
- BALSDON, J. P. V. D. *The emperor Gaius*. Oxford: Clarendon Press, 1934.
- BARRETT, A. *Caligula: the corruption of power*. London: Routledge, 1989.
- BOISSIER, G. *La oposición bajo los Césares*. Buenos Aires: El Ateneo, 1944.
- BRUÈRE, R.T. Tacitus and Pliny's Panegyricus. *Classical Philology*, v. 49, p. 161-179, 1954.
- CASTORIADIS, C. *The imaginary institution of society*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- CHARLESWORTH, M. P. *Documents illustrating in the reign of Claudius and Nero*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- CHUAQUI JAHATT, B. El concepto de dignidad en la antigua Roma y después. Estudio de

- Viktor Pöschel. *Ars Médica*, n. 2, p. 23-30, 2000.
- DENIAUX, E. Patronage. In: ROSENTEIN, N.; MORSTEIN MARX, R. (Ed.). *A companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 401-420.
- DUNKLE, J. R. The rhetorical tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus. *Classical World*, v. 65, p. 12-20, 1971.
- ELIAS, N. *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ERSKINE, A. Hellenistic monarchy and Roman political invective. *Classical Quarterly*, v. 41, p. 106-120, 1991.
- GALLEGO, J. José Luis Romero, entre la Antigüedad y la actualidad. In: ROMERO, J. L. (Ed.). *Estado y sociedad en el Mundo Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económico, 2012, p. 9-44.
- GLARE, P. G. W. (Ed.). *The Oxford Latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- GRADEL, I. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- GRIFFIN, M. T. *Seneca*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- GRIMAL, P. *Los extravíos de la libertad*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- GUARIGLIA, O. *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: Sudamericana, 1986.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- MARSH, F. B. *The reign of Tiberius*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- MARTIN, R. *Los doce Césares: del mito a la realidad*. Madrid: Alderabán, 1998.
- MURRAY, O. The 'quinquennium Neronis' and the stoics. *Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 14, p. 41-61, 1965.
- NOREÑA, C. The ethics of autocracy in the Roman World. In: BALOT, R. K. (Ed.). *A companion to Greek and Roman political thought*. Oxford: Blackwell, 2009, p. 266-280.
- PARETI, M. E. Influencias míticas en la concepción neroniana del poder. In: BOCH, V. (Ed.). *Mito y pensamiento en el Mundo Antiguo Oriental*. Mendoza: SS&CC Ediciones, 2012, p. 101-134.
- PATERSON, J. Friends in high places. The creation of the court of the roman emperor. In: SPAWFORTH, A. J. S. (Ed.). *The court and court society in ancient monarchies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 121-156.
- REMOND, R. La transmisión de la memoria. In: BARRET-DUCROCQ, F. (Dir.). *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica, 2006, p. 69-72.
- ROGERS, R. S. *Criminal trials and criminal legislation under Tiberius*. Middletown: The American Philological Association, 1935.
- ROUSSO, H. El estatuto del olvido. In: BARRET-DUCROCQ, F. (Dir.). *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica, 2006, p. 87-89.

- RUTLEDGE, S. H. *Imperial inquisitions*. Prosecutors and informants from Tiberius to Domitian. London: Routledge, 2001.
- SALLER, R. *Personal patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SYME, R. *Tacitus*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- TAYLOR, L. R. *The divinity of the Roman emperor*. Philadelphia: Porcupine Press, 1975.
- TUCK, S. L. The origins of roman imperial hunting imagery: Domitian and the redefinition of *virtus* under de Principate. *Greece and Rome*, v. 52, p. 221-245, 2005.
- VERNANT, J. P. Historia de la memoria y memoria histórica. In: BARRET-DUCROCQ, F. (Dir.). *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica, 2006, p. 20-23.
- WALLACE-HADRILL, A. 'Civilis princeps': between citizen and king. *The Journal of Roman Studies*, v. 72, p. 32-48, 1982.
- \_\_\_\_\_. The imperial court. In: BOWMAN, A. K.; CHAMPLIN, E.; LINTOTT, A. (Ed.). *The Augustan Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 283-308.
- WEAVER, P. R. C. Movilidad social en el Alto Imperio: la evidencia de los libertos imperiales y los esclavos. In: FINLEY, M. I. (Ed.). *Estudios sobre la Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981, p. 137-156.
- WEIGALL, A. *Nero: the singing emperor*. New York: Putnam, 1930.
- WIEDEMANN, T. Reflections on Roman political thought in Latin historical writing. In: ROWE, C.; SCHOFIELD, M. (Ed.). *History of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 517-530.
- WIESEL, E. Prefacio. In: BARRET-DUCROCQ, F. (Dir.). *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica, 2006, p. 11-14.
- WILKES, J. Julio-Claudian historian. *The Classical World*, v. 65, p. 177-203, 1972.
- WINTERLING, A. *Politics and society in Imperial Rome*. Oxford: Willey-Blackwell, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Calígula*. Barcelona: Herder, 2007.
- \_\_\_\_\_. Locura imperial na Roma Antiga. *História*, v. 31, n. 1, p. 4-26, 2012.

# La figura pedagógica de Marco Aurelio en la obra de Herodiano\*

*Marcus Aureliu's pedagogical figure through Herodian's vision*

**Lorena Esteller**

**Resumen:** En el presente artículo se realizará un análisis de la figura pedagógica del emperador Marco Aurelio en la *Historia del Imperio Romano* de Herodiano. El fin que perseguimos en este trabajo es doble. Por una parte, revalorizar la obra de Herodiano única fuente completa, que nos llega del siglo III de la era cristiana, escrita por un contemporáneo. Por otra parte, establecer la importancia pedagógica que tuvo Marco Aurelio en la asociación de la figura del buen emperador con la del emperador filósofo como medida de valoración para las biografías imperiales.

**Abstract:** The main task of this paper is to present emperor Marcus Aureliu's pedagogical figure by the hand of Herodian in *History of the Roman Empire*. A double task was followed here. Firstly, to enlighten Herodian's unique and complete work, dated from the 3rd century, and to show how he conceives the emperors of his time. Finally, to show Marcus Aureliu's pedagogical relevance by linking his figure as good emperor together with the philosophical one.

**Palabras claves:**

Herodiano;  
Marco Aurelio;  
Rey filósofo.

**Keywords:**

Herodian;  
Marcus Aurelius;  
Philosophical king.

---

Recebido em: 23/07/2016  
Aprovado em: 03/09/2016

---

\* El presente trabajo se realizó gracias al apoyo económico brindado por la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, en el marco de la beca obtenida para la realización del doctorado en historia.

El período de fin del siglo II y comienzo del III de la era cristiana, está caracterizado por la escasez de fuentes escritas que han llegado hasta nuestros días. Es por este motivo que sostenemos que es necesario revalorizar la controvertida obra de Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Sobre esta cuestión hay dos argumentos que sustentan nuestra opinión: la primera, es que, a diferencia de otras obras de contemporáneos,<sup>1</sup> nos llegó en forma completa. La segunda, está radicada en que nuestro historiador fue testigo presencial de los hechos narrados. Es por esta razón que si bien se le atribuyen adjetivos descalificativos, como ser una “historia novelada” (ALFOLDY, 1974, p. 90), como contemporáneo a los hechos que narra su valor histórico no debe ponerse en duda.

El presente trabajo tiene por objetivo realizar un aporte en el análisis de la envergadura que tuvo la figura de Marco Aurelio en la obra de Herodiano. Con la finalidad de considerar la importancia que el emperador antonino tuvo en su escrito como modelo pedagógico para las biografías imperiales.

Para ello, en un principio, indagaremos sobre nuestro autor y el objetivo de su obra. Trabajaremos con las visiones y valoraciones que Herodiano nos ha legado para reconstruir la imagen y el gobierno de Marco Aurelio, apodado “el sabio” o “el emperador filósofo”, que fue y es considerado uno de los más dignos representantes de la filosofía estoica.

## Herodiano y su obra

Según los principales datos biográficos de nuestro autor podemos indicar que son varias las teorías que se desprenden del estudio analítico de su texto. Algunos de los temas abordados en las introducciones, de Whittaker (1969), en la edición de Loeb Classical Library, como en la traducción de la edición de Gredos, realizada por Torres Esbarranch (1985), nos revelan la complejidad que reviste la investigación sobre Herodiano y su obra.

Varios de los inconvenientes que se plantean con respecto a Herodiano los podemos englobar en: su lugar de nacimiento, cargos imperiales desempeñados, jerarquía social ocupada, fuentes utilizadas y hasta la misma veracidad de su *Historia*.

Sobre estas temáticas hemos trabajado en distintos artículos publicados hace unos pocos años. Nos ayudaremos de dichas investigaciones para nuestro análisis, a fin de poder indicar las teorías que se manejan en la actualidad sobre las problemáticas mencionadas, sin entrar en debate con las mismas.

---

<sup>1</sup> Hacemos alusión a la fragmentada, y valorada, obra del historiador bitinio Dion Casio titulada *Historia Romana* y a las por demás polémicas biografías de la *Historia Augusta*.

En relación a la fecha de nacimiento de nuestro historiador y cuándo compone su obra las inclinaciones se encuentran repartidas en dos: quienes acuerdan que nació a principio del 170 o a fines de la misma década. Mientras que algunos afirman que la obra debió ser escrita entre los años 238-244, en coincidencia con el reinado de Gordiano III, otros establecen que no es posible una fecha anterior al fin de dicho gobierno (TORRES ESBARRANCH, 1985, p. 19).

De acuerdo a su nacionalidad, oficio y posición social son, también, varias las teorías. Esto se debe a que Herodiano no dejó indicado en su *Historia* la información deseada, de acuerdo a las normas aconsejadas por Luciano de Samosata en su obra *Cómo ha de escribirse la Historia* (41):<sup>2</sup>

Así ha de ser el historiador exento de temor, incorruptible, independiente, amigo de la franqueza y de la verdad [...] extraño a sus libros, sin rey, sin ley y sin patria, y sin preocuparse de lo que este aquel pensará, refiriéndose verazmente los hechos.

En un artículo Gascó (1982, p. 165-170) tuvo por intención realizar un breve estado de la cuestión sobre su nacionalidad. En él se establece que son, principalmente, cuatro las hipótesis sobre el lugar de nacimiento de Herodiano: Alejandría, Siria, Grecia y Asia Menor. Expone los argumentos y contra argumentos para cada caso, pero no llega a preferir uno sobre otro.

Torres Esbarranch (1985, p. 20) no nos provee mayor certeza al afirma que “la única teoría, aparentemente segura, es la de su origen griego u oriental”. Dos son los razonamientos que sustentan esta afirmación por parte del autor: la primera, su *Historia* está escrita en griego y, por lo tanto, se dirige a un público que es heleno u oriental. La segunda, es que el propio nombre del nuestro historiador deriva del griego Herodes.

Con respecto a su posición social y oficio la conjetura más extendida es la que considera a Herodiano un esclavo o un liberto imperial, funcionario de la administración pública. La investigación se basa en un pasaje del libro: “[...] yo he escrito una historia sobre los hechos [...] [que] en algunos de ellos participé directamente en mis puestos de servicio imperial y público” (Herodiano, *Historia*, I, 2, 5).

En palabras del mismo Herodiano (*Hist.*, II, 15, 6) el objetivo de su obra fue:

[...] relatar sistemáticamente los sucesos de un período de setenta años que abarca el reinado de muchos emperadores, sucesos de los que tengo conocimiento personal. En consecuencia solo presentaré una narración por orden cronológico

---

<sup>2</sup> En esta obra, Luciano, representante de la Segunda Sofística, realiza una ácida crítica a distintos autores, que se dedicaron a escribir la historia de la guerra contra los partos (161 y 165). Su objetivo fue establecer las reglas del buen escrito histórico.

[...]. No ensalzaré nada por adulación, [...] ni tampoco omitiré nada de lo que sea digno de mención o de recuerdo.

A la *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio* se han hecho importantes críticas. En un breve artículo, Piper (1975, p. 24-28) resume las opiniones dadas por los especialistas hasta la década del 70: la de Echols que,<sup>3</sup> directamente, no considera a Herodiano como un historiador profesional, y la del *Oxford Classical Dictionary*, que le dedica tan solo 6 renglones a Herodiano, indicando que su trabajo es superficial y solo es valorable por ser el punto de vista de un contemporáneo (PIPER, 1975, p. 24-25). En consonancia a las recientes opiniones mencionadas, encontramos a Alföldy (1974, p. 89-111) que caracteriza la *Historia* de Herodiano como pobre en datos históricos, superficial en los juicios realizados, poca veracidad o copia en las fuentes utilizadas hasta el punto de que podría ser considerada una historia novelada. De Blois (2003, p. 149) dice que la obra de Herodiano es en definitiva una mezcla de historia, encomio y biografías, al estilo de las *Vidas Paralelas* de Plutarco, donde solo se encuentran distintos tipos de trivialidades sobre los caracteres de los emperadores. En su relato, utiliza el dramatismo y recursos retóricos que lo lleva a lugares comunes.

Sin embargo, esta postura ya fue revisada, tal como lo expone Gascó (1984, p. 355-360), por Bowersock (1975, p. 229-236) al comprobar que en varios pasajes la *Historia* de Herodiano es más confiable que otros autores contemporáneos. La teoría que hoy se impone es que no debe reducirse el calibre de la *Historia* de Herodiano a la de Dión Casio.

Luego de la lectura e interpretación de la obra de nuestro historiador podemos señalar las siguientes características:

- esta escrita en griego, con intenciones de utilizar el aticismo, y refleja el influjo de la retórica sofística de la época (LESKY, 2010, p. 512);
- nuestro historiador fue testigo presencial de los sucesos narrados al haber ocupado cargos públicos dentro del Imperio y limitando su trabajo a su tiempo;
- es un libro de biografías, ordenada de forma cronológica, en donde la figura del emperador es central para la vida imperial;
- juzga a cada emperador en función de su manera de accionar para con el Senado, el Ejército y el Pueblo en comparación a la labor que se le adjudica a Marco Aurelio.
- los emperadores jóvenes son proclives, debido a su falta de formación, ser malos gobernantes.

---

<sup>3</sup> En 1961 publico la edición inglesa de la *Historia del Imperio Romano*.

Como pudimos observar a lo largo de los últimos dos siglos, se han escrito distintos trabajos con intención de establecer datos que ayuden a conocer tanto al escritor como a su libro, y el motivo de este. Sin embargo, luego de años de esfuerzo discontinuo de los especialistas del período, solo tenemos teorías que muestran pocas certezas. Es por esta razón, que estas conjeturas están lejos de ser concluyentes (ESTELLER, 2015, p. 75).

### La figura pedagógica de Marco Aurelio y el modelo de Platón del rey filósofo

Como hemos resaltado, en el reducido recorrido realizado de nuestro historiador, en su obra Marco Aurelio Antonino Augusto es una figura clave. Estimamos que, la razón de la preponderancia de la figura de este emperador es la adhesión que Herodiano tuvo al clima de época, conocido con el nombre de Segunda Sofística.

Este movimiento cultural encontró su esplendor durante siglo II y empezó su decadencia en coincidencia con el ascenso del cristianismo (BOWIE, 1981, p. 185; SIRAGO, 1989, p. 40). Situamos su desarrollo en la ciudad de Esmirna, en Asia Menor, debido a su progreso económico que permitió la evolución intelectual que se registró en la zona. Si bien, el origen de la Segunda Sofística es oriental, sostenemos lo afirmado por Sirago (1989, p. 42) al decir que:

Es un fenómeno que no responde a una ciudad o una región, sino que abarca todo el imperio: esto no significa que su afirmación se deba a una particular cuestión de una ciudad o provincia, sino que responde al interés de la cultura imperial: es un fenómeno universal.

La Segunda Sofística influyó considerablemente sobre distintos géneros como la novela, filosofía, cartas ficticias e incluso en la historiografía. Coincidimos en la apreciación realizada por Alsina (1988 p. 1040) de que en este movimiento se impone como método, la imitación de autores del pasado. Es por esta razón que, la obra de Herodiano, al igual que la de Tucídides, se encuentra presidida por la ausencia del jefe político (TORRES ESBARRANCH, 1985 p. 51) que, con sus virtudes de gobierno, de respuesta a la crisis descrita y vivida por los autores. En el caso de Tucídides, el ausente de su escrito es Pericles; y en el de Herodiano, tal como lo confirma el título de su *Historia*, es Marco Aurelio. En este sentido podemos observar un punto de encuentro entre Tucídides y Herodiano.

Como afirma Cortéz Copete (2015, p. 15) desde el siglo II a.C. hasta el fin de la época republicana se transformó el imperio, al asumir los valores griegos con los tradicionales romanos creando el concepto de *humanitas*. De esta manera, Roma se convirtió en la defensora universal de la nueva *paideia* griega, gracias a su difusión por el occidente.

Si bien es cierto que no debemos olvidar el desempeño del estoicismo como sistema filosófico, en el siglo III, la Segunda Sofística plasmará las relaciones entre ambas filosofías: la romana y la del helenismo, con una intención clara de destacar y mantener la *grecidad* y su *paideia* como la mejor forma de caracterizar al monarca (HIDALGO DE LA VEGA, 2004, p. 73-74). Para los estoicos, en su teoría política, las virtudes del *princeps bonus* están ligadas a la *andreía*, *sophrosyne* y *dikaiosyne* (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 52).

A partir de Augusto, como fundador del Imperio, habrá un retorno de la tradición helenística con respecto a la mejor forma de gobierno, la *βασιλέα*. Monarquía que solo podrá ser buena al asumir la *paideia* griega, es decir coincidir el poder político con la filosofía, tal como afirmaba Platón (*Republica*, V, 473d):

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá [...] fin de los males para los Estados.

Platón, al igual que Herodiano en el Imperio, es testigo de la crítica situación política que atravesaba Atenas, esto lo llevó a plantearse la mejor forma de gobierno. Alguno de los hitos más importantes fueron: la derrota ateniense en la Guerra del Peloponeso, el colapso moral y el ascenso de la sofística, el golpe de los “treinta tiranos” y la muerte de su maestro, Sócrates. Chevallier (1968, p. 174) asegura que dichos acontecimientos incitaron a Platón a que: “no era posible ninguna política sana, en el estado de corrupción de costumbres a la que había llegado Atenas, y que la única tarea fecunda consistía en preparar una elite de hombres probos y competentes.” Las tres obras de adultez, que van a englobar la filosofía política de Platón son: *La República*, el *Político* y *Las Leyes*. Según Lane (2006, p. 171), en *La República* y en *Las Leyes* se construyen edificios legales y políticos, dónde la afirmación fundamental está basada en el conocimiento, y por consiguiente, en la educación. En cambio, en el *Político* se excava sobre la propia función del líder.

Como podemos observar en el siguiente fragmento de Platón (*Rep.*, IV, 433b-c), las características de su rey filósofo no están alejadas del *princeps bonus*:

Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y – una vez nacidas – les permite su conservación. Y ya dijimos que, después de que halláramos aquellas tres, la justicia sería lo que resta de esas cuatro cualidades.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En el original: “Δοκεῖ μοι, ἦν δ’ ἐγώ, τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν [c.] ἐνῆ. καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὐροίμεν”.

Prudencia, valentía, inteligencia o sabiduría, y justicia son los valores que debe tener el rey filósofo, gobernante ideal, en el planteo político de Platón. Estas virtudes, como nos podemos imaginar, solo serán posibles encontrarlas en un reducido grupo de hombres cultivados. Es por esta razón, que dentro del grupo de personas, que compone la comunidad, cada una ocupará su lugar en la polis de acuerdo a sus capacidades y se le deberá entregar la dirección del gobierno a aquellos que, al reunir todas las virtudes, están más cualificados para esta tarea, en la búsqueda del bien común (Plat., *Pol.*, 311 b-c.).

Como puede inferirse en el reciente pasaje transcrito de Platón, las virtudes del gobernante ideal están relacionadas a la educación. De esta manera, el liderazgo del estado deberá ser ejercido por los filósofos (SARTON, 1952, p. 513). O dicho de otra forma: "la especulación filosófica es condición con relación a la educación, la cual es a su vez en relación con la constitución del Estado" (ROBIN, 1926, p. 257).

De retorno a la obra que nos compete es de destacar que para Herodiano, Marco Aurelio no solo fue educado en la *paideia* sino que el mismo fue filósofo. A continuación citaremos los primeros pasajes del libro I en donde se deja constancia de esta afirmación:

[Marco Aurelio] cultivaba todas las virtudes y era un enamorado de la literatura antigua, tanto que no iba a la zaga de nadie, ni griego ni romano; evidencian esta afirmación todos sus discursos y escritos que han llegado a nosotros. Se presentaba a sus súbditos como un emperador magnánimo y moderado, tanto acogiendo a los que le visitaban como no permitiendo que su guardia alejara a quienes se dirigían a él. Fue el único emperador que dio credibilidad a su filosofía no por sus palabras ni por sus conocimientos doctrinales sino por la dignidad de su comportamiento y por su prudente forma de vivir. Y un sinnúmero de sabios fue la aportación de la época de Marco, pues a los súbditos siempre les gusta vivir tomando como modelo la forma de ser de su jefe. Muchos doctos historiadores han escrito sobre el valor y la moderación de sus acciones, reflejo de sus virtudes militares y políticas, tanto en sus campañas contra los habitantes de los territorios del norte como contra los de oriente (Her., *Hist.*, I, 2, 3-5).<sup>5</sup>

En estos fragmentos podemos observar que se utilizan los adjetivos calificativos *ανδρεία* y *σώφρονα*, valentía y prudencia o moderación, para calificar el gobierno del anteúltimo emperador de la dinastía Antonina, en concordancia con las virtudes del rey

<sup>5</sup> En el original: "[Μάρκου] ἀρετῆς δέ πάσης ἔμελεν αὐτῷ, λόγων τε ἀρχαιότητος ἦν ἐραστής, ὡς μηδενός μήτε Ῥωμαίων μήτε Ἑλλήνων ἀπολείπεσθαι· δηλοῖ δέ ὅσα καί ἐς ἡμᾶς ἦλθεν ἢ λεχθέντα πρὸς αὐτοῦ ἢ γραφέντα. παρεῖχε δέ καί τοις ἀρχομένοις αὐτόν ἐπιεικῆ καί μέτριον βασιλέα, τοὺς τε προσιόντας δεξιούμενος κωλύων τε τοὺς περὶ αὐτόν δορυφόρους ἀποσοβεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας, μόνος τε βασιλέων φιλοσοφίαν οὐ λόγοις οὐδέ δογματῶν γνώσεσι, σεμνῶ δ' ἦθει καί σώφρονι βίῳ ἐπιστώσατο. πολὺ τε πλῆθος ἀνδρῶν σοφῶν ἤνεγκε τῶν ἐκείνου καιρῶν ἢ φορᾶ· φίλει γάρ πως αἰεὶ τὸ ὑπήκοον ζῆλω τῆς τοῦ ἄρχοντος γνώμης βιοῦν. ὅσα μὲν οὖν ἐκείνῳ πέπρακται ἀνδρεία καί σώφρονα, στρατηγικὴν ἢ πολιτικὴν ἀρετὴν ἔχοντα, πρὸς τε τοὺς τα, ἀρκτῶα τῆς γῆς [ἔθνη βάρβαρα] κατοικοῦντας πρὸς τε τοὺς ὑπὸ ταῖς ἀνατολαῖς ποιοῦμενους τον βίον, πολλοῖς καί σοφοῖς ἀνδράσι συγγέγραπται".

filósofo de Platón. Incluso, al principio del pasaje, se afirma que Marco cultivaba todas clases de virtudes, siguiendo lo estipulado por Whittaker (Her., Hist., I, 2, 3-5, nota 4, p. 9) esta afirmación nos muestra, sin lugar a duda, que se habla del emperador ideal. Príncipe que es considerado: por una parte, un estudioso de la literatura antigua y que fue el único emperador que logró ser considerado filósofo al vivir conforme a sus valores-virtudes. Por otra parte, magnánimo, y por lo tanto, no es difícil inferir que justo. Debido a que el sentido de justicia era entendido como principio de orden y legalidad.

Si bien no es el objetivo del presente trabajo realizar un estudio pormenorizado de la biografía de Marco Aurelio, creemos necesario dar cuenta que la bondad, el prestigio y el cumulo de virtudes que representa Marco Aurelio para la historiografía se está resquebrajando. Destacar la intencionalidad, consiente o no, de crear una imagen, un modelo de buen emperador con el nombre propio de Marco Aurelio es poco verídico o al menos muy forzado. En un libro póstumo, editado recientemente en español, Fraschetti (2014) se propone una nueva percepción del emperador. La visión que nos trae el profesor itálico está asociada a un hombre hipócrita, que actuó en forma diferente a lo que escribió en sus aclamadas Meditaciones (FRASCHETTI, 2014, p. 175). Que lejos de tener las virtudes otorgadas, de la justicia y clemencia, fue un sanguinario perseguidor de cristianos (FRASCHETTI, 2014, p. 134). Apartado de la sabiduría arruinó las arcas de Roma como sus medidas y guerras desmedidas (FRASCHETTI, 2014, p. 242).

Más allá de las discusiones historiográficas modernas sobre las virtudes o miserias del emperador filósofo, Herodiano fue ajeno al debate. Prueba de que Marco Aurelio era el modelo pedagógico de nuestro historiador lo podemos observar en los pasajes en los que Herodiano emplea la figura del emperador antonino para señalar que las acciones realizadas, por cual o tal emperador, son acertadas:

[Pértinax] complacía a los más viejos al hacer [que recordaran el imperio de Marco, cuya imitación procuraba (Her., II, 4, 2). Aunque algunos fueron culpables de los más graves delitos, sin embargo les perdonó la vida, medida que desde el gobierno de Marco ninguno de nuestros emperadores había observado o había puesto en práctica con complacencia. No se podría citar ni recordar a alguien ejecutado sin juicio durante los muchos años del gobierno de Alejandro [Severo] (Her., Hist., VI, 1, 7).

Otro aspecto, no menor, para establecer la asimilación de la figura del rey filósofo a Marco Aurelio, es el recurso del que se sirve Herodiano para instalar en pensamiento del emperador antonino, aquejado por una enfermedad, la incertidumbre que generaba la juventud de su hijo para hacerse cargo del Imperio al no estar adecuadamente formado (Her., I, 3). Situación que se refleja en La República, cuando se deja claro que los ancianos

deben gobernar y los más jóvenes ser gobernados (Plat., *Rep.*, III, 412 c). Una “coincidencia” significativa es que Herodiano nos resalta el peligro que genera la juventud asociado al poder político al dar como uno de los ejemplos el gobierno del joven tirano Dionisio II (367/6 – 345 a.C.) de Siracusa: “[...] este era el caso de Dionisio, el tirano de Sicilia, que por su total incontinencia iba a la caza de nuevos placeres al más alto precio” (Her., *Hist.*, I, 3, 2). Recordemos que Platón, viajó a Sicilia y fue acogido, justamente, en Siracusa por Dionisio, en el 387 a.C. Esta casualidad nos hallamos lejos de poder considerarla como ingenua.

Sin embargo, donde quizás se pueda apreciar, más transparentemente, la aplicación pedagógica del rey filósofo es en comparación aquellos príncipes que Herodiano consideró apartados de las virtudes propias del *princeps bonus*.

Según nuestro historiador, Cómodo, debido a su falta de educación y maduración, es un hijo que desacredita la sabiduría de su padre y reniega de su linaje: “a tal punto de locura y paranoia llegó, que primero repudió el nombre de familia y en lugar de Cómodo e hijo de Marco ordenó que se le llamara Hércules e hijo de Júpiter” (Her., *Hist.*, I, 14, 8). Capaz de ser influenciado y no actuando conforme a la prudencia y moderación que debía de ostentar:

[...] puso al frente de la guardia pretoriana a Perenio, un itálico con las mejores virtudes militares (razón por la que, precisamente, le nombró prefecto del pretorio). Pero Perenio se aprovechó de la edad del muchacho y, persuadiéndolo a consagrar su tiempo a excesos y borracheras, le apartó de la responsabilidad y de las cargas imperiales, a la vez que él asumió directamente el gobierno del imperio (Her., *Hist.*, I, 8, 1-2).

Herodiano es implacable en su representación de Macrino, el usurpador de Caracalla, al indicar que si bien deseaba parecerse a Marco Aurelio no poseía las virtudes necesarias:

Perdió el tiempo en Antioquía cuidando su barba, andando más pausadamente de lo necesario y contestando a los que acudían a hablarle con tanta parsimonia y lentitud que frecuentemente no era posible enterarse de lo que decía a causa de su baja voz. Con estas poses trataba de imitar, seguramente, los hábitos de Marco, pero en los restantes aspectos de su vida no lo imitaba, sino que se abandonaba continuamente a una vida de molición, dedicando su tiempo a espectáculos de mimos y a intérpretes de todo tipo de artes y de danza rítmica, descuidando entretanto la administración del Estado (Her., *Hist.*, V, 2, 3-4).

Entendemos que es evidente la visión negativa que tenía nuestro historiador al contemplar la realidad de su mundo subyugado por la ausencia de un hombre con las cualidades necesarias para llevar por el camino certero a Roma. Para él: “este imperio fue gobernado con dignidad hasta la época de Marco y era mirado con respeto. Cuando cayó en manos de Cómodo empezaron los errores” (Her., *Hist.*, II, 10, 3).

## Conclusiones

A partir del mundo helenístico y hasta la formación de los estados nacionales modernos los intelectuales han dedicado gran parte de su tiempo a dar respuesta al dilema de la mejor forma de gobierno (PLACIDO, 1988, p. 37; HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 50). En el caso de los dos autores trabajados las situaciones conflictivas de su tiempo los llevaron a escribir sus obras, en forma de diálogo, Platón, y de biografías, Herodiano, con la finalidad de dar luz sobre la oscuridad política en las que se encontraban.

Si bien es cierto, que la historiografía moderna ha podido dar poca claridad sobre Herodiano y su obra, entendemos que su escrito debe ser revalorizado y leído de acuerdo a los cánones historiográficos de la Segunda Sofística. Nuestro historiador como "hijo" de su época, y a pesar de los usos comunes de la retórica, nos brinda información de primera mano de como un contemporáneo palpaba su tiempo.

Como ya hemos mencionado, es indiscutible que la Segunda Sofística, al ser un movimiento cultural universal, durante el II y III siglo, fue determinante en la imposición de modelos griegos a la filosofía grecorromana más importante y duradera que tuvo Roma, el estoicismo.

Las similitudes en las que nos basamos para expresar que Herodiano conocía las obras políticas de Platón, y fue influenciado por ellas, se aprecian a lo largo del análisis realizado en el presente trabajo. Las podemos sintetizar en:

- La asociación de la educación con la virtud y ellas con la edad adulta. Por lo tanto, la juventud, y su falta de formación, conlleva al desvío del mejor régimen político.
- Las virtudes platónicas del rey filósofo (prudencia, valentía, inteligencia o sabiduría, y justicia) son las mismas que Herodiano mantiene a lo largo de su obra para caracterizar el buen gobernante. En su *Historia*, el único merecedor de dicho título será Marco Aurelio, tiempos en los cuales el Imperio vivió su período de grandeza. Magnicida romana que solo puede ser asociada a quién gobernaba de acuerdo a las virtudes que poseía y que vivía conforme a ellas.

Afirmamos que Herodiano, en su escrito, utilizó al gran ausente de su obra, Marco Aurelio, como modelo pedagógico para juzgar el gobierno de los emperadores siguientes. Esta medida de valoración estuvo signada por las virtudes platónicas del rey filósofo y que dan cuenta la visión crítica, casi nefasta, que Herodiano tiene con respecto a su época.

## Bibliografía

### Fuentes textuales

- HERODIAN. *History of the Empire*. Translated by C. R. Whittaker. Harvard: Loeb Classical Library, 1969.
- HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Traducción de J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.
- LUCIANO. Cómo ha de escribirse la Historia. In: LUCIANO. *Obras completas*. Traducción de Federico Baraibar y Zumárraga, Cristobal Vidal y F. Delgado. Barcelona: Librería de la viuda de Herando, 1889, p. 209-241.
- PLATO. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. London: Loeb Classical Library, 1937.
- PLATÓN. *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1982.
- PLATÓN. *Político*. Traducción de Maria Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos y Nestor Luiz Cordero. Madrid: Gredos, 1982.

### Obras de consulta

- ALFOLDY, G. The Crisis of the Third Century as seen by contemporaries. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 15, p. 89-111, 1974.
- ALSINA, J. La segunda sofística. In: LÓPEZ FERREZ J. A. (Ed.). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Cátedra, 1988, p. 1039-1063.
- BOWERSOCK, G. W. Herodian and Elagabalus. In: CAGAN, D. (Ed.) *Studies in the Greek historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 229-236.
- BOWIE, E. L. Los griegos y su pasado en la segunda sofística. In: FINLEY, I. M. (Ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981, p. 185-224.
- CHEVALLIER, J. *Historia del pensamiento*. Madrid: Aguilar, 1968.
- CORTÉZ COPETE, J. M. Paideía e imperio: una reflexión sobre el valor de la cultura como fundamento del dominio imperial. *Anuario de Historia Virtual*, n. 8, p. 10-30, 2015.
- DE BLOIS, L. The perception of Roman imperial authority in Herodian's work. In: DE BLOIS, L. et al. *The representation and perception of Roman imperial power*. Amsterdam: J. C. Gieben, 2003, p. 148-156.
- ESTELLER, L. Marco Aurelio y Septimio Severo. Un estudio comparativo de sus gobiernos. In: BOCH, V.; CARDOZO, P. (Ed.). *Voces en el Mediterráneo antiguo*. Mendoza: SS&CC, 2015, p. 73-81.
- FRASCHETTI, A. *Marco Aurelio*. La miseria de la filosofía. Madrid: Marcial Pons, 2014.

