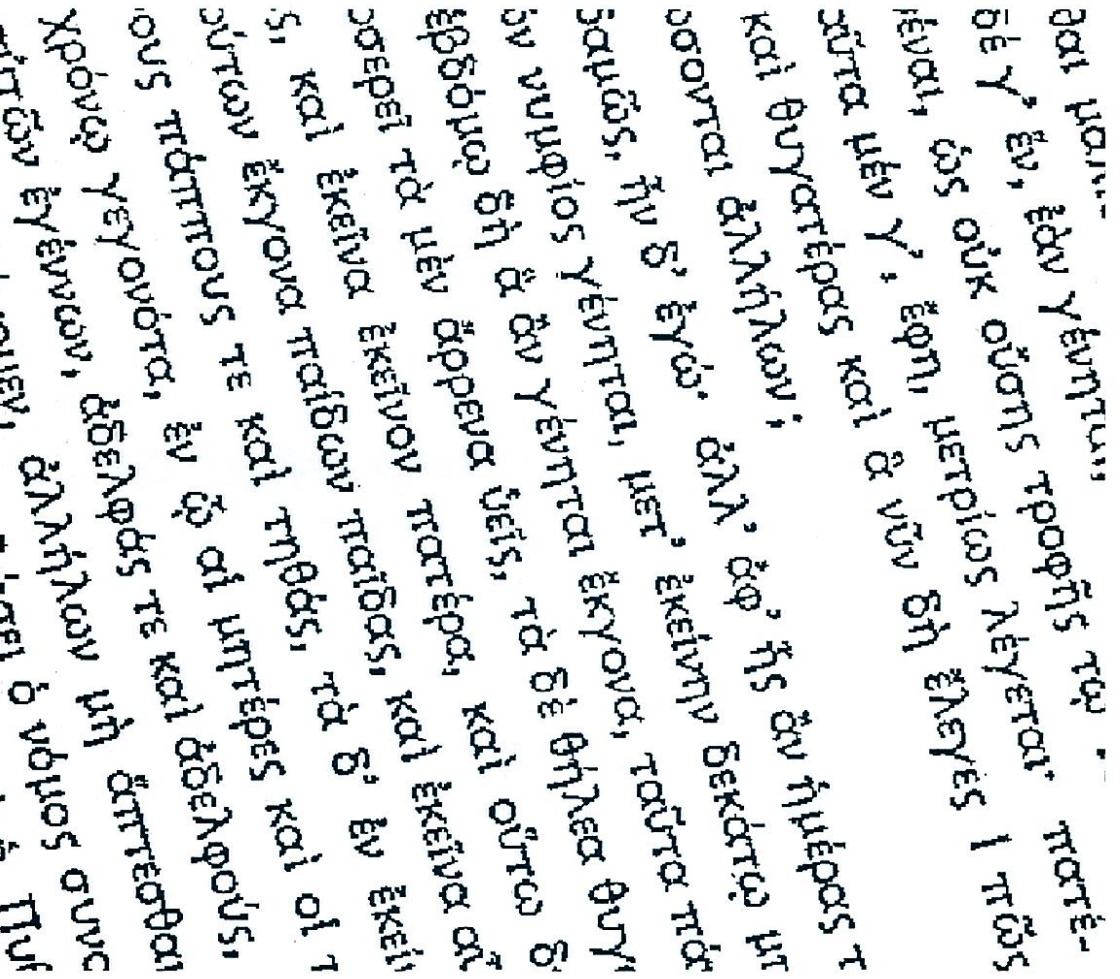
ISBN 85-86572-0

BOLETIM DO CPA

Ano VI nº 11 Janeiro/Junho 2001



PUBLICAÇÃO DO CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) - IFCH - UNICAMP

BOLETIM DO CPA

Ano VI nº 11 Janeiro/Junho de 2001

CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) - IFCH - UNICAMP

BOLETIM DO CPA

PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA - IFCH - UNICAMP

ISBN: 85-86572-09-8

Diretor do IFCH: Rubem Murilo Leão Rêgo
Diretor Associado do IFCH: Rita de Cássia Lahoz Morelli

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza
Diretor do CPA: Hector Benoit
Diretor-Adjunto do CPA: Pedro Paulo A. Funari
Secretaria do CPA: Maria Augusta Pimentel

Comissão Editorial: - Antonio Silveira Mendonça - Carlos R. Galvão Sobrinho - Carlos Arthur R. do Nascimento - Francisco Benjamin de Souza Netto - Hector Benoit - Jaa Torrano - Jacyntho Lins Brandão – João Quartim de Moraes - José Cavalcante de Souza - Lygia Araújo Watanabe - Maria Carolina Alves dos Santos - Norberto L. Guarinello - Pedro Paulo A. Funari

Comissão de Redação: Hector Benoit (editor) – Glaydson José da Silva – Fábio A. Hering

Editoração/Projeto Gráfico: Marilza A. Silva

Impressão: Gráfica do IFCH - Sebastião Rovaris – Marcos J. Pereira – Luiz Antonio dos Santos – Marcilio Cesar Carvalho - José Carlos Diana.

Publicações: Marilza A. Silva – Magalí Mendes

Capa: trecho de *A República* de Platão

O CONFLITO SOCIAL NA HISTÓRIA DA ANTIGÜIDADE: *STASIS & DISCÓRDIA*

SUMÁRIO

Apresentação
André Leonardo Chevitarese & Pedro Paulo A. Funari 7

I. EPISTEMOLOGIA HISTORIOGRÁFICA SOBRE OS CONFLITOS NA ANTIGÜIDADE

Uma antigüidade sem conflitos
Pedro Paulo A. Funari 13

Romanização e as questões de identidade e alteridade
Norma Musco Mendes 25

II. CONFLITOS NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL

Conflito e oposição no alto império romano: breve balanço historiográfico
Ana Teresa Marques Gonçalves 45

O conflito no espaço público: a arena romana em discussão
Renata Senna Garrafoni 65

Tácito e a escravidão como metáfora do conflito e da contradição
Fábio Duarte Joly 77

Intolerância e conflito religioso no baixo império romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria
Gilvan Ventura da Silva 97

Violência e "terrorismo": circunceliões na África romana
Regina Maria da Cunha Bustamante 121

NOTAS DE PESQUISA

Escavação arqueológica em uma cidade romana: a experiência de três brasileiros
Marina Cavicchioli; Renata Senna Garrafoni & Glaydson José da Silva 149