- GASCÓ, F. La patria de Herodiano. *Habis*, v. 13, p. 165-170, 1982.
- \_\_\_\_\_. Las fuentes de la Historia de Herodiano. *Emerita*, v. 52, p. 355-360, 1984.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. La paideia griega, iniciación a la realeza: los "Peri Basileas de Dión Crisóstomos. *Studia*, n. 22, p. 73-74, 2004.
- \_\_\_\_\_. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1995.
- LANE, M. Plato's political philosophy: the republic, the statesman and the laws. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (Ed.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 170-184.
- LESKY, A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos, 2010.
- PIPER, L. J. Why read Herodian? *Classical Bulletin*, v. 52, p. 4-28, 1975.
- PLACIDO, D. Teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a.C. In: CANDAU, J. M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Ed.). *La imagen de la realeza en la Antigüedad*. Madrid: Coloquio, 1988, p. 37-53.
- ROBIN, L. *El pensamiento griego*. Barcelona: Cervantes, 1926.
- SARTON, G. *Historia de la ciencia*. Buenos Aires: Eudeba, 1952.
- SIRAGO, V. A. La seconda sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II sec. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. 33, n. 1, p. 36-78, 1989.
- TORRES ESBARRANCH, J. J. Introducción. In: HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Madrid: Gredos, 1985, p. 7-84.
- WHITTAKER, C. R. Preface. In: HERODIAN. *History of the Empire*. Harvard: Loeb Classical Library, 1969, p. i-xcv.

# Antiguidade Tardia: o Império Romano e as representações monetárias

*Late Antiquity: The Roman Empire and the monetary representations*

Cláudio Umpierre Carlan\*

**Resumo:** O artigo começa com uma descrição da iconografia como documento histórico. A imagem na Antiguidade tinha uma função específica: apresentar a um determinado grupo social, em sua grande maioria iletrado, algo que representasse a orla do poder. Ela não apenas legitimava um imperador ou rei, mas funcionava, também, como uma espécie de propaganda política.

**Abstract:** The article begins with a description of the iconography as document history. The image in Antiquity had a specific function: to present a particular social group, mostly illiterate, something that represented the edge of power. It not only legitimized an emperor or king, but was a kind of propaganda.

**Palavras-chave:**

Antiguidade Tardia;  
Moeda;  
Poder;  
Roma;  
Iconografia.

**Keywords:**

Late Antiquity;  
Coinage;  
Power;  
Rome;  
Iconography.

---

Recebido em: 18/09/2016  
Aprovado em: 30/10/2016

---

\* Professor Adjunto IV de História Antiga e do Programa de Pós-Graduação em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas. Realiza estágio pós-doutoral em Arqueologia pela Unicamp e possui doutorado em História pela mesma instituição. Pesquisador do Grupo de Estudos Arqueologia Histórica (Unicamp) e do Grupo de Pesquisa Península Ibérica: da Antiguidade Tardia à Reconquista.

## Introdução

A utilização das moedas como fonte não é novidade. Não pretendemos aqui explorar todos aqueles que trilharam esse caminho, mas citaremos alguns autores que trabalharam com tal documentação. Quanto a nós, analisaremos a propaganda política representada pela iconografia, por meio de uma análise básica de conteúdo, tratando de identificar as conotações tanto históricas quanto estéticas.

O homem, durante a sua passagem pelo planeta, desenvolveu diversas formas simbólicas, tanto artísticas quanto linguísticas, expressas pela sua consciência. Nesse sentido, a representação imagética, presente nos aversos e reversos monetários, procurou ser universal, legitimando diversos regimes políticos.

A moeda como documento pode informar sobre os mais variados aspectos de uma sociedade. Tanto político e estatal, como jurídico, religioso, mitológico, estético.

A impressão iconográfica das peças monetárias, deixando-se de lado as inscrições, revela figuras diversas: animais, vegetais, brasões, objetos, edifícios e emblemas mais ou menos estilizados.

A sociedade contemporânea dificilmente pode ligar a moeda a um meio de comunicação entre povos distantes. Ao possuidor de determinada espécie monetária estranha, esta falava-lhe pelo metal nobre ou não em que era cunhada, pelo tipo e pela legenda.

O primeiro informava-o a riqueza de um reino e os outros dois elementos diziam-lhe algo sobre a arte, ou seja, o maior ou menor aperfeiçoamento técnico usado no fabrico do numerário circulante, sobre o poder emissor e, sobretudo, sobre a ideologia político-religiosa que lhe dava o corpo. É dentro deste último aspecto que pretendemos explorar a fonte numismática.

Geralmente, estas figuras referem-se ao local de cunhagem e à respectiva autoridade, designada de um modo claro para os seus contemporâneos por uma figura, uma atitude ou atributos cujos significados hoje muitas vezes nos escapam.

## Moedas e o estudo da Antiguidade Tardia

Apesar de não haver criações notáveis no período conhecido como Antiguidade Tardia sobre as representações numismáticas, deve-se citar que muitos reversos exibem o tema das portas de cidades, uma maneira de os imperadores demonstrarem seu interesse em manter a segurança da população quanto aos ataques "bárbaros". As duas únicas exceções, de acordo com Gomes Marques (1982, p. 133), são as portas de Trèves, em

um sólido de Constantino e um medalhão que representa os portões de Londres, de Constâncio II.

Existe uma controvérsia quanto a esta afirmação de Gomes Marques (1982). Cohen (1982) afirma ser um campo militar ou praça forte. Dezesesseis das dezoito peças do acervo do Museu Histórico Nacional (MHN) pertencentes a esta categoria trazem uma estrela que, segundo RIC (*Roman Imperial Coinage*) e o próprio Cohen (1892, p. 437), identifica as moedas cunhadas no Oriente. Ao analisarmos os respectivos exergos, encontrando ARLQ (Arles), RWQ (Roma), SAMNTH (Antioquia), SMHA (Heracleia), SMNE (Nicomédia), SMKG (Sisico), entre outras, concordamos com os autores acima citados.

A partir do século III começa a haver uma variação das amoedações que trazem edifícios ou construções militares como tema. Neste caso, devemos destacar certa originalidade da cunhagem, pois não foram encontradas outras representações iguais nas coleções referentes ao século IV, tanto no Museu Histórico Nacional (MHN) como nos catálogos mais antigos por nós pesquisados.

**Figura 1** - Moeda do Imperador Constâncio II



Moeda do Imperador Constâncio II, filho e herdeiro político de Constantino I, o Grande. Peça de bronze, denominada AE3, cunhada entre os anos de 324 e 337, em Nicomédia (exergo ou linha de terra SMNE, segunda casa monetária). Excelente visualização, tanto do anverso quanto do reverso. No anverso, a legenda FL IVL CONSTANCIVS NOB C (Flávio Júlio Constâncio Nobilíssimo César, o título nobilíssimo era destinado aos membros da família imperial). Os detalhes do cabelo, manto e diadema estão muito bem representados. No reverso, aparece uma representação de construção, fortaleza ou catedral, com duas torres circulares e uma estrela logo acima. Segundo Cohen (1982), seria parte de um campo militar aberto. Gomes Marques (1982) acrescenta que, tanto as peças de Constâncio II como a de seu pai, Constantino, são as que melhor representam os temas que envolvem as construções. Estado de conservação bom (BC), de diâmetro de 1.01mm, peso de 2.17g, alto reverso 11 horas.

**Fonte:** Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, 1998. Foto de Cláudio Umpierre Carlan (2012, p. 76).

Muitos desses *generais/governantes* permitiram o ingresso dos povos germânicos, vulgarmente chamados de bárbaros, nas fronteiras imperiais. Porém, tinham que cultivar a terra, servir no exército romano comandados por seus chefes e vigiar as fronteiras. Mesmo assim, o imperador Aureliano, preocupado com a quantidade de povos que entravam no

Império, mandou construir uma rede de fortificações, que serviria de modelo para os povos vindouros, como podemos analisar na representação a seguir:

**Figura 2** - Portão São Paulo, Muralha de Aureliano



Portão São Paulo, Muralha de Aureliano, Roma, Itália. Muralha construída pelo Imperador Aureliano (214 ou 215-275) para impedir as invasões dos povos bárbaros. Dos 19 km originais, sobreviveram aproximadamente 12 km. As paredes eram de 3,5 m de espessura, por 8 m de altura. Durante o governo do imperador Honório (384-423) foram construídas as torres circulares (característica da Antiguidade Tardia) e ampliada a altura dos muros para 16 m. Inicialmente, o portão recebeu o nome de Ostiense, porque era caminho do comércio para o porto de Óstia (ânforas de vinho e azeite), via rio Tibre. Mais tarde, foi rebatizado de São Paulo. A frente do portão está voltada para a Basílica de São Paulo, na mesma avenida. Hoje está localizada próxima à Estação Ostiense, no bairro do Testaccio, construído por Mussolini para abrigar a classe operária.

**Fonte:** Foto de Cláudio Umpierre Carlan, agosto de 2007.

De acordo com o *Dicionário de Semiótica*, o significado do termo “construção” aparece como um sinônimo de “artificial”, opondo-se à “natural”, uma referência à ação do homem que transforma a natureza (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 80). Em uma política imperial, na qual a moeda tem um grande poder de circulação, os habitantes do vasto Império Romano tomariam conhecimento da obra realizada pelo seu governante. Além disso, ainda há o significado da segurança representada pela própria fortificação.

Essas legendas eram abreviaturas em latim, relacionadas com as imagens de anverso e reverso, ocorrendo assim a união escrita/imagem. O receptor daquela peça saberia identificar o seu governante, suas mensagens simbólicas. Existiam todas as espécies de

signos, figuras geométricas, signos de pontuação, astros, animais, vegetais, brasões, que transmitiam uma mensagem governante/governado ao vasto mundo romano.

Nas representações políticas, a riqueza iconográfica está mais destacada no período da tetrarquia, mas não negligenciaremos os outros períodos da História Romana. Como exemplo, *PROVIDENTIA DEORVM*, *IOVI/HERCVLES* (Diocleciano e Maximiano juntos); *VIRTVTI AVGG*, *PAX* (figura feminina); *PRINCI A INVENTVTIS*, *BEATA* (altar com os votos nas amoedações de Crispo); *PROVIDENTIA CAESS* (campo militar ou fortaleza, Constantino I e II, Constâncio II, Galo, Constante, Valentiniano I); a loba amamentando Rômulo e Remo (sem legenda, Constantino); *PROVIDENTIA AVGG* (campo militar, Licínio); *IOVI/CAESAR*, *VIRTVS* (Licínio filho); *CASTOR/POLVX* (Maxêncio); templo com a cúpula redonda, sem legenda, cunhado após a morte do filho de Maxêncio; Rômulo, ainda criança (alusão à nomeação de César no anverso).

A moeda mostra-se uma excelente fonte, pois, a partir de sua análise, encontramos diversos aspectos que abrangem a série na sua totalidade. Ou seja, aspectos políticos, estatais, jurídicos, religiosos, econômicos, mitológicos, estéticos, podendo informar sobre os mais variados retrospectos de uma sociedade. Ela testemunha determinadas relações culturais importantes para o historiador. Mas também não podemos esquecer que a moeda, como documento, não é expressão de um simples aquecimento econômico, e sim se trata de outro acontecimento paralelo. Uma materialidade, constituída por camadas sedimentares de interpretações: “o documento é, assim, pensado arqueologicamente como monumento” (JENKINS, 2001, p. 11).

Infelizmente, alguns centros acadêmicos brasileiros continuam presos ao modelo positivista e historicista do século XIX: “sem documentação textual, não existe História”. Esse pensamento prejudica tanto o trabalho sobre Mundo Antigo quanto os estudos em Brasil Colonial, períodos em que a documentação escrita é mais rara e complexa. Assim, muitos jovens e promissores pesquisadores são afastados da Antiguidade, sendo obrigados a se adaptarem em outras linhas de pesquisas, de preferência História do Brasil, séculos XIX e XX.

Muitas vezes, esquecemos a ampliação da noção de documento, defendida pela Escola dos Annales, em 1930, como descrito na obra *Combate pela História*, de Lucien Febvre (1985, p. 249):

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando eles existem. Mas ela pode fazer-se, ela deve fazer-se sem documentos escritos, se os não houver. Com tudo o que o engenho do historiador pode permitir-lhe utilizar para fabricar o seu mel, à falta de flores habituais. Portanto, com palavras. Com signos. Com paisagens e telhas. Com formas de cultivo e ervas daninhas. Com eclipses da lua e cangas de bois. Com exames de pedras por geólogos e análises de espadas

de metal por químicos. Numa palavra, com tudo aquilo que, pertence ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, significa a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem.

Em contrapartida, possuímos, no Brasil, uma grande quantidade de documentação, iconográfica ou não, referente à Antiguidade Clássica. Há um imenso leque de ação para os jovens pesquisadores que querem trilhar esse caminho. Muitas vezes nós, professores, desestimulamos ou ensinamos o caminho errado para os nossos alunos. Escolhemos o mais prático e fácil para eles, ou para nós. Indicamos um *site* na internet ao invés da coleção de um museu. Tenho observado, em muitos congressos, alunos apresentando imagens de *sites* pouco confiáveis, sem identificá-los adequadamente, enquanto que a coleção do Museu Histórico Nacional, por exemplo, permanece fechada, pouco conhecida pelo mundo acadêmico. Dentre as coleções brasileiras que poderiam ser consultadas pelos pesquisadores, num total de 1888 peças referentes ao século IV, elencamos as seguintes:

- a) Acervo numismático do Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro. Coleção referente aos imperadores, Augustos e Césares, imperatrizes e usurpadores dos séculos III e IV;
- b) Moedas de ouro: Constante, Constâncio II, Arcádio e Honório. Cofre da Seção de Numismática do Museu Histórico Nacional;
- c) Moedas comemorativas da fundação de Constantinopla: 53 moedas cunhadas pelo imperador Constantino I;
- d) Moedas de bronze: Diocleciano, Galério, Maximiano, Constâncio Cloro, Severo Augusto, Maximino Daia, Galéria, Maxêncio, Rômulo, Licínio (pai e filho), Fausta, Helena, Constantino I, Crispus, Constantino II, Constâncio II, Eusébia, Constante, Galo, Magnêncio, Juliano, Joviano, Procópio, Valente, Valentiniano I, Graciano, Valentiniano II, Flacila, Eugênio, Teodósio I, Máximo, Eudóxia, Honório e Arcádio;
- e) Medalheiro de número 3; lotes números 11 ao 37.

### **Considerações finais**

O poder não pode ser apreendido pelo estudo do conflito, da luta e da resistência, a não ser em suas manifestações mais restritas. O poder não é característico de uma classe ou de uma elite dominante, nem pode ser atribuído a uma delas. Para Michel Foucault (2005), o poder é uma estratégia atribuída às funções. O poder não se origina na política nem na economia, e não é ali que se encontram suas bases. Ele existe como

uma rede infinitamente complexa de micropoderes, de relações de poder que permeiam todos os aspectos sociais. O poder não se reprime, mas também cria. Dentre todos esses aspectos, o mais polêmico é a constatação que o poder cria a verdade e, portanto, a sua própria legitimação. Cabe aos historiadores identificar essa produção da verdade como uma função do poder (HUNT, 1992, p. 46).

A cunhagem monetária associada ao retrato e à propaganda configurava dois aspectos intimamente ligados em Roma. As moedas, por sua vez, associavam-se a um e a outro, também de forma muito íntima. Elas não apenas são instrumentos importantes para estabelecer a datação de documentos e eventos que chegaram até nós sem seu contexto original, como são de grande valia na nossa compreensão das imagens que contêm.

Nesse caso, a numismática conserva um fragmento da história do homem e, segundo Hubert Frère (1984, p. 11), “se coloca hoje como uma disciplina científica por meio da qual podem ser estudados muitos aspectos de uma determinada sociedade [...]. É uma ciência que tira da aridez do seu estudo grandes subsídios históricos”.

No Brasil, o estudo da História Antiga sempre ficou legado a um segundo plano. Um local de pouca importância, direcionado apenas pelo romantismo e pela curiosidade sobre civilizações exóticas há muito “desaparecidas”. O cinema tratou de reforçar esse romantismo exacerbado sobre o tema. Amor e aventura em um mundo perfeito, sem pobreza, miséria, fome. Apenas homens musculosos e mulheres curvilíneas (CARLAN, 2008, p. 23).

Nas universidades, a ênfase e o maior destaque (principalmente verbos) são direcionados para as Ciências Exatas. Humanas, apenas relacionadas com o Brasil. Por que estudar Antiguidade num país que não teve contato direto com as civilizações orientais e clássicas? Não “existem” documentos (leiam-se fontes primárias) em nosso país que retratam esses povos? Qual estudante e pesquisador em Antiguidade que nunca ouviu essas críticas?

Esquecem-se da grande influência dessas civilizações na nossa sociedade contemporânea. Muitos costumes, cuja origem nem mais lembramos, estão ligados diretamente a esses povos. A língua (latim), as leis (Direito romano), as artes, os ditados populares (gosto não se discute/tradução do provérbio latino *de gustibus non est disputandum*) (FUNARI, 2003, p. 96), o noivo que carrega a noiva nos braços (alusão ao rapto das sabinas por Rômulo). Enfim, uma civilização que deixou uma série de heranças, enraizadas em nós e na nossa sociedade.

## Agradecimentos

Aos amigos e colegas do Departamento de História da Unesp/Franca, em especial a Margarida Maria de Carvalho e Daniel Figueiredo, pela oportunidade de trocarmos ideias; a Pedro Paulo Abreu Funari, André Leonardo Chevitarese, Rachel dos Santos Funari, José Remesal, Ciro Flamarion Cardoso e José Maria Blázquez (*in memoriam*); ao apoio institucional da UNIFAL-MG, FAPEMIG, CEIPAC, CAPES e CNPq.

A responsabilidade pelas ideias restringe-se ao autor.

## Referências

### Fontes numismáticas

CARLAN, C. U. *Moeda, política e propaganda: as moedas de Constâncio II*. Santos: Artefato Cultural, 2012.

### Obras de apoio

CARLAN, C. U. Antiguidade Clássica e numismática: representações e pesquisas no ensino fundamental. In: CHEVITARESE, A.; CORNELLI, G.; SILVA, M. A. O. (Org.). *A tradição clássica e o Brasil*. Brasília: Fortium Editora, 2008, p. 22-27.

\_\_\_\_\_. *Moeda e poder em Roma: um mundo em transformação*. São Paulo: Annablume, 2013.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo, helenismo*. Itu: Ottoni, 2003.

COHEN, H. *Description historique des monnaies*. Frappés sous L'Empire Romain. Paris: Rollin e Feuardent Éditeurs, 1880-1892.

FEBVRE, L. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1985.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FRÈRE, H. *Numismática: uma introdução aos métodos e à classificação*. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.

FUNARI, P. P. A. *A vida cotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

\_\_\_\_\_. A renovação do ensino de História Antiga. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História em sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 95-108.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1979.

HUNT, L. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JENKINS, K. *A História repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

MARQUES, M. G. *Introdução à numismática*. Lisboa: D. Quixote, 1982.

# A noção de *συνάφεια* em Nestório de Constantinopla, no *Liber Heraclidis*, e seu significado para a natureza do poder imperial (séc. V d.C.)

*La notion de 'συνάφεια' chez Nestorius de Constantinople dans le 'Liber Heraclidis' et sa signification pour la nature du pouvoir impérial (Ve. siècle ap. J.-C.).*

Daniel de Figueiredo\*

**Resumo:** Nestório foi bispo de Constantinopla de 428 a 431 d.C. Durante seu breve episcopado à frente da sé da capital do Império Romano do Oriente, protagonizou a emergência de um conflito teológico que se tornaria central nas discussões cristológicas dentro da hierarquia eclesiástica na Antiguidade Tardia. Nestório defendia uma conjunção (*συνάφεια*) entre as naturezas humana e divina no Cristo, enquanto seu principal oponente, o bispo Cirilo de Alexandria, advogava uma união (*ἔνωσις*) entre elas. Por suas ideias, Nestório foi declarado herético pelo Concílio de Éfeso I (431), mas sua noção de divindade seria retomada e atualizada vinte anos depois, no Concílio de Calcedônia (451), sem, contudo, obter uma revisão da sua condenação. Em sua defesa, Nestório escreveu uma apologia a sua doutrina e posição pessoal: o *Liber Heraclidis*. Sem se restringir aos aspectos teológicos da doutrina de Nestório, o objetivo desse artigo é propor uma forma de abordagem para esse documento que nos possibilite inseri-lo dentro de uma problemática mais ampla, de natureza político-religiosa, relacionada a uma forma de se pensar a natureza do poder imperial.

**Résumé:** Nestorius a été évêque de Constantinople du 428 au 431 ap. J.-C. Pendant son bref épiscopat dans la capitale de l'Empire Romain d'Orient, il a participé à l'émergence d'un conflit théologique qui deviendrait central dans les discussions christologiques au sein de la hiérarchie ecclésiastique dans l'Antiquité Tardive. Nestorius défendait une conjonction (*συνάφεια*) entre les natures humaine et divine chez le Christ, tandis que son principal adversaire l'évêque Cyrille d'Alexandrie préconisait une union (*ἔνωσις*) entre elles. Pour ses idées, Nestorius a été déclaré hérétique par le Concile d'Éphèse I (431), mais sa notion de divinité serait reprise et mise à jour après vingt ans dans le Concile de Chalcedoine (451), sans toutefois obtenir une révision de sa condamnation. En sa défense Nestorius a écrit une apologie à sa doctrine et position personnelle : le *Livre d'Heraclide*. Sans se limiter aux aspects théologiques de la doctrine de Nestorius, l'objectif de cet article est de proposer une approche à ce document qui nous permette de l'insérer dans une problématique plus vaste, de nature politico-religieuse, liée à une façon alternative de réfléchir sur la nature du pouvoir impérial.

## Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;  
Império Romano do Oriente;  
Nestório de Constantinopla;  
*Liber Heraclidis*;  
Poder imperial.

## Mots clés:

Antiquité Tardive;  
Empire Romain d'Orient;  
Nestorius de Constantinople;  
*Liber Heraclidis*;  
Pouvoir impérial.

---

Recebido em: 10/08/2016  
Aprovado em: 15/09/2016

---

\* Doutorando em História Antiga pelo Programa de Pós-graduação em História da FCHS/Unesp-Franca. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo n. 2013/24320-4.

## Considerações iniciais

O recorte cronológico que se convencionou denominar de Antiguidade Tardia, comumente periodizado entre meados do século III e VII d.C., legou-nos uma expressiva massa de documentos textuais que, a despeito do interesse crescente dos historiadores pelo período, inclusive no Brasil, ainda requerem ser explorados à luz dos avanços metodológicos da disciplina histórica. A exuberância dessas evidências decorre, em grande parte, da preservação de escritos relacionados à afirmação e difusão da doutrina cristã no Império Romano, tais como tratados doutrinários, hagiografias, homilias, histórias eclesiásticas e cartas, dentre tantos outros gêneros de escritas disponíveis naquele contexto. Devido ao caráter exegetico ou doutrinário de muitos desses trabalhos, os estudos sobre eles permaneceram, por bom tempo, na esfera das abordagens que buscavam entender as ideias teológicas (Patrística) e seus autores (Patrologia) no sentido de referendá-las ou não dentro de uma tradição ortodoxa. Mas esses documentos têm muito mais a nos dizer, na medida em que consideramos que ideias teológicas não podem ser desconectadas das demais esferas da vida social na Antiguidade, sobretudo, para os propósitos desse artigo, ao que se refere aos campos das políticas imperial e eclesiástica.

Nesse sentido, partimos da premissa de que toda teologia é política, na medida em que é veiculada por meio de um sistema simbólico, que se traduz por discursos e práticas, prescrevendo normas de comportamentos individuais e coletivos. Quando essas prescrições são reconhecidas por parcelas consideráveis da sociedade, elas conferem autoridade e prestígio para quem as formula (CHAUI, 2004, p. 119). Nessa perspectiva, a abordagem que almejamos imprimir na análise do *Liber Heraclidis* (*Livro de Heraclides*), de Nestório de Constantinopla, é no sentido de estabelecer uma ligação entre o pensamento teológico do bispo constantinopolitano sobre a natureza do corpo do Cristo encarnado e a noção que ela trazia embutida na sua concepção no que se refere à natureza do poder imperial. Naquele momento, esse poder era centralizado na figura do imperador Teodósio II, que governou o Império Romano do Oriente entre 408 e 450, já separado administrativamente da porção ocidental.

Nestório escreveu a maior parte do *Livro de Heraclides* durante o seu período de exílio em um oásis no Egito, de 436 até sua morte, em 451. Sua escrita visava a se defender da punição que lhe fora imposta pelo imperador Teodósio II, devido à condenação das suas ideias pelo Concílio de Éfeso, em 431, liderado pelo bispo Cirilo de Alexandria. O livro é dividido em duas partes. A primeira parte foi redigida sob a forma de um diálogo, em que Nestório elenca as principais heresias do seu tempo, no sentido de contrapor a sua noção de *συνάφεια* (conjunção) à noção de *ένωσις* (união) das naturezas divina e

humana no Cristo, esta última defendida pelo seu oponente e acusador, Cirilo: “Então, na verdade, nós damos ao Cristo encarnado o nome de Deus por causa da sua conjunção com Deus e o Verbo, porque reconhecemos por homem aquele que é visível” (Nestório, *Liber Heraclidis*, 282).

A segunda parte é composta por um relato histórico do conflito decorrente das divergências entre ambos os bispos e seus seguidores, que ficou conhecido, posteriormente, por *Controvérsia Nestoriana*, acompanhado, ainda, de uma apologia sobre sua atuação. Nessa seção do trabalho, Nestório demonstrou sua mágoa por ter sido abandonado por Teodósio II e por funcionários imperiais que ele acreditava serem seus aliados na disputa.

No intuito de oferecer uma forma de abordagem a essa obra, diga-se de passagem, muito pouco estudada pela historiografia, que a insira na temática do presente dossiê, buscaremos estabelecer uma ligação entre as duas partes do livro, com o intuito de entender como a noção teológica de conjunção das naturezas proposta por Nestório contrariava a percepção do imperador no que se refere à noção de divindade, à qual ele era o representante na sociedade romana oriental. Após as considerações sobre o autor, sua obra e teologia, presentes na primeira parte, utilizaremos a segunda parte do livro para exemplificar a construção de um catálogo que liste as ações do imperador Teodósio II e dos funcionários imperiais citados por Nestório e que, de início, o apoiaram no conflito.<sup>1</sup> Por meio desse recurso e com auxílio de outros documentos que complementam ou contrapõem a visão de Nestório, como aqueles do próprio imperador e do bispo Cirilo, inseridos nos *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*,<sup>2</sup> o método prosopográfico irá subsidiar a detecção dos interesses adjacentes que nortearam as ações dos atores no conflito e, desse modo, expandir o significado das suas atuações para além do âmbito das ideias religiosas.

## O autor, a obra, a ideia e o problema

Nestório foi convocado pelo imperador Teodósio II para ocupar a chefia do episcopado de Constantinopla no ano de 428. Ele era nativo de Cesareia Germanícia,

---

<sup>1</sup> A concepção desse catálogo de documentos resultou da orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, nossa orientadora de doutorado no PPGH da Unesp-Franca.

<sup>2</sup> Os *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)* são compostos de diferentes tipos de documentos relacionados aos Concílios da Igreja, na Antiguidade Tardia. A maior parte foi redigida no idioma grego, mas muitos foram preservados em traduções latinas. As atas dos concílios, cartas imperiais e episcopais, tratados, leis, éditos, homilias, dentre outros que os compõem, foram transmitidos por diferentes tradições manuscritas medievais. Esses manuscritos foram reunidos pelo filólogo Eduard Schwartz no início do século XX. Trata-se de uma obra monumental e os principais documentos relacionados à *Controvérsia Nestoriana* estão inseridos nos Tomos I e II.

cidade localizada na província da Síria Eufratensis, e, segundo uma antiga tradição siríaca, possuía ascendência persa. Seus avós eram indivíduos não cristãos oriundos do leste do rio Tigre e há indicações de que ele seria primo, pelo lado paterno, de Teodoreto de Ciro, bispo que veio a desempenhar um papel de destaque na defesa das ideias de Nestório durante o desenrolar do conflito (NAU, 1910, p. v-vi; ACO, I, 4, p. 231). É provável que, até a sua transferência para a capital imperial, Nestório não houvesse se deslocado para mais longe do que Antioquia, onde teria aprendido as letras gregas e sido aluno do bispo Teodoro de Mopsuéstia (350-428), a quem Cirilo atribuiria, mais tarde, a origem das suas “blasfêmias” contra o Cristo (ACO, I, 4, p. 210-211). Assim como João Crisóstomo, seu antecessor não imediato no trono episcopal de Constantinopla, Nestório era considerado um orador inflamado, possuidor de uma voz poderosa e, por ocasião do sermão inaugural do seu episcopado, em 10 de abril de 428, na presença do imperador Teodósio II, teria se expressado nos seguintes termos: “Dai-me, ó imperador, a terra purgada de heréticos e eu vos darei o céu em troca! Assisti-me destruir os heréticos e eu vos assistirei vencer os persas!” (Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, VII, 29).<sup>3</sup>

As palavras acima atribuídas a Nestório, na inauguração do seu episcopado na capital imperial, são reveladoras da interação com que as questões de ordem religiosa e política se associavam na Antiguidade Tardia. Esse entrelaçamento de interesses também é perceptível na documentação sobre o conflito teológico entre Nestório e Cirilo, em que se percebe a existência de disputas por preeminências dentro da organização da hierarquia eclesiástica que começava a se estruturar naquele momento, tendo por parâmetro a organização administrativa imperial. O histórico de rivalidades entre as sé episcopais de Constantinopla e Alexandria remontava à elevação da sé episcopal da capital imperial do Oriente à posição de segunda em preeminência, logo após a de Roma, condição essa que foi estabelecida pelo Concílio de Constantinopla, em 381. Contudo, essa distinção de honra era, até então, reservada à cidade de Alexandria, que a reivindicava em virtude do seu passado apostólico, diferente de Constantinopla que não possuía nenhuma referência que a credenciasse nesse sentido (BAYNES, 1926, p. 145-156).

Em decorrência dessa elevação, percebe-se que os bispos de Constantinopla tentavam estabelecer uma hierarquia entre os demais bispos, desconsiderando as regras que indicavam que todos eles estavam em condições de igualdade na organização (BUENACASA PÉREZ, 2009, p. 177). Se atentarmos para as cartas trocadas entre ambos os

---

<sup>3</sup> No original: “Δός μοι, φησίν, ὦ βασιλεῦ, καθάραν τὴν γῆν τῶν αἰρετικῶν, κἀγὼ σοι τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω συγκάθελέ μοι τοὺς αἰρετικούς, κἀγὼ συγκαθελῶ σοι τοὺς Πέρσας” (Tradução do grego para o francês por Pierre Périchon e Pierre Maraval, 2007).

bispos no início do conflito, inseridas nos *Acta*, verifica-se que o bispo alexandrino atacava virulentamente a teologia proposta por Nestório e, ao mesmo, se mostrava extremamente desconfortável com as interferências desse bispo na sua área de jurisdição, que abrangia todas as províncias situadas na diocese do Egito. Nestório estava usando da sua posição política de bispo da capital imperial para acolher recursos de indivíduos que cometeram delitos comuns, em Alexandria, e foram julgados em tribunal episcopal presidido por Cirilo:

Eu ouço dizer que alguns falam com maldade da opinião que tenho de Sua Piedade [Nestório], que eles falam frequentemente em especial por ocasião das assembleias de pessoas com autoridade. Eles pensam talvez agradar seus ouvidos, mas eles têm propósitos injustificados sem terem sofrido nenhum dano da minha parte, mas porque eles foram acusados de crimes, e isso corretamente: um de ser injusto com os cegos e os pobres, outro de levantar a espada contra a mãe e o outro de ter roubado dinheiro de outra pessoa com a ajuda de uma serva e de terem sempre uma reputação tal que não se desejaria esse fardo a seus piores inimigos (ACO, I, 1, 1, p. 25-28).<sup>4</sup>

Além dessas divergências administrativas, a definição de divindade de Nestório, expressada no *Livro de Heraclides*, embutia na sua concepção teológica a noção de dualidade do corpo de Cristo (Deus-Filho), em que as duas naturezas, divina e humana, estabeleciam uma relação voluntária de conjunção (*συνάφεια*), mas não de união (*ἔνωσις*) como pensava Cirilo. Isso era interpretado pelo bispo alexandrino como se unicamente a porção humana houvesse encarnado no homem Jesus Cristo, o que tornava a outra porção – a divina (Deus-Pai) – transcendente e distante dos homens (WESSEL, 1999, p. 29-30). Nestório refutou veementemente essa acusação na primeira parte do seu tratado e tentou explicar o seu pensamento:

De modo que não expomos a união de Deus, o Verbo, à corrupção e à mudança, e que nós não dizemos que é passível e necessária,<sup>5</sup> mas uma união voluntária no *prosopon* e não na natureza.<sup>6</sup> Ou eles recusarão minhas palavras e admitirão que a encarnação aconteceu em uma natureza e farão a união passível e mutável como Ário ou eles admitirão impassíveis como os Padres [do Concílio de Niceia] (Nest., *Her., Lib.*, 264-265).<sup>7</sup>

<sup>4</sup> No original: "Καταφλυαροῦσι μὲν, ὡς μανθάνω, τινὲς τῆς ἐμῆς ὑπολήψεως ἐπὶ τῆς σῆς θεοσεβείας, καὶ τοῦτο συχνῶς, τὰς τῶν ἐν τέλει συνόδου καιροφυλακοῦτες μάλιστα, καὶ τάχα που καὶ τέρπειν οἰόμενοι τὴν σὴν ἀκοὴν καὶ ἀβουλήτους πέμπουσι φωνάς, ἡδικημένοι μὲν οὐδεν, ἐλεγχθέντες δέ, καὶ τοῦτο χρηστῶς, ὃ μὲν ὅτι τυφλοῦς ἠδίκηει καὶ πένητας, ὃ δὲ ὡς μητρὶ ξίφος ἐπανατείνας, ὃ δὲ θεραπεῖν συγκεκλοφῶς χρυσίον ἀλλότριον καὶ τοιαύτην ἐσχηκῶς αἰεὶ τὴν ὑπόληψιν, ἦν οὐκ ἂν εὐξαιτό τις συμβῆναι τισιν καὶ τῶν λίαν ἐχθρῶν" (Trad. do grego para o francês por André-Jean Festugière, 1982).