TRADUÇÃO

Epicteto, Identidade: local ou global (Arriano, Diatribes ou Conversações)
Pedro Paulo Abreu Funari 157

RESENHAS

MARTINIELLO, Marco, *L'éthnicité dans les sciences sociales contemporaines*
Pedro Paulo Abreu Funari.. 163

FUNARI, Pedro Paulo & PINSKY, Jaime (orgs.). *Turismo e patrimônio cultural*
Francisco Silva Noeli..... 169

REFLEXÕES SOBRE O CONFLITO SOCIAL NO ESTUDO DA ANTIGÜIDADE

André Leonardo Chevitarese*
Pedro Paulo A. Funari**
organizadores

Os leitores habituados a ler artigos de assuntos diversos relacionados à História e à Filosofia Antigas, terão uma surpresa com a composição deste número do Boletim do Centro do Pensamento Antigo. Trata-se de um volume temático de História, envolvendo dois organizadores responsáveis pelo convite feito aos pesquisadores, situados em diferentes centros de pesquisas brasileiros, a escreverem artigos, pela leitura do material recebido e pela organização final dos capítulos. Os números 11 e 12 serão seguidos por outros volumes temáticos, que congregarão estudos filosóficos (volumes 13 e 14, Janeiro a Dezembro de 2002).

* Departamento de História do IFCS/UFRJ.
** Departamento de História do IFCH/UNICAMP, Diretor Associado do CPA.

A idéia deste volume temático começou a ser amadurecida a partir de um Colóquio bastante frutífero realizado pelo Centro do Pensamento Antigo entre os dias 29 e 31 de outubro de 2001 na Universidade Estadual de Campinas. Como essa reunião – apesar de concorrida e de contar com a participação de professores que desenvolvem trabalhos de ponta em antigüidade – estava quase que restrita aos pesquisadores do Estado de São Paulo, os dois organizadores destes volumes viram aí uma oportunidade rara de envolver um número maior e mais expressivo de pesquisadores que pudessem trazer importantes contribuições ao tema.

Estes volumes do Boletim do Centro do Pensamento Antigo, neste sentido, não devem ser entendidos como os anais do referido colóquio, já que eles não contém a íntegra dos trabalhos que foram lá apresentados. Trata-se sim de volumes temáticos, na medida em que os dois organizadores lançaram mão do tema proposto pelo Colóquio – Stásis e Discórdia no Mundo Antigo – a fim de reunir, em torno dele, um conjunto de trabalhos, alguns inclusive apresentados durante o encontro, que englobasse um número maior de questões e de problemas.

O estudo da História Antiga tem se voltado, cada vez mais, para temas que reflitam a variedade de aspectos das sociedades antigas. Nos últimos anos, em particular, tem-se procurado tratar não apenas da homogeneidade social na Antigüidade, como do caráter plural, heterogêneo e, por isso, conflituoso, das relações sociais no mundo antigo. Em parte, ao menos, essas preocupações derivam do próprio contexto social contemporâneo, caracterizado por convulsões sociais, lutas intestinas e guerras em escalas variadas. Tampouco o mundo acadêmico deixou de ser abalado por esses conflitos, refletidos em embates interpretativos sobre a essência mesma dos conflitos, no passado e no presente. Assim,

multiplicam-se os estudos sobre a diversidade social e cultural nas sociedades antigas e sobre os conflitos daí resultantes. Neste contexto internacional insere-se a pesquisa brasileira recolhida neste volume. O estudo da Antigüidade enraizou-se, nos últimos anos, em muitas instituições de pesquisa no Brasil e os estudos aqui agrupados refletem bem a vitalidade dessa produção historiográfica em expansão e cada vez mais integrada à ciência mundial.

I. Epistemologia Historiográfica sobre os Conflitos na Antigüidade

UMA ANTIGÜIDADE SEM CONFLITOS

Pedro Paulo A. Funari[1]

A História do estudo da Antigüidade greco-romana insere-se na tradição historiográfica ocidental, preocupada com os avatares políticos, com as guerras e embates externos e internos. O ímpeto positivista que fundou a disciplina histórica, em busca dos fatos *wie es eingentlich gewesen*, retomou e revigorou a narrativa dos historiadores clássicos, tão preocupados com a descrição de um mundo em perpétua mutação, cujos grandes personagens estavam em permanente dinâmica. O caráter conflituoso e em movimento da sociedade grega acabou por forjar um vocabulário próprio para descrever esse dinamismo social. O verbo *hístemi* significa "fazer ficar ereto", assim como *stasis* significa "ereção", sempre com o sentido de "ficar parado" e, como decorrência, passou a designar "um grupo de pessoas", "um partido", pois "estavam parados ou unidos em torno de algo". Ainda como decorrência, *stasis* passou a referir-se à discórdia,

[1] Departamento de História, IFCH-UNICAMP, C. Postal 6110, Campinas, 13081-970, SP, pedrofunari@sti.com.br.

divisão, como já aparece o termo em Heródoto (1,59,60), referindo-se à época de Pisístrato. Surgiram uma série de derivados, como stasioteía (Andócides 4,8), por oposição a politeía, stasiótes (faccioso, Heródoto1,60) e mesmo o verbo *stasiádzo,* "discordar" (Platão, República, 545d), "tomar partido" (Heródoto 1,60), "discutir" (Heródoto 4,160). Os latinos encontraram em *discordia* (cf. Cic. Tusc.4,9,21) um termo amplamente utilizado para referir-se à lutas, assim como seus derivados *discordare* (cf. Hor.Ep.2,1,185), ainda que outros termos, como *dissensio* (Cic. de Or.1,56,238), *discidium* (Liv.25,18) e *dissentire* (César, BC 1,20) também fossem usuais.

Os grandes historiadores positivistas viram emergir seu método em um contexto de constantes lutas entre grupos sociais, em diferentes contextos e com diversos protagonistas. Na França, a Revolução e o restante do século XIX havia mostrado a constante instabilidade social derivada dos conflitos sociais (cf. Dabdab 1998). Na Inglaterra (Hingley 2000), ainda que sem revolução, o emergir dos embates entre capitalistas e operários mostraram-se persistentes, assim como, na Alemanha, mais do que alhures, os conflitos internos às elites marcaram os estudiosos do mundo antigo (Bernal 1994). Em todos os casos, a Antigüidade não podia ser vista senão como um mundo também ele eivado de conflitos entre patrícios e plebeus, entre cidades e entre impérios e, em seu interior, entre facções. A História política positivista, inspirada em um mundo seu coetâneo tão marcado pelas lutas, não podia enxergar um Antigüidade diversa (cf. Meskell 1998).

No decorrer do século XX a história política foi contrastada pelas crescente preocupações com as mentalidades, com as estruturas sociais, econômicas e culturais, ainda que as transformações políticas não tenham

sido abandonadas de todo (cf. Dabdab 2001). Os modelos sociológicos de Durkheim, no mundo francófono, e de Weber, nas historiografias alemã e de língua inglesa, influenciaram, de maneira decisiva, novas compreensões do mundo antigo, preocupadas em esmiuçar o funcionamento dessas sociedades, mais do que suas tranformações, voltadas para a *concordia ordinum*, antes que para a *stasis* (cf. Homo 1933; Glotz 1928, ambos na coleção *L'évolution de l'humanité*, inspirada na sociologia de Durkheim aplicada à análise histórica). No ambiente anglo-saxão, o weberianismo tornou-se hegemônico na segunda metade do século XX graças, em grande parte, ao grande historiador da Grécia e de Roma, Moses Finley. Finley inspirou-se na leitura de Weber do mundo antigo, fundada no modelo ou tipo ideal da cidade consumidora, sugadora do campo, para formular interpretações que acabaram por se tornarem canônicas (Funari 1999; Guarinello 1999:167; Wood 1989). Segundo Finley, gregos e romanos viviam um mundo totalmente diferente do nosso, em uma alteridade absoluta. Se temos interesses econômicos, os antigos os tinham políticos e ideológicos, se vivemos do trabalho, os antigos viviam do ócio. Nossa cidade produtora contrapõe-se à consumidora antiga, assim como nossa busca do novo e do diferente se distingue do apego à tradição, à *patrios politeia* e ao *mos maiorum*[2]. Se em nosso mundo há classes e conflitos de classe, na Antigüidade não havia classes e, muito menos, luta de classes (cf. Finley 1980; 1986; 1990, 1991; crítica em Funari 1992).

Finley desenvolveu esse modelo à perfeição e com muitos méritos, a começar por sua pouco comum capacidade de tratar, ao mesmo tempo, da

[2] Um exemplo recente ilustra bem isto: *Roman society was perhaps a little unusual in the extent to which membership was defined in terms of* **mos** *(meaning tradition, morality and culture)* (Greg Woolf 2001: 176).

Grécia, de Roma e da historiografia moderna (Finley 1991). Os estudiosos do mundo antigo, como se sabe, especializam-se seja no mundo grego, seja no latino, sendo raríssimos os autores, como Finley, que se aventuram a escreverem, em profundidade sobre ambos (Funari 1995). Em seguida, ainda mais raros são os estudiosos que se debruçam sobre a historiografia e Finley, além de publicar diversos textos do século XIX, escreveu belíssimas análises, como o seu "Escravidão antiga e ideologia moderna", tornando-se, ainda mais, um dos poucos estudiosos da Antigüidade cuja obra teve influência na historiografia sobre o mundo moderno. Finley também soube utilizar-se de autores de língua alemã, inglesa e francesa de forma também incomum. Por fim, mas não menos importante, Finley formou uma verdadeira tradição historiográfica, conhecida como Escola de Cambridge, a partir de alunos e discípulos que espalharam suas idéias em estudos especializados sobre os temas mais diversos (sobre a formação de escolas, com bibliografia, veja-se Funari 1999 43-48).

Retomam-se, de certo modo, os conceitos de Aristóteles, sobre a *koinonia Politica* 1252ª7), como se os membros da sociedades, *politai*, compartilhassem valores como parte de uma cultura homogênea (cf. Aristotle, *Politica* 1328ª21), esquecendo-se que o discurso aristotélico limita-se à minoria de cidadãos, por definição homens adultos. Aristóteles não englobava na *koinonia* escravos e estrangeiros, mulheres e crianças e, portanto, nunca formulou uma concepção tão homogeneizadora quanto o *Idealtypus* weberiano, em última instância uma construção sociológica antes que categoria descritiva de uma sociedade concreta, tal como parece ser interpretado pelos historiadores weberianos da Antigüidade (cf. crítica em Funari 1998). O nominalismo, ou seja, a valorização do estudo do vocabulário original grego e latino, contribuiu para que as interpretações

homogeneizadoras prosperassem, como se *koinon* (comum) implicasse em *comunidade*, como se a sociedade pudesse ser definida como uma junção de aliados ou sócios, os *socii* que formam a *societas*. Já o vocabulário antigo ligado ao conflito social serviria, nesta perspectiva, apenas para mostrar que se tratava de desvios da norma ou de exceções que confirmariam a regra. *Stasis* passa a confirmar a *taxis*, assim como a *discordia* só corrobora o domínio da *concordia*.

Esse modelo de sociedade estável funda-se, ainda, em uma analogia com a linguagem e com a gramática, como se as hierarquias sociais se construíssem como estruturas gramaticais, sujeitas a regras de funcionamento (cf. Funari 1997; 1999: 161-176). O cimento dessa estrutura social estaria em um arranjo social denominado pelos seus formuladores com o termo inglês *patronage*, entre nós traduzido pelo neologismo "patronagem" ou por "compadrio" (e.g. Wallace-Hadrill 1989). Conceito moderno, mas derivado de *pater/pater* de gregos e latinos e da importância da *oikia* e da *familia*. No entanto, tanto *oikos* como *familia* remetem à minoria de proprietários, ao contrário do conceito moderno de *patronage* como sistema social global, estruturador da sociedade.