<sup>5</sup> Nestório separava as naturezas humana e divina em Cristo porque defendia que a sua porção divina não havia sido gerada pela Virgem Maria, não teria sido passível de sofrer dor, medo e outros sentimentos inerentes à natureza humana.

<sup>6</sup> *Prosopon* de Deus significa para Nestório ser a imagem de Deus, querer o que Deus quer e ter a vontade e os propósitos de Deus, como Adão antes da queda [que em decorrência dessa queda perdeu o *prosopon*/imagem divina]. Significava, portanto, a expressão humana da vontade divina (CHESNUT, 1978, p. 399).

<sup>7</sup> Conforme indicaremos mais adiante, embora Nestório tenha escrito em grego, os manuscritos do *Livro de Heraclides* somente foram preservados em traduções no idioma siríaco.

Essa questão se revestia de forte apelo social naquele contexto, pois adorar uma divindade incorreta poderia colocar em risco a segurança e a salvação dos homens, conforme também nos indicou Nestório:

Quando aquelas coisas começaram a acontecer relativas à fé e durante a disputa contra Deus, o Verbo, que não teria sido imortal e impassível [...], começaram a ser destruídos e subjugados. [...] Eles sofreram doenças, fome, privação de chuva, o granizo, o calor, tremores de terra surpreendentes, o cativo, o medo, a fuga e todos os males (Nest., *Her., Lib.*, 497).

Uma vez que o imperador romano era o representante da divindade cristã perante essa sociedade, as noções teológicas de Nestório e Cirilo apresentavam implicações quanto à forma de se pensar a natureza do poder imperial. Conforme destaca Jan Willem Drijvers (2015, p. 83), "o imperador era efetivamente a personificação do Império. Ele simbolizava mais do que qualquer coisa a unidade desse Estado cultural, linguístico e religioso diverso. Nele as várias tradições e povos do Império estavam ideologicamente associados". Em decorrência dessas percepções, havia todo um aparato simbólico que ligava a figura do imperador à fonte divina de onde emanava substancial parte da sua autoridade e legitimidade para exercer o poder. Como explicita Harold Drake (2011, p. 213-216), o que se entende por Estado antigo fundava-se em uma premissa inteiramente distinta daquela que entendemos hoje em dia como uma espécie de contrato social. Na Antiguidade, a noção de que a divindade intervinha ativamente nos negócios humanos, como indicou Nestório no excerto acima, fazia com que um dos deveres primários dos líderes desse Estado fosse assegurar a boa vontade dos deuses, para que essas intervenções fossem benéficas, pois, ao contrário, a punição recairia sobre toda a comunidade e não apenas sobre aquele que provocou a ofensa às forças sobrenaturais.

Se na concepção de Nestório a divindade era transcendente e distante dos homens, ficava implícito, também, o distanciamento do imperador em relação a seus súditos (BROWN, 2002, p. 97). Desse modo, para Cirilo, Nestório estava relegando a porção divina a uma posição tão transcendente da humanidade quão também distante era a relação de um soberano persa com seus súditos:

Você [Nestório] não foi persuadido por Paulo quando ele disse: 'Mesmo se um anjo dos céus pregar ao contrário daquilo que pregamos que ele seja amaldiçoado?' Paulo não parou sua arrogância [de Nestório]. Mas Isaías, quando ele disse, 'Observem, uma Virgem conceberá, e ela dará à luz um filho, e ele se chamará Emanuel, que é interpretado Deus está conosco?' Ele [Isaías] não fez de outro modo. Pois você possui uma mente de terrível perversidade. Ouça ao menos os demônios que dizem: 'O que você tem a ver conosco, Ó Filho de Deus? Você veio no princípio dos tempos para nos torturar?' Que conselho você dá para esse inútil argumento? Quem trabalhou com você nessa inoportuna calamidade?

*Você [Nestório] não tem vergonha de comparar Deus a um rei persa? Você não tem vergonha de rejeitar as tradições dos Padres, dos evangelistas e dos profetas na intenção de dominar sobre todas as Igrejas; você não se lembra do que te levantou do monte de estrume às alturas celestes e, concentrado nas criaturas, você não reconhece o Criador. [...] Mas imitando Beliar você pensa que pode convencer, pelas correntes do seu pensamento sem lei, um imperador afeiçoado à doutrina ortodoxa, e adorador da consubstancial trindade, por intermédio da qual ele reina continuamente, esmaga os inimigos hostis, e por meio do qual reinam o coro das virgens perpétuas [irmãs imperiais] e restaura a paz no mundo, - você pensa que pode fazer desse homem um apóstata com suas enganosas palavras (Cirilo, ACO, I, 1, 2, p. 103-104, grifo nosso).<sup>8</sup>*

Portanto, esse ingrediente político deve ser considerado como parte do conflito, pois se relacionava às formas com que a divindade era imaginada por ambos os bispos. Elas agregavam noções de distanciamento (conjunção/*συνάφεια*) e aproximação (união/*ἔνωσις*) das porções humana e divina no Cristo encarnado, estabelecendo, em decorrência disso, simetria no imaginário das pessoas acerca da natureza do poder imperial (BARCELÓ, 2011, p. 24). É interessante notar, como percebeu Kantorowicz (1998, p. 27-28), que essas definições baseadas nos pensamentos de Nestório e Cirilo foram retomadas e atualizadas, mais tarde, para que os juristas do final do período medieval formulassem a teologia política dos Dois Corpos do Rei, num período em que a preocupação era afirmar a centralização do poder real. Nesse sentido, indicamos que a noção teológica de conjunção de Nestório favorecia a descentralização do poder imperial, enquanto a noção de união de Cirilo a centralização do poder na figura do imperador.

A questão teológica não se constituiu isoladamente no móvel que animava as duas facções que se congregavam em torno de Cirilo e Nestório, mas ela se revestia, também, de interesses paralelos que se relacionavam à busca por prestígio e poder para os bispos e funcionários imperiais que se associaram no conflito. Os primeiros almejavam estabelecer como ortodoxa a doutrina que pregavam, com todas as vantagens relacionadas à aquisição de capital simbólico (BOURDIEU, 2006, p. 134-135), que poderiam auferir

<sup>8</sup> No original: "ἄρα γὰρ οὐκ ἐπέισθης Παύλῳ λέγοντι κἄν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσῃται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα, ἀνάθεμα ἔστω; Παῦλος οὐκ ἔπαυσέ σου τὸ κενὸν φρόνημα ἀλλ' Ἡσαίας εἰπὼν ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμανουήλ, ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, οὐδ' αὐτός διάνοιαν γὰρ ἐκτήσω δεινῆς κακοφροσύνης. ἄκουσον κἄν τῶν δαιμόνων λεγόντων τί ἡμῖν καὶ σοί. υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς. τίς δέ σοι τοῦτον τὸν εὐτελῆ λογισμόν συνεβούλευσε κηρῦξαι; τίς ὁ συμπονήσας τῷ ἀκαίρῳ νοσήματι; οὐκ ἠιδέσθης θεὸν ἐξομοίων Περσικῆν βασιλείαι; οὐκ ἐνετράπησ ἄθετεῖν βουλόμενος πατέπων καὶ εὐαγγελιστῶν καὶ προφητῶν παραδόσεις καὶ νομίσας ἄρχειν πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν οὐκ ἐμνήσθης τοῦ ἀπὸ κοπρίας εἰς ὕψος οὐράνιον ἀναγαγόντος σε καὶ τοῖς ἔργοις προσέχων οὐκ ἐπέγνωσ τὸν δημιουργόν. [...] ἀλλὰ γε μὴ ζητούμενον πρὸ καιροῦ, Βελίαρ μιμησάμενος ἐνόμισας σειραῖς τῶν σῶν ἀνόμων ἐννοιῶν πείθειν βασιλέα φίλον ὀρθοδοξίας καὶ προσκυνητὴν ὁμοουσίου τριάδος, δι' ἧς διηνεκῶς βασιλεύει, δι' ἧς ἔθνη τὰ πολέμια συνετρίβη, δι' ἧς χορὸς ἀειπαρθένων βασιλεύει, δι' ἧς κόσμον ἐν εἰρήνῃ καθίστησι, τοῦτον λόγους σοῖς ἀπατηλοῖς ἐνόμισας ἀποστάτην γενέσθαι καὶ λαὸν θεοφιλῆ πορθεῖν ἐβουλήθησ καὶ πατέρων πλήθος εἰς ἀναπνοὴν τυγχάνοντας διέσκυλας" (Tradução do grego para a língua inglesa por Susan Wessel, 1999).

em caso de aceitação dentro de um sistema religioso que se pretendia universal. Os segundos visavam a aumentar seus poderes e a representatividade de suas regiões de origem, em um sistema altamente centralizado na pessoa do imperador. Conforme indica Brown (2002, p. 101), “por meio da sua aliança com o imperador, Nestório entrou em um mundo onde a vida cerimonial da Corte imperial dava regular apoio imaginativo às suas noções centrais da natureza das relações entre Deus e a humanidade”.

Entendemos que, justamente por essa razão, a doutrina de Nestório apresentou grande adesão entre os funcionários imperiais, pois, a maior participação na vida administrativa e no cerimonial imperial, fazia deles intermediários entre o soberano e seus súditos. Daí a percepção de que a Corte imperial era majoritariamente nestoriana no início da controvérsia:

Você [Cirilo] reuniu uma tropa de monges e daqueles que eram chamados bispos para a aflição e confusão na Igreja. Nenhum dos chefes parou e impediu aquilo. [...] Você tinha toda a força do Império e, quanto a mim, eu tinha somente o nome do imperador, nem para me fortalecer, nem para me guardar, nem para me ajudar, nem, sobretudo, para me obedecer. É por não estar servido da força da Igreja, nem da força dos chefes, nem da força do Império que eu cheguei a essa extremidade. *Eu que tinha para mim os chefes, o imperador e o episcopado de Constantinopla*, eu que tive paciência em relação aos heréticos, tive a dor de ser expulso por você (Nest., *Her., Lib.*, 147, grifo nosso).

Por esse motivo, Cirilo teve que despender vultosas somas de ouro e presentes na persuasão dos membros da Corte, o que parece ter surtido efeito, pelo menos no que se refere aos anos iniciais do conflito. Reproduzimos uma pequena parte dessa lista de pagamento em troca de apoio. Ela foi redigida pelo secretário de Cirilo, Epifânio, e endereçada ao bispo Maximiano, substituto de Nestório, que intermediaria a sua distribuição:

Um catálogo das coisas despachadas daqui [Alexandria] para as seguintes pessoas que estão aí [Constantinopla] pelo meu senhor, seu mais santo irmão, Cirilo.  
 Para Paulo, o prefeito: quatro grandes tapetes de lã; dois tapetes de lã médios; quatro capas de poltronas; quatro toalhas de mesa; seis *bila* [tapetes ou cortinas] grandes; seis *bila* tamanho médio; seis capas para bancos; doze para portas; dois caldeirões grandes; quatro cadeiras de marfim; dois bancos de marfim; quatro *persoina* [tipo de banco?]; duas mesas grandes; dois avestruzes [peças de mobiliário?]. E para que nos ajude a respeito dos assuntos que foram escritos a ele: cinquenta libras de ouro.  
 Para o seu doméstico: um tapete de lã; dois tapetes; quatro *bila*; duas capas de bancos e cem moedas de ouro.  
 Para Marcela, a *cubicularia*: o mesmo que foi enviado para ele. De modo que possa persuadir a Augusta, mais cinquenta libras de ouro.  
 Para Droséria, a *cubicularia*: o mesmo enviado a Marcela. Para que nos ajude como foi escrito a ela, cinquenta libras de ouro.  
 Para o prefeito Crisero: para que deixe de se opor a nós, fomos obrigados a despachar quantidades duplas. Seis tapetes de lã grandes; quatro tapetes médios; oito capas de banco; seis toalhas de mesa; seis tapetes *bila* grandes; seis

*bila* tamanho médio; seis capas de bancos; doze para cadeiras; quatro caldeirões grandes; quatro cadeiras de marfim; quatro bancos de marfim; seis *persoia*; quatro mesas grandes; seis avestruzes. Se ele agir de acordo com o que foi escrito a ele pelo magnífico Aristolau e com o senhor Claudiano intervindo como mediador: duzentas libras de ouro (ACO, I, 4, p. 224-225).<sup>9</sup>

As teses teológicas, portanto, resultavam na construção de modelos de realeza que afetariam o modo de percepção e de atuação do imperador. Conforme indicou Pierre Bourdieu (2007, p. 38), a autonomia do campo religioso faculta ao corpo de sacerdotes a racionalização de determinada teologia, que é erigida na forma de dogma, cuja validade ele busca perpetuar e garantir. Contudo, naquele contexto, essa autonomia do campo religioso não era plena, pois Teodósio II atuou para que se afirmasse aquela doutrina que melhor se adequasse aos seus interesses de governante, ou seja, aquela de Cirilo, pois ela pressupunha uma maior centralização do governo na figura do imperador, ao postular maior proximidade entre divindade e humanidade. Isso pode ser constatado por ocasião do Concílio de Éfeso II, em 449, momento em que Teodósio II agiu para impor uma fórmula doutrinal que aprofundava a noção de união que havia sido proposta por Cirilo. Naquele momento, a teologia ciriliana era representada pelo arquiandrita Eutiques de Constantinopla e por Dióscoro de Alexandria, sucessor de Cirilo, que se opunham às concepções de divindade dos bispos Flaviano de Constantinopla e Leão de Roma, que embutiam a noção de dualidade do corpo de Cristo presente na doutrina nestoriana, também defendida pelo bispo Teodoreto de Ciro, antigo aliado de Nestório, conforme carta de Teodósio II ao bispo Dióscoro:

A Dióscoro, o reverendíssimo bispo de Alexandria. Recentemente decretamos que Teodoreto, o bispo da cidade de Ciro, não assista ao mais santo Concílio [Éfeso II] até que o santo Concílio tome uma decisão sobre seu caso; nós o excluímos porque ele ousou compor ataques aos escritos sobre a fé de Cirilo, de santa memória, então bispo da grande cidade de Alexandria. Desde que parece que alguns seguidores de Nestório tentam esforçarem-se em seu nome para assegurar o comparecimento dele ou de outros de alguma forma no santo Concílio. [...]

<sup>9</sup> No original: "Breue directorum hinc his qui illic sunt, a domino meo sanctissimo fratre uestro Cyrillo. Paulo praeposito nacotapites maiores quattuor, nacotapites mediocre duo, accubitalia quattuor, mensalia quattuor, bila tapeta maiora sex, bila mediocria sex, scamnalia sex, in ostiis duodecim, cortinae maiores duae, cathedrae eburneae quattuor, scamnaerbunea duo, persoia quattuor, tabulae maiores duae, struthiones duo; et ut in causa nos adiuuet circa illa quae ei scripta sunt, auri libras quinquaginta. et domestico eius nacotapitum unum, tapetes duo, bila quattuor, scamnalia duo, auri solidos centum. Marcellae cubiculariae <secundum quod> directum est ei, et ut Augustam rogando persuadat, auri libras quinquaginta. Droseriae cubiculariae secundum ea quae Marcellae directa sunt, et u team adiuuet sicut ei scriptum est, auri libras quinquaginta. Praeposito Chryseroti, ut nos impugnare desinat, coacti sumus duplicia destinare: nacotapita maiora sex, nacotapita mediocria quattuor, tapeta maiora quattuor, accubitalia octo, mensalia sex, bila grandia tapetes sex, bila mediocria sex, scamnalia sex, in cathedras XII, cortinas maiores quattuor, cathedras eburneas quattuor, scamna eburnean quattuor, persoia sex, tabulas maiores quattuor, struthiones sex; et si secundum ea quae illi scripta sunt a magnificentissimo Aristolao, fecerit et adiuuerit nos, domno Claudiano mediatore interueniente auri libras CC" (Essa relação somente foi preservada nos ACO em versão latina. A tradução para o inglês é de John I. McEnerney, 1987).

Aqueles que ousarem fazer qualquer forma de acréscimo ou subtração da fé dos santos padres de Niceia [325] e depois em Éfeso [431] nós não permitiremos ter qualquer direito de fala no santo Concílio e nós colocamos tais pessoas sob o seu julgamento. É por essa razão que nós decretamos agora que o santo Concílio deveria ser convocado (ACO, II, 1, 1, p. 74).<sup>10</sup>

### O 'Livro de Heraclides': a autenticidade da obra e seus manuscritos

Nestório escreveu originalmente em grego, entre os anos de 435, início do seu exílio, e 451, provável ano da sua morte, uma vez que ele dá notícias da morte do imperador Teodósio II, ocorrida em 450, e da fórmula cristológica alcançada no Concílio de Calcedônia, em 451, a partir dos entendimentos contidos nas cartas trocadas entre Flaviano de Constantinopla e Leão de Roma, nas quais ele percebia conter a essência da sua doutrina a despeito da sua condenação (Nest., *Her., Lib.*, 506; 514; BETHUNE-BAKER, 1998, p. 34-35).

No prefácio da obra, Nestório indica o seu objetivo de esclarecer todas as heresias. Percebe-se que, ao descrevê-las, sua intenção recai em associá-las aos ensinamentos de Cirilo. E, na sequência desse relato, ele faz uma defesa das suas ideias teológicas:

Agora convém, em minha opinião, àquele que quiser pesquisar a verdade com toda diligência, não compor seus discursos com ideias preconcebidas, mas produzir (primeiramente) tudo aquilo que é oposto à verdade e discuti-lo. Assim, é por comparação entre um e outro que aqueles que conhecem o ouro, mostrem a diferença do ouro bom e aquele que é inferior, aos olhos daqueles que querem tomar a liga como (ouro) puro. Muitos, de fato, escolhem o mal ao bem e a mentira em lugar da verdade, porque as duas coisas lhes são iguais e que eles preferem lutar contra eles [o bem e a verdade] e vencer, antes que estabelecer a verdade. Como vários (homens) professam diversas (opiniões) sobre o Cristo e não se acordam em seu nome, enquanto outros discutem sobre seu nome, nos parece bom expor, além da opinião de cada uma dessas heresias em relação a Cristo, a fim de que a verdadeira fé seja conhecida por comparação às heresias e que nós não as chamelemos para cair numa ou noutra, como aqueles que não veem (Nest., *Her., Lib.*, 1-11).

<sup>10</sup> No original: "Διοσκόρωι τῶι εὐλαβεστάτῳ ἐπισκόπῳ Ἀλεξανδρείας. Πρῶην μὲν Θεοδώρητον τὸν ἐπίσκοπον Κύρου τῆς πόλεως ἐθεσπίσαμεν εἰς τὴν ἀγιωτάτην μὴ ἀπαντῆσαι σύνοδου, μέχρις ἂν τὰ δοκοῦντα ἐπ' αὐτῶι ἡ ἀγία τυτώσῃ σύνοδος, ἀποστραφέντες αὐτὸν ὡς ἐπιχειρήσαντα ἐναντία ἐκθέσθαι οἷς συνέγραψεν περὶ τῆς πίστεως ὁ τῆς ἀγίας μνήμης Κύριλλος ὁ τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρέων γενόμενος ἐπίσκοπος ἐπειδὴ δὲ ἐνδέχεται τινὰς τῶν τὰ Νεστορίου φρονούντων ἐπιχειρήσαι σπουδὴν αὐτῶι συνεισενεγκεῖν εἰς τὸ ἐκ παντὸς τρόπου εἰς τὴν ἀγίαν παραγενέσθαι συνόδου. [...] τοὺς γὰρ κατὰ τι προσθήκην τινὰ ἢ μείωσιν τῶν ἐκτεθέντων περὶ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἀγίων ἐν Νικαίαι πατέρων καὶ μετὰ ταῦτα ἐν Ἐφέσῳ ἐπιχειρήσαντας εἰπεῖν οὐδεμίαν παντελῶς παρρησίαν ἐν τῇ ἀγίαι συνόδῳ ἔχειν ἀνεχόμεθα, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τὴν ὑμετέραν εἶναι κρίσιν βουλόμεθα, ἐπειδὴ καὶ τοῦτου ἕνεκα καὶ νῦν τὴν ἀγίαν σύνοδον συγκροτηθῆναι διετυπώσαμεν" (Tradução do grego para o inglês por Richard Price e Michael Gaddis, 2005).

Pela descrição detalhada que faz, no transcorrer do livro, dos eventos que circundaram o Concílio de Éfeso II e pelas circunstâncias em que se deu a deposição do bispo Flaviano de Constantinopla (449), que ele comparou à sua deposição, Nestório, mesmo durante o exílio, parece ter recebido documentos para auxiliar na sua narrativa (NAU, 1910, p. ix). Contudo, essa descrição dos fatos que ele oferece está condicionada à defesa de si próprio, em que ele escolhe o que deve ser dito em seu benefício e o que deve omitir, no sentido de oferecer uma descrição personalizada dos acontecimentos, daí a necessidade de comparação com outros documentos:

Eu omito as coisas que foram lançadas contra minha pessoa, contra Flaviano e todos aqueles que não nos queriam anatematizar. Eles depuseram Flaviano da mesma maneira que eu. Aqueles oprimidos foram depostos sem julgamento, pois não viram o julgamento nem o tribunal. Não lhes foi permitido se defender nem falar, mas a exceção daqueles que agradavam ao imperador e a Eutiques (Nest., *Her., Lib.*, 476).

A obra foi inicialmente preservada por meio de uma tradução para o idioma siríaco, feita entre os anos de 525 e 540. A origem das traduções inglesa e francesa disponíveis hoje provém de um manuscrito do século XI ou XII, que se encontrava na biblioteca do patriarca nestoriano em Kotchanès, no Curdistão turco (SCIPIONI, 1956, p. 1; LOOFS, 1914, p. 11). Posteriormente, tal trabalho foi também citado sob o título de "Tragédia" por Augustus Neander, em 1825, que o identificava por intermédio das citações feitas por Evágrio Escolástico, no século VI d.C., sobre a história dos infortúnios de Nestório durante o seu exílio (Evágrio, *Historia ecclesiastica*, I, 7, 10-15). Neander fazia, também, referência à obra de Ebedjesu, metropolitano nestoriano do século XIV, que listava os trabalhos dos escritores eclesiásticos sírios. (apud DRIVER; HODGSON, 2002, p. ix).

Esse arquétipo<sup>11</sup> foi destruído durante a Primeira Guerra Mundial, mas antes uma cópia dele havia sido feita, em 1888, por um membro da Missão Presbiteriana Americana, e outra, em 1898, a partir dessa cópia norte-americana, produzida por um membro da missão anglicana, ambas estabelecidas na região do lago Urmia, atual Irã (RUSSELL, 2000, p. 223). O texto ficou conhecido no Ocidente, no início do século XX, por meio de James Bethune-Baker (1998),<sup>12</sup> professor de Teologia na Universidade de Cambridge, que publicou uma monografia sobre o livro. Em 1903, o texto siríaco já havia sido publicado por Paul Bedjan, em Leipzig, na Alemanha, e, posteriormente, traduzido para o francês por François Nau, em 1910. Utilizamos aqui duas traduções da referida obra: a edição

<sup>11</sup> Segundo Luciano Canfora (2012, p. 35-42), na linguagem filológica, o arquétipo é o texto recuperado como antepassado mais distante da tradição manuscrita, mas não se confunde com o original perdido.

<sup>12</sup> Primeira publicação em 1908.

em língua francesa, de Nau (1910), e a edição em língua inglesa, de Driver e Hodgson (2002),<sup>13</sup> que também fez sua tradução a partir da cópia do manuscrito publicado por Paul Bedjan (DRIVER; HODGSON, 2002, p. xi). Isso possibilita comparar as duas traduções feitas a partir daquela cópia do manuscrito siríaco.

O tradutor do grego para o siríaco, no século VI d.C., indica no prefácio da sua tradução que dividiu o *Livro de Heraclides* em duas seções, no seguinte esquema: Livro I: Parte 1 ("Sobre todas as heresias opostas à Igreja e diferenças em relação à fé"); Parte 2 ("Exame dos julgamentos e acusações de Cirilo"); e Parte 3 ("Sua própria apologia e uma comparação de suas cartas"); Livro II: Parte 1 ("Refutação das ações contra ele a respeito das matérias pelas quais foi excomungado"); e Parte 2 ("Da sua excomunhão até o fim da sua vida").

O Livro I é apresentado sob a forma de um diálogo em que Nestório responde a questões teológicas apresentadas por um interlocutor, Sofrônio. O Livro II, como já indicado, foi escrito no final da sua vida (BEVAN, 2005, p. 29) e compreende uma defesa da sua posição doutrinária e um relato histórico da controvérsia, citando, ao longo da sua narrativa, algumas cartas de Cirilo, dos imperadores e de funcionários da administração imperial. Nos termos apresentados por Averil Cameron (2014, p. 35), em que os diálogos cristãos da Antiguidade Tardia podem ser vistos como veículos apologéticos ou polêmicos para agendas sectárias, julgamos adequado considerar o *Livro de Heraclides* como uma espécie de *Contra Cirilo* em diálogo ao *Contra Nestório*, tratado anteriormente escrito por Cirilo para acusar a doutrina de Nestório.<sup>14</sup>

Sobre a autenticidade do livro, Luise Abramowski (apud RUSSELL, 2000, p. 223) considerou, em 1963, que o *Livro de Heraclides* se trataria da junção de dois livros distintos. A primeira parte do livro, aquela composta de perguntas e respostas, teria sido acrescentada após a morte de Nestório e a segunda parte teria sido escrita principalmente por ele, mas conteria extensas interpolações posteriores. O interpolador seria um indivíduo de Constantinopla, que poderia, precisamente, ser datado de 451 a 470. Segundo Aloys Grillmeier (1975, p. 560-562), essa visão foi devidamente contestada por Luigi Scipioni, no trabalho *Nestorio e il concilio de Efeso* (1974), que avaliou que os argumentos de Abramowski estavam baseados em elementos filológicos que não são decisivos. Roberta

---

<sup>13</sup> Russell (2000, p. 222, nota 159) indica que o título dado à tradução inglesa, *O Bazaar de Heraclides*, decorre de um erro de tradução de Bethune-Baker, que foi encampado por Driver e Hodgson, do termo siríaco *Tegurta*, cuja tradução mais adequada seria *Tratado*. A primeira publicação da tradução de Driver e Hodgson é de 1925.

<sup>14</sup> Cirilo escreveu esse tratado antes do Concílio de Éfeso, em 431, e fez circular cópias dele durante as negociações que se seguiram àquele Concílio. Um dos destinatários, que pode ser identificado em carta do epistolário ciriliano (ACO, I, 4, p. 222-225), trata-se do funcionário imperial e *praepositus sacri cubiculi* Crisero, que, além de uma cópia do *Contra Nestório*, também recebeu de Cirilo grandes quantidades de ouro e presentes para que fosse persuadido a apoiá-lo na corte imperial.

Chesnut (1978, p. 398) e George Bevan (2005, p. 26) também consideram frágil a hipótese de Abramowski de não atribuir a Nestório a primeira parte do livro. Quanto à segunda parte, Bevan afirma que todas as interpolações apontadas por Abramowski (1995, p. 45) já foram explicadas, com exceção de uma profecia anacrônica no final do trabalho. Essa interpolação, que já havia sido apontada por Nau (1910, p. xix) no prefácio da sua tradução, refere-se à entrega dos vasos sagrados da igreja aos bárbaros, pelo bispo Leão de Roma (*Nest., Her., Lib.*, 520). Esse fato teria ocorrido no ano de 452, portanto após a morte de Nestório.

Além das questões teológicas contidas na primeira parte do livro, os argumentos de Nestório no *Livro de Heraclides* se dividem em dois eixos de defesa: a forma inescrupulosa com que ele acusa Cirilo de agir contra ele, conseguindo manter-se no episcopado por meio da compra, em dinheiro, de funcionários imperiais que persuadiram Teodósio II (*Nest., Her., Lib.*, 479); e o argumento de que foi traído pelo imperador, que, no início da controvérsia, pareceu apoiar a sua doutrina (*Nest., Her., Lib.*, 391).

Como Nestório nos indica no seu livro, a sociedade romana da Antiguidade Tardia foi caracterizada por expressões de marcantes religiosidades, individuais e coletivas, que não podem ser destacadas das demais esferas de ação das pessoas que viveram naquele momento, e as representações delas são reais e não excluem os conflitos político-administrativos subjacentes à questão teológica. Daí entendermos que o imperador Teodósio II não arbitrou apenas uma querela teológica, mas um conflito político-religioso-administrativo. Para que possamos fazer a junção desses domínios, optamos pelo auxílio do método prosopográfico para indicar o elo existente entre a questão teológica e os interesses relacionados à construção de uma representação do poder imperial embutida na doutrina de Nestório. O propósito do método prosopográfico é coletar dados biográficos das elites políticas que transcendam vidas individuais e analisar grupos de indivíduos a partir dos seus contatos mútuos e interesses comuns (KOENRAAD; CARLIER; DUMOLYN, 2007, p. 41-43). Por meio da análise de fatores gerais dos grupos, podemos vislumbrar as motivações das suas ações e o que contribuiu para torná-las possíveis.

### **Uma metodologia de abordagem do *Livro de Heraclides* relacionada ao poder imperial**

O apoio à teologia nestoriana por grande parte dos funcionários e membros da corte imperial foi determinante para a postura adotada por Teodósio II em confirmar a deposição e exílio de Nestório, bem como impor uma forma aprofundada da doutrina de Cirilo no Concílio de Éfeso II, em 449. Na segunda parte do seu livro, Nestório não apresenta uma narrativa linear dos acontecimentos relacionados ao conflito com Cirilo e

seus seguidores. Para que possamos perceber as atuações tanto do imperador quanto dos funcionários que se aliaram a Nestório, um método adequado é catalogar as passagens em que eles são citados na obra, acrescidas de informações biográficas disponíveis sobre eles. Esse recurso permite-nos comparar o relato de Nestório com as cartas imperiais e episcopais inseridas nos ACO, desse modo cotejar as contradições e omissões presentes na sua própria defesa. Nesse sentido, fornecemos exemplos de como esses catálogos podem ser elaborados:

**Quadro 1** - Catalogação do *Livro de Heraclides*

Parágrafos	Edição F. Nau (páginas)	Edição Driver & Hodgson (páginas)	Cartas imperiais e episcopais inseridas nos ACO e relacionadas ao assunto do parágrafo do <i>Liber</i>
164	99-100	108	I, 1, p. 120; I, 1, 5, p. 13-15, 124 e 127 seq.; I, 3, p. 91-92, 115-116 e 169-173.
Além do protesto dos bispos aliados, Nestório relata a admoestação feita pelo <i>comes</i> Candidiano aos partidários de Cirilo. Mas, mesmo a despeito das cartas enviadas por João de Antioquia e pelos oficiais, informando que os bispos orientais se aproximavam de Éfeso, os partidários de Cirilo se voltaram contra Candidiano para convencê-lo: "levantaram suas mãos aqueles que, por causa da fome e das doenças, não podiam nem permanecer de pé e não escutavam nem o que lhes dizia as cartas que o imperador enviou a todos".			
175	105-106	116-117	I, 1, p. 120; I, 1, 5, p. 13-15, 127, 131 e 133-135; I, 3, p. 91-92, 99-109 e 115-116.
"Para mim [Nestório] que perguntei se havia um julgamento, protestei a todos que não deviam me julgar antes que fossem reunidos todos aqueles que tinham sido chamados a julgar." Nestório questiona o poder de Cirilo em julgá-lo, nem que ele poderia ter escolhido a si mesmo para presidir o Concílio. [...] "E você [Cirilo] acusa Candidiano, João de Antioquia e Irineu." [...] "Quando (o barulho) disso chegou ao imperador, que eles tinham ousado contra a lei colocada ao alcance deles por Candidiano, e daquilo que eles tinham feito contra eles [Candidiano, João e Irineu], ele respondeu claramente a todos".			

**Fonte:** Elaboração própria.

As informações do catálogo acima podem ser complementadas, quando possível, com os dados prosopográficos desses indivíduos envolvidos no conflito no sentido de nos fornecer indicações sobre os motivos do posicionamento deles no conflito, que extrapolam a questão religiosa. Esses dados podem ser extraídos da própria documentação e a partir da obra *Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE)*, vol. 2, organizada por John Martindale (1980):

### Quadro 2 - Prosopografia

*Candidiano. Comes domesticorum* no Oriente (431-435). Foi representante do imperador Teodósio II no Concílio de Éfeso, entre junho e julho de 431. Foi instruído para manter a ordem e verificar se os assuntos tratados se concentravam nas divergências teológicas. Manteve parcialidade a favor dos nestorianos e dos bispos orientais sob a liderança do bispo João de Antioquia, também aliado de Nestório. Deu retorno ao imperador acerca das sessões do Concílio e tentou impedir que Cirilo entrasse em contato com o imperador em Constantinopla. A despeito disso, foi incapaz de evitar a condenação de Nestório (PLRE-2, p. 257-258; Nest., Her., Lib., 161-186).

*Irineu*. Amigo de Nestório na corte imperial. Apresentava o título de *comes*. Durante o Concílio de Éfeso tentou impedir a comunicação entre Cirilo e seus agentes em Constantinopla. Após a condenação e exílio de Nestório foi ordenado bispo da cidade de Tiro, na província Fenícia Libanense, de onde provavelmente era oriundo, pelo bispo Domo de Antioquia, sucessor do bispo João de Antioquia. Posteriormente essa ordenação foi revogada a mando do imperador Teodósio II (PLRE-2, p. 624-625; Nest., Her., Lib., 175).

Fonte: PLRE; Liber.

Os exemplos acima se tratam apenas de amostragens, pois para se chegar à conclusão da adesão expressiva de funcionários e membros da Corte imperial às ideias de Nestório foi necessário que rastreássemos um universo mais amplo de indivíduos. A imagem de Teodósio II ficou bastante desgastada na historiografia pelo seu comportamento no gerenciamento do conflito da Controvérsia Nestoriana. Sua atuação ficou marcada como aquela de um imperador ingênuo, manipulável pelos funcionários e, portanto, vacilante nas decisões políticas (Prisco, *Historia*, 54). Longe disso, a análise aprofundada das ações do imperador nos leva a entendê-las no contexto em que as questões teológicas poderiam afetar a sua legitimidade de governante e não somente como árbitro de uma querela entre bispos. É perceptível, na documentação, que Teodósio II manobrava para perpetuar o conflito entre as facções, de modo que ambas saíssem enfraquecidas e ele capitalizasse os dividendos políticos da sua intermediação (ACO, I, 1, 4, p. 31-32; Nest., Her., Lib., 374).<sup>15</sup> Sua atuação deve ser estendida, ainda, para questões geopolíticas relacionadas às relações com os dois grandes impérios vizinhos do Oriente: o Império Persa e o Império Romano do Ocidente. Essas questões são complexas e amplas para serem abordadas nesse espaço, mas por meio da análise delas podemos verificar a existência de forças descentralizadoras do poder imperial atuando em conjunto com a questão teológica.

No que se refere à associação entre Nestório e funcionários e membros da corte imperial, um dos ingredientes que motivou a tomada de posição do imperador de alternar

<sup>15</sup> Carta de Cirilo ao bispo Dinato de Nicópolis, na qual o bispo alexandrino tenta justificar os termos do acordo que teve que celebrar com João de Antioquia, em 433 (Fórmula da Reunião), intermediado pelo tribuno Aristolau por ordem de Teodósio II, em que João de Antioquia, partidário de Nestório, aceitava a deposição e excomunhão de Nestório, e Cirilo aceitava uma fórmula doutrinal na qual os postulados da doutrina nestoriana estavam implícitos.

seu apoio entre Cirilo e Nestório, devemos, ainda, considerar aquilo que constatou Norbert Elias (2001, p. 134-135) acerca das sociedades de corte. Elias postulou que, nesse tipo de estrutura política, o nível de pressão sobre o soberano seria insuportável se a maioria daqueles que estivessem nos níveis abaixo na corte agissem contra ele na mesma direção. Analisando a situação no contexto do Antigo Regime, na França, esse autor percebeu que o rei assegurava a sua posição ao promover a divisão para governar. Nessa circunstância, o soberano ponderava as relações de força e buscava balancear o equilíbrio das tensões a seu favor. George Bevan (2005, p. 235-236) também percebeu essa estratégia em Teodósio II de dividir para conquistar. Contudo, temos a percepção de que muito pouco o imperador necessitou agir em manobras divisionistas, em vista da própria diversidade que compunha o núcleo de indivíduos próximos ao poder imperial, oriundos das elites das mais diversas regiões do império. Essa configuração naturalmente já engendrava conflitos de interesses tanto na administração imperial quanto na hierarquia eclesiástica. Essa disposição pode ser mais bem visualizada quando analisamos o catálogo prosopográfico, que incluía os atores do conflito citados na documentação e seus possíveis interesses subjacentes à questão teológica.

Nestório externou, no *Livro de Heraclides*, sua profunda indignação por Teodósio II tê-lo abandonado na defesa das suas ideias e aceitado a sua deposição do episcopado de Constantinopla, que logo em seguida foi ocupado por um aliado de Cirilo. Embora o bispo constantinopolitano restrinja os motivos desse abandono à inconstância da postura de Teodósio II em relação à verdadeira fé (Nest., *Her., Lib.*, 391) e à voracidade com que Cirilo arquitetou o avanço do seu poder sobre a sé episcopal de Constantinopla (Nest., *Her., Lib.*, 147), ao se analisar os interesses subjacentes à questão teológica, sobretudo aqueles fornecidos pelos dados prosopográficos dos funcionários imperiais que apoiavam Nestório, percebe-se que a atitude de Teodósio II se deu pelo risco que a noção nestoriana de divindade acarretava para a ideologia da unidade imperial. A noção de conjunção das naturezas divina e humana (*συνάφεια*), presente na teologia nestoriana, sugeria uma divisão na segunda pessoa da trindade e, conseqüentemente, o distanciamento da porção divina de Cristo em relação à humanidade. Essa configuração afetaria a percepção da natureza do poder centralizado na figura do imperador, que emanava, em grande parte, da sua condição de representante do divino na terra. Essa teologia dualista de Nestório entrelaçava-se às pretensões e anseios das elites de funcionários e membros da Corte imperial por maior participação na administração de um Império, que se daria por meio de um processo de descentralização do poder.

## Considerações finais

Os documentos históricos são monumentos que guardam uma memória coletiva, de gerações sucessivas, daquilo que é interessante ser preservado, transmitido e da forma como almejavam que fossem lidos no futuro (LE GOFF, 2003, p. 535-536). A leitura do passado, portanto, jamais é completa, estável ou fixa na perspectiva de quem o aborda. A atividade interpretativa permite que leituras e releituras sejam produzidas (JENKINS, 2014, p. 12-13), desde que empiricamente embasadas e teoricamente orientadas pelas ferramentas disponíveis à disciplina histórica no momento em que é elaborado o produto do seu conhecimento. Nesse sentido, esse artigo se dedicou a entender um artefato discursivo textual forjado no decorrer de um conflito, estando, em decorrência disso, repleto de intenções partidárias, contradições e permeado por claros objetivos propagandísticos.

O recurso metodológico que encontramos para minimizar essas injunções foi o de catalogar as passagens relativas às atuações do imperador Teodósio II e dos funcionários imperiais presentes no *Livro de Heraclides*, de Nestório. As formas como esses atores reagiram às proposições teológicas de Nestório podem ser explicitadas a partir da formação de redes de solidariedade com vistas a interesses comuns, ao serem comparadas a outros tipos de documentos produzidos no período. As cartas imperiais e a correspondência epistolar do bispo Cirilo, inseridas nos *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, estabeleceram diálogos com o *Livro de Heraclides*, de Nestório, característica presente nos discursos polêmicos que permearam os debates que visavam a estabelecer uma ortodoxia cristã na Antiguidade Tardia (CAMERON, 2014, p. 20).

Percebe-se que, em seu discurso, Nestório tentou direcionar – ou mesmo a tradição manuscrita subsequente que manipulou os registros daqueles acontecimentos – a leitura para se construir uma realidade conforme os seus interesses. A partir do tratamento documental do relato de sua defesa, que à primeira leitura pode nos direcionar a entendê-lo somente na perspectiva de uma disputa de ideias teológicas, novas possibilidades emergem no sentido de inserir o conflito que ele protagonizou com o bispo Cirilo e intermediado pelo imperador Teodósio II em uma problemática mais ampla de natureza político-administrativa e religiosa.

## Referências

### Documentação textual

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM. Edidit Eduard Schwartz et al. Berlin et Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1914. t. I e II.

- ÉPHÈSE ET CHALCÉDOINE : ACTES DES CONCILES. Traduits par André-Jean Festugière. Paris: Éditions Beauchesne, 1982
- ACTS OF THE COUNCIL OF CHALCEDON. Translated with an introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. v. I.
- CYRIL OF ALEXANDRIA. *Five tomes Against Nestorius*. Translated by Edward Bouverie Pusey. Oxford: James Parker and Rivingtons, 1881.
- ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE. *Histoire Ecclésiastique*. Traduit par A. J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah. Paris: Éditions du Cerf, 2011. I. I-III.
- NESTORIUS. *Le Livre d'Heraclide de Damas*. Traduit par F. Nau avec le concours P. Bedjan et M. Brière. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910.
- NESTORIUS. *The Bazaar of Heracleides*. Translated from the Syriac by G. R. Driver and Leonard Hodgson. Oxford: Oxford University Press/Clarendon Press, 2002.
- PRISCUS. *The fragmentary history of Priscus*. Translated by John Given. Merchantville: Evolution Publishing, 2014.
- SOCRATE DE CONSTANTINOPE. *Histoire Ecclésiastique*. Traduit par Pierre Périchon et Pierre Maraval. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2007. I. VII, v. 5.

### Obras de apoio

- ABRAMOWSKI, L. Histoire de la recherché sur Nestorius et le nestorianisme. *Istina Revue Trimestrielle*, Paris, v. XL, p. 44-55, 1995.
- BARCELÓ, D. The desconstruction of the emperor in the IVth century. In: HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (Ed.). *New perspectives on Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 23-39.
- BAYNES, N. H. Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy. *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 12, n. 3-4, p. 145-156, 1926.
- BETHUNE-BAKER, J. F. *Nestorius and his teaching: a fresh examination of the evidence*. London: Eugene Wipf and Stock Publishers, 1998.
- BEVAN, G. A. *The case of Nestorius: ecclesiastical politics in the East*. Thesis (Degree of doctor of Philosophy) - Graduate Department of Classics. University of Toronto, 2005.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BROWN, P. *Poverty and leadership in the Later Roman Empire*. Hanover: University Press of New England, 2002.
- BUENACASA PÉREZ, C. Un aspect de la correspondance des empereurs au Bas-Empire: les rescrits impériaux et la façon de légiférer sur des sujets chrétiens. In: DELAMIRE, R.;

- DESMULLIEZ, J.; GATIER, P. L. (Ed.). *Correspondances: documents pour l'histoire de l'Antiquité Tardive*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2009, p. 169-181.
- CAMERON, A. *Dialoguing in Late Antiquity*. Washington: Harvard University Press, 2014.
- CANFORA, L. *Le copiste comme auteur*. Toulouse: Anacharsis Éditions, 2012.
- CHAUI, M. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, S. (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004, p. 93-134.
- CHESNUT, R. C. The two prosopa in Nestorius' 'Bazaar of Heracleides'. *Journal of Theological Studies*, v. 29, n. 2, p. 392-409, 1978.
- DRAKE, H. A. Intolerance, religious violence and political legitimacy in Late Antiquity. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 79, n. 1, p. 193-235, 2011.
- DRIJVERS, J. W. The *divisio regni* of 364: The End of Unity? In: DIJKSTRA, R.; POPPEL, S. V.; SLOOTJES, D. (Ed.). *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century: an end to unity?* Leiden: Brill, 2015, p. 82-96.
- DRIVER, G. R.; HODGSON, L. Introduction. NESTORIUS. *The Bazaar of Heracleides*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 5-38.
- ELIAS, N. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GRILLMEIER, A. *Christ in Christian tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Atlanta: John Knox Press, 1975.
- JENKINS, K. *A história refigurada: novas reflexões sobre uma antiga disciplina*. São Paulo: Contexto, 2014.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KOENRAAD, V.; CARLIER, M.; DUMOLYN, J. A short manual to the art of prosopography. In: KEATS-ROHAN, K. S. B. (Ed.). *Prosopography approaches and applications*. Oxford: University of Oxford, 2007, p. 35-69.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.
- LOOFS, F. *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- McENERNEY, J. I. Introduction, notes and translation. In: CYRIL OF ALEXANDRIA. *Letters, 51-110*. Washington: The Catholic University of America Press, 1987, p. 1-9.
- MARTINDALE, J. R. *The prosopography of the Later Roman Empire (395-527)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. v. 2.
- NAU, F. Introduction. In: NESTORIUS. *Le livre d'Heraclide de Damas*. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910, p. v-xxviii.
- PÉRICHON, P.; MARAVAL, P. Introduction, notes et traduction. In: SOCRATE DE CONSTANTINOPLÉ. *Histoire Ecclésiastique*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2007. I. VII.

RUSSELL, N. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000.

SCIPIONI, L. I. *Ricerche sulla cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*. Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1956.

WESSEL, S. Nestorius, Mary and controversy in Cyril of Alexandria: Homily IV. *Annuarium Historiae Conciliorum*, v. 31, p. 1-49, 1999.

# Tema livre

*Open subject*

# Testimonios de violencia y destrucción de imágenes en época de Lactancio

*Testimonies of violence and images destructions  
in Lactantius time*

**Jorge Tomás García\***

**Resumen:** La comprensión de los cambios en las actitudes que los cristianos tomaron hacia la imaginería religiosa en el curso de los siglos es esencial para la comprensión del arte pagano, cristiano y de la Antigüedad tardía. La resistencia a la figura representada fue, sin embargo, particularmente fuerte en parte por el papel central que las estatuas – e imágenes en general – tuvieron en el pensamiento de la religión pagana greco-romana. Los objetos que fueron atacados, destrozados, mutilados o eliminados eran dispositivos decorativos y simbólicos, narrativos e imágenes didácticas. La obra de Lactancio sirve de espejo de ciertas tendencias culturales e históricas de los siglos III-IV, momento culminante en el que se produjo un cambio de tendencia en la actitud hacia las imágenes paganas.

**Abstract:** The understanding of the changes in attitudes that Christians took to the religious imagery in the course of the centuries is essential to understand the pagan, Christian and Late Antique art. However, the resistance to the represented image was particularly strong in part by the central role that images and statues in general, were at the thought of the Greco-Roman pagan religion. Objects that were attacked, destroyed, mutilated or removed were decorative and symbolic, narrative and didactic images devices. The works of Lactantius serve as a mirror of historical trends in III-IV centuries, culminating moment in which there was a shift in the attitude towards the pagan images.

**Palabras clave:**

Imagen;  
Lactancio;  
Iconoclastia;  
Violencia;  
Antigüedad tardía.

**Keywords:**

Imagen;  
Lactantius;  
Iconoclasm;  
Violence;  
Late Antiquity.

---

Recebido em: 29/06/2016  
Aprovado em: 13/09/2016

---

\* Instituto de História da Arte (FCSH/Universidade Nova de Lisboa). Este trabajo está financiado por Fondos Nacionales por intermedio de *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* (FCT) en el ámbito del proyecto SFRH/BPD/99633/2014.

## Intolerancia y violencia hacia las imágenes

La actitud hacia las imágenes en la obra de Lactancio nos revela un panorama cultural e histórico fundamental para comprender la cosmovisión del mundo en la época de nuestro autor. La producción literaria de Lactancio – conservada a través del testimonio de San Jerónimo – no es nada desdeñable además de variada. De toda ella, sin embargo, sólo nos ha llegado *Sobre la ira de Dios*, *Instituciones Divinas* con el *Epítome* correspondiente, *Sobre la muerte de los perseguidores*, *Sobre la obra de Dios* y un breve poema en el que relata el viejo mito del ave Fénix trasponiéndolo según las exigencias cristianas (LOMAS SALMONTE, 1991, p. 361-369). En nuestro caso nos centraremos en sus *Instituciones divinas*.

Esta obra está escrita con afán pedagógico encubierto bajo una finalidad apologética; rasgo que encaja en gran parte de la producción del cristianismo primitivo. En efecto, si bien es cierto que los tres primeros libros tienen un marcado cariz apologético, arremetiendo contra el paganismo y sus prácticas, los libros restantes están pensados y ordenados para la exposición de la doctrina cristiana. Junto con estos rasgos, la importancia de Lactancio, y de esta obra en particular, radica en que nos ofrece un panorama muy rico de contenido acerca de la situación de las comunidades cristianas en los días que median entre el reinado de Diocleciano y el de Constantino, así como propone medios de vida cristiana para el ámbito cultural romano en el que tales proposiciones han de desarrollarse. Alrededor del 200 y otra vez alrededor del año 400, en Occidente al menos, la distinción entre cristianos y paganos era relativamente mucho más aguda de lo que era a principios del siglo IV (BARNES, 1973, p. 29-46; FISHER, 1982, p. 355-377; MACKAY, 1999, p. 198-209).

En el contexto que nos interesa en este momento, la obra tiene un doble objetivo: demostrar la falsedad de la religión y especulación paganas, y exponer la verdadera doctrina y la verdadera religión. La posición de Lactancio en el debate sobre la cuestión de la tolerancia religiosa también puede dar una idea de la política religiosa de los emperadores que eran sus clientes. Por un lado, el hecho de que este debate surgió en el contexto de la Gran Persecución (284), y no durante las purgas de todo el imperio anteriores de Decio (250) y Valeriano (257), indica cuánto había cambiado la situación en el reinado de Diocleciano. Galieno, hijo de Valeriano, había decidido permitir el culto cristiano en ciertas formas, y Diocleciano (284-305) mismo había promovido cristianos en puestos importantes, incluyendo la cátedra de retórica latina que Lactancio ocupaba.

La historia de la Antigüedad Tardía se halla impregnada de la propagación del monoteísmo (FÜRST, 2004, p. 521-531). En un proceso de siglos, el monoteísmo, en su

versión cristiana, se impuso sobre las religiones antiguas. La conversión de Lactancio del paganismo al cristianismo debió haber estado muy relacionada con la aceptación de nuevas ideas acerca de la verdad misma. La hostilidad hacia los iconos ya está presente en la obra de algunos apologistas cristianos, que ya anunciaron la prohibición de la introducción de las imágenes en las iglesias y el uso de las fuentes paganas en la veneración de imágenes, citando a apologistas contemporáneos como Arnobio, en *Adversus nationes*.

Tradicionalmente se ha creído que para los cristianos el hecho religioso fue sobre todo un motivo de afirmación y de distinción extrema con respecto a otros grupos o comunidades religiosas a las que se consideraba enemigas, competidoras, o directamente herejes. San Agustín (*De consensu evangelistarum*, 1, 16), en referencia a la mitad del siglo III, menciona que ya en esa época los cristianos hubieran querido ver la destrucción de todas las expresiones del paganismo (SARADI-MENDELOVICI, 1990, p. 47-61). Las causas de los comportamientos y actitudes cristianas intolerantes tenían una raíz ideológica y religiosa que se fue fraguando con el paso del tiempo y con la propia dinámica religiosa del cristianismo (ROMÁN PUNZÓN, 2007, p. 169-195; BUENACASA, 1998, p. 25-50). Después de la conversión del cristianismo en *religio licita*, servirían de pretexto y justificación plena de la intolerancia cristiana contra el paganismo (ATHANASSIADI, 1993, p. 19). Los cristianos, que durante los primeros siglos reclamaban el derecho a la libertad de cultos y a la convivencia, transformaron ahora este discurso en otro de intolerancia y represión religiosa, hasta el punto de justificar – como es el caso de Fírmico Materno – el uso de la coerción para obligar a herejes y paganos a seguir la ortodoxia y la disciplina religiosa establecidas en los concilios ecuménicos y en la legislación romana.

En este contexto histórico-cultural se fue afianzando un sentimiento de iconofobia, de miedo a las imágenes, que se produjo en proporción a los poderes atribuido a las imágenes de sus creyentes (CORMACK, 2012, p. 47). El peligro que corrían estas imágenes era grande, ya que los cristianos a menudo les atribuyeron un poder sobrenatural peligroso, y por ello la destrucción de ídolos era necesaria y saludable. Los ataques se iniciaron mediante Cinegio, prefecto del pretorio del emperador Teodosio (384-388 d.C.), que destruyó templos e ídolos en Oriente y en Egipto (MACMULLEN, 1984, p. 98). De ahí los muchos relatos de destrucción de imágenes que uno puede leer en los textos cristianos en relación con los últimos años del siglo IV y los primeros años del siglo V, como la destrucción de la estatua de Serapis en Alejandría (391). Pero en el examen de estos episodios cruciales, podemos fácilmente ver que esto fue el hecho de fanáticos aislados, mal controlado y, a menudo, cuestionado por las autoridades eclesiásticas, y, en cualquier caso, no el resultado del control gubernamental (MARTÍNEZ MAZA, 2002, p. 133-152). La violencia e intolerancia se debe asumir a un grupo de individuos,

posiblemente bastante numeroso, que se situaban a medio camino entre uno y otro sistema de creencias, es decir, una masa de ciudadanos que se debatían entre las dudas, la confusión, la desorientación, la mezcla de ideas de uno y otro signo. En este sentido no podemos olvidar que la destrucción y violencia que aplicaron algunos grupos cristianos en aquel momento pueden ser interpretadas como signos de fanatismo e intolerancia religiosa (MAZZARINO, 1959, p. 121)

Para Lactancio, la devoción religiosa sólo era auténtica si se practicaba con libertad, y el respeto a la religión exigía respeto a la libertad. Cristianos como Tertuliano desarrollaron teorías que estaban encaminadas a provocar, por convencimiento, un respeto y una actitud favorable hacia el cristianismo. Tertuliano, al que siguió en esto Lactancio, introdujo el principio de las *libertas religionis* (Tertuliano, *Apologeticum*, 24, 6). En algunos pasajes de sus obras parece que se inclina hacia una libertad espiritual, acudiendo al derecho natural para justificar su idea de tolerancia religiosa.

En este contexto encontramos referencias directas a distintas formas de violencia. Los ejemplos de violencia cristiana contra el paganismo son muy numerosos (Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, 8, 15; Agustín, *De civitate Dei*, 18, 54; Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 13, 9). Los actos de destrucción y de profanación no fueron necesariamente llevados a cabo por numerosas multitudes, sino más bien por unos pocos y enérgicos cristianos (BROWN, 1995, p. 29-54; TEICHNER, 1996, p. 53-66). Estos, además, no serían la norma sino la excepción y por eso son destacados en las fuentes. Tradicionalmente considerada como el resultado inevitable de la intolerancia cristiana, la experiencia reciente sugiere que este tipo de violencia se puede entender mejor en una red más amplia que incluye cuestiones teológicas y políticas. El resultado es una cierta circularidad: la intolerancia explica la violencia religiosa de la Antigüedad Tardía, mientras que la violencia, a su vez, demuestra la intolerancia. Por estas razones, los eruditos de la Antigüedad han recurrido cada vez más a las teorías de la formación de la identidad y el mantenimiento de los límites de entender tales episodios violentos. Nunca antes la Antigüedad grecorromana había conocido una violencia como esta que tuviera un componente religioso tan grande, pues ciertamente tampoco antes la religión había sido motivo de una violencia tan fuerte (FREUND, 2006, p. 269-284).

### **Testimonios de violencia en la época de Lactancio**

En la época en la que vivió y escribió Lactancio la destrucción de los monumentos paganos se ha visto como una manifestación del triunfo de la religión cristiana. Esta

destrucción ha sido considerada en ocasiones como un resultado de deliberados ataques del Estado cristianizado, de fanáticos obispos, monjes y aquellos grupos comunes que habían rechazado la tradición cultural pagana. La hostilidad hacia los monumentos paganos estaba lejos de ser un fenómeno general, una política adoptada oficialmente del Estado cristiano o de la Iglesia. La evidencia histórica sugiere que el pico de las acciones hostiles contra los monumentos paganos no coincide con la "victoria" de la Iglesia al comienzo del siglo IV. La mayoría de los ataques en su contra, por parte del Estado, así como de la Iglesia, son atestiguados hacia el final del siglo IV y coinciden con las medidas represivas tomadas por Teodosio. Existen testimonios de la prohibición paulatina de ceremonias paganas en la legislación de Teodosio (*Codex Theodosianus*, XVI, 10, 10; 10, 11; 10, 12), pero es en el edicto del 10 de julio de 399, ya fallecido el emperador, en donde se ordena expresamente la destrucción de templos (*C. Th.*, XVI, 10, 16). Más tarde, en la disposición del 15 de noviembre del año 407, se ordena la retirada y demolición de las estatuas de los *templa* (*C. Th.*, XVI, 10, 19), y en la de 14 de noviembre del 435 se establece que los templos, que aún quedan en pie, habrán de ser purificados (*C. Th.*, XVI, 10, 25) (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2008, p. 353-365). Ninguna declaración literaria de la época anterior al año 300 haría sospechar la existencia de alguna de las imágenes cristianas distintas de la jeroglífica más lacónica y de los símbolos (ENJUTO, 2000, p. 129-144).

La legislación anti-pagana comenzó en el reinado de Constantino y en época de Lactancio. Las restricciones en el culto pagano se hicieron cada vez más graves y evidentes. Las medidas tomadas contra el paganismo incluyeron el cierre de los templos (TORRES, 2007, p. 85-98), la confiscación de sus bienes, y la prohibición de los sacrificios y la adoración de ídolos (ENJUTO, 2000, p. 412). Es importante destacar la conclusión de varios estudios recientes: una destrucción sistemática de santuarios paganos nunca fue la intención de la política imperial. En los últimos años los especialistas han tendido a enfatizar la coexistencia física de los paganos y los cristianos, y las influencias mutuas de las dos culturas con más fuerza que sus conflictos y diferencias. En el 311, Licinio y Constantino afirmaron un ánimo pacificador que hacía de la tolerancia el eje de un programa político enfocado en eliminar los conflictos derivados de la pluralidad religiosa y de la imposición, casi siempre violenta, de unas creencias sobre otras (ALBA LÓPEZ, 2013, p. 143) . Por ejemplo, en una *constitutio* del año 399, los emperadores Arcadio y Teodosio decretaron que se conservaran los ornamentos de las obras públicas, *sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari* (*C. Th.*, XVI, 10, 15) (HAROLD, 1995, p. 1-15; FARINA, 1997, p. 104-10).

Durante los primeros cuatro siglos y medio de la vida de la Iglesia cristiana hubo cambios considerables en las actitudes cristianas hacia la destrucción de los ídolos

paganos y de los santuarios. No hay, de hecho, evidencia directa de que los cristianos destruyeran públicamente santuarios o ídolos paganos en cualquier ocasión específica antes de finales del siglo III, y tampoco la hay de que aquellos, en posiciones de autoridad en la Iglesia durante la primera tres siglos, hayan considerado estos actos como virtuosos o encomiables. El obispo Marcelo de Apamea a finales del s. IV ayudó a las autoridades imperiales a destruir un santuario de Júpiter, y en una ocasión posterior llevó un cuerpo de soldados y gladiadores para atacar un templo pagano en Aulón, ocasión en la que él fue asesinado en la escaramuza que siguió, y considerado como un mártir.

Estos ataques violentos crearon una retórica de la intolerancia hacia las imágenes de los dioses. Para ellos, estas imágenes podían espiar y conspirar contra los cristianos incautos; su eliminación, por lo tanto, era un acto de auto-protección. Los escritores cristianos tuvieron que reforzar la idea de que las deidades podrían animar sus estatuas y residir en ellas, una idea que no era necesariamente aceptado por los adoradores tradicionales. Los escritores cristianos usaron su conocimiento de la teúrgia para explicar cómo las imágenes paganas atraían a las deidades (a partir de entonces llamados demonios), lo que convertía a estas imágenes en peligrosos objetos para los cristianos. Pero la acción devastadora no se restringe a los templos, sino que, como se ha visto anteriormente, por la disposición del 15 de noviembre de 407 se extiende también a las estatuas de divinidades (*C. Th.*, XVI, 10, 19). De ello hay testimonios arqueológicos en Grecia, Chipre, Oriente y las Gallas. En Oriente, por ejemplo, sabemos por Libanio (*Pro templis*, XXII), que en Berea fue destruida una estatua de Esculapio y que en Éfeso fue dañada una estatua de Artemis. Asimismo, en Alejandría fueron fundidas las estatuas que decoraban los templos destruidos por Teófilo de Alejandría, entre ellas el Zeus de Briaxis (GRIGG, 1976, p. 428-433).

Como muy bien ha señalado la profesora Mar Marcos, fueron los autores griegos quienes expusieron los argumentos fundamentales que permitieron a Tertuliano y luego a otros, como Lactancio, avanzar en la articulación de la idea de libertad religiosa (MARCOS, 2007, p. 61-81). En su defensa de la libertad religiosa, Lactancio depende directamente de Tertuliano y no aporta argumentos nuevos. En el libro quinto, Lactancio desarrolló un argumento original y completo para la tolerancia religiosa. La sociedad tardo antigua se caracterizó por su multiculturalidad y cosmopolitismo, por la presencia en el mismo espacio geográfico de personas de orígenes y creencias religiosas diversas. Aunque en las fuentes se suelen destacar los enfrentamientos y los puntos de tensión entre quienes profesaban diferentes credos religiosos, también encontramos en ellas datos que contradicen esta posición y que revelan intercambios y relaciones de todo tipo (FREZZA, 1989, p. 41; ANDO, 1996, p. 171-207; UBRIC RABANEDA, 2007, p. 145-165). Instó tanto el Estado romano y a los cristianos a practicar lo que él llamó la virtud de la tolerancia

(*patientia*) hacia las diferentes creencias religiosas. Este libro quinto de las *Instituciones* es el mejor ejemplo de discurso apologético en materia religiosa. Lactancio abre un debate – inicialmente tolerante y plural – sobre la libertad religiosa, de culto, y sobre los beneficios o perjuicios de la religión. Los cristianos, argumenta, están dispuestos a escuchar si se les enseña, a no retener a nadie contra su voluntad o a mantener su talante pacífico. Sin embargo, el discurso de Lactancio es más un ejercicio retórico y literario que una manifestación de la voluntad profunda de un intelectual.

### **Recrudescimiento de la actitud hacia las imágenes**

Diversos escritores cristianos, durante los siglos II y III, fueron explícitos acerca de la prohibición de imágenes en el culto, ya que veían claramente el peligro de idolatría que esto suponía, como por ejemplo Teófilo en su *Carta a Autólico*, Minucio Félix en su *Octavio*, Arnobio en *Contra los Gentiles*, Tertuliano en *Sobre la Idolatría* y Cipriano en *La vanidad de los ídolos*. En su rechazo confluyeron también las opiniones de una serie de autores muy valorados sobre todo en círculos paganos cultos como Horacio, Dionisio de Siracusa el Joven, Diógenes Laercio, etc, para los que era completamente absurdo creer que una esencia divina se podía captar en un trozo tangible de materia (FLOROVSKY, 1950, p. 77-96). Por ejemplo, Minucio acepta, sin embargo, en su obra la acusación de iconoclastia y la de no asistir a los ritos tradicionales ni a las celebraciones públicas, y añade un feroz ataque a la idolatría, a la ridiculez y crueldad de los misterios paganos y a la inmoralidad de los espectáculos, un recurso muy frecuente y rentable entre los apologistas, desde Tertuliano hasta Agustín (SANTACRUZ, 1992, p. 365; BODELON, 1992, p. 247-294).

Pero a finales del siglo IV comenzamos a tener evidencias de un mayor recrudescimiento en la actitud hacia las imágenes. Prueba de ello es que Epifanio de Salamina escribió hacia el año 394 un breve pero tajante documento, en el que califica de idolatría la edificación de imágenes dentro de los templos cristianos, o las imágenes pintadas, indicando que aquello se estaba empezando a convertir en una costumbre. En una carta a Juan, obispo de Jerusalén, el mismo Epifanio, relata una experiencia ocurrida en Palestina cuando entró en una iglesia y vio colgadas cortinas con imágenes, el comenta así su reacción: “hallé allí una cortina colgada en las puertas de la citada iglesia, teñida y bordada. Tenía una imagen de Cristo o de uno de los santos; no recuerdo precisamente de quién era la imagen. Viendo esto, y oponiéndome a que la imagen de un hombre fuese colgada en la iglesia de Cristo, contrariamente a la enseñanza de las Escrituras, la desgarré” (Jerónimo, *Epistolae*, 51, 9). En un sentido similar a esta anécdota de Epifanio, Lactancio (*Divinae Instituta*, 2, 19) escribió anteriormente:

[...] es indubitable que en donde quiera que hay una imagen no hay religión. Porque si la religión consiste de cosas divinas, y no hay nada divino más que en las cosas celestiales, se sigue que las imágenes se hallan fuera de la esfera de la religión, porque no puede haber nada de celestial en lo que se hace de la tierra... no hay religión en las imágenes, sino una simple imitación de religión.