Neste contexto, o conflito aparece como anomia, ataxia, definido pois como a ausência de *nomos*, a norma, e de *taxis*, a ordem. O predomínio dessas concepções parece ligar-se, de uma forma ou de outra, a uma *Weltanschauung* ansiosa por estabilidade social, por *law and order*, cuja tradução[3] seria, precisamente, *nomos kai taxis*! O êxito de tal modelo

[3] Cf. Ernesto Galli della Loggia, Le insegne di Babilonia, *Corriere della Sera*, 30/10/2001, p. 1: *In tutti i Paesi occidentali, "legge e ordine" è un'espressione che fotografa la mentalità e il cuore (o almeno un aspetto decisivo) della destra politica. Non significa necessariamente una prospettiva forcaiola. No, vuol dire semplicimente che* ***le regole*** *– quelle dei codici come quelle*

extrapolou, em muito, sua matriz de Cambridge e pode dizer-se que foi incorporada, de forma passiva, como senso comum acadêmico, *sensu Pierre Bourdieu,* por grande parte dos estudiosos do mundo antigo. Além disso, assume-se um discurso imperialista, no qual a suposta superioridade da chamada "civilização ocidental" é transposta para uma superioridade cultural grega e romana, levando a *an inevitable adoption of superior civlization*, nas palavras de Wallace-Hadrill (1997:12; veja crítica desses pressupostos, entre outros, em Meskell 1998). Mesmo correntes historiográficas minoritárias e contra-discursivas, como em alguns marxismos, a imagem de uma sociedade fundada na tradição e nos arreglos comandados pelos *patéres patrídos* (Plut. Cic.23; BGU 1074,1) permitiu, à sua maneira, conciliar uma concepção histórica baseada nas contradições sociais com a um mundo antigo em que todos estariam enredados pelo compadrio.

O mundo contemporâneo, fonte última de tais anseios pela estabilidade social, contudo, não gerou apenas conformidade e aceitação, nem as contradições sociais hodiernas deixaram de afetar os estudiosos do mundo antigo. Tais conflitos levaram os defensores da estabilidade social antiga a aprofundar a "alteridade" do mundo antigo, como se nossas agruras sociais fossem um infortúnio que não haveria afetado a antiga *koinonia*. Outros, entretanto, em especial nas últimas duas décadas, passaram a desconstruir um discurso sobre o mundo antigo que muito tinha a ver com os anseios dos estudiosos modernos por paz social. A

---

*non scritte che riguardano l'ambito informale della civile convivenza – **devono essere rispettate in modo assoluto** e che perciò con coloro che no le rispettano non si scherza, non deve esserci, non ci sarà, spazio per indulgenze di alcun tipo (a New York, come si ricorderà, è stato questo il programma del sindaco Giuliani)* (ênfase acrescentada).

homogeneidade social pretendida pelos modelos com fundamento último na Sociologia weberiana foi crescentemente criticada como uma abstração pouco conforme à heterogeneidade social inerente à vida humana (McGuire e Saitta 1996; Saitta 1994; 1997). Essa heterogeneidade significa não a ausência de conflitos, mas sua multiplicação, sua presença em diferentes níveis e em diversos tipos de relação social (Jones 1997). Conflitos econômicos, mas também sociais, de gênero, etários, tanto nas macro relações, como nas micro.

A reintrodução vigorosa dos conflitos no estudo da Antigüidade relaciona-se, assim, ao multiplicar-se das contradições e conflitos na sociedade na qual se inserem os estudiosos. No campo acadêmico, como esfera tampouco isolada das contradições sociais, os modelos homogeneizadores, com seu mundo antigo em que todos se curvam aos *patéres,* como se a *koinonia* fosse uma imensa *oikoumene*, uma "casa" em que todos seguem ao *pater,* não deixaram de serem seguidos, como se o mundo antigo fosse um porto seguro, em relação ao mundo heterogêneo em que vivemos. Contudo, as aporias, contradições e conflitos não deixam de encontrar, de forma cada vez mais forte, estudiosos interessados em investigar as tensões. Entre as principais linhas de pesquisa, destaquem-se os estudos sobre a própria historiografia do mundo antigo, a mostrar como a construção de um mundo antigo em que todos viviam enredados insere-se em contextos sociais e acadêmicos contemporâneos (cf. Funari 1987; 1988; 1991; 1992; 1996; 1996; 1996; 1997; 1997; 1998; 1998; 1999; 1999; 1999; 2000; 2000). Em seguida, o próprio estudo do vocabulário antigo pode ser explorado como um meio de conhecimento das concepções antigas, variadas e distantes da *law and order* (e.g. Funari 1997: 143-150). Por fim, mas não menos importante, um mundo antigo menos harmonioso tem muito

a dizer sobre nossos próprios contextos contemporâneos, ao retirar alguns mantos diáfanos de fantasia, como a desnudar as relações sociais que nunca deixam de ser conflituosas, mesmo quando se deseja que sejam só *nomos kai taxis.*

Agradecimentos

Agradeço aos colegas Martin Bernal, Siân Jones, Randall McGuire, Dean Saitta, Ellen Meiksins Wood, com os quais pude discutir aspectos desenvolvidos neste artigo, assim como a José Antônio Dabdab Trabulsi, Richard Hingley, Lynn Meskell, Peter J. Ucko e Ellen Meiksens Wood, por sua ajuda, ainda que a responsabilidade restrinja-se ao autor.

Referências

BERNAL, M. 1994 The image of Ancient Greece as a tool for colonialism and European hegemony, *Social Construction of the Past, Representation as power*, edited by G.C. Bond and A. Gilliam, Londres, Routledge, 119-128.

DABDAB TRABULSI, J.A. 1998 Religion grecque et politique française au XIXe. Siècle, Dionysos et Marianne, Paris.

DABDAB TRABULSI, J.A. 2001 , *La cité grecque positiviste, anatomie d'un modèle historiographique*, Paris, L'Harmattan.

FINLEY, M.I. 1980 *A economia antiga.* Porto, Afrontamento.

FINLEY, M.I. 1986 *A política no mundo antigo.* Rio de Janeiro, Zahar.

FINLEY, M.I. 1990 *Escravidão antiga e ideologia moderna.* Rio de Janeiro, Graal.

FINLEY, M.I. 1991 *História Antiga, Testemunho e modelos.* São Paulo, Martins Fontes.

FUNARI, P.P.A. 1987 Antigüidade, proposta curricular e formação de uma cidadania democrática, *Revista Brasileira de História,* 7,14, 261-262.

FUNARI, P.P.A. 1988 Poder, Posição, Imposição no ensino de História Antiga: da passividade forçada à produção de conhecimento, *Revista Brasileira de História*, 15, 257-264.

FUNARI, P.P.A. 1991 Archaeology in Brazil: politics and scholarship at a Crossroads, *World Archaeological Bulletin,* 5, 122-132.

FUNARI, P.P.A. 1992 La arqueología en Brasil: política y academia en una encrucijada, in Gustavo Politis (ed), *Arqueología en América Latina hoy*, Bogotá, Banco Popular, 57-69.

FUNARI, P.P.A. 1992 Resenha de Moses Finley, "Escravidão Antiga e Ideologia Moderna", *Revista Brasileira de História*, 12, 23/24, 198-201.