Apologistas cristianos como Arnobio, de igual manera que Lactancio, utilizan estas mismas ironías de rechazar por completo el culto de las imágenes como una forma apropiada de adoración. Las imágenes, los productos de los hombres con los que uno se avergonzaría de asociar, son mera tierra, con destino a la descomposición y desmoronarse. Las principales críticas de Lactancio hacia la adoración de las imágenes paganas se basan en la codicia, la avaricia, el gusto por los materiales preciosos y alejados del austero espíritu religioso que para el autor debería imperar en el sentimiento religioso:

Los paganos se acercan, pues, a los dioses no por espíritu religioso, el cual no puede existir en cosas indignamente conseguidas y corruptibles, sino para llenar sus ojos con el oro, para contemplar el resplandor de mármol pulido y de marfil, para palpar en insaciable contemplación las ropas adornadas con perlas y colores o los cálices hermoeados con brillantes piedras preciosa (Lact., *Inst. Div.* 2, 6).

Algunos textos de Agustín son indicativos de la complejidad de la cuestión (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2008, p. 453-490). Al describir la destrucción de los ídolos en Cartago en el año 399, por dos comités, Agustín (*De Civ. Dei*, 18, 54) escribe: "Los impíos que se decidieron por las recientes leyes para destruir y quemar las estatuas [...] y casi toda la tierra, sus templos fueron destruidos, sus ídolos en pedazos".

La mayoría de los autores concuerdan en señalar que sus escritos iban dirigidos a impedir el culto a las imágenes, por ser posibles causas de confusión entre los fieles, y el vigente riesgo de llevarlos a la idolatría (LADNER, 1953, p. 22; VELÁSQUEZ, 2005, p. 145-155; LÓPEZ QUIROGA, 2006, p.143). Pero hasta aquí llega el consenso, ya que para algunos estos escritos encierran una condena al culto y al uso de las imágenes, mientras que para otros es una simple resistencia (KITZINGER, 1954, p. 60)

## Conclusiones

De esta manera, como hemos visto a través de los textos, la obra de Lactancio nos ayuda a comprender varios aspectos fundamentales en la problemática de la violencia y la destrucción de imágenes. Por una parte, Lactancio participa en la corriente cultural y religiosa que se encargaba de atribuir a las imágenes paganas unas propiedades maléficas para los cristianos, sentando así las bases teóricas para la posterior actuación sobre ellas.

Si bien en su obra no se incita de manera clara a la violencia y destrucción de estas obras, un análisis detallado de algunos de sus libros, especialmente el V de *Instituciones Divinas*, nos ha mostrado la verdadera postura intolerante e intransigente del autor latino. A partir de este y de otros testimonios, las fuentes comienzan a recoger un mayor aumento y dureza en la destrucción de imágenes paganas.

## Bibliografía

### Fuentes textuales

- AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. Traducción de Rosa Marina Sáez. Madrid: Gredos, 2007.
- AGUSTÍN. La concordancia de los evangelistas. Traducción de Pió de Luiz. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Disponible en: [www.augustinus.it/spagnolo/consensus\\_evangelista](http://www.augustinus.it/spagnolo/consensus_evangelista). Acceso en: 20 jul. 2016.
- CODEX THEODOSIANUS. Translation by Pharr and Davidson. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des francs*. Traduit par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- JERÓNIMO. *Epistolae*. Traduit par J. Labout. Paris: Collection des Universités de France, 1961.
- LACTANCIO. *Instituciones divinas*. Traducción de Estáquio Sanches. Madrid: Gredos, 1990.
- LIBANIUS. *Selected works*. Translation by A. F. Norman. London: Heinemann, 1969.
- SULPICIO SEVERO. *Obras completas*. Traducción de Carmen Codoñer. Madrid: Clásicos del Pensamiento, 1987.
- TERTULIANO. *Apología*. Traducción de Castilho Garcia. Madrid: Gredos, 2001.

### Obras de consulta

- ALBA LÓPEZ, A. (In)tolerancia y consenso: el legado político-religioso de Constantino (335-343). *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. 22, p. 135-156, 2013.
- ANDO, C. Pagan apologetics and Christian intolerance in the ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies*, n. 4, p. 171-207, 1996.
- ATHANASSIADI, P. Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascius. *Journal of Hellenic Studies*, n. 113, p. 1-29, 1993.
- BARNES, T. D. Lactantius and Constantine. *Journal of Roman Studies*, n. 63, p. 29-46, 1973.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. La violencia religiosa cristiana en la *Historia Eclesiástica* de

- Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Cirro. *Gerión*, v. 26, n. 1, p. 453-490, 2008.
- BODELON, S. El discurso anticristiano de Cecilia en el *Octavius* de Minucio Félix. *Memorias de Historia Antigua*, n. 13, p. 247-294, 1992.
- BROWN, P. *Authority and the sacred: aspect of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BUENACASA, C. La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423). *Polis*, n. 9, p. 25-50, 1998.
- CAPELLETTI, A. J. Minucia Félix y su filosofía de la religión. *Revista Venezolana de Filosofía*, n. 19, p. 7-62, 1985.
- CORMACK, R. Looking for iconophobia and iconoclasm in Late Antiquity and Byzantium. In: MAY, N. N. (Ed.). *Iconoclasm and text destruction in the Ancient Near East and beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminars, 2012, p. 471-485.
- ENJUTO, B. Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos. *Gerión*, n. 18, p. 407-423, 2000.
- \_\_\_\_\_. Oportunistas, falsarios...: reflexiones sobre la actitud religiosa de la aristocracia en el s. IV d.C. *Arys*, n. 7, p. 129-144, 2000.
- FARINA, R. La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea. In: COVOLO, E.; UGLIONE, R. (Ed.) *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*. Roma: LAS, 1997, p. 104-105.
- FISHER, A. L. Lactantius' ideas relating Christina truth and Christian society. *Journal of History of Ideas*, v. 43, n. 3, p. 355-377, 1982.
- FLOROVSKY, G. Origen, Eusebius, and the iconoclastic controversy. *Church History*, v. 19, n. 2, p. 77-96, 1950.
- FRANKFURTER, D. *Religion in Roman Egypt, assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- FREND, W. H. The winning of the countryside. *Journal of Ecclesiastical History*, n. 18, p. 1-14, 1967.
- FREUND, S. Christian use and valuation of theological oracles: the case of Lactantius' 'Divine Institutes'. *Vigiliae Christianae*, v. 60, n. 3, p. 269-284, 2006.
- FREZZA, P. L'esperienza della tolleranza religiosa fra pagani e cristiani dal IV al V sec. D.C. nell' Oriente ellenistico. *Studia et Documenta Historia et Iuris*, n. 55, p. 41-97, 1989.
- FÜRST, A. Monotheismus und gewalt. Fragen an der frühzeit des Christentums. *Stimmen der Zeit*, n. 145, p. 521-531, 2004.
- GRIGG, R. Aniconic worship and the apologetic tradition: a note on canon 36 of the Council of Elvira. *Church History*, v. 45, n.4, p. 428-433, 1976.

- HAROLD A. Constantine and consensus. *Church History*, n. 64, p. 1-15, 1995.
- HARRISON, C. *Christian truth and fractured humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- KITZINGER, E. The cult of images in the age before iconoclasm. *Dumbarton Oaks Papers*, n. 8, p. 85-150, 1954.
- LADNER, G. The concept of the image in the Greek fathers and the Byzantine iconoclastic controversy. *Dumbarton Oaks Papers*, n. 7, p. 1-34, 1953.
- LIEBESCHUETZ, J. H. *Antioch, city and imperial administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- LOMAS SALMONTE, F. J. Notas lactancianas a propósito de una traducción de las 'Instituciones Divinas'. *Habis*, n. 22, p. 361-369, 1991.
- LÓPEZ QUIROGA, J.; MARTÍNEZ TEJERA, A. El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía. *Archivo Español de Arqueología*, n. 79, p. 125-153, 2006.
- MACKAY, C. S. Lactantius and the succession to Diocletian. *Classical Philology*, v. 94, n. 2, p. 198-209, 1999.
- MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire*. London: Yale University Press, 1984.
- MARCOS, M. La idea de libertad religiosa en el Imperio Romano. *Ilu*, n. 18, p. 61-81, 2007.
- MARCOS, M.; UBIÑA, J. F. Multiculturalismo, convivencia religiosa y conflicto en la Antigüedad Tardía. *Mainake*, n. 31, p. 187-196, 2009.
- MARTÍNEZ MAZA, C. La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana. *Arys*, n. 4, p. 133-152, 2002.
- MAZZARINO, S. *La fine del mondo antico*. Milán: Aldo Garzanti, 1959.
- MONTEAGUDO, G. L.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos. *Antigüedad y Cristianismo*, n. 7, p. 353-365, 1990.
- ROMÁN PUNZÓN, J. M. Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía. *Ilu*, n. 18, p. 169-195, 2007.
- SANTACRUZ, V. Filosofía y teología en el *Octavius* de Minucio Félix. *Scripta Theologica*, n. 31, p. 345-365, 1992.
- SARADI-MENDELOVICI, H. Christian attitudes toward pagan monuments in Late Antiquity and their legacy in later Byzantine centuries. *Dumbarton Oaks Papers*, n. 44, p. 47-61, 1990.
- TEICHNER, F. *Signa venerandae christianae religionis: on the conversion of pagan sanctuaries in the dioceses of Africa and Aegyptus*. *Libyan Studies*, n. 27, p. 53-66, 1996.
- TORRES, J. La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflictos entre paganos

y cristianos. *Ilu*, n. 18, p. 85-98, 2007.

UBRIC RABANEDA, P. La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía.

*Ilu*, n. 18, p. 145-165, 2007.

VELÁSQUEZ, J. Sobre las imágenes: comentarios de san Agustín al primer mandamiento.

In: ARANDA, G. (Ed.). *La Sagrada Escritura, palabra actual*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 145-155.

# Dalla scomparsa ceramica romana alle identità frammentarie dei tempi postmoderni: sull'uso del concetto di identità nell'archeologia romana

*From the disappearance of the Roman pottery to the shattered identity in the post-modernity: some remarks on the concept of identity in the Roman Archaeology*

**António José Marques da Silva\***

**Astratto:** Negli ultimi due decenni gli studi dell'archeologia romana hanno conosciuto un più rilevante slittamento concettuale. Durante questo periodo abbiamo assistito ad un graduale declino dell'uso del vecchio concetto di romanizzazione in seguito al rifiuto delle premesse epistemologiche che comportava. Allo stesso tempo, abbiamo constatato un uso via via più frequente del concetto di identità e la sostituzione del concetto di romanizzazione da parte di una forma di estensione di identità culturale romana, concepita come un'analogia con il processo di globalizzazione che definisce il mondo post-moderno nel quale viviamo. Attualmente sembra difficile scrivere sulla società romana senza utilizzare la parola identità. Possiamo leggere, spesso entro un medesimo testo, un autore che parla di identità romana, identità imperiale, identità indigena, identità etnica, identità locale, identità culturale, identità spirituale o auto-identità, e la relazione fra queste identità frammentate con la cultura materiale di epoca romana. In quanto tale, l'applicazione polisemica di questo concetto nell'archeologia romana deve essere intesa alla luce del suo uso transdisciplinare tra scienze sociali e, allo stesso tempo, come nozione nel linguaggio comune della vita quotidiana. In questa comunicazione mi prefiggo di affrontare la questione di come la concezione post-moderna del concetto di identità si ripercuota sulle modalità con cui noi ci accostiamo alla cultura materiale nell'archeologia romana; mi propongo di discutere se il concetto possa realmente aiutarci a comprendere come le persone classificassero se stesse in epoca romana.

**Abstract:** In the last two decades, the studies of Roman archaeology witnessed a major conceptual shift. During this period we assisted to a gradual decline of the use of the old concept of 'Romanization' following the rejection of the epistemological premises that it carried out. Simultaneously, we have seen an increasingly frequent use of the concept of identity and the replacement of the concept of 'Romanization' by a form of Roman cultural identity spreading, understood by an analogy with the process of globalization that defines the post-modern world we live on. Currently, it seems difficult to write about the Roman culture without using the word identity. We can read, often in the same text, an author telling us about Roman identity, imperial identity, native identity, ethnic identity, local identity, cultural identity, spiritual identity or self-identity and the relation between these fragmented identities with the material culture in Roman times. As such, the polysemous application of this concept in Roman archaeology must be understood in the light of its transdisciplinary use among social sciences and as the common language notion in everyday life. In this communication we propose to address how the post-modern understanding of the concept of identity affects the ways we approach material culture in Roman archaeology and to discuss if the concept can really help us to understand how people categorize themselves in Roman times.

**Parole-chiave:**

Archeologia romana;  
Cultura romana;  
Identità;  
Cultura materiale.

**Keywords:**

Roman archaeology;  
Roman culture;  
Identity;  
Material culture.

---

Recebido em: 12/07/2016  
Aprovado em: 21/08/2016

---

\* Ricercatore del Centro de Estudos em Arqueologia, Arte e Ciências do Património. Universidade de Coimbra. E-mail: [amsarqueologia@sapo.pt](mailto:amsarqueologia@sapo.pt).

## Un peccato comune

La parola 'post-moderno' nel titolo di questa comunicazione potrebbe anche fuorviare un lettore che si aspettasse una sorta di esercizio di decostruzione del concetto di identità da parte di uno studioso 'outsider' che denunci in maniera perentoria l'uso che di esso viene fatto nell'archeologia romana. Temo che dovrò frustrare subito tale aspettativa. Questo perché, se l'abuso del concetto di identità è un peccato comune dell'archeologo romanista, debbo dichiararmi innanzitutto anch'io un peccatore. Solo quattro anni fa ho dedicato un capitolo della mia tesi di dottorato alle dinamiche della costruzione di identità degli abitanti di Castro do Vieito, un piccolo insediamento sulla costa settentrionale portoghese con un'occupazione nel primo periodo imperiale (SILVA, 2012, p. 61-79). Replicato fino allo sfinimento nella letteratura specialistica sino ad allora, il concetto non ha alcun bisogno di essere illustrato né spiegato dettagliatamente anche se è stato usato fino a quest'epoca in numerose accezioni e in differenti contesti. Lo applico io stesso senza, naturalmente, interrogarmi affatto se esso sia stato appropriato nel contesto romano imperiale. Mi è parsa una maniera molto naturale di approcciare, nel complesso, un'assai eterogenea serie di evidenze materiali che non sarebbero rientrate nelle tematiche affrontate negli altri capitoli della tesi. Oggi so che ho commesso un abuso, in modo inconscio, secondo il meccanismo che io definisco in questo contributo come l'effetto 'zucchero filato' del concetto.

Dopo la fine del periodo di ricerca dottorale, ho iniziato una ricerca post-dottorale circa cibo, dinamiche culturali ed identità nelle regioni del Mediterraneo entro una prospettiva interdisciplinare e trans-storica. Questa ricerca mi dà l'opportunità di conoscere meglio la genealogia del concetto e la maniera in cui viene definito in altre discipline scientifiche. Questo contributo presenta una sorta di ulteriore riflessione sull'uso del concetto di identità nell'archeologia romana basato su questo mutamento di prospettiva.

## All'inizio...

A prima vista, l'identità sembra essere una nozione pacifica ed universale. La parola si affaccia subito alla mente quando vogliamo rispondere a domande come 'chi sono' o 'chi siamo'. Così è difficile oggi immaginare che c'è stato un tempo, non così remoto da noi, in cui soggetti umani si riferivano a se stessi senza utilizzarlo.

Com'è naturale, potremmo agevolmente costruire una genealogia prestigiosa, cercando l'origine dell'idea di identità al tempo della nascita del pensiero occidentale. Aristotele non si interroga già sulla natura dell'identico come molti altri filosofi dopo

di lui? La filosofia antica, il Cristianesimo, la Riforma, il Protestantesimo, l'Umanesimo, l'Illuminismo potrebbero rappresentare differenti passi di un grande racconto della scoperta del concetto, a partire dai filosofi greci e per finire alla fase tarda della Modernità (HALL, 1992, p. 26). Una genealogia così nobile è senza dubbio adeguata per dar conto della storia del dibattito circa l'identico in filosofia, ma certamente non per l'uso del concetto di identità nelle scienze umane e sociali. In altri termini, sarà difficile comprendere perché l'identità appaia in questo caso essere più spesso come un'evidenza inconfutabile piuttosto che una fonte di un perpetuo confutare.

L'origine del concetto scientifico di identità è in realtà più umile e relativamente recente. La maniera in cui noi concepiamo noi stessi è infatti indirettamente correlata con un recente evento nella storia della nostra parte dell'umanità: la disgregazione delle comunità tradizionali, conseguenza dell'individualizzazione della società occidentale nel contesto dell'ascesa del moderno Stato-Nazione (KAUFMANN, 2004, p. 17). Il processo di individualizzazione, che era prima sinonimo di una forma di affermazione di potere personale, aveva poi cambiato scopo. Divenne uno strumento di controllo di massa ora soggiogato da parte di più impersonali e più funzionali forme di dominazione. 'Emancipato' dalle tradizionali strutture della società (GIDDENS, 1991, p. 194), coloro sui quali il potere viene esercitato subiranno la tendenza ad essere rigorosamente esaminati, documentati e disciplinati come soggetti individuali in parecchie maniere (FOUCAULT, 1975, p. 193).

Il primo uso della nozione di identità nel linguaggio comune è associato con precisione alla prassi di identificare ogni persona civica con una serie di elementi selezionati arbitrariamente, per distinguere con certezza l'uno dall'altro come un caso individuale. Da allora, tutte le nazioni occidentali hanno accumulato e accentrato gradualmente una grande quantità di schede scritte che comprendono una ristretta serie di caratteristiche personali, come l'età, il luogo di nascita, l'indirizzo di residenza, una descrizione fisica e più tardi anche una fotografia personale, con l'associazione di tutti questi diversi tipi di dati ad un unico numero identificativo (KAUFMANN, 2004, p. 20). In certi paesi, come la Francia, questa informazione verrà alla fine sintetizzata in un unico documento ufficiale che ognuno deve recare ovunque: la carta di identità. Questo piccolo pezzo di carta contribuisce a rendere popolare nella prima metà del XX secolo l'uso della parola 'identità' e un concetto dell'identico che può essere assimilato, in via metonimica, ad un ridotto numero di caratteristiche personali.

La nozione di senso comune di identità riconduce precisamente a questo tipo di elementi oggettivi, che E. Goffman (1963, p. 72) chiama '*positive marks*' o '*identity pegs*' e non rimanda affatto al processo soggettivo e riflessivo che permette agli individui di dare ad essi un significato. Ragione per cui l'identità è spesso mescolata nel senso comune

-e anche nella mente di numerosi studiosi che, come tutti, utilizzano la sua accezione comune quotidianamente nella loro vita- con i *'positive marks'*, che sono in realtà solo la materia prima dell'identificazione (KAUFMANN, 2004, p. 42).

### **L'età delle identità**

L'inizio della seconda metà del XX secolo è il momento della nascita ufficiale dell'identità come concetto di scienza sociale. Questa paternità è spesso attribuita allo psicologo E. Erikson. Ispirato dalle idee di S. Freud e dal lavoro di antropologi americani come M. Mead, questo autore espone per la prima volta un concetto scientifico di identità in un volume pubblicato nel 1950, intitolato *'Infanzia e società'*, che mette a fuoco la dimensione sia individuale sia collettiva del suo significato. Egli definì l'identità come un processo di sviluppo mentale in un contesto sociale e allo stesso tempo, come il prodotto di questo processo, che ha inizio nell'infanzia e si conclude alla fine dell'adolescenza, quando l'individuo costituisce infine la sua identità da adulto (ERIKSON, 1950, p. 211; 217).

Erikson introdusse nella stessa occasione la nozione di crisi di identità. Un altro aspetto innovativo del suo lavoro fu enfatizzare la connotazione specifica dell'identità connessa a segmenti culturali minori della società come i Nativi Americani e gli Afro-American (ERIKSON, 1950, p. 99-170; 217-221), dando l'avvio ad un campo di studi completamente nuovo, esplorato dopo di lui e a partire dal decennio successivo ad opera del movimento accademico degli *Africana Studies* (BERGER, 2006, p. 14). L'istituzionalizzazione degli *Africana Studies* apre, di conseguenza, la porta a tutta una nuova serie di studi incentrati su identità specifiche, come gli studi sulle donne nel 1970, e più tardi gli studi di genere, *'Queer' Studies* e studi minori, allorché viene assunta come una missione la finalità di 'potenziare' specifici segmenti della società. Il concetto di identità, anche se polisemico e definito ambiguamente, conobbe un'immediata accettazione nelle scienze sociali. Il suo uso come nozione del linguaggio comune è ora assai popolare. Questo concetto consente di esprimere i sentimenti di ansia crescente nella società contemporanea attorno a domande esistenziali (KAUFMANN, 2004, p. 30). La società impone sempre di più alla produzione scientifica i suoi propri schemi mentali e la sua agenda del momento (KAUFMANN, 2001, p. 83). In Europa, per esempio, le tensioni sociali generate dal rafforzamento dell'unione politica degli Stati-nazione nel periodo post-comunista (THIESSE, 1999, p. 284) incoraggiano lo sviluppo di studi circa la storia della formazione delle identità nazionali. A propria volta la conoscenza prodotta dalle scienze sociali contribuisce ora attivamente ad influenzare le pratiche sociali che analizza (GIDDENS, 1990, p. 40). L'identità si rivela essere una problematica veramente politica. Nel

2007 il governo francese ha persino creato un ministero incaricato di proteggere l'identità nazionale (Decreto n° 2007-999, 31/05/2007, *Journal Officiel de la République Française*, n° 125, 01/06/2007, p. 9964, testo 11). Alcuni fatti possono aiutare a comprendere l'impatto che il concetto ha avuto da allora in poi nella letteratura scientifica e sui mass-media. Il sociologo R. Le Coadic (2007) ha fatto un elenco di libri con la parola 'identità' nel titolo, registrati presso la Biblioteca Nazionale di Francia dal 1950 al 2005. La progressione in questo periodo è notevole: soltanto un libro nel 1950, fino ai 75 libri nell'anno 2005. La medesima ricerca negli articoli, pubblicati dal 1987 al 2005, da parte di uno dei più famosi giornali francesi, 'Le Monde', rivela una tendenza simile: dai 47 titoli di articoli nel 1987 ai 107 nel 2005. Viviamo ora, indubbiamente, nell'età delle identità.

L'incremento, all'inizio del XXI secolo, dell'utilizzazione del concetto di identità è correlato con il graduale processo di 'metastasizzazione' del concetto che inizia due decenni prima. Filosofi post-moderni come M. Foucault, J.-F. Lyotard e J. Derrida contribuiscono, ciascuno a proprio modo, a porre in discussione l'unità e la stabilità del soggetto individuale inerente alla concezione moderna di identità. L'individuo post-moderno sarà, al contrario, dispari, mobile e flessibile (NKOLO, 2008, p. 123), avendo non soltanto una, ma numerose identità frammentate, che potrebbero essere in contraddizione e, persino, irrisolte (HALL, 1992, p. 12).

Le idee dei Post-modernisti hanno avuto una buona accoglienza sull'altra sponda dell'Atlantico e hanno ispirato quelli che, secondo E. W. Said, erano in cerca di un'alternativa alla strutturazione dell'indagine americana negli *Area Studies*, aggregandosi al percorso tracciato dagli *Africana Studies* precedentemente (BERGER, 2006, p. 20). Denunciando l'uso di una divisione arbitraria della carta del mondo per giustificare l'espansione coloniale dell'Occidente (SAID, 1978, p. 350), E. W. Said apre la porta a ciò che è oggi conosciuto come studi-post-coloniali. La prospettiva teoretica del post-colonialismo non rifiuta solamente l'ottica egemonica del mondo incentrato sull'Occidente, ma respinge anche la logica oppositiva, reazionaria, separatista e fobica che orienta una tale prospettiva dicotomica delle culture umane. Essa, al contrario, pone il *focus* su come le società vivono la mescolanza e la mobilità delle frontiere fra diversi mondi (BERGER, 2006, p. 20), dando origine a quelle che sono state chiamate dopo di esse identità 'ibride' o identità 'creole' (WEBSTER, 2001). Anche quelli che avevano criticato il paradigma post-moderno e hanno, al contrario, creduto in una radicalizzazione della modernità come il sociologo A. Giddens (1990, p. 45-53), concordano con la prospettiva post-moderna almeno su un punto: il riconoscimento della crescente difficoltà degli individui 'post-tradizionali' che devono negoziare la loro auto-identità tra punti di riferimento locali e globali (GIDDENS, 1991, p. 5). Noi dobbiamo a loro la distinzione fra identità locali e globali (HALL, 1992, p. 76).

Oggi, numerosi ricercatori mettono in discussione l'uso eccessivo del concetto di identità nelle scienze sociali ed umane (LE COADIC, 2007). Il sentimento di sovradosaggio o di nausea sta crescendo nella stessa misura in cui, allo stesso tempo, affonda le sue radici nella letteratura scientifica. I detrattori del concetto additano il suo impiego in aumento nelle scienze sociali, per designare una crescente costellazione di realtà assai differenti e imprecise. In questo modo, il concetto agisce come uno 'zucchero filato' che attacca ad esso tutto ciò che tocca e con cui viene a contatto (KAUFMANN, 2004, p. 48).

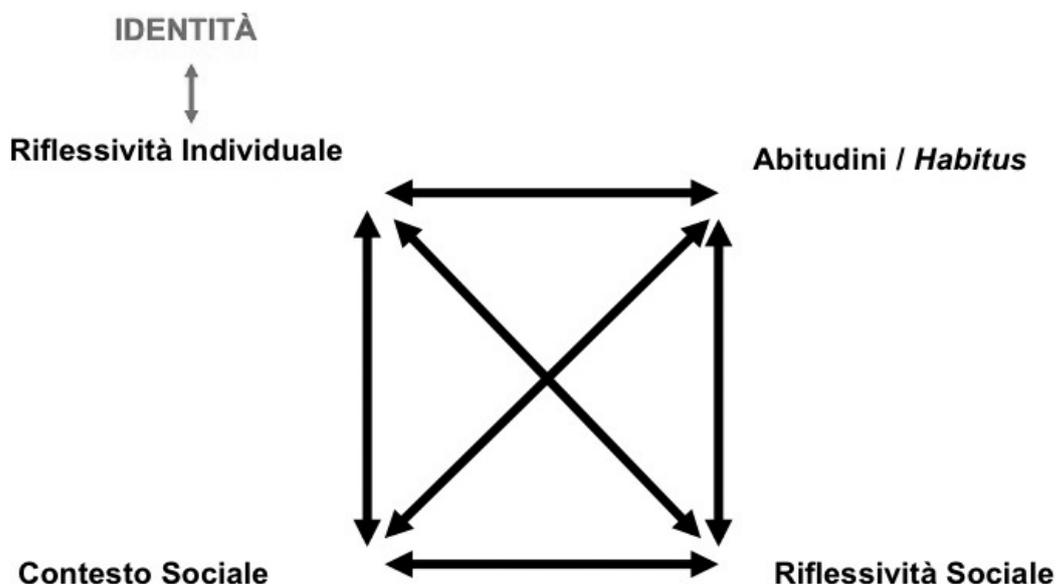
### **Destruire lo 'zucchero filato'**

Alcuni autori come J.-C. Kaufmann (2004, p. 51) respingono comunque l'idea di abbandonare in assoluto l'uso del concetto, perché significherebbe lasciare libero quartiere alla connotazione sostanzialista che la nozione generalmente ha nel linguaggio comune. Il sociologo propone, al contrario, di ripensare l'idea di identità in una maniera più restrittiva basata su una chiara prospettiva teoretica. Egli sostiene che per destrutturare lo 'zucchero filato', che agglutina attorno al concetto, dobbiamo studiare l'identità in una prospettiva storica e dobbiamo dissociare questo particolare tipo di fenomeno mentale dagli altri fattori psicologici e sociali che intervengono nel processo di individualizzazione.

Può essere rilevante ricordare qui che E. Erikson stesso considerava già l'identità come la conseguenza del fenomeno di individualizzazione esclusivo della società moderna. Egli fu probabilmente il primo a rimarcare la sua assenza nelle società più tradizionali (ERIKSON, 1950, p. 213). In questa ricerca di un significato operativo del concetto, il primo gradino consiste nel rigettare l'idea che la maniera in cui gli esseri umani categorizzano se stessi è biologicamente determinata, e di conseguenza lo sono, allo stesso tempo, l'universalismo e l'atemporalità di questa nozione. Neuroscienziati come A. Damásio (2010, p. 360) insistono, al contrario, sull'idea della natura ibrida dell'auto-coscienza come prodotto di una complessa commistione di fattori biologici e socio-culturali. In realtà, l'identità, in questo processo, appare soltanto in una fase più tarda dello sviluppo della mente riflessiva e in un contesto socio-culturale assai particolare. Con l'emancipazione dell'individuo, che segna l'avvento della società moderna, una nuova forma di olismo 'egocefalocentrico', basato sulla credenza nell'esistenza di un ego astratto calato in un corpo biologico, prende gradualmente il posto che l'olismo cosmologico occupa nelle società tradizionali. Lo si voglia chiamare Ego, auto-coscienza, anima o spirito, la comunicazione fra interno ed esterno è mediata, in questo sistema di pensiero, direttamente da un corpo biologico, soggetto alle medesime costrizioni dell'altro corpo biologico della medesima categoria. Così, in questo tipo di sistema ontologico, ogni corpo ha un'unica 'interiorità', anche se tutti i corpi condividono

una medesima 'fisicità' (DESCOLA, 2005, p. 281). D'altro canto, contrariamente alle società tradizionali del passato, quasi tutti i membri della società della tarda modernità possono avere ora accesso alle più varie fonti di informazione. Libri, giornali, televisione, cinema e, più di recente, Wikipedia e Facebook consentono l'accesso mediatico quotidianamente a fatti ed idee che possono radicalmente influenzare le modalità della nostra interazione con altri umani o meno (GIDDENS, 1991, p. 18). Ciascun individuo reinterpreta la conoscenza condivisa dal suo gruppo in un processo di traduzione, più che di trasmissione. L'individuo può eventualmente interiorizzare o meno le informazioni alle quali ha accesso. D'altra parte, la difficoltà di conciliare differenti prospettive, spesso contraddittorie, circa il medesimo soggetto, soverchia oggi lo sforzo sostenuto dall'individuo per accedere all'informazione in grado di orientare la sua azione. Le reazioni emozionali all'assimilazione di informazioni, il ricordo di esperienze personali e le auto-immagini biografiche influenzate, a livelli diversi, dalla riflessività sociale, partecipano anche, a vario grado, nel processo della riflessività individuale; e così la riflessività sociale arriva ad influenzare la riflessività individuale, ma non la determina. Utilizzo qui l'espressione 'riflessività individuale' nell'accezione formulata dal sociologo J. C. Kaufmann (2001, p. 205) per questo concetto, inteso come una serie di riflessioni personali che possono potenzialmente incoraggiare un soggetto individuale a mutare il proprio stile di vita, a seconda della sua consapevolezza del passato e del contesto sociale delle sue azioni. Il concetto di riflessività sociale fa riferimento, a propria volta, al patrimonio di conoscenze condiviso da un gruppo che è attivamente implicato nel controllo riflessivo dell'azione individuale in un particolare scenario sociale (Figura 1).

**Figura 1** – Processo di individualizzazione nei tempi post-moderni



Fonte: Adattato da Kaufmann (2001, p. 204).

Per questo, al fine di cambiare le consuetudini di un individuo, nuove informazioni devono essere da lui introiettate come esito di uno sforzo di riflessività individuale e, in seguito, da lui incorporate. Attraverso il termine 'incorporate' intendo che ciò deve tradursi in un cambiamento comportamentale. Vale a dire, l'oggetto della riflessività individuale è tradotto in azione, che, grazie al fatto di essere ripetuta, potrà eventualmente sfociare in abitudini. Kaufmann (2001, p. 205) distingue volontariamente abitudini e *habitus*. Il sociologo usa questo concetto, sviluppato in precedenza da P. Bourdieu (1980), in un senso restrittivo, come logica pratica che agisce attraverso la riproduzione di schemi simili condivisi socialmente in tutti i campi dell'agire, con la tendenza a generare comportamenti individuali gregari. In altre parole, l'*habitus* costruisce se stesso in modo olistico. Esso permea l'intera struttura sociale e fornisce consistenza e stabilità all'azione individuale orientata da un olismo cosmologico. Le abitudini, d'altra parte, sono basate su una conoscenza interiorizzata mediante uno sforzo di riflessività individuale.

In un sistema ontologico incentrato sul soggetto, l'azione individuale è in gran parte libera dall'effetto stabilizzatore dell'*habitus*. L'*Ego*, allo stesso tempo, non può beneficiare della sicurezza ontologica fornita dalla tradizione, basata sulla fiducia nella continuità fra passato, presente e futuro, attraverso la ripetizione di pratiche sociali di routine, spesso ritualizzate e associate ad un contesto familiare spazio-temporale (GIDDENS, 1990, p. 82). La riflessività individuale, al contrario, è una costante minaccia per la certezza di tutto ciò che è considerato garantito. L'identità è, per la precisione, il processo che funge da sorta di contatore, una specie di antidoto, che attenua l'ansia generata dalla riflessività individuale. È una sorta di meccanismo di auto-difesa che consente di ristabilire il sentimento di completezza. L'identità compensa in questo modo la perdita dell'effetto stabilizzante della credenza in un olismo cosmologico, sostituendolo con una nuova forma di olismo incentrato sulla '*micro-totalité*' meglio conosciuta come *Ego*. D'altro canto, l'identità dà a ciascun soggetto la capacità di apparire immediatamente a lui e agli altri come un'entità costante ed autonoma. L'identità è, infatti, una finzione socialmente utile, ma scientificamente erronea, che aiuta il soggetto a produrre senso, persino in via temporanea e in modo precario, eventualmente tradotto prima o dopo in azione. L'identità può essere definita, di volta in volta, come la trasformazione di particolari auto-immagini selezionate da un *range* di altre possibili, secondo l'esperienza personale, il *feed-back* sociale e il contesto di interazione sociale, sanciti a livello emozionale. Trasformati in auto-schemi, essi possono orientare l'azione individuale (KAUFMANN, 2004, p. 77). Vediamo ora perché e quando il concetto di identità è stato introdotto nell'archeologia romana.

## La conquista dell'Impero Romano

Come spesso accade in archeologia, questo concetto venne totalmente adottato negli studi romanisti solo quando il suo impiego era già assai controverso nelle scienze sociali. La nozione di identità, dapprima, divenne popolare negli studi preistorici durante il decennio degli anni Novanta, probabilmente per l'influenza del crescente uso del concetto sul piano antropologico (LÉVI-STRAUSS, 1977) e storico (BRAUDEL, 1986). L'identità aiuta allora ad esprimere la chiamata in causa dell'esistenza di un legame diretto fra etnicità e cultura materiale (BOISSINOT, 1996, p. 23), come accadrà alcuni anni dopo negli studi romanisti (MILLETT, 2001; ROYSMAN, 2004). L'adozione del concetto appare, in questo caso, essere spesso correlata con l'intenzione di superare il paradigma nazionalista inerente all'approccio archeologico tradizionale all'etnicità, ed è in grado di mitigare semplicistici modelli di assimilazione della cultura materiale ad entità etniche (SHENNAN, 1994). Tuttavia alcuni studiosi adottano il concetto di 'identità', nel medesimo periodo, come sinonimo di etnicità e continuano ad affermare la sussistenza di una relazione molto stretta con la cultura materiale (KNAPP *et alii*, 2010, p. 3).

La generalizzazione del concetto negli studi romanisti è più recente ed ebbe un altro contesto epistemologico. Constato che nell'ultimo decennio il concetto di identità aiuta gli archeologi romanisti a colmare quella sensazione di vuoto generata dal crescente rifiuto del concetto di romanizzazione ereditato dai padri della disciplina Theodor Mommsen, Camille Jullian e Francis Haverfield (HINGLEY, 2005, p. 16). Possiamo seguire la progressione dell'uso del concetto in quattro dei più famosi libri inglesi sull'Impero Romano degli ultimi decenni. Nel classico *'Romanization of Britain'* di M. Millett, pubblicato nel 1990, la parola identità è utilizzata solo nove volte dall'autore che, tuttavia, non ne fa cenno nell'indice del libro. Millett non rifiutava ancora, comunque, l'uso del concetto di romanizzazione. Egli si limita solo a suggerire di riformulare la definizione classica proposta, più di mezzo secolo prima, da parte di F. Haverfield (1912). Invece di concepire la romanizzazione come frutto dell'influenza di una cultura dominante sulle altre, egli propone di pensare la romanizzazione in un modo più dialettico, come processo di una sintesi culturale riflessiva (MILLETT, 1990, p. 1). Otto anni più tardi, in *'Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul'*, Greg Woolf continua a riconoscere l'utilità del concetto anche se ammette che *'Romanization has no explanatory potential, because it was not an active force'* (WOOLF, 1998, p. 7). Seguendo qui i passi di M. Bénabou (1975, p. 25-31), questo autore insiste sull'esigenza di studiare il processo di romanizzazione in connessione con la resistenza delle altre culture ad essa (WOOLF, 1998, p. 19). Il concetto di identità è ora menzionato trentadue volte, ma ancora non si fa riferimento ad esso

nell'indice del libro. Tuttavia, nel 2005, solo sette anni più tardi, l'identità è già menzionata non meno di centotrentacinque volte nell'opera di Richard Hingley *'Globalizing Roman culture: unity, diversity and Empire'*. L'uso del concetto entra, a questo punto, in una fase di 'metastasizzazione', come possiamo verificare consultando la lunga lista di usi specifici della parola identità riportati nell'indice di questo volume (HINGLEY, 2005, p. 201): *'identity 1, 2, 14, 15, 19, 53; adopted 118; alternative aspects of 45; barbarian 22, 23, 24, 30; Batavian 104; British 33; civilized 64; classical 61; of community 80; of consumers 101; contemporary attitudes to 117; cultural 26, 99, 118; elite 21, 51, 68, 71, 91, 94, 109; ethnic 24, 92; European 19, 21, 27; flexible 37; hybrid 30; ideas about 74, 114; imperial 9, 58; of incomers 108; joint 71; local 39, 40, 49, 51, 71, 72, 104, 111; localized ethnic 92; monolithic 41; national 22-4, 28, 38; native 17, 34, 35, 52; negotiated 48; pre-Roman 104; recasting of 87; recent approaches to 91; regional aspects of 45; Romano-British 35 identity, provincial 30, 94; communication of 82; complexities of 114 identity, Roman 6, 14, 26, 30, 33-4, 42-50, 54-7, 60, 62, 64, 66, 69, 70, 72, 75, 78, 84, 91-3, 100, 102, 105, 108, 114, 118; commemoration of 75; elite 49-50, 68, 72, 74, 91, 94, 107; expression of 109; fragmented 48, 118; fragmenting 91; individualized 81, 108; military 94; monolithic image of 37; new forms of 108-10, 119; of producers 101; range of 108; recasting 87; religious 67; self- 23; source of 41; spiritual 44; variable 71; Western 19, 21, 29, 31, 39, 53'*.

Il concetto di identità è diventato oggi ciò che G. Chouquer (2007, p. 115) chiama un *'collecteur hypertrophié'*. I differenti significati dati al concetto di 'identità' dagli archeologi romanisti divenne gradualmente così ampio e così diverso che il concetto in questione finisce per perdere la sua operatività. La frammentazione del concetto, ereditata dalla filosofia del postmodernismo, non può di per se stessa spiegare l'uso ricorrente di esso nell'archeologia romana attualmente. Questo fenomeno è più direttamente correlato con il rifiuto attuale del concetto di romanizzazione, conseguenza della crescente tendenza, ispirata dalla teoria post-coloniale che tende a considerare la romanizzazione come una particolare produzione dell'ideologia imperialistica occidentale (MATTINGLY, 2011, p. 28). R. Hingley, come altri prima di lui, anche senza affermarlo esplicitamente, preferisce intendere, al contrario, i cambiamenti culturali osservati nel periodo imperiale come una forma di diffusione dell'identità culturale romana, compresa per analogia con il processo di globalizzazione che definisce il mondo post-moderno in cui viviamo (HINGLEY, 2003, p. 115). Ho riproposto questa particolare idea di Hingley in quanto sintomatica della generale tendenza odierna, nell'archeologia romana, ad utilizzare massicciamente il concetto di identità in seguito al rifiuto del vecchio e svalutato concetto di romanizzazione, senza abdicare comunque al cercare di comprendere diverse dimensioni del cambiamento culturale che avviene nella società imperiale nella sua totalità. Sostengo che possiamo

sottoscrivere oggi la medesima critica che G. Woolf ha fatto alcuni anni fa all'uso del concetto di romanizzazione. L'identità è divenuta attualmente ciò che il concetto di romanizzazione era prima che si mutasse in un autentico coltello dell'esercito svizzero: *'a convenient shorthand for the series of cultural changes that created an imperial civilization'* (WOOLF, 1998, p. 7). Verranno qui esposte varie problematiche che rendono difficile il suo uso nell'archeologia romana.

### Dall'identità alle similitudini...

L'adeguamento dell'uso del concetto di identità nel contesto culturale romano deve essere sottoposto ad almeno tre diversi livelli di analisi: sul piano ontologico, razionale e sociologico.

Sul piano sociologico, la società romana era, come altre società preromane, assai tradizionale. Il rispetto per i *mores* presiede l'agire in ogni momento e contribuisce a preservare l'ordine costituito. Le leggi e i costumi tradizionali erano, per questa ragione, sostanzialmente una medesima cosa. Il sistema legale romano era basato interamente su questo principio. Gli avvocati dovevano sempre trovare il fondamento delle loro sentenze negli antichi *mores maiorum* (HÖLKESKAMP, 2004, p. 17). Il *mos* era anche fonte di ispirazione di nuove norme che consentivano di risolvere questioni giuridiche non contemplate dai *mores maiorum*. Il rispetto della tradizione era, allo stesso tempo, invocato per legittimare decisioni politiche. È in quanto inflessibile custode della tradizione che Augusto doveva illustrare i suoi successi politici, che avevano, infatti, trasformato radicalmente l'equilibrio di potere a Roma (EDER, 2005, p. 14). Un passo falso nel seguire la tradizione avrebbe potuto danneggiare l'ordine del mondo e, allo stesso tempo, mandare in collera le divinità che lo avevano creato. Il pubblico di poeti come Petronio, Marziale o Giovenale, che condannavano ripetutamente la decadenza dei costumi romani, temeva, con maggiore probabilità, la punizione divina provocata da mancanza di rispetto verso la tradizione e non propriamente la crisi di identità romana, che Giovenale è ritenuto deplorare nei suoi versi (ITIC, 2011, p. 103). L'azione individuale era soprattutto il risultato dell'*habitus* come avviene in qualsiasi altra società tradizionale. Non c'era anche alcun bisogno di identità per dare senso all'azione in una società di individui senza individualità. Il senso lo si sarebbe potuto trovare da qualche altra parte: il volere delle divinità, congiunto con l'azione di principi elementari, ordinatori dell'universo a tutti i livelli, in siffatta concezione cosmologica olistica del mondo (SILVA, 2013, p. 75-132). Il controllo riflessivo dell'azione era infatti molto più limitato che nella società moderna. A. Giddens (1990, p. 28) impiega questo termine per descrivere la capacità degli agenti di controllare le loro azioni, basata

sulle informazioni che essi hanno accumulato su queste pratiche mediante l'osservazione introspettiva. Nella società romana, come nelle altre società pre-moderne, questo tipo di controllo era nelle mani di una piccola *élite*, per lo più sempre la stessa, che deteneva allo stesso tempo le funzioni sacerdotali e il potere politico (CALLU, 2006, p. 543).

Le persone comuni non dovevano, per esempio, pensare all'integrazione nel *pantheon* ufficiale delle divinità straniere che venivano costantemente introdotte a Roma. Il Collegio dei membri dei *Quindicemviri* prendeva questo tipo di decisioni a nome di tutta la comunità (LINTOTT, 1999, p. 183-184). La riflessività individuale era in realtà più significativa soltanto in un segmento assai limitato della società, nella misura in cui, in alto nella piramide delle relazioni di potere, l'individualizzazione tendeva a massimizzare (FOUCAULT, 1975, p. 194). La pratica di scrivere il nome del defunto sui monumenti funerari e il nome del possessore sugli oggetti personali, bene documentata nel periodo romano ed anche prima, in Grecia, poteva eventualmente suggerire un certo grado di individualizzazione inerente a culture scritte anteriori ai tempi moderni (GOODY, 1993, p. 118-119), ma soltanto se omettiamo il fatto che i defunti definiscono se stessi su queste strutture come persone sempre in relazione a qualcuno o a qualcosa (una linea genealogica, una professione, un collegio, una *origo*, ecc.) e non *'per se'*. Questa tendenza all'individualizzazione era comunque in ascesa. Le persone comuni formano ancora, in età romana, una grande massa anonima, il che spiega in una certa misura perché soltanto un ristretto *'club'* di individui senta la necessità di lasciare il loro nome documentato nelle fonti epigrafiche di questo periodo: i membri delle *élite*, ma anche i *clientes*, gli schiavi o i liberti legati a loro e i militari (HÄUSSLER, 2008, p. 9). Essi comunque rappresentano segmenti minori della società costituiti da individui in movimento nello spazio sociale. Soggetti a ciò che P. Bourdieu (1979, p. 105) chiama un *'effetto traiettoria sociale'*, essi tendevano a deviare la loro traiettoria individuale da quella collettiva della stratificazione sociale alla quale appartenevano in origine entro un contesto socio-economico favorevole alla differenziazione dei ruoli sociali (WOOLF, 1998, p. 242). Questo tipo di individui doveva conciliare la maniera in cui essi pensavano di venire classificati da altri membri di società e la maniera in cui essi aspiravano ad essere visti da loro. Dovendo trovare in ogni momento una propria collocazione fra l'origine e la destinazione della loro traiettoria, essi avevano la tendenza probabilmente a sviluppare un certo grado di riflessività individuale. Ma essere in grado di costruire un'immagine auto-riflessiva non è per nulla lo stesso che creare una propria identità, capace di produrre auto-schemi in grado di orientare l'azione individuale. Marziale può fare talora delle allusioni nostalgiche nella sua produzione letteraria alla sua madrepatria ispanica durante la sua permanenza a Roma, ma non è solo per questo che possiamo affermare che egli avesse un'identità ispanica, poetica o

no, semmai, come alcuni studiosi postulano (NOTTER, 2011, p. 189). Per fare ciò, noi dovremmo essere in grado di dimostrare in che modo l'auto-immagine di Marziale in quanto ispanico influenzò il suo comportamento nella sua vita quotidiana.

La seconda istanza è ontologica, e di conseguenza anche razionale, essendo un sistema ontologico indissociabile dalla razionalità che lo ha improntato. Il modo in cui le antiche società come quella romana concepiscono il mondo calza perfettamente con quella che l'antropologo P. Descola (2005) chiamava un' 'ontologia analogica'. I mondi analogici sono popolati da un'infinità di esseri radicalmente differenti gli uni dagli altri. È, di conseguenza, assai difficile in questo tipo di sistema ontologico, assimilare in maniera precisa un essere ad un altro. La differenza è la regola, e le similitudini sono ciò che la razionalità deve stabilire per prima cosa; l'esigenza di stabilire una continuità all'interno dell'intero gruppo di esseri eterogenei è il suo scopo (CHOUQUER, 2010, p. 79).

In questo tipo di sistema ontologico, non ci sono cose simili come le relazioni di identità in opposizione alle relazioni di differenza, ma piuttosto differenti tipi di similitudini a differenti livelli tra esseri: similitudini in opposizione all'indifferenza. Con il termine indifferenza intendo l'inesistenza di qualsiasi tipo di relazione che li colleghi del tutto. La natura plurale della similitudine spiega probabilmente perché noi non possiamo trovare nelle fonti classiche un equivalente ai concetti unificanti di romanizzazione ed identità, ma al contrario un elevato numero di nozioni parzialmente connesse come *humanitas*, *benevolentia*, *observantia*, *mansuetudo*, *facilitas*, *severitas*, *dignitas* oppure *gravitas*, le quali esprimono in modi diversi ciò che significa essere romano (WOOLF, 1998, p. 55; HINGLEY, 2005, p. 62), non come un essere autonomo esposto in perpetuo al rischio di frammentazione, ma, al contrario, come parte connessa, a diversi livelli e in differenti modi, alle altre del medesimo intero universo nella sua interezza.

In un mondo così atomizzato, un piccolo numero di familiari schemi dicotomici come freddo *versus* caldo, umido *versus* asciutto o purezza *versus* impurità, aiutano a sistematizzare la relazione tra gli elementi di questa costellazione di esseri infinitamente divisi e profondamente differenziati che rende comprensibile ciò che non può essere spiegato con la volontà divina. Dato che l'uso metaforico di questi schemi è trasversale alle differenti aree della prassi e della conoscenza, la ripetizione aiuta a dare l'impressione che ciascuna serie è in comunicazione con tutte le altre, contribuendo a rinforzare il sentimento di olismo cosmologico inerente questo tipo di concezione del mondo. L'analogia è, di conseguenza, il principale modo di stabilire la similitudine tra cose che sono coinvolte in differenti serie, ma che hanno alla base un medesimo modello relazionale. In un sistema ontologico che non distingue del tutto tra segno e ciò che simboleggia, il segno reca la marca di invisibili similitudini, ma il segno può essere simultaneamente la marca di

qualcos'altro (FOUCAULT, 1966, p. 41). Segno e marca tendono ad essere commutabili. Plinio può anche razionalmente sostenere che il popolo degli *Helleni* del nord-ovest della *Hispania* sia imparentato con gli abitanti della penisola, probabilmente solo perché essi hanno un nome simile (Plinio, *Naturalis Historia*, 4, 112). Gli esseri che occupano un medesimo luogo o ubicazioni con le medesime caratteristiche tendono a sviluppare anche relazioni di similitudine. Le qualità del suolo, o il clima di una data località, influenzano la costituzione fisica e morale di uomini che lo abitano, come tutte le altre produzioni del posto da cui essi dipendono (DESCOLA, 2005, p. 286): l'apparenza fisica, la statura o la fisiognomica, ma allo stesso modo i tratti caratteriali, così come l'aggressività o il coraggio; poiché le popolazioni del Nord per sono soggette all'influsso di un cielo freddo e di un clima umido hanno una statura imponente, un volto pallido, ma anche un temperamento sanguigno (Vitruvio, *De architectura*, VI, 1).

Per altri versi, cambiamenti in questo tipo di ontologia possono essere spiegati dall'influenza di una forza attiva che M. Foucault (1966, p. 38) chiama *sympathie*, la quale circola attraverso il mondo senza fermarsi in nessun luogo, include cose con differenti proprietà che la *sympathie* tende ad assimilare. La *sympathie* potrebbe destabilizzare l'ordine del cosmo, trasformarlo in un omogeneo e unico 'tutto identico', se la forza antagonista, l'*antipathie*, non ripristinasse l'alterità delle cose che erano state precedentemente vicine cosicché il mondo continua ad esistere come una finita serie di cose differenti, invece di divenire un infinito riflesso dell' identico (SILVA, 2013, p. 75-132). L'azione combinata di queste due forze antagoniste spiega il movimento e le prerogative di mobilità tra le cose che hanno mantenuto l'universo ad uno stadio stabile di equilibrio dinamico. In un sistema ontologico che non distingue nettamente materialità e spiritualità, *sympathie* e *antipathie* collegano esseri umani e non umani in una medesima catena. Le cose materiali non agiscono in maniera congrua come simboli dell'appartenenza ad una categoria ontologica (in quanto '*positive marks*' di identità nella nostra cultura), ma anche come un modo efficiente di trasformare la natura ontologica degli esseri. La ragione per cui, secondo Cesare (*De Bello Gallico*, 1, 1), i Belgi sono i più coraggiosi tra i popoli gallici è perché essi raramente *comperano dai* mercanti romani i beni che possono sviluppare la loro *humanitas* e diminuire la loro mascolinità. Importare manufatti per uso personale, come la ceramica e specialmente cibo, dalla madrepatria per rifornire l'esercito dell'Impero poteva, d'altra parte, essere visto come un modo efficiente per conservare l'*humanitas* dei soldati romani che prestavano servizio nelle frontiere del mondo barbaro, e non era propriamente un lusso come alcuni autori sostengono (STALLIBRASS, 2008, p. 155). Assimilare manufatti ai simboli dell'identità romana può, per tutte queste ragioni, difficilmente rendere conto di come umani e non umani potrebbero

essere così profondamente interrelati ad epoca romana, e probabilmente lo stesso è vero anche nei tempi moderni (LATOURE, 1993, p. 19).

### **...e ritorno all'identità**

Gli archeologi romanisti tendono, da alcuni anni, a impiegare differenti concezioni di identità, sviluppate dalle scienze sociali al di fuori del contesto sociologico, ontologico e razionale della tarda modernità, per sostituire l'ormai anacronistico concetto di romanizzazione. Lo studio dell'imperialismo romano è ora, come R. Hingley (2005, p. 117) ha osservato:

[...] a complex debate in which the present and the past are effectively interrogated together in order to create understanding. Many of the beliefs that structured the debate during the early twentieth century, and the terms that were used to develop them, are now unacceptable. This is because contemporary attitudes to identity and social change continuously influence our interpretation of the Roman past, reformatting our comprehension and the ways that we communicate.

Alla fine, applicare o non applicare concetti sviluppati per comprendere il presente allo studio del passato romano dipende totalmente da come noi pensiamo che le scienze storiche debbano confrontarsi con le scienze sociali. Negli studiosi di parte, come A. H. Joffe (2003, p. 91) afferma riferendosi con precisione alla questione dell'uso archeologico di identità: *'archaeology follows, it does not lead. It serves, it does not command. Which is probably the way it should be'*. Diversamente da quanto P. Veyne sostiene (1971, p. 182), le scienze storiche tendono a fare meno di quello che farebbero, lasciando alle scienze sociali, al contrario, il compito di fare troppo. Le scienze storiche dovrebbero avere un ruolo più passivo o uno più attivo nello sviluppo dei concetti impiegati per costruire il discorso circa il passato? Le scienze sociali tendono a costruire generalmente la loro propria concezione della società moderna in opposizione alle società tradizionali del passato, insistendo sulla discontinuità tra queste due realtà (LATOURE, 1991, p. 97-101). Allo stesso tempo, la storia *'is rewritten to reflect current ideas about the world, but the past is also drawn upon to inform the present'* (HINGLEY, 2005, p. 117). La logica circolare e contraddittoria per questo processo speculare contribuisce sfortunatamente a naturalizzare erroneamente certi aspetti della cultura moderna, alimentando concezioni 'cronocentriche' sulle società passate, alla medesima maniera in cui gli etnologi hanno sviluppato in passato concezioni 'etnocentriche' circa le società primitive basate su un'ottica occidentale del mondo (LATOURE, 1991, p. 138).

Nei prossimi anni, gli archeologi romanisti continueranno probabilmente ad utilizzare il concetto di identità e talora ad abusare di esso. Rigettare categoricamente le

differenti concezioni dell'identità sviluppate dalle Scienze Sociali non apporterà nulla di positivo, perché ciò significherebbe lasciare libero corso alla connotazione sostanzialista associata a questa nozione nel linguaggio comune. Dovremmo sostituire il concetto di identità con altri concetti delle scienze sociali più adeguati ai contesti culturali non moderni come quello di personalità (FOWLER, 2011, p. 364-374)? Potremmo, al contrario, optare per un compromesso, applicando il concetto di identità all'epoca romana in un modo più restrittivo, impiegandolo, per esempio, semplicemente come fenomeno di riflesso della struttura sociale come proposto da J. C. Kaufmann (2004, p. 67). Il rischio di questa opzione è, comunque, l'aggregazione di questo nuovo significato allo 'zucchero filato', persino in crescita rispetto alle precedenti concezioni archeologiche di identità. In alternativa, potremmo tenere un posto a tale concetto nel nostro discorso sull'imperialismo romano, senza provare a raggiungere un compromesso consensuale con l'uso di esso nelle scienze sociali. Potremmo accettare l'esistenza di ciò che il filosofo J. F. Lyotard (1983) chiama la '*différend*' tra questi due punti di vista, ammettendo apertamente il contrasto anziché evitare che esso raggiunga il conflitto. La concezione di scienza sociale dell'identità potrebbe agire, al contrario, come un referente nel discorso archeologico, contribuendo a comprendere meglio la specificità del modo occidentale per categorizzare gli esseri, invece di proiettare al passato la nostra prospettiva del mondo. E perché dovremmo fare questa cosa? Forse solo per curiosità,

[...] la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination: non pas celle qui cherche à s'assimiler à ce qui convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même (FOUCAULT, 1984, p. 14).

## Ringraziamenti

Desidero ringraziare gli amici e colleghi Eliana Piccardi per avere tradotto questo testo in italiano, Cristina Nervi per averlo riletto, e David Almeida Eleuterio per i suoi commenti. Qualsiasi imprecisione è, ovviamente, da ascrivere interamente alla mia responsabilità.

## Abbreviazioni bibliografiche

## Documenti

CAESAR. *De bello gallico*. Translated by H. J. Edwards. London: Loeb Classical Library, 1952.

PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated and introduction by Jonh F. Healy. London: Penguin Books, 2004.

VITRUVIUS. *On architecture*. Translated by F. Granger. London: Loeb Classical Library, 1998.

### Opere di sostegno

BÉNABOU, M. *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: Librairie François Maspero, 1976.

BERGER, A. Traversées de frontières: postcolonialité et études de genre en Amérique. *Labyrinthe*, n. 24, p. 11-37, 2006.

BOISSINOT, P. Que faire de l'identité avec les seules méthodes de l'archéologie? In: ANNA, A.; BINDER, D. (Ed.). *Rencontres méridionales de préhistoire récente, Deuxième session (8-9 novembre, Arles)*. Antibes: Éditions APDCA, 1996, p. 17-25.

BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.  
\_\_\_\_\_. *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

BRAUDEL, F. *L'identité de la France*. Paris: Arthaud-Flammarion, 1986.

CALLU, J. P. Conclusions. In: VIGOURT, A. et al. (Dir.). *Pouvoir et religion dans le Monde Romain*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2006, p. 541-544.

CHOUQUER, G. *Quels scénarios pour l'histoire du paysage?* Orientations de recherche pour l'archéogéographie. Coimbra/Porto: Centro de Estudos das Universidades de Coimbra e do Porto, 2007.

\_\_\_\_\_. *La terre dans le Monde Romain*. Anthropologie, droit, géographie. Paris: Éditions Errance, 2010.

DAMÁSIO, A. *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. Maia: Círculo de Leitores, 2011.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

EDER, W. Augustus and the power of tradition. In: GALINSKY, K. (Ed.). *The Cambridge companion to the age of Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 13-32.

ERIKSON, E. H. *Childhood and society*. London: Paladin Grafton Books, 1977.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOWLER, C. From identity and material culture to personhood and materiality. In: HICKS, D.; BEAUDRY, M. C. (Ed.). *The Oxford handbook of material culture studies*. Oxford:

- Oxford University Press, 2011, p. 352-385.
- GIDDENS, A. *Modernity and self-identity: self and society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The consequences of the modernity*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- GOFFMAN, E. *Stigma*. London: Penguin, 1963.
- GOODY, J. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Presse Universitaire de France, 1994.
- HALL, S. The question of cultural identity. In: HALL, S.; HELD, D.; MCGREW, T. (Ed.). *Modernity and its futures*. London: Open University Press, 1992.
- HÄUSSLER, R. Signes de la romanisation à travers l'épigraphie: possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques. In: HÄUSSLER, R. (Dir.). *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire Romain*. Montagnac: Éditions Mergoïl, 2008, p. 9-30.
- HAVERFIELD, F. *The Romanization of roman Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- HINGLEY, R. Recreating coherence without reinventing Romanization. *Digressus*, Supplement 1, 2003, p. 111-119.
- HINGLEY, R. *Globalizing Roman Empire: unity, diversity and empire*. London: Routledge, 2005.
- HÖLKESKAMP, K. J. *Rekonstruktionen einer Republik*. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, Oldenburg Wissenschaftsverlag, München. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- ITIC, S. La crise de l'identité romaine dans les *Satires* de Juvénal. In: SIMON, M. (Ed.). *Identités romaines: conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – VIII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2011, p. 101-112.
- JOFFE, A. H. Identity/crisis. *Archaeological Dialogues*, v. 10, n. 1, p. 77-95, 2003.
- KAUFMANN, J. C. *Ego, pour une sociologie de l'individu*. Paris: Nathan, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris: Armand Colin, 2004.
- KNAPP, A. B.; DOMMELEN, P. Material Connections: mobility, materiality and mediterranean identities. In: KNAPP, A. B.; DOMMELEN, P. (Ed.). *Material connections in the Ancient Mediterranean. Mobility, materiality and Mediterranean identities*. London/New York: Routledge, 2010, p. 1-18.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Éditions de la Découverte, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La clé de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*. Paris: Éditions La Découverte, 1993.
- LE COADIC, R. Faut-il jeter l'identité aux orties? In : LE COADIC, R. (Dir.). *Identités et société de Plougastel à Okinawa*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 41-66.

- LÉVI-STRAUSS, C. *L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- LINTOTT, A. *The constitution of the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LYOTARD, J. F. *Le différend*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- MATTINGLY, D. J. *Imperialism, power, and identity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- MILLETT, M. *The Romanization of Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Roman interaction in North-Western Iberia. *Oxford Journal of Archaeology*, v. 20, n. 2, p. 157-170, 2001.
- NKOLO F. *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*. Dakar: Codesria, 2008.
- NOTTER, C. Identité romaine et identité espagnole chez Martial. In: SIMON, M. (Ed.). *Identités romaines: conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – VIII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2011, p. 177-190.
- ROYMANS, N. *The Batavians in the early Roman Empire. Ethnic, identity and imperial power*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004.
- SAID, E. W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1978.
- SHENNAN, S. Introduction: archaeological approaches to cultural identity. In: Shennan, S. (Ed.). *Archaeological approaches to cultural identity*. London: Routledge, 1994, p. 1-32.
- SILVA, A. J. M. *Vivre au-delà du fleuve de l'oubli: portrait de la communauté villageoise du Castro do Vieito au moment de l'intégration du Nord-Ouest de la péninsule ibérique dans l'orbis Romanum*. Oxford: Archaeopress, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Un ingrédient du discours: discours et pratiques alimentaires en Méditerranée*. Saint Denis: Édilivre, 2013.
- STALLIBRASS, S.; THOMAS, R. Food for thought: what's next on the menu? In: STALLIBRASS, S.; THOMAS, R. (Ed.). *Feeding the Roman army*. Oxford: Oxbow Books, 2008, p. 146-169.
- THIESSE, A. M. *La création des identités nationales*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.
- WEBSTER, J. Creolizing the Roman provinces. *American Journal of Archaeology*, n. 105, p. 209-225, 2001.
- WOOLF, G. *Becoming Roman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

# Reflexões sobre a medicina romana<sup>\*1,\*2</sup>

*Reflections on Roman Medicine*

Philippe Mudry<sup>\*3</sup>

**Resumo:** O artigo busca responder à questão sobre os traços que caracterizariam o que uma historiografia especializada usualmente denomina de “medicina romana”. A partir de excertos da obra *De Medicina* (Sobre a medicina), único texto sobrevivente do enciclopedista latino Aulo Cornélio Celso (século I d.C.), são evocados alguns autores médicos gregos que antecedem Celso para apresentar as semelhanças e particularidades dos autores latinos que trataram da medicina. Conclui-se que, se houve uma medicina legitimamente “romana”, ela deve ser considerada como fruto do mundo rural latino, com suas receitas e terapias tradicionais, não se igualando aos avanços obtidos pela medicina grega, mas que não se eximiu, todavia, de uma rica reflexão acerca da arte médica e do papel do médico.

**Abstract:** This article tries to answer the question about the traits that characterize what a specialized historiography usually calls “Roman medicine”. Taking into account excerpts of the *De Medicina* (On Medicine), the only surviving text of the Latin encyclopaedist Aulus Cornelius Celsus (first century AD.), it is analyzed some Greek medical writers prior to Celsus in order to present the similarities and peculiarities of the Latin authors who wrote about medicine. The conclusion is that if there was a true “Roman medicine”, it should be considered as a product of the Latin countryside, with its recipes and traditional therapies. Such medicine, although not equaling the progress made by Greek medicine, did not, however, restrain itself from presenting a rich reflection on the practice of medicine and the role of physicians.

**Palavras-chave:**

Roma;  
Medicina;  
Celso;  
*De Medicina*.

**Keywords:**

Rome;  
Medicine;  
Celsus;  
*De Medicina*.

---

Recebido em: 14/09/2016  
Aprovado em: 28/10/2016

---

<sup>\*1</sup> Conferência Marcus Guggenheim-Schnurr, proferida em 13 de outubro de 1989, em Friburgo. Publicado originalmente em *Gesnerus* 47 (1990), p. 133-148. Algumas notas e informações foram posteriormente adicionadas para a publicação em *Medicina, soror philosophiae*. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005). Réunis et édités par Brigitte Maire. Lausanne: Éditions BHMS, 2006 [Nota do tradutor].

<sup>\*2</sup> Tradução de Thiago Paschoal Perpétuo. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, com auxílio financeiro da Fapemig. A revisão da tradução deste artigo foi realizada pelo Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, ao quem agradeço a gentileza.

<sup>\*3</sup> Philippe Mudry é professor de Latim no Institut d'Archéologie et des Sciences de l'Antiquité, Université de Lausanne, Suíça [N. T.].

A despeito de uma abundante literatura, livros e artigos, que se refere, sob o nome de medicina romana, a uma realidade histórica julgada como evidente, desejaríamos propor aqui uma questão incongruente à primeira vista: pode-se falar propriamente de uma medicina romana?

Tal questão, entretanto, não parece impertinente ou paradoxal se compreendermos, como tem sido o caso, a “medicina romana” como um sinônimo de “a medicina em Roma”. Poder-se-ia duvidar, com efeito, que existiu em Roma uma medicina e médicos? Numerosos testemunhos – literários, arqueológicos e epigráficos – nos informam acerca da prática médica em Roma, seus principais representantes e seus aspectos materiais mais marcantes. Soma-se a isso uma literatura médica escrita em latim, da qual certas obras contam entre os maiores textos da medicina antiga, como o tratado *Sobre a Medicina*, de Celso, ou o tratado das *Doenças Agudas e Doenças Crônicas*, de Célio Aureliano. Mas – e essa é a questão que colocamos – podemos, de maneira legítima, designar essa realidade histórica sob o nome de medicina romana?