FUNARI, P.P.A. 1994 Paulo Duarte e o Instituto de Pré-História, *Idéias*, Campinas, 1,1, 155-179.

FUNARI, P.P.A. 1995 *Antigüidade Clássica, a História e a cultura a partir dos documentos.* Campinas, Editora da Unicamp.

FUNARI, P.P.A. 1996 Cidadania e Compadrio, *Registro,* UFOP, 3, 5, 4-5.

FUNARI, P.P.A. 1996 Cidadania e compadrio: relações de poder e atividade acadêmica em questão, in Cláudio DeNipoti & Gilmar Arruda (orgs), *Cultura e Cidadania, Coletânea,* volume 1, ANPUH-PR, Londrina, 11-23.

FUNARI, P.P.A. 1996 Um documento inédito de Paulo Duarte, *Saeculum,* Revista de História (UFPB), 2: 253-265.

FUNARI, P.P.A. 1996 Universidade, erudição e cidadania, *Jornal Adunicamp*, maio, 11.

FUNARI, P.P.A. 1997 Aspectos da cultura popular antiga: apresentação, tradução e discussão de alguns grafites pompeianos, *Estudos de História (UNESP-Franca)*, 4, 2, 143-150 (publicado em 1999).

FUNARI, P.P.A. 1997 Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antigüidade Clássica no Brasil, *Boletim do CPA*, 3: 83-98.

FUNARI, P.P.A. 1997 Os debates historiográficos sobre a Antigüidade Clássica e as ciências humanas: Filologia, Literatura e Lingüística, *Anuari de Filologia, Studia Graeca et Latina*, 20, D, 8, 29-38 (publicado em 1999).

FUNARI, P.P.A. 1997 *Pós-Graduação: Encruzilhadas Atuais*. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (coleção Primeira Versão, n. 67), 32 pp.

FUNARI, P.P.A. 1998 As pesquisas sobre a Antigüidade Clássica no Brasil: cidadania e erudição, *História e Cidadania*, XIX Simpósio Nacional da ANPUH, 153-162.

FUNARI, P.P.A. 1998 Ensino de História, Modernidade e Cidadania, *Bolando Aula de História*, 7, setembro de 1998, 12-13.

FUNARI, P.P.A. 1998 Resenha de Andrew Wallace-Hadrill, Houses and Society in Pompeii and Herculaneum, *Diálogos, Revista do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá*, 2, 233-236.

FUNARI, P.P.A. 1999 A Antigüidade, o *Manifesto* e a historiografia crítica sobre o mundo antigo, in *Manifesto Comunista, Ontem e Hoje*, organizado por Osvaldo Coggiola, São Paulo, Xamã, 223-232.

FUNARI, P.P.A. 1999 Brazil, Cronyism and compliance with the forces of globalization are replacing the outright repression of the former military regime, *Academe Revista da Associação de Docentes Universitários dos EE.UU.*, July-August, 85. 4, 22-24.

FUNARI, P.P.A. 1999 Comentário ao texto de Ciro Flamarion Cardoso, "Epistemologia pós-moderna, texto e conhecimento: a visão do historiador", *Diálogos*, Maringá, 3,3,1999, 43-48.

FUNARI, P.P.A. 1999 Ensino de História, modernidade e cidadania, in E. Zamboni (org.), *Anais do III Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História*, Campinas, FE/UNICAMP, 21-30.

FUNARI, P.P.A. 1999 Liberdade acadêmica no Brasil, *Jornal da Ciência Hoje*, 25/6/99, p. 10.

FUNARI, P.P.A. 1999 Lingüística e Arqueologia, *DELTA (Revista de Estudos de Lingüistica Teórica e Aplicada)*, 15, 1, 161-176, 1999.

FUNARI, P.P.A. 1999 Por uma graduação em História crítica e pluralista: reflexões sobre o curso de História da UNICAMP, *História e Ensino*, 5, 127-137.

FUNARI, P.P.A. 2000 Academic freedom in Brazil, *UNISA Latin American Report*, 16, 2, 2000, 59-61.

FUNARI, P.P.A. 2000 Desafios na busca do conhecimento, *Revista Adusp*, 19, março de 2000, 30-33.

GALLI della Loggia, E. 2001 Le insegne di Babilonia, *Corriere della Sera*, 30/10/2001, p. 1

GLOTZ, G. 1928 *La cité grecque*. Paris, Albin Michel.

GUARINELLO, N.L. 1999 O Manifesto Comunista e a Antigüidade Clássica, in *Manifesto Comunista, Ontem e Hoje*, organizado por Osvaldo Coggiola, São Paulo, Xamã, 159-177.

HINGLEY, R. 2000 *Roman Officers and English Gentlemen. The imperial origins of Roman archaeology*. Londres, Routledge.

HOMO, L. 1933 *Les institutions politique romaines*. Paris, Albin Michel.

JONES, S. 1997 *The Archaeology of Ethnicity*. Londres, Routledge.

McGUIRE, R. & Dean J. Saitta, 1996 Although they have petty captains, they obey them badly: the dialectics of prehispanic Western Pueblo social organization, *American Antiquity*, 61, 2, pp. 197-216.

MESKELL, L. (ed.) 1998 *Archaeology under fire. Nationalims, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East.* Londres, Routledge.

SAITTA, D. J. 1994 Agency, class, and archaeological interpretation, *Journal of Anthropological Archaeology*, 13, 1994, pp. 201-227.

SAITTA, D. J. 1997 Power, labor, and the dynamics of change in Chacoan political economy, *American Antiquity*, 62,1, 1997, pp. 7-26.

WALLACE-HADRILL, A. (ed.) 1989 *Patronage in Ancient Society.* Londres, Routledge.

WALLACE-HADRILL, A. 1997 *Mutatio morum*: the idea of a cultural revolution, *The Roman Cultural Revolution*, T. Habinek and A. Schiesaro (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 3-22.

WOOD, E.M. 1989 *Peasant, citizen and slave, The foundations of the Athenian Democracy.* Londres, Verso.

WOOLF, G. 2001 The Roman Cultural Revolution in Gaul, *Italy and the West, Comparative issues in Romanization*, S. Keay and N. Terrenato (eds.), Oxford, Oxbow, 173-186.