Parece-nos difícil, de fato, compreender a medicina romana de uma forma diferente daquela com que se compreende a medicina grega ou como se compreenderia, por exemplo, a medicina egípcia ou chinesa. Deveras, quando se fala de medicina grega, referimo-nos a uma prática médica em relação a uma área geográfica determinada, ou seja, a medicina nascida e exercida nas cidades e regiões gregas, Grécia continental, Grécia asiática e Magna Grécia. Mas compreende-se também e, sobretudo, uma reflexão científica original, elaborada pelo gênio grego desde os primeiros filósofos-médicos, Alcmeão e Empédocles, nos séculos VI e V a.C., até Galeno, no século II d.C., passando por Hipócrates e pelos médicos alexandrinos. Uma medicina que, desde suas origens, teve por fundamento uma reflexão racional e laica sobre a natureza do homem, sua saúde e seus desarranjos, e que banuiu de seus horizontes os encantamentos e as receitas mágicas, tal como os receios antigos que faziam da doença a manifestação de uma maldição divina. Uma medicina que, ao curso de sua história secular e em relação estreita, tanto de dependência quanto de reação, com os diferentes movimentos filosóficos que marcaram a especulação grega, concebeu sistemas fisiológicos e patológicos concorrentes, embora sempre coerentes, adquiridos e impulsionados por notáveis conhecimentos anatômicos, inventados e desenvolvidos a partir de técnicas terapêuticas fundadas sobre a determinação de três domínios elementares na ação médica: dietética, farmacêutica e cirurgia. Uma atividade científica intensa, ao mesmo tempo especulativa e técnica, e que foi muito fecunda literariamente: além dos dois monumentos que são Hipócrates e Galeno, ela produziu, em todos os domínios do pensamento e da prática médica, um florescimento de obras que representam ainda hoje, malgrado o desaparecimento de

numerosas delas e, em particular, da quase totalidade da literatura médica alexandrina, uma parte não negligenciável da herança antiga.

Não houve nada de similar em Roma? Só podemos falar de medicina romana, aparentemente, para os primeiros séculos de Roma, aqueles “seiscentos anos nos quais Roma vivera sem médicos, mas não sem medicina” (Plínio, *Naturalis Historia*, 29, 11), segundo a fórmula de Plínio, que caracteriza assim, na história médica de Roma, a época anterior à chegada, na Itália, dos médicos gregos nos séculos III e II a.C. O tratado *Sobre a agricultura*, de Catão, que consagra, entre os conhecimentos que ele julga necessários ao proprietário-explorador de um domínio agrícola, certo número de capítulos à medicina – diríamos, acima de tudo, em termos modernos, à automedicação –, nos informa sobre práticas autóctones e itálicas, dentre as quais, notadamente, a famosa medicina da couve, *medicina brassicae*. Trata-se de uma medicina primitiva e popular, o que não significa necessariamente ineficaz; exclusivamente empírica, se entendermos por isso certo número de receitas baseadas em uma experiência tosca, que não se inscreve em qualquer tentativa de construção de um sistema etiológico e patológico racional. Os remédios consistiam essencialmente dos produtos comuns da fazenda, legumes diversos, vinho, mel, ervas aromáticas, cuja eficácia terapêutica repousa sobre as preparações complicadas das quais são objeto. Não menos que doze ingredientes entram na composição de um remédio “para desembaraçar o ventre” (Catão, *De Agricultura*, 158), ingredientes que deveriam ser misturados em proporções precisas e preparados segundo regras escrupulosamente seguidas. A preparação e a administração desses remédios aparentam-se, ademais, a um ritual no qual o componente mágico está fortemente presente, como testemunha a importância atribuída aos números (por exemplo, cozinhá-los três vezes; após absorção do remédio, pular dez vezes ou caminhar quatro horas) e às imprecizações, das quais a recitação deve preceder ou acompanhar certos gestos médicos e a administração de alguns medicamentos, a fim de assegurar ou aumentar-lhes a eficácia.

É difícil dizer o que essa medicina se tornaria se sua história prosseguisse de modo autônomo. Somente ela, em todo caso, pode ser qualificada de medicina autenticamente romana. Mas ela será submersa e arrebatada pela onda grega que, nos séculos III e II a.C., transformaria profundamente a paisagem intelectual de Roma. A conquista espiritual de Roma pela Grécia, do vencedor militar pelo vencido, foi uma verdadeira revolução cultural. As consequências foram imensas. Com ela nascia uma mestiçagem cultural que,<sup>1</sup> fundando a educação sobre o bilinguismo, acrescia às tradições morais e intelectuais próprias em Roma os valores prestigiosos de uma civilização que, em todos os domínios

---

<sup>1</sup> Sobre o problema da mestiçagem, ver Mudry (2006, p. 505-516).

do espírito, havia já então produzido a maioria de suas obras primas. Mas se o enxerto iria ser extraordinariamente fecundo no campo literário, em que a assimilação dos modelos gregos pelo gênio romano originou uma literatura autônoma e original, o mesmo não aconteceu com a medicina.

Levada para Roma, àquela altura a nova capital do mundo, por um número crescente de médicos gregos, acolhida com entusiasmo e deferência por uma sociedade romana admiradora e – pois havia também charlatões – talvez mistificada, esta nova medicina eclipsa rapidamente a antiga medicina indígena. No lugar das receitas tradicionais e empíricas, dos sortilégios e fórmulas mágicas, ela propunha uma explicação natural da doença, inscrevendo-a em uma interpretação global do homem e do mundo. Ela oferecia terapêuticas fundadas sobre a pesquisa das causas da enfermidade e empregava um tesouro de conhecimentos diversos, anatômicos, fisiológicos, patológicos, dietéticos, farmacêuticos e cirúrgicos, que uma longa tradição havia acumulado. Dispunha, enfim, de uma importante literatura específica sobre a qual poderia se apoiar. Acrescentava-se a tudo isso, entre seus representantes, a sedução de uma retórica que devia frequentemente deslumbrar, a julgar pelo descontentamento de Plínio (*Nat. Hist.*, 29, 5), que, em seu ataque contra os médicos gregos, enxerga neles, antes de tudo, mestres em verborragia.

Contrariamente ao que se produziu no domínio literário, em que a tradição indígena e a tradição grega são unidas e acumuladas, não houve assimilação entre a antiga tradição médica itálica e a medicina grega. E isso não é surpreendente. Que convergência poderia haver entre dois mundos tão profundamente diferentes, entre uma medicina baseada na experiência racional especulativa e práticas populares que mergulhavam suas raízes na experiência bruta e crenças mágicas? A irrupção em Roma e a rápida extensão desta nova medicina, conduzida pelo prestígio intelectual de uma civilização que Roma descobria, varreu as antigas práticas, que sobreviveram, nos parece, somente no campo, como testemunham algumas breves alusões de Celso (ver *infra*). Excetuando-se a *História Natural*, de Plínio, que nos conservou um número impressionante dessas receitas populares destinadas ao combate de todo tipo de males – embora a *História Natural* fosse um tipo de museu de crenças e de tradições, e não um tratado de medicina –, essas práticas médicas autóctones e primitivas reaparecerão somente nos tratados médicos tardios, como no *Sobre os medicamentos*, de Marcelo Empírico, no século V. Seu afloramento será então associado à ascensão do irracional, que caracterizará os últimos séculos do Império e afetarà a medicina, como as outras disciplinas científicas herdadas dos gregos.

Então, a partir do século II a.C., a medicina em Roma foi grega na língua, doutrinas e práticas; exercida por praticantes gregos e ilustrada por obras que continuaram a ser escritas em grego, mesmo quando redigidas em Roma. Asclepiades, Temisão, Téssalo,

Arquígenes, Areteu, Sorano e Galeno estão entre os exemplos mais brilhantes desses médicos gregos, autores de obras consideráveis, que fizeram toda ou parte de suas carreiras em Roma. A chegada da serpente sagrada de Asclépio na Cidade Eterna, que os romanos foram buscar em Epidauro para pôr fim a uma epidemia que devastava a cidade nos primeiros anos do século III a.C., e seu desembarque na ilha Tiberina,<sup>2</sup> onde um templo foi erigido em sua honra, ilustram bem, num registro lendário, as origens da nova medicina em Roma e o acolhimento que lhe foi reservada.<sup>3</sup>

Houve resistências a essa medicina grega, como houve, de modo geral, a todas as novidades culturais que a Grécia trazia para Roma, ou, sobretudo, que a própria Roma fora buscar na Grécia, como demonstra precisamente a lenda de Asclépio. Tais resistências, das quais os testemunhos não são pouco numerosos, encarnam-se na personagem de Catão, do qual os romanos fizeram a figura emblemática da tradição e das virtudes nacionais, que ameaçava a conquista intelectual de Roma pela Grécia. Mas, a par desses testemunhos, a partir de julgamentos duros e hostis a respeito dos gregos, que Catão, como testemunha Plínio (*Nat. Hist.*, 29, 14), dirige a seu filho para que ele rejeite as seduções do novo espírito, e sobre os quais deve-se descontar a parte da retórica; é interessante constatar que o mesmo Catão estava já invadido pela cultura desses gregos aparentemente odiados, dos quais ele aprendera a língua. É assim que, no domínio da medicina, ele mescla, às receitas populares e empíricas descritas em seu tratado *Sobre a agricultura*, alguns traços que nos surpreendem por partirem de sua pena. São alusões às teorias médicas gregas, das quais não se deve deduzir que Catão fosse, necessariamente, um conhecedor bem informado, mas que, em todo caso, significam que essa medicina era já bem familiar, para que algumas dessas doutrinas tivessem “contaminado” sua visão da medicina indígena. Pensamos especialmente no capítulo consagrado às virtudes da couve, na menção acerca do seco e do úmido, do doce e do amargo, que evoca a doutrina das qualidades contrárias (*De Agr.*, 157, 1), originadas nos primeiros filósofos da natureza; na presença da bile, da bile negra e da pituita, que é certamente um eco da doutrina grega dos quatro humores fundamentais (*De Agr.*, 156, 4; 157, 7); ou, ainda, a alusão, um pouco confusa, é verdade, ao sopro conduzido nos vasos juntamente com o sangue, doutrina que encontramos exposta na *Coleção Hipocrática*.<sup>4</sup>

\*\*\*

<sup>2</sup> Sobre a ilha Tiberina como centro médico e de culto a Asclépio em Roma, ver, em particular, Roesch (1982, p. 171-179).

<sup>3</sup> Por exemplo, o historiador Valério Máximo (*Facta et dicta memorabilia*, 1, 8, 2).

<sup>4</sup> *De Agricultura* 157, 7: “[...] quando todas as veias estão cheias de alimento, elas não podem mais carregar o ar por meio do corpo”. Sobre a presença das doutrinas médicas gregas em Catão, ver Mudry (2004, p. 25-45). Hipócrates, *De alimento* 31 (LITTRÉ 9, 110).

Pode, portanto, parecer paradoxal que, malgrado esta medicina grega soberana e onipresente, tivesse existido em Roma uma literatura médica latina não negligenciável, em quantidade e qualidade. Deixaremos de lado o difícil problema que representa o tipo de público aos quais essas obras escritas em latim se endereçariam; público que não poderia ser constituído por médicos, pois eles eram gregos em sua imensa maioria, pelo menos no fim da República e nos primeiros séculos do Império, e sempre ignoraram as obras médicas latinas. Tampouco abordaremos a questão muito controversa de saber se esses autores de obras médicas latinas eram médicos ou não: essa questão nos parece ter sido regularmente mal colocada, na medida em que a Antiguidade, pelo menos até os últimos séculos do Império, jamais estabeleceu norma oficial, diploma ou coisa semelhante que sancionasse o título de médico. A única questão é saber se esses autores dispunham de conhecimentos médicos sólidos que lhes permitissem uma abordagem competente e crítica das matérias que abordavam em latim. Em se tratando de autores da época clássica, como Celso e Escríbônio Largo, ou de alguns séculos mais tarde, como Célio Aureliano, a resposta a essa questão é manifestadamente positiva, e esta constatação basta a nosso propósito de examinar em que medida essa literatura médica latina comporta traços originais que poderiam justificar o que chamamos de medicina romana.

\*\*\*

Isso porque as doutrinas que esses tratados expõem, qualquer que seja o tipo, etiológicas, anatômicas, patológicas ou terapêuticas, têm seus modelos e suas fontes, declaradas ou implícitas, na literatura médica grega. Verifica-se isto toda vez que a obra médica grega em que se inspira o autor latino nos é conhecida. Isso vale para as duas grandes obras que são o tratado *Sobre a medicina*, de Celso, e *As doenças agudas e As doenças crônicas*, de Célio Aureliano – mesmo se o desaparecimento da obra de Sorano, que é a única fonte deste último, impossibilite distinguir de modo decisivo entre um Célio adaptador e um Célio simples tradutor –, e isso vale também para obras mais restritas em sua dimensão e ambição científica, como aquelas que encontramos particularmente nos séculos IV e V d.C.

Desejamos, todavia, nos limitar, em nossa pesquisa acerca de uma eventual originalidade da obra latina, ao tratado de Celso, já que, com Hipócrates e Galeno, ela constitui um dos três maiores conjuntos de obras médicas da Antiguidade e que, por seu prefácio histórico e metodológico e suas três grandes divisões, que são a dietética, a farmacêutica e a cirurgia, oferece uma notável síntese das doutrinas e das práticas médicas da Antiguidade. A análise não é senão parcial. Para alcançar conclusões significativas para

o conjunto da medicina antiga de expressão latina, ela deverá ser ampliada para as outras obras médicas latinas, entendido que, não mais que o *Sobre a medicina*, de Celso, essas obras não nos parecem revelar, do ponto de vista das doutrinas nelas presentes, e na medida em que a verificação é possível, uma originalidade de fundo em relação a suas fontes gregas.

A questão referente a Celso é a seguinte: pode-se encontrar no tratado *Sobre a medicina*, excetuando-se evidentemente os problemas de estilo e língua, alguma característica, algum sinal ou simplesmente alguma inflexão, relativos a um ponto de doutrina ou a uma prática terapêutica, que poderíamos afirmar como trazendo a marca de Roma?

Mesmo se a medicina romana primitiva, tal como a conhecemos por meio de Catão e tal como a reencontraremos mais tarde na *História Natural*, de Plínio, não tenha lugar na obra de Celso, na qual o horizonte doutrinário é grego e à parte das tradições médicas autóctones, em dois momentos, ao menos, Celso se refere a práticas populares das quais diz expressamente que não são aquelas dos médicos, desejando dizer com isso que elas não pertencem ao domínio da ciência racional. Em outros termos, seriam estranhas à medicina grega.

O primeiro caso diz respeito ao *morbis pleuriticus* (Celso, *De Medicina*, 4, 13, 1-3), a “pleuritis” dos gregos, enfermidade que não traduziremos por pleurisia, mas, seguindo a observação de Grmek (1983, p. 30), pela designação voluntariamente imprecisa de “mal das costas”: isso porque termos como *pleuritis*, *apoplexia* ou *phthisis*, para tomar somente esses exemplos, eram empregados pelos antigos médicos gregos em uma acepção que não recobre senão parcialmente o sentido moderno e que, em certos aspectos, distingue-se profundamente. Após ter enumerado certo número de medicamentos que os médicos recomendavam em casos parecidos, tais como sangrias, ventosas com escarificação, cataplasmas ou fricções das extremidades com óleo ou enxofre, Celso conclui a listagem dessas medidas terapêuticas com uma declaração, pelo menos, surpreendente no contexto de sua obra: “Tais são as prescrições dos médicos. No entanto, nossos camponeses (*rusticos nostros*), que não recorrem a esses remédios, se tratam de modo satisfatório ao beberem uma infusão de *trixago*” (Cels., *De med.*, 5, 13, 3).<sup>5</sup>

Mais impressionante ainda é a observação de Celso que segue sua exposição dedicada aos tumores escrofulosos. Após ter assinalado a localização ordinária do mal (nuca,

---

<sup>5</sup> *Quae ita a medicis praecipuntur, ut tamen sine his rusticos nostros epota ex aqua herba trixago satis adiuuet.* [Manteremos o termo original latino, uma vez que os nomes das plantas variam dependendo da nacionalidade dos autores. Na edição inglesa Loeb, encontram-se boas informações, especificamente nas páginas xv – lviii, acerca dos *medicamenta* citados por Celso ao longo dos livros V e VI. Nela, a planta *trixago* é indicada como sendo a *Teucrium Polium*, da família das *Lamiaceae*, uma planta arbustiva típica do Mediterrâneo. N. T.]

axilas, virilha, seios), indicado as principais terapêuticas, cirúrgicas ou medicamentosas (heléboro, remédios cáusticos), e insistido sobre o embaraço dos médicos diante de um mal recorrente, Celso assim conclui: "Tais são as prescrições dos médicos. Mas alguns camponeses sabem pela experiência que se se livra das escrófulas que nos atormentam comendo uma serpente" (Cels., *De med.*, 5, 28, 7 A-B).

Como interpretar o fato de que Celso aponta assim, ao fim de sua exposição sobre a pleurite aescrófula, de maneira quase acidental, remédios que ele designa expressamente como estranhos à tradição médica, ou seja, à medicina grega científica e racional que governa todo seu tratado? O problema não reside, evidentemente, no estudo comparado das virtudes terapêuticas do *trixago* ou da serpente com aquelas curas propostas pelos médicos. Pode-se pensar, com efeito, que, em relação à medicina atual, a eficácia de um ou outro deveria ser quase equivalente. Por outro lado, o que deve reter a atenção é a referência, mesmo fugidia, a uma tradição externa à medicina grega, que existe no meio rural e da qual se reconhece o tipo de medicina exposto por Catão em seu tratado *Sobre a agricultura*, do qual as características distintivas são de um empirismo grosseiro, não refletido, mistura de um forte componente mágico e de valorização terapêutica irracional de certos animais ou substâncias. É absolutamente sintomático que o próprio Celso, que outrora submete regularmente, a um exame crítico, as diversas curas propostas pelos médicos gregos desde Hipócrates até, mais próximo dele, Asclepiades e Temisão, mencione sem a mínima reserva, mas ao contrário, em lhes apresentando como fatos fundados na experiência – aquela dos camponeses e não dos médicos, e Celso insiste sobre este ponto ao tomar muito cuidado em distinguir essa tradição campesina da ciência dos médicos –, um remédio tão impressionante como a ingestão de uma serpente contra os tumores escrofulosos. O *trixago* é, desse ponto de vista, muito banal, pois parece ter sido um remédio muito em voga na tradição popular;<sup>6</sup> os médicos recorrem a ela também contra certas enfermidades.<sup>7</sup> Mas o que importa nesse caso, independentemente do valor terapêutico da serpente ou do *trixago*, é que esses dois medicamentos derivam de outra tradição, diríamos, de bom grado, de outra medicina além daquela que Celso expõe em seu tratado. Trata-se de duas passagens isoladas, mas para as quais Celso parece dizer a seu leitor que, ao lado da medicina grega, que parecia ter se tornado a medicina das cidades e das classes sociais elevadas, a antiga medicina autóctone ainda persiste no campo,

<sup>6</sup> A *História Natural* (24, 130), de Plínio, que é um tipo de museu de tradições e de crenças populares, como dissemos acima, atribui ao *trixago* uma multidão de virtudes medicinais que fazem dela uma verdadeira panaceia: entre as suas inumeráveis qualidades, cita precisamente sua eficácia contra dores na região das costelas.

<sup>7</sup> O *trixago*, em latim (*chamaedrys*, em grego), é citado por Dioscórides (*De Materia Medica*, 3, 98) e aparece em outras duas passagens em Celso, indicado pelos médicos contra mordidas de serpentes (*De med.*, 5, 27, 10) e como sedativo ao evitar, em caso de fraturas de costelas, os dolorosos acessos de tosse (*De med.*, 8, 9, 1E).

que pode constituir um recurso e, talvez, – acreditando-se na experiência ancestral dos camponeses –, trazer alívio e mesmo a cura nos casos em que as prescrições dos médicos tivessem fracassado. Não se poderia ver nisso uma contaminação, mesmo disfarçada, da medicina grega em Roma pela tradição autóctone, pois essas duas medicinas são de natureza tão contrária que elas não poderiam se misturar – e Celso marca claramente a diferença –, mas antes, a nosso ver, como que uma permanência, na consciência de Celso, e dos romanos, assaz cativados pela ciência nova advinda da Grécia, de uma lembrança nostálgica de uma cultura itálica talvez vulgar e distante, mas que tinha a qualidade de estar “entre nós” (sobre a ênfase posta por Celso sobre o possessivo *nostros*, quando fala dos camponeses *rusticos nostros*, ver nota 5).

\*\*\*

Essa atitude de Celso diante da medicina romana de outrora, cujas manifestações são, repetimos, raras e fugidias,<sup>8</sup> soma-se também a uma afirmação do prefácio de sua obra. Já tratamos disso anteriormente, de modo que seremos breves aqui.<sup>9</sup>

Ocupado em refutar as teses da escola metódica, Celso, após insistir, com exemplos a lhe apoiar, sobre a necessidade terapêutica da individualização do enfermo, termina sua demonstração com uma frase que aparece como conclusão: “É por isso que, igualmente para a ciência, o médico é mais eficaz se ele é um amigo do que um estranho” (Cels. *Praef.*, 73).<sup>10</sup>

Tal julgamento é, pelo nosso conhecimento, único na medicina antiga. Pode-se, em todo caso, assimilá-lo à famosa “filantropia hipocrática”, expressa no tratado dos *Preceitos*, com sua célebre fórmula: “Onde está o amor dos homens está também o amor da arte”, que se tornou, através dos séculos, o emblema de certa concepção de medicina, tomada como um verdadeiro ministério de amor e compaixão voltado como prioridade, como diz o autor hipocrático, para o pobre e o estranho.<sup>11</sup> Trata-se, aqui, de outra coisa que o amor

---

<sup>8</sup> Seria interessante, neste ponto de vista, examinar se Celso, sem o dizer expressamente, como nos dois casos que nos ocupamos aqui, acolhe, em seu tratado, elementos estranhos a suas fontes gregas, empregados precisamente nessas antigas receitas populares da Itália. Trata-se de uma investigação difícil, mas que se mostra possível a partir de novos instrumentos, como o precioso *Index de la pharmacopée du 1er au 10e siècle*, de Carmélia, e o *Thesaurus Linguae Graecae* da Universidade da Califórnia (Irvine), que permite consultas, pelo computador, de todo o conjunto da literatura grega.

<sup>9</sup> Ver Mudry (1980, p. 17-20; 1982, p. 169-170).

<sup>10</sup> *Ideoque, cum par scientia sit, utiliore tamem medicum esse amicum quam extraneum.*

<sup>11</sup> Parece-nos útil citar aqui essa passagem dos *Preceitos* (9, 259) para precisar, como sustentamos em Mudry (1986, p. 3-8), que esse tratado é provavelmente tardio, que essa concepção humanitária do *métier* do médico é alheia aos tratados comumente reconhecidos como hipocráticos autênticos, e que ela se inspira em ideias morais estoicas: “Eu recomendo não levar muito longe a rudeza, e considerar a fortuna e os recursos; mesmo às vezes oferecerá cuidados gratuitos [...]. Se há oportunidade de socorrer um estrangeiro e pobre, é o caso de intervir; pois, onde está o amor pelos homens está também o amor pela arte”.

que o médico deve nutrir pela humanidade em geral, e particularmente pela humanidade sofredora. Trata-se da clara afirmação que, no plano exclusivamente profissional da atividade médica, uma relação pessoal de amizade entre o médico e seu paciente é a garantia de uma maior eficácia terapêutica. A individualização objetiva e científica do enfermo, que se obtém pela anamnese e que é uma constante da medicina grega desde Hipócrates – ela não foi contestada senão pelos médicos da escola metódica, e é uma das razões essenciais da oposição veemente de Celso a essa escola –, se encontra assim prolongada em Celso em uma individualização subjetiva que adiciona um conhecimento de natureza diferente à ciência do praticante, um conhecimento que só pode conceder esse tipo de sensibilidade profunda diante do outro, que nasce das relações de familiaridade e de amizade.

Parece-nos então que essa afirmação, da qual não conhecemos outros exemplos nos tratados médicos antigos que sobreviveram, reflete, como aquelas alusões à medicina romana de outrora que tratamos acima, senão uma vontade de Celso em reencontrar um pouco desta tradição médica autóctone, ao menos um lamento e nostalgia pelo tipo de relação que existia entre o médico e o doente antes da chegada da medicina grega. Na economia rural de então, os cuidados eram prodigalizados ao conjunto da casa pelo seu senhor, o *paterfamilias*, e é por essa razão que as instruções médicas figuram no manual de economia rural que constitui o tratado *Sobre a agricultura*, de Catão. À época de Celso, em uma sociedade que se tornara essencialmente urbana, essa concepção familiar da prática médica não era, evidentemente, mais concebível. Mas postular elos de amizade entre o médico e o paciente como condição de uma medicina mais eficaz poderia ser uma maneira de orientar em direção a esse passado nacional, que se transformou em uma referência quase mítica, essa nova medicina vinda da Grécia, de cuja elaboração Roma não teria feito parte.

As duas menções que Celso faz à medicina popular tal como existia ainda nas áreas rurais da Itália e, pelo intermédio da figura do *medicus amicus*, a ligação sentimental que manifesta diante da medicina romana de outrora são marcas, ligeiras e raras, de uma impressão romana no *Sobre a Medicina*. Desejaríamos acrescentar, como ponto de partida de uma investigação mais vasta que deveria examinar sistematicamente cada uma das três partes do tratado (dietética, farmacêutica e cirurgia), algumas particularidades esparsas no primeiro livro, consagrado à higiene ou dietética para os indivíduos saudáveis, que indicam também que, pontualmente, elementos romanos podem intervir na reelaboração da matéria grega sobre a qual Celso trabalha, transformando-a ou adicionando-lhe alguns traços novos e originais.

A dietética grega divide os indivíduos saudáveis em duas categorias: de um lado, aqueles que podem empregar todos seus cuidados à saúde, já que “possuem os meios

e reconhecem que as riquezas não têm qualquer utilidade sem a saúde (Hipócrates, *De alimento*, 3, 69, 1)<sup>12</sup> e, por outro lado, a grande massa daqueles que não podem negligenciar todo o resto para se ocupar de sua saúde, que “comem e bebem aleatoriamente, são obrigados a trabalhar e se deslocar, navegando para obter seus víveres, expostos ao sol e ao frio, contra toda a razão (Hip., *De al.*, 3, 68, 1)”.<sup>13</sup> Retomando o modelo de uma bipartição dos indivíduos em boa saúde, em vista de um regime diferenciado, Celso modifica, todavia, os termos. Ele distingue, de um lado, os indivíduos robustos e que são igualmente livres com relação ao tempo, para os quais a única prescrição consiste em um modo de vida variado, alternando permanências ora na cidade, ora no campo, exercícios e repouso, navegação e caça, segundo a ideia de que a atividade fortalece o corpo enquanto que a inação o enfraquece (Cels., *De med.*, 1, 1, 1). Por outro lado, os sujeitos que, embora saudáveis, são mais frágeis e, portanto, uma série de prescrições se revelam necessárias, caso almejem se manter em boa saúde.<sup>14</sup> É nessa segunda categoria que Celso situa expressamente “a grande parte dos cidadãos e quase todos os intelectuais (Cels., *De med.*, 1, 2, 1)”,<sup>15</sup> tomando em consideração, assim, um fato novo em relação à dietética grega: a urbanização da sociedade romana e seu corolário, que é uma degradação da saúde. Que entrasse nessa apreciação de Celso um pouco do *topos* literário caro a Salústio, por exemplo, acerca da exaltação da vida dos ancestrais, que se desenvolvia nos campos e engendrava homens fortes, moral e fisicamente, não pode senão confirmar o fato de que a dietética grega é aqui adaptada às condições novas da realidade social em Roma.

Poderíamos citar ainda outros elementos do primeiro livro que testemunham essa característica romana. Assim, os jogos do circo, que se tornaram um verdadeiro evento social em Roma, fazem com Celso sua entrada na dietética. Prescrições particulares, com efeito, são destinadas àqueles que passam o dia nos espetáculos do circo. Caminhada mais lenta, banho prolongado, repasto frugal visando, pela ênfase na calma, no repouso e na moderação, contrabalançar a excitação do dia a dia. Prescrições que também valem, pontua Celso, para quem passou todo seu dia na liteira (Cels., *De med.*, 1, 3, 12).<sup>16</sup> Pode-se constatar ainda nessa dietética, e esse será nosso último exemplo, a referência a uma prática, parece

<sup>12</sup> *Belles Lettres*, 1967. Ed. R. Joly; Littré, 6, 605.

<sup>13</sup> Littré 6, 595. Essa mesma bipartição é reencontrada no tratado *Sobre o regime saudável*, de Diocles de Caristo (séc. IV a. C.), cujo fragmento nos foi conservado por Oríbásio (WELLMANN, 1901, frg. 141).

<sup>14</sup> Em uma comunicação apresentada na Universidade de Macerata, em 1984, e consagrada precisamente ao livro I do *Sobre a Medicina* (MUDRY, 1985), considerávamos que essa bipartição distinguia os indivíduos em boa saúde de um lado, e aqueles de saúde frágil, de outro; o que não é completamente exato. É, sobretudo, o conjunto dos indivíduos em boa saúde (*sani*), aos quais é dedicado esse primeiro livro do tratado celsiano, que se divide em duas subcategorias, aqueles que são robustos (*firmi*) e aqueles que são mais delicados (*imbecilli*).

<sup>15</sup> No original: “Magna pars urbanorum omnesque paene cupidi litterarum”.

<sup>16</sup> No original: “Qui uero toto die uel in uehiculo uel in spectaculis sedit”.

que desconhecida da Grécia e que será difundida na sociedade romana, do vômito “pelo prazer” (*luxuriae causa*) (Cels., *De med.*, 1, 3, 21). Celso condena energicamente essa prática cotidiana, diz ele, daqueles “que se esforçam assim em favorecer sua gulodice (Cels., *De med.*, 3, 17)” e reserva o uso do vômito exclusivamente ao âmbito médico.<sup>17</sup>

Tais são certamente somente pinceladas que não modificam sensivelmente as doutrinas médicas sobre as quais se aplicam: essas doutrinas são e continuam essencialmente gregas. Tampouco indicam – tendo em vista o caráter ainda parcial de nossa investigação – que as doutrinas médicas gregas não são simplesmente retomadas, tal como no tratado de Celso, mas que, aqui e ali, aparecem marcas de certa reelaboração crítica da matéria em função da realidade romana. É assim que, em uma comunicação, lançamos a hipótese de que a distribuição aparentemente original das doenças em função das estações do ano, no capítulo que Celso dedica a esse assunto, poderia encontrar explicação em uma recomposição da matéria em virtude de uma paisagem nosológica que, por razões diversas, climáticas, geográficas ou sociológicas, não era mais aquela dos *Aforismos*, de Hipócrates (MUDRY, 1991, p. 257-269).

\*\*\*

Após essas reflexões esparsas sobre a recepção da medicina grega em Roma, que uma investigação mais ampla de Celso e Célio Aureliano, em particular, permitirá melhor definir os contornos, desejaríamos, à guisa de conclusão, pôr em evidência o que nos parece neste domínio, porém num plano diferente, uma contribuição marcante de Roma.

Não se trata nem de uma doutrina patológica nem de procedimento terapêutico, mas de uma reflexão sobre a medicina e o médico que se insere na atitude geral dos romanos diante da ciência grega. Pois, contrariamente a um preconceito já difundido e que ainda perdura, Roma não se limitou a acolher tal ciência em suas diversas manifestações e a assimilá-la, o que já não seria um mérito pequeno. Mas Roma igualmente questionou acerca dessas disciplinas advindas da Grécia e que lhe abririam novos caminhos para a compreensão do mundo, mesmo se, por razões diversas, mas que não estavam ligadas a um pretense espírito utilitário romano que fosse fechado à especulação, o apogeu do poderio romano coincidissem com certo declínio da vivacidade científica criadora no mundo antigo (MUDRY, 1986, p. 75-86).

---

<sup>17</sup> No original: “Qui cotidie eiciendo uorandi facultatem moliantur”. O vômito, provocado como meio terapêutico, é uma prescrição corrente da medicina grega. Somente, em nosso conhecimento, Diocles de Caristo (MÜRI, 1962), que cita, na p. 406, um fragmento do tratado de Diocles *Sobre o regime saudável*, conservado por Oribásio, e Asclepiades (citado acerca disso por Celso, em *De med.*, 1, 3, 17) haviam banido totalmente essa prática.