ROMANIZAÇÃO E AS QUESTÕES DE IDENTIDADE E ALTERIDADE

Norma Musco Mendes[*]

De acordo com o tema desta publicação, pareceu-me interessante trazer para o debate alguns resultados já obtidos pela pesquisa que venho realizando, intitulada "Romanização: conceito e prática na Lusitânia" que tem como marco espacial a região do Algarve durante o Alto Império, principalmente as cidades de Ossonoba (Faro) e Balsa (Luz de Tavira).[1]

É imprescindível para a nossa problemática a conceituação de Imperialismo e de Romanização.

Seguimos aqueles que vêm o imperialismo como um fenômeno histórico universal e o definimos como a ação de pensar, colonizar, controlar terras que não são as nossas, são distantes, habitadas e possuídas por outros povos. É a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano

* LHIA/IFCS/UFRJ.

[1] O presente texto é fruto da pesquisa que venho realizando com o auxílio do CNPq, através da concessão de bolsa de produtividade nível III C, intitulada Romanização: conceito e prática na Lusitânia.

dominante governando um território distante. Pode ser alcançado pela força, pela colaboração política, por dependência econômica, social e cultural. É sustentado por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos "precisam" da dominação, bem como formas de conhecimento ligadas à dominação, as quais são expressadas por um vocabulário cultural imperial repleto de conceitos, tais como: inferiores, subordinados, dependentes, bárbaros, não civilizados. Este contexto de domínio não se restringe apenas ao desenvolvimento das forças de coerção, abrangem também idéias, formas, imagens e representações. Neste sentido, é que postulamos a conexão entre o imperialismo e a cultura numa dinâmica histórica complexa, pois são híbridas, ambíguas e impuras, na medida em que mais adotam alteridades e diferenças do que excluem (SAID, ED. 1995:38). A prática imperialista é a criação de uma dinâmica específica da dependência, que sobrevive em determinadas práticas econômicas, políticas, sociais, ideológicas, ou seja, numa esfera cultural geral. Diante deste raciocínio parece-nos válido afirmar que na definição da cultura imperial romana existiu uma aspiração à soberania, à influência e ao predomínio. Assim a Romanização deve ser entendida como a própria cultura do imperialismo, cujos mecanismos divulgavam o projeto de identidade romana num contexto de de mundialização[2] do mundo antigo.

Afastando-me das discussões atuais em torno do conceito de Romanização[3], limitar-me-ei a afirmar que há um consenso entre os especialistas

---

[2] Utilizamos o termo mundialização ao invés de globalização com base na idéia de que a globalização visa a homogeniedade e a mundialização visa a diversidade, a multiplicidade, permitindo o reencontro das comunidades, da cultura, dos indivíduos, acelerando a exposição à alteridade. Tais conceitos são desenvolvidos no livro LAPLANTINE, F. et NOUSS,A. Métissages: de Arcimboldo 'a Zombi. Paris: Pauvert, 2001.

[3] Keay, S. Rerrenato,N. Italy and the West. Comparative Issues in Romanization.Lodres:Oxbow Books,2001; Huskinson,J. edit. Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman

no sentido de que o conceito de Romanização deve ser usado como um modelo para se considerar a mudança cultural iniciada com o domínio romano, numa dinâmica relacional entre as identidades culturais provinciais e a cultura romana. Existe uma grande quantidade de testemunhos de cultura material que pode ser definido como uma cultura oficial ou "cultura imperial". Refiro-me ao exército, às instituições civis (religião, administração, direito), edifícios, cerimônias, planejamento urbano, práticas sociais da vida coletiva, rede viária, sistema econômico, formas de representação da presença imperial (estátuas, moeda, culto). No entanto, argumenta-se que os testemunhos arqueológicos apresentam grande diversidade de acordo com as diferenças provinciais e diferentes momentos históricos. Assim, o conceito do que era "romano" e o que era "nativo" não pode ser homogêneo. Por outro lado, também seria simplista afirmar que o uso e adoção da cultura material romana foi uma questão de aceitação ou resistência. O que encontramos nas regiões do Império Romano, pela análise dos vestígios materiais é uma situação de grande complexidade, na qual os agentes individuais tinham grande opção de escolha sobre como construir e apresentar a sua identidade dentro do contexto do domínio romano. O conceito de Romanização em aplicação, pressupõe um processo de mudança sócio-econômica multifacetada em termos de seu significado e mecanismos, implicando diferentes formas de interação cultural. Nesta perspectiva fica implícito o reconhecimento de um contínuo desenvolvimento da cultura material nativa, aberta a processos interativos diferentes em épocas distintas e em resposta às escolhas e demandas locais.

Empire. London: Roputledge, 2000; Blagg, Th.and Millet,M. The Early Roman Empire in the West. London:Oxbow Books, 2002.

Definimos identidade como um processo de identificação no contexto das relações entre o "eu" e o "outro", do qual se constrói um sistema complexo de interpelações e reconhecimentos, através dos quais os agentes sociais se inscreveriam de boa vontade ou com conflitos, "na ordem das formações sociais". Assim, o conceito de identidade é um processo de identificação a partir da relação com o "outro", ou seja, da alteridade (MARTIN-BARBERO,J. 1993:27).

Na construção do projeto de identidade romana foi essencial a sua missão predestinada para civilizar o mundo, alicerçado por um conjunto de ações, auto-imagens e representações, as quais se reportavam à identificação de ser romano. Esta ética civilizatória e o ideário de ***agere civiliter***, impunham limites e modelavam de várias formas a vida pública e privada através de um conjunto multifacetado de dispositivos capazes de veicular e impor a adoção do ideal de ser romano, tais como: produção intelectual, religião, educação, remodelação dos ambientes físicos, organização administrativa, instituições, surgimento de novos grupos sociais, construção de cidades. Logo, se confundem com a própria prática imperialista. Parece-nos, então, evidente a conexão entre o Imperialismo e a Romanização. Romanização entendida como um processo de mudança sócio-econômica multifacetada em termos de seu significado e mecanismos, implicando múltiplas interpenetrações, intensa circulação e apropriações culturais. Deve ser ressaltado que, diferentemente de outras posturas historiográficas, esta perspectiva reconhece um contínuo desenvolvimento da cultura material nativa, aberta a processos interativos diferentes, em épocas distintas e em resposta às escolhas e demandas locais, resguardando-se a alteridade.

Pensando a Romanização desta forma, identificamos o relacionamento dos romanos com os "outros" baseado em estratégias políticas de

"mestiçagem" cultural, aquela que visa a criação de lugares de ambigüidade, possibilitando o aparecimento de identidades fronteiriças e o desenvolvimento da "prática crítica" de negociação cultural que pretende transcender às contradições dualista. Poderíamos chamar de experiências relacionais. Assim sendo, se observam múltiplas interpenetrações do patrimônio simbólico e intensa circulação e apropriações culturais. O patrimônio simbólico passa alegoricamente de mão em mão pertencendo a todos (BAUDRILLARD, J. 1996).

Resta-nos investigar quais os mecanismos que viabilizaram este tipo de relacionamento? Ou melhor, quais foram os mecanismos da Romanização?

Concordamos com o historiador C.R.Whittaker (1997:143-163) quando afirma que o exército e a cidade se constituíram nos principais mecanismos de Romanização.

De acordo com o meu objeto de pesquisa limitar-me-ei a traçar algumas considerações sobre as *civitates*.

Trata-se de um assunto bastante complexo e muito estudado, sendo indiscutível a importância das cidades como a base de todo o domínio imperial romano. Na pesquisa que estamos realizando seguimos a tendência atual dos estudos sobre o urbanismo romano que tendem para uma interpretação global do fenômeno urbano. A ***civitas***[4] não é tratada como uma variável independente e de forma isolada, seu estudo deve inseri-la no contexto do amplo sistema urbano local e regional, sua economia como parte de sistemas de produção e consumo da sociedade como um todo, seu

[4] O termo *civitas* , comumente traduzido por cidade, deve ser definido como o estatuto sócio-jurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*Urbs)* e rural (*ager)* ,a qual é independente e soberana em relação aos seus bens e indivíduos e cimentada na religião e nas leis.

papel social e político entendido como parte da estrutura de poder e domínio. Afastando-nos do modelo de cidade consumista de Weber/Finley[5] e ao invés de tentar caracterizar a cidade romana perfeita buscamos olhar o processo de urbanização em diferentes partes do Império, o qual embora partindo da idéia greco-romana de cidade, pode levar-nos a identificar distintos resultados em diferentes contextos.

Gostaria de privilegiar, neste artigo, como um discurso de poder, o qual veiculava o projeto de identidade romana da vida coletiva.

Tal afirmação é fundamentada pela hipótese de trabalho de que "(...) tal como uma obra arquitetônica, a cidade é uma construção no espaço, uma construção em grande escala, algo apenas perceptível no decurso de longos períodos de tempo. Todo cidadão possui numerosas relações com algumas partes de sua cidade e a sua imagem está impregnada de memórias e significações. Os elementos móveis de uma cidade, especialmente as pessoas e suas atividades, são tão importantes como as suas partes físicas e imóveis. A cidade pode ser compreendida visualmente como uma estrutura de símbolos reconhecíveis, uma estrutura física e integral, capaz de produzir uma imagem clara que desempenha também um papel social podendo fornecer a matéria prima para os símbolos e memórias coletivas para a comunicação entre grupos. A cidade é potencialmente o símbolo poderoso de uma sociedade complexa, se for desenvolvida do ponto de vista ótico, pode ter um forte significado expressivo" (LYNCH, K. 1994).

---

[5] Vide Finley, M. *Economia Antiga,* Porto: Afrontamento, 1980; ANDREAU,J. Présentation: Vingt ans après L 'Économie antique de Moses I. Finley. IN: *Annales.* 50ª anné - nº 5 , Septembre - Octobre, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris,1995. P.947 - 960. Parkins, H.M. *Roman UrbanismBeyond the Consumer City.* London:Routledge, 1997; Román, C.G. *Roma y la urbanización de Ocidente* Madrid: Arco Libros, 1997

Logo, as imagens e monumentos personificam a história, pois afirmam o passado e a presença viva do passado no cotidiano. As imagens são potentes asserções visuais do relacionamento da cultura de um povo com o seu passado. São mecanismos culturais de evocação da historicidade da identidade, fundamentando a subjetividade coletiva numa valorização histórica (ELSNER,J.1995:125).

Neste sentido, devemos perguntar: o que foi a cidade para os romanos?

A Cidade (Roma) e a ***Res publica*** são concepções interligadas na mentalidade dos romanos. Não se constituía apenas num conjunto de cidadãos ou nos atributos da cidadania, mas também num conjunto complexo de representações no interior do qual foi possível se manifestar os valores do cidadão e suas aspirações. Cidadania e cidade se confundem. A ***civitas*** reunia os fundamentos da educação, da moral, da administração, da vida jurídica e da política no mundo. Tanto que os romanos se consideravam civilizados porque pertenciam a uma cidade senão seriam selvagens/bárbaros (Salustio, Conj.Cat.,6). Era à cidade, enquanto forma básica de vida coletiva, que os romanos deviam a sua existência, sua grandeza, suas prerrogativas jurídicas e políticas. Era o espaço fundamental para o exercício da ***humanitas*** e da ***romanitas.*** Assim, a fundação de uma cidade constituía um ato capital do ponto de vista político mas, também, em relação à mentalidade romana (CIZEK, E.1986:49ss.) A fundação consagra no espaço humano a soberania política e a ***pax deorum.*** Roma e suas "reproduções" (os distintos tipos de municípios romanos na Itália e fora) não foram apenas uma aglomeração de casas e de templos. Outrossim, constituíram uma fração de território sagrado. Um espaço humano-divino que congregava o ***ethos*** e a visão de mundo dos romanos (GEERTZ,C. 1989,143). Logo,

parece-nos evidente que os marcos espaciais urbanos fórum, teatro, anfiteatro, termas, basílicas, templos, estátuas, arcos, muralhas, davam sentido à existência dos romanos, representavam a sua historicidade e ao serem propagados pelas províncias, seja por iniciativa estatal ou privada, agiam como fatores de identificação dos nativos com os símbolos coletivos de poder romano.

Portanto, a cidade deve ser entendida como uma instituição que congregava a cultura imperial. Sua propagação não foi dirigida por um método uniforme. Foi ambígua e flexível dependendo da historicidade local. Todavia, pode-se perceber a intencionalidade imperial, pois desde Augusto percebe-se a determinação de construir o ideal de como o cidadão romano deveria se comportar e atuar no marco da vida urbana, assim como, uma política de urbanização. Este ideal foi aos poucos assumido pelas elites locais de acordo com a expansão da cidadania romana aos habitantes dos municípios depois de haverem servido ao governo local como ***magister, decurio*** ou ***duunviri,*** trazendo vantagens e obrigações. Por um lado, era uma grande dignidade pertencer ao povo dominante do mundo civilizado, minimizando o sentimento de inferioridade e de subordinação inerente aos conquistadores e conferindo prestígio sócio-político para a reprodução do ***status*** na cidade de origem. Por outro lado, obrigava uma pessoa a fazer importantes doações e prestar serviços para a manutenção da ordem, do enriquecimento e glória do município, e, conseqüentemente, do Império.