Tanto que, no prefácio de sua obra, dedicada em expor a disputa metodológica entre dogmáticos e empíricos, Celso reflete acerca do que deve consistir a formação do médico. Ele situa essa formação essencialmente na experiência, no sentido que a Escola Empírica emprega esse termo, ou seja, a experiência pessoal se junta àquela que a arte médica acumulara no decorrer dos séculos e que é transmitida pelos ensinamentos orais e escritos dos mestres. Mas ela não deve excluir, da mesma forma, “o estudo da natureza” (*contemplativo rerum naturae*), que, pelo exercício da razão especulativa sobre os objetos que escapam à apreensão do sentido, se esforça em encontrar respostas às questões que o homem se propõe acerca do funcionamento de seu corpo e sobre o mundo que o rodeia. Celso reivindica a presença da especulação para o médico, não porque ela interessa diretamente ao exercício da medicina, mas porque, tal como outros numerosos conhecimentos que não estão em relação direta com a arte que se professa, ela favorece a prática ao estimular o espírito:

Assim, se o estudo da natureza não faz o médico, ele lhe permite, todavia, mais aptidão à medicina. Hipócrates, Erasístrato e todos aqueles que não se limitaram a cuidar de febres e feridas, mas que, de um modo ou de outro, se dedicaram ao estudo da natureza, não se tornaram certamente médicos por causa disso, mas se tornaram médicos bem maiores (Cels., *Praef.*, 47).<sup>18</sup>

A ideia de que certas disciplinas do saber podiam, em alguma medida, servir de auxiliares na aquisição de uma arte que favorecesse o desenvolvimento das capacidades intelectuais, não é exclusiva nem de Celso nem de Roma. Platão já considerava que o maior mérito das matemáticas ensinadas na escola é “de despertar o aluno entorpecido, ignorante da natureza, e de lhe fazer instruído, capaz de memorizar e sagaz de espírito” (LASSERRE, 1983, p. 176-177). Em Roma, se poderia, nesse sentido, citar Cícero, que considera que certas ciências especulativas, como aquela que estuda os fenômenos celestes, serviam para refinar e, de algum modo, estimular o espírito das crianças (*De republica* 1, 30), ou, ainda, Quintiliano, que vê na geometria uma excelente ginástica do intelecto, ao aumentar-lhe a agudeza e a capacidade de aprendizado (*Institutio Oratoria* 1, 10, 34). Mas acontece de a originalidade de Celso consistir em fazer dessa disciplina auxiliar, que não intervêm diretamente na prática médica, a garantia da qualidade superior do médico que a domina. Existe verdadeiramente nessa visão de Celso uma aplicação do

---

<sup>18</sup> No original: “Quamquam igitur multa sint ad ipsas artes proprie non pertinentia, tamen eas adiuvant excitando artificis ingenium: itaque ista quoque naturae rerum contemplatio quamuis non faciat medicum, aptiorem tamen medicinae reddit perfectumque... Hippocratem et Erasistratum, et quicumque alii non contenti febres et ulcera agitare rerum quoque naturam aliqua parte scrutati sunt, non ideo quidem medicos fuisse, uerum ideo quoque maiores medicos extitisse”.

modelo ciceroniano da educação do orador. Fundado sobre uma vasta cultura geral, ele já havia sido aplicado, antes de Celso, à arquitetura por Vitruvius (*De architectura* 1, 1, 3), quando reivindica do arquiteto toda uma série de conhecimentos aparentemente tão estranhos à sua arte quanto a medicina, a filosofia ou o direito.

Pode-se pensar que essa concepção da formação médica contribuiu, a partir do Renascimento e da redescoberta de Celso, cuja obra conheceu desde então uma grande fama, para forjar, na tradição ocidental, a figura do médico cultivado e humanista, frequentemente erudito, cujo saber múltiplo era considerado, tanto pelo público quanto pela autoridade acadêmica, como uma garantia de competência médica e ainda um ornamento do espírito.

## Referências

### Documentação textual

CATO. *De re rustica*. Translated by W. D. Hooper and H. B. Ash. London: Loeb Classic Library, 1967.

CELSUS. *On medicine*. Translated by W. G. Spencer. London: Loeb Classical Library, 1938.

CICERO. *De re publica*. Translated by E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DIOSCORIDES. *De materia medica*. Translated by T. A. Osbaldeston. Johannesburg: IBIDIS Press, 2000.

HIPOCRATES. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Traduit par E. Lettré. Paris: Baillière, 1839.

PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated and introduction by Jonh F. Healy. London: Penguin Books, 2004.

QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

VALERIUS MAXIMUS. *Factorvm et dictorum memorabilivm*. Translated by Karl Friedrich Kempf. Leipzig: Teubner, 1888.

VITRUVIUS. *On architecture*. Translated by F. Granger. London: Loeb Classical Library, 1998.

### Obras de apoio

GRMEK, M. *Les maladies à l'aube de la Civilisation Occidentale*. Paris: Payot, 1983.

LASSERRE, F. Le barbare, le grec et la science selon Philippe d'Oponthe. *Museum Helveticum*, n. 40, p. 176-7, 1983.

MUDRY, P. *Medicus amicus. Gesnerus*, n. 37, p. 17-20, 1980.

\_\_\_\_\_. La Préface du *De medicina*. In: CELSO. *De medicina*. Rome: Bibliotheca Helvetica Romana, 1982, p. 169-170.

\_\_\_\_\_. Le 1er livre de la Médecine de Celse: tradition et nouveauté, In: MAZZINI, F.; FUSCO, F. (Éd.). *I testidi medicina latini antichi: Problemi filologici e storici*. Macerata: Università di Macerata, 1985, p. 143-150.

\_\_\_\_\_. La déontologie médicale dans l'Antiquité grecque et romaine. *Revue médicale de la Suisse romande*, n. 106, p. 3-8, 1986.

\_\_\_\_\_. Science et conscience. Réflexions sur le discours scientifique à Rome. *Sciences et techniques à Rome*, n. 1, p. 75-86, 1986.

\_\_\_\_\_. Saisons et maladies. In: SABBAH, G. (Ed.). *Le latin medical, la constitution d'un langage scientifique*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991, p. 257-269.

\_\_\_\_\_. Le chou de Pythagore: présence des modèles grecs dans le *De agricultura* de Caton. In: MUDRY, P.; THÉVENAZ (Ed.). *Nova studia latina lausannensia: de Rome à nos jours*. Rome: Études de Lettres, 2004, p. 25-45.

\_\_\_\_\_. Métissage culturel et identité nationale: l'exemple de Rome. In: MAIRE, B. (Org.). *Medicina e sororphilosophiae*. Lausanne: Éditions BHMS, 2006, p. 505-516.

MÜRI, W. *Der Arztim Altertum*. Munich, 1962.

OPSOMER, C. *Index de la pharmacopée du 1er au 10e siècle*. Hildesheim: Olms Alpha-OmegaReihe, 1989.

ROESCH, P. Le culte d'Asclépios à Rome. In: SABBAH, G. (Ed.). *Médecins et médecine dans l'Antiquité*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1982, p. 171-179.

WELLMANN, M. *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*. Berlin, 1901.

# Resenhas

*Reviews*

# Antiguidade Tardia: conceitos e história a partir de uma perspectiva brasileira

*Late Antiquity: concepts and history from a Brazilian perspective*

FUNARI, Pedro Paulo A.; CARLAN, Cláudio Umpierre.  
*Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016, 116p.

**Jefferson Ramalho\***

---

Recebido em: 02/07/2016  
Aprovado em: 16/09/2016

A obra *Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente*, do historiador e arqueólogo Pedro Paulo Abreu Funari e do historiador e numismata Cláudio Umpierre Carlan, resulta das já consolidadas e reconhecidas experiências científicas que ambos têm desenvolvido em História e em Arqueologia, demonstrando a importância e a indispensabilidade do diálogo interdisciplinar entre essas duas áreas. Funari, como professor titular de História Antiga da Universidade Estadual de Campinas/SP, e Carlan, como professor adjunto de História Antiga na Universidade Federal de Alfenas/MG, têm realizado diversas parcerias ao longo dos últimos dez anos, que se concretizam em publicações de artigos e livros, participações em bancas e congressos, atuações no Laboratório de Arqueologia Pública Paulo Duarte, da Unicamp, além de atuarem de maneira conjunta como orientadores e interlocutores de pesquisas diversas desenvolvidas por seus respectivos orientandos de mestrado e doutorado.

Na obra, em particular, que aqui resenhamos, Funari e Carlan têm como objetivo, além de explicitar o processo de consolidação do conceito denominado *Antiguidade Tardia*, demonstrar de que forma o Império Romano tardio, sobretudo do século III em diante, possui diversas questões que são relevantes para uma compreensão daquele tempo, mas também do nosso. Pluralidade religiosa, estabilidade e instabilidade da

---

\* Doutorando em História Cultural pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com bolsa CAPES e sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP), com licenciatura em História e bacharelado em Teologia.

economia, manutenção da segurança e da paz social, rivalidades e divergências entre as potências são questões que não apenas compõem o cenário romano daquele período, mas também demonstram o quanto correspondem a temas, sobremaneira, atuais.

Destinado a estudiosos, especialistas, eruditos, professores e estudantes, mas também a leitores curiosos e com experiência em processo de iniciação, o livro *Antiguidade Tardia e o fim do Império Romano no Ocidente* possui uma linguagem acessível, simples, dinâmica, didática e esclarecedora. Seu primeiro intento, por exemplo, é o de fornecer-nos uma breve leitura introdutória, panorâmica, mas ao mesmo tempo situada e focada no contexto ocidental do mundo romano entre os séculos III e VIII, com atenção maior sendo dada ao final do século III e a todo o século IV, à Tetrarquia (293) empreendida por Diocleciano (284-305), à dinastia constantiniana (306-364), à oficialização do cristianismo como religião do Império (380) por parte de Teodósio I (378-395) e às características religiosas e militares de todo esse período.

O livro não possui numeração nos capítulos, o que não atrapalha o andamento da leitura e a identificação do fio condutor da obra. A propósito, a leitura é bastante fluida e os capítulos são brevíssimos, com exceção de um ou outro. Deve ser destacada a presença constante de citações das obras consultadas e a de uma cronologia elaborada pelos próprios autores, que se encontra logo após a Conclusão. Também é importante registrar que Funari e Carlan se preocuparam em, ao final, anexar todas as citações diretas que foram extraídas de textos escritos originalmente em línguas estrangeiras.

Ainda que sem as comuns numerações de Partes e Capítulos em obras dessa natureza, podemos identificá-las após a leitura. Basicamente, portanto, poderíamos sugerir que a obra de Funari e Carlan se estrutura da seguinte maneira: Parte 1: Conceitos de Antiguidade Tardia e diversidade interpretativa (capítulos 1, 2, 3, 4 e 5); Parte 2: O contexto histórico e a dinastia constantiniana (capítulos 6, 7 e 8); Parte 3: O cenário militar romano da Antiguidade Tardia (capítulos 9, 10 e 11); Parte 4: A economia romana, as moedas e as reformas (capítulos 12 e 13); e, finalmente, a Parte 5, composta apenas por um capítulo intitulado *O estudo da Antiguidade Tardia no Brasil*.

O primeiro capítulo, dos quatorze que compõem a obra, foi intitulado *O que entendemos por Antiguidade Tardia*. Tem como objetivo não apenas apresentar aquilo que os próprios autores entendem acerca desse conceito, mas como diferentes historiadores, estrangeiros e brasileiros, delimitam o período ao qual denominam *Antiguidade Tardia*. Todos eles situam, *grosso modo*, o seu início entre meados do século II e início do século III e o seu término nos últimos anos do século VIII. Para Funari e Carlan, já no segundo capítulo, intitulado *Épocas da Antiguidade Tardia*, é mais flexível considerar que por Antiguidade Tardia deve ser definido o contexto compreendido entre o século II, no

governo de Marco Aurélio (161-180), e o início do século IX, no reinado de Carlos Magno (800-814), no chamado Sacro Império Romano-Germânico, coincidindo com o avanço do Islã, tanto no Oriente como no Ocidente.

Após construírem uma breve exposição de hipóteses, segundo as quais a História é marcada, por exemplo, por continuidades culturais, mas também por rupturas, Funari e Carlan salientam que os modelos interpretativos resultam de experiências históricas de distintos momentos e sociedades. Tanto o conceito recente ao qual se denomina *Antiguidade Tardia* como o clássico conceito *Baixo Império* evidenciam escolhas teóricas, epistemológicas, que existem na historiografia, mas que olham para o passado de maneiras diferentes, tendo em vista não apenas as variantes interpretativas, mas a amplitude documental, tanto literária como arqueológica, correspondente a tal período. Referimo-nos às variantes interpretativas, uma vez que estas são advindas não apenas de historiadores, mas das próprias sociedades humanas, que, em suas distinções, ou adotam uma abordagem normativa ou optam por considerar o fator religioso.

Uma segunda parte do livro, composta por três capítulos, trata do contexto histórico da Antiguidade Tardia e, de maneira particular, da dinastia constantiniana. O bloco começa tratando da Tetrarquia instituída por Diocleciano no ano 293, que duraria por exatos vinte anos, até começar a se deteriorar após Constantino (306-337) derrotar Maxêncio (306-312), na famosa Batalha da Ponte Mílvia (312), e promulgar o Edito de Milão (313) em conjunto com Licínio (308-324), então César no Oriente. Tal edito concedia liberdade de culto aos cristãos de todo o Império e colocava um fim oficial à perseguição religiosa instituída por Diocleciano, em 303.

Funari e Carlan fazem, no capítulo *O mundo romano na Antiguidade Tardia: acenos ao contexto histórico*, uma breve, mas precisa, releitura acerca do cenário político romano entre o final do século II, em especial, após a morte do imperador Alexandre Severo (222-235), já na primeira metade do século III, passando pelas invasões dos povos chamados pela historiografia de bárbaros, pela Anarquia Militar (235-268) e pelos imperadores Ilírios (268-284), até dissertarem com riqueza de síntese a história romana desde Diocleciano a Juliano (355-363), pinçando apenas aspectos relevantes para uma compreensão do cenário político da Antiguidade Tardia. O referido capítulo encerra-se tratando de ações decisivas para a reconfiguração do Império e que foram praticadas por Valentiniano I (364-375) e Teodósio I (378-395), sucessores de Juliano.

As transformações religiosas e o quanto foram decisivas entre os séculos II e IV são questões tratadas à parte. O capítulo sobre o conflito entre pagãos e cristãos tem esse aspecto como objetivo central, e a maneira como o fracasso processual da religião tradicional politeísta e o lento, mas ao mesmo tempo iminente, processo de aceitação

do cristianismo como religião livre e não mais ilícita mostram-se como fatores de suma importância para a construção de um discurso que verá no abandono do paganismo e na adesão ao Deus dos cristãos uma maneira de salvar o Império da ruína. Esta perspectiva discursiva será produzida e difundida, sobretudo, na escrita do bispo e intelectual cristão Eusébio de Cesareia (263-339), cuja obra e narrativa historiográfica são comentadas por Funari e Carlan no capítulo intitulado *Constantino e o surgimento do Império Cristão*.

A providência divina, a visão mística de uma cruz por Constantino, o seu triunfo sobre Maxêncio na Batalha da Ponte Mílvia, a ascensão do Senado e o processo de expansão da Cristandade após esses acontecimentos são mencionados e comentados a partir da leitura que os autores fazem da narrativa eusebiana e comparados com a exaltação do poder político, graças à ação divina impressa em moedas, o que se torna comum tanto naquele período como na Modernidade, em Portugal e no Brasil.

O cenário militar romano da Antiguidade Tardia é tema do terceiro bloco da obra e se compõe de três breves capítulos. Tal brevidade não lhes anula a relevância. Mais uma vez o ponto de partida da leitura proposta pelos autores é a Tetrarquia de Diocleciano. Suas reformas militares, cujo intuito era preservar a eficácia do exército, o crescimento das chamadas legiões, a realização de uma distinção entre o exército fixo na proteção dos limes e o exército móvel, também conhecido como exército de campanha, a criação das doze dioceses sujeitas à autoridade de um vigário, quatro prefeitos pretorianos e quatro governantes administrativos e, sobretudo, o crescimento efetivo do exército, em paralelo ao já mencionado crescimento das legiões, são algumas das medidas tomadas por Diocleciano citadas e comentadas por Funari e Carlan.

Com base na obra *Nova História*, do historiador pagão Zósimo, cujas datas de nascimento e morte se perderam – apenas se sabe que viveu no final do século V –, os autores discorrem acerca dos empreendimentos militares de Constantino, uma vez que tanto Lactâncio como Eusébio os omitem. Estes dois escritores, como sabemos, preocuparam-se com a construção de uma imagem piedosa de Constantino. Embora tratem de algumas batalhas vencidas por ele, não detalham os números relativos aos investimentos, às reformas e às ampliações que ele promoveu no setor militar. Para isso, portanto, Funari e Carlan tiveram que recorrer a Zósimo, mas também à documentação numismática, cujas inscrições e representações propagandeavam, promoviam e legitimavam o poder imperial, seus investimentos e suas façanhas no setor militar.

A terceira parte do livro discorre ainda acerca da rivalidade entres os romanos e a dinastia sassânida (224-651), uma vez que esta ocupa grande parte da chamada Antiguidade Tardia, acompanhando persas e romanos por um longo período, até os anos iniciais das primeiras invasões islâmicas. O papel das legiões nesse contexto é de suma importância.

Por isso que Funari e Carlan encerram esse bloco sobre as questões militares, detalhando-as. Além de corresponderem a uma divisão fundamental e, ao mesmo tempo, bastante numerosa do exército, as legiões representavam um papel tradicional preponderante na cultura militar romana. Por vezes, havia conflitos entre elas, mas sempre com a identidade militar romana sendo preservada. Essa característica, porém, começa a se reformular a partir das invasões bárbaras, concomitantes às crises econômicas que culminaram em faltas de pagamentos e em quedas na entrada de novos recrutas nas legiões, que, nas palavras dos autores, aos poucos se barbarizavam até se tornarem emancipadas em definitivo da tutela romana, vinculando-se a novos reinos.

O quarto bloco da obra de Funari e Carlan trata, em dois capítulos, acerca da economia romana, suas reformas e o papel exercido pelas moedas. Inicia-se apontando a situação crítica que o Império vivenciava no século III em relação às questões econômicas. A inflação, por exemplo, foi um fenômeno peculiar da economia romana a partir do século III, segundo os próprios autores. Enquanto os preços aumentavam, o valor da moeda despencava. Aureliano (270-275) tentou restabelecer a situação financeira do Império e equilibrar a sua economia por meio da implantação de novas oficinas de cunhagem, às quais ele próprio determinou que se fechassem pouco tempo depois. Nesse sentido, o cenário político foi diretamente afetado pelas relações comerciais, culminando, inclusive, em diversas guerras civis durante boa parte dos séculos III e IV.

As decisões e medidas arbitrárias de Diocleciano; a tentativa de controle da inflação por parte de Constantino, por meio da criação, no ano 310, de uma nova moeda de ouro chamada *solidus*, mas que circulou apenas entre os membros da elite político-econômica; o fechamento de mais casas monetárias, que só voltariam a ser reabertas em 332, após o confisco de templos pagãos; a divisão do território romano entre os herdeiros de Constantino depois da sua morte; a ascensão de Juliano ao poder; e, por fim, a elevação dos impostos e até mesmo a emissão de moedas falsas por Valentiniano I foram insuficientes para salvar o Império Romano de sua iminente derrocada.

O livro é concluído com uma quinta parte composta pelo capítulo *O estudo da Antiguidade Tardia no Brasil*, no qual são apresentados os principais intelectuais e suas respectivas obras sobre o tema já publicadas em nosso País. Destaca-se a preocupação, entre eles, às questões concernentes às relações de poder e à tradição clássica romana. Uma brevíssima Conclusão, uma Cronologia Panorâmica e uma Lista com sugestões de leitura para aprofundamento em temas diversos da Antiguidade Tardia encerram a obra.

# Revisando a História Antiga: identidades, integração e outras abordagens contemporâneas

*Reviewing Ancient History: identities, integration and other  
contemporary approaches*

GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo:  
Contexto, 2014. 174p.

**Alex Aparecido da Costa\***

---

Recebido em: 06/08/2016  
Aprovado em: 17/10/2016

Com este livro, Norberto Luiz Guarinello apresenta um panorama da História Antiga tradicionalmente ensinada nos bancos escolares brasileiros,<sup>1</sup> ou seja, a história dos povos dos quais se origina o mundo ocidental, especialmente gregos e romanos, cujas civilizações desenvolveram-se em torno do mar Mediterrâneo entre os séculos X a.C e V d.C. É importante destacar que, ao optar por esse recorte, o autor esclarece que não se trata de uma História Antiga do Mundo, mas sim a História Antiga do Ocidente, fundamental para compreensão de como se constitui o mundo contemporâneo.

Essa advertência quanto ao foco da obra, bem como a ressalva sobre o alcance geográfico da História Antiga, conforme ela é compreendida entre nós, coloca a obra a salvo de uma visão eurocêntrica do passado. Em outras palavras, o leitor fica consciente de que, paralelamente à História Antiga do Ocidente, há outras, que correspondem à África, Ásia e América, que podem ou não ter influenciado com variada intensidade o desenvolvimento do mundo ocidental, cujas estruturas elementares são tributárias principalmente da Grécia e de Roma. De forma geral, em *História Antiga*, há uma revisão de como a História Antiga tem sido compreendida até recentemente. Assim, com base em estudos recentes, Guarinello apresenta uma leitura daquele período enfatizando as perspectivas historiográficas atuais.

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, sob a orientação da Profa. Dra. Renata Lopes Biazotto Venturini. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>1</sup> Norberto Luiz Guarinello é doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e professor do Departamento de História na mesma instituição.

Embora lance um novo olhar sobre o tema, inicialmente o autor não deixa de valorizar o conhecimento produzido até aqui. Ele explica que não há erros nas interpretações dos autores do passado, mas sim acúmulo de conhecimento e superação, o que evidencia que, assim como a história dos homens, a disciplina da história também se faz por meio de um processo constante. E o que faz esse processo relevante e fértil é sua contínua resignificação a partir de preocupações que fazem sentido para o presente, e essa natureza do conhecimento historiográfico produzido deve ser explícita, deixando margem para o debate e para novas leituras, uma vez que o objetivo da disciplina não é o estabelecimento de uma verdade definitiva, mas sim a construção de interpretações possíveis diante das evidências disponíveis e dos questionamentos marcados pelo contexto e pela formação pessoal do historiador.

Diante disso, ao propormos essa resenha, devemos, por sua vez, advertir que nossa leitura da presente obra refletirá, em alguns momentos, interesses ligados à nossa visão, que concebe o Mediterrâneo Antigo como um espaço de integração, no qual estruturas e relações construídas ao longo dos séculos pavimentaram o caminho para o estabelecimento do Império Romano. Essa visão, que, em certa medida, também é a do autor, foi inspirada na leitura de outra obra de Guarinello, o artigo *Ordem, integração e fronteiras no Império Romano* (GUARINELLO, 2010), no qual são discutidas tendências recentes de interpretação do mundo romano.

No capítulo *A história da História Antiga*, o autor põe em perspectiva aspectos do estudo do Mundo Antigo em períodos anteriores, quando, por exemplo, o Império Romano, com suas conquistas e a conseqüente expansão da cultura greco-romana, era visto como entidade civilizadora do mundo mediterrâneo. E essa concepção, que vigorou enquanto os países europeus mantiveram suas colônias, servia como justificativa para o imperialismo, uma vez que a Europa acreditava cumprir um papel civilizador em suas possessões ultramarinas. Esse quadro passou por mudanças após a Segunda Guerra, com o enfraquecimento das potências europeias e a queda de seus impérios coloniais. Paralelamente, e como consequência disso, ocorreu a descolonização da História Antiga e o rompimento com a noção de civilizações superiores, que deveriam ser aceitas pelos povos conquistados. Outro ponto dessa parte do livro é o apontamento feito sobre as formas arbitrárias de abordar a Grécia e Roma. Influenciados pela ideia europeia de Estado-nação, a historiografia buscava no Mundo Antigo vislumbrar essa mesma estrutura política. Todavia, o autor ressalta que nunca houve um Estado grego com uma história passível de ser contada de forma contínua. Embora os gregos pudessem formar uma nação, nunca estabeleceram um Estado unificado. De forma semelhante, Roma era somente uma cidade típica do mundo mediterrâneo, que, com a conquista do Império, passou a ser um Estado, porém composto de muitas nações.

Em *A História Antiga contemporânea*, Guarinello destaca os desafios da historiografia do Mundo Antigo pós-colonial. Assim, por ter como característica a constante revisitação dos documentos, a História Antiga necessitou de incessante atualização teórica e diálogo com outras áreas das Ciências Humanas. Essas medidas fizeram com que a História Antiga acompanhasse as transformações do século XX, mantendo-se em constante diálogo com o presente. O autor aponta algumas das vertentes teóricas mais relevantes do período. O marxismo, que tinha como ponto negativo a excessiva teorização, na qual os documentos tinham apenas a função de comprovar seus conceitos; e que, de outro lado, tinha como pontos positivos a importância dada aos conflitos sociais, a valorização do trabalho humano como fator fundamental das sociedades, a consciência de que a riqueza provém da exploração do trabalho e o entendimento de que o brilho das civilizações foi construído sobre o sofrimento dos despossuídos, na Antiguidade, especialmente dos escravos. Outro ramo teórico contemporâneo da História Antiga é representado pelo trabalho de Moses Finley, historiador estadunidense com influências marxistas, que trouxe, entre outros esclarecimentos, a noção de que, para as elites da Antiguidade, importava, sobretudo, o prestígio social, por isso a riqueza era investida na ostentação e na cidade, como forma de afirmação pessoal. Por sua vez, as contribuições da Nova História Cultural foram: o entendimento de que a identidade grega englobava qualquer indivíduo educado na língua e nos costumes gregos; a compreensão de que a trajetória conquistadora romana deixou de ser vista como consequência direta do caráter dos habitantes de uma cidade, mas sim resultado de um sistema de alianças mais amplo, que abrangia inicialmente a Itália, depois o mundo mediterrâneo; fazer com que o conceito de aculturação ou romanização deixasse de ser utilizado em favor da ideia de contatos culturais e hibridização.

No capítulo *Mediterrâneo: processos de integração*, o autor aponta importantes perguntas sobre a integração na História Antiga, tal como: “de que modo se deram os processos de integração humana na bacia do Mediterrâneo?” Além disso, ele mostra que os questionamentos sobre a integração daquele período estão relacionados com o presente, sobretudo com os problemas relacionados com os processos de globalização. Dentro desse raciocínio de valorização dos processos de integração, contudo, no capítulo intitulado *Navegações*, no qual são enfatizados os contatos entre os povos, Guarinello recorda que havia influências para além do Mediterrâneo, que, por conveniência didática, são deixados de lado, mas que são essenciais para entender a história centrada nesse mar.

Ao tratar das *Cidades-Estados*, a obra afirma que a religiosidade e o característico respeito mediterrânico em relação às crenças alheias, bem como a possibilidade de múltiplas associações das divindades entre diferentes culturas, favoreceram a integração. Um exemplo disso era a religião romana, que, embora marcadamente conservadora do ponto de vista

ritualístico, não desconsiderava ou contestava o valor das divindades estrangeiras. Além disso, acrescenta que os fluxos mediterrâneos puseram em contato populações distintas, que, ao tomar contato com outras culturas, deram-se conta de suas especificidades.

Em *Hegemonias*, o autor explica que os contemporâneos não tinham noção clara dos processos de integração, ou seja, ele não era consciente, não tinha um fim determinado, nem causa única. Foi fruto de circunstâncias inesperadas e ações específicas, cujos resultados não eram previstos. Em seguida, ele fornece particularidades das hegemonias na Grécia, em Roma e no Oriente. No primeiro caso, destacam-se o imperialismo de Atenas e de Esparta, que se debateram na Guerra do Peloponeso, demonstrando que os processos de integração não eram positivos em si. Eles se realizavam por meio de sofrimento e exploração de comunidades inteiras, sob o controle dessas duas cidades, com a primeira explorando a seu favor a Liga de Delos e a segunda a Liga do Peloponeso. Quanto à hegemonia romana, o destaque fica por conta de suas singularidades: preservação das cidades conquistadas; pactos federativos; concessão de direitos. Essas foram as bases sobre as quais Roma estabeleceu uma dominação menos traumática, chave da estabilidade de seu império. Em relação ao Oriente, o autor relativiza a chamada helenização, já que os sucessores de Alexandre adotaram as instituições locais como melhor forma de gerir seus domínios; destaca as trocas culturais; ressalta o deslocamento da identidade grega do ponto de vista étnico para o cultural; aponta a perda de importância dos instrumentos políticos da *polis*; indica o esvaziamento do poder das assembleias populares em favor dos conselhos compostos por oligarcas; e chama atenção para a introdução da ideia de divindade real, em contraste com o aumento do individualismo, e para o surgimento de novas correntes filosóficas, tais como o estoicismo e o epicurismo.

Quanto ao *Imperialismo romano*, enfatiza-se a importância da base secular de integração sobre a qual ele consolidou as estruturas precedentes em seu favor. As marcas dessa consolidação foram: o posicionamento do imperador no vértice da pirâmide social, de onde distribuía benefícios e cuidava para que todos cressem que nada ocorria sem sua aprovação; racionalização e centralização administrativa provincial; uma ampla aliança de cidades com estatutos diferenciados; aliança conservadora das elites locais em favor do sistema imperial. Em relação à identidade no Império Romano, Guarinello explica que não era uma imposição, mas algo que deveria ser compartilhada entre os súditos. Segundo o autor, é ultrapassada a ideia de uniformidade cultural do império com base em romanização ou helenização. Processo lento e complexo, a formação da identidade romana acelerou-se com a expansão imperial e se expressava, sobretudo, na devoção ao culto imperial. Antes disso, ela não era definida: romanos, italianos, estrangeiros e escravos tinham identidades distintas. Contudo, mesmo sob o Império, a identidade romana não era completamente

uniforme, pois, no Oriente grego, embora as elites aceitassem a dominação política, reforçou-se a identidade helênica. Apesar de a integração ter sido um fator muito importante para a estabilidade política do Império, seu alcance social foi reduzido ao incluir apenas as elites. Guarinello explica que ela não fomentou a inclusão e deixou intocadas as desigualdades. Isso pode ser explicado, de certa forma, pelas prioridades de Roma: manutenção da ordem e a captação de impostos. E esses objetivos foram atingidos com uma economia unificada e com a administração racional das províncias.

A partir do segundo século de nossa era, a base política do Império se ampliou: houve a entrada no Senado de provinciais da Grécia e África e o aumento da participação política de membros da ordem equestre. Esse período foi o auge do pacto entre o Império, as elites urbanas e as populações cidadinas. Todavia, o autor explica que é difícil estimar o grau de integração do Império, sendo necessário enfatizar as questões regionais. Destaca que as fronteiras internas se alteraram e as externas se ampliaram e se tornaram mais complexas. Embora fundado em cidades, o Império abriu fronteiras e permitiu a circulação de pessoas, bens, crenças e culturas. Guarinello resume, enfim, que, em certo sentido, o Império era uma articulação de diferenças com caráter elitista, hierárquico e centralizador.

Em relação à *Antiguidade Tardia*, o autor afirma que se trata de um período de narrativa complexa, em que ocorrem grandes transformações, nas quais se destacam as mudanças no Estado e nas relações deste com a sociedade. Guarinello ressalta que, nos estudos mais recentes, há duas vertentes que predominam nas análises sobre o período: uma privilegiando a integração política e territorial; e outra privilegiando as formas de integração que independem da unidade política.

De acordo com o autor, as transformações que marcam esse período no campo político-administrativo são: centralização do Estado; diminuição da autonomia das cidades; perda de regiões como a Gália, a Espanha e a África do Norte; necessidade de financiar um exército cada vez maior, acarretando aumento de impostos que pesavam mais sobre cidadãos com menos recursos; evasão da participação dos conselhos locais, cujos cargos eram muito onerosos; o imperador se torna mais distante e inacessível aos súditos; surgimento da nova capital, Constantinopla, na porção oriental do Império. Do ponto de vista religioso, o cristianismo prevalece com vários desdobramentos: expansão sob o beneplácito do Estado, principalmente com Constantino; organização interna, com a realização de concílios e com as igrejas assumindo papéis cívicos importantes nas cidades. De forma geral, ocorreu uma cristianização da cultura, que ofereceu uma base de identidade comum para todo o Império, apesar de sua diversidade. Contudo, o cristianismo passou também por algumas acomodações internas: luta contra as heresias, surgimento do monasticismo e o conflito entre patriarcas de diferentes regiões.

Quanto aos aspectos sociais, o autor aponta que as abordagens atuais tendem a ver a entrada das tribos germânicas no Império como uma nova fase do processo de integração, levando à convivência de distintas populações estrangeiras dentro do *limes*. Em relação à economia, são destacados os bolsões de prosperidade em áreas como a África e a Síria; o surgimento do colonato, que Guarinello entende mais como uma preocupação estatal sobre a captação de imposto e menos como precursor da servidão do medievo; e, muito significativo, a permanência da importância comercial das cidades do Mediterrâneo. Enfim, apesar do abatimento geral dos séculos V e VI, o trabalho acumulado não se perdeu, e por isso a Antiguidade Tardia é entendida atualmente mais como um período de continuidade que de rupturas.

Na *Conclusão* da obra, Guarinello retoma algumas discussões e reafirma que a História é uma ciência embasada em evidências empíricas e em teorias capazes de interpretá-las, com vistas a criar uma leitura do passado passível de ser discutida de maneira racional. Porém, o autor não deixa de ressaltar que, como toda ciência, a História tem seus limites, já que nem todos os vestígios do passado são recuperáveis e mesmo as teorias de interpretação são apenas formas de interpretação do passado, que se modificam de tempos em tempos. Em suma, Guarinello finaliza afirmando a importância de reescrever a história de maneira que faça sentido para o presente, o que permite reinterpretar o que já é conhecido de uma nova maneira. E atualmente é a preocupação com a globalização que dá a relevância para os estudos da integração no Mediterrâneo Antigo, pois das integrações passadas é que nasceram nossas instituições e identidades contemporâneas, fazendo com que aquele período seja capaz de propor questões relevantes atualmente.

## Referências

GUARINELLO, N. L. Ordem integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. *Mare nostrum*, n. 1, p. 113-127, 2010.