Seguindo a lógica do processo podemos ver que Roma atuava diretamente sobre a elite local impondo o sistema litúrgico de taxas em troca de recompensas oferecidas através da cidadania, do patronato e do serviço imperial. A extrema dependência dos grupos inferiores da população do município em relação às elites agiu de forma a fazer com que estes grupos

também ficassem sob o controle de Roma. Criou-se um sentimento de disciplina pública alimentado pelas elites locais o qual se tornou o preço a pagar para manter o ***status quo*** da ordem imperial (BROWN,P., 1993:237).

No caso da Lusitânia a implantação das primeiras cidades de estatuto romano articulou-se ao contexto histórico da conquista, indicando o avanço romano pelas zonas, gradualmente, aliadas aos romanos. Este processo foi intensificado pelas fundações de César e de Augusto sobre os centros indígenas e reforçado durante a dinastia dos Flávios, através da ampla concessão do direito latino aos núcleos urbanos peninsulares [6].

Em resumo, a cidade é considerada como uma construção cultural e um discurso de poder.

Tal pressuposto é comprovado pelo testemunho epigráfico proveniente da cidade de Balsa, localizada no litoral do Algarve.

Balsa era um povoado indígena cujos testemunhos arqueológicos nos levam a comprovar a permanência, durante o domínio romano, da orientação econômica tradicional marcada pela interação comercial e cultural com a região da Bética e do Norte da África, e o desenvolvimento das potencialidades econômicas locais, gerido por uma elite próspera. Certamente, o desenvolvimento da atividade comercial de Balsa foi fundamental para a ascensão do estatuto de Balsa como ***oppidum stipendiarium*** (Plínio, o antigo, IV,116,118) para ***municipium***, conforme atesta a primeira inscrição abaixo:

1 - [EX DECRETO DECVRI?]ONVM . R (es). P(ublica) BALS[ENSIUM?]

6 Vide ALARCÃO, J. *O Domínio Romano em Portugal.* Portugal: Publicações Europa-América, 1988. ALARCÃO, J. O Domínio Romano. IN: SERRÃO,J. E MARQUES,O. (coord.) *Nova História de Portugal,* Portugal das origens `a Romanização. Lisboa: Presença, 1990.

(...) por decreto dos decuriões, a república de Balsa (...) (IRCP,75)[7].

Inscrição datada do século II, a qual atesta o estatuto municipal de Balsa e a realização de uma obra de grandes proporções custeada pelos magistrados. Com base nas inscrições 2, 3 e 4 certamente a referida obra foi um circo.

2 – L(ucius) . CASSIUS . CELER / PODIUM CIRCI / PEDES . C(entum) / SVA IMPENSA / D(ono) . D(edit) .

Lúcio Cássio Celer deu, a expensas suas, cem pés do pódio do circo. (IRCP, 76) inscrição datada do século II.

3- G(aius) LICINIVS . BADIVS . / PODIUM . CIRCI . P (edes) . C (entum) . / SVA . IMPENSA / D(ono) . D(edit) .

Gaio Licínio Bádio deu, a expensas suas, cem pés do pódio do circo. (IRCP, 77) – inscrição datada do século II ou início do século III

4- FORTVNAE . AVG (ustae) . / SACR(um) . / ANNIVS . PRIMITIVVS / OB . HONOREN . / IIIIIIVIR (atus) . SVI . / EDITO BARCARVM / CERTAMINE . ET . / PVGILVM SPORTVLIS / ETIAM . CIVIBVS / DATIS . / D(e) . S(ua) . P(ecunia) . D(ono) . D(edit) .

Consagrado a Fortuna Augusta. Ânio Primitivo ofereceu, em honra do seu sexvirato, tendo realizado um combate de barcas e de pugilistas e também oferecido dádivas aos cidadãos, a expensas suas. (IRCP, 73) – inscrição datada do século III.

A análise do epigrafista José d'Encarnação (1984,125 ss.) demonstra que a onomástica de L.Cassius Celer e de G. Licínio Bádio situa-se num contexto latino. O fato de utilizarem os ***tria nomina***[8], omitindo a filiação,

[7] Encarnação, J. d . Inscrições Romanas do Conventus Pacensis. Coimbra: Instituto de Arqueologia da Universidade de Coimbra, 1984.

[8] Tria nomina (prenomem – nome próprio, nomem – gentilício, cognomem – sobrenome).

denota uma descendência indígena romanizada ou o status de libertos, cuja próspera situação financeira, apesar de não mencionarem a ocupação de cargos públicos, os permitiram fazer despesas em prol da população. Já Ânio Primitivo era um séxviro encarregado da manutenção do culto imperial, algo que comprova a sua condição de liberto. Através destas inscrições fica evidente a construção em Balsa de um circo, pois o pódio era uma balaustrada erguida diante da plataforma reservada às cadeiras dos senadores e dos personagens mais importantes.

> **5- T(lto) . MANLIO / T(iti) . F(ílio) . QVIR(ina tribu) . FAV/STINO . BALS(ensi) . / MANLIA . T(iti) . F(ilia)/ FAVSTINA / SOROR . FRA/TRI . PIISSIMO / IIVIR (duunviro) . II (bis) / D(ecreto) . D (ecurionum). EPVLO DATO**
>
> **A Tito Mânlio Faustino, filho de Tito, da tribo Quirina, natural de Balsa, Mânlia Faustina, filha de Tito, irmã, ao irmão modelo de piedade, duúnviro pela segunda vez. Por decreto dos decuriões. Tendo oferecido um banquete. (IRCP,79)** –inscrição datada do século II.

A inscrição de número 5 se refere à família dos T.Manlii cujo cognome latino é freqüente no mundo romano, principalmente na África. Trata-se, portanto de um representante da elite local que após ter exercido o duumvirato recebeu a cidadania romana.

A análise destes testemunhos confirmam as nossas hipóteses de trabalho, pois fazem referência às apropriações de práticas culturais romanas: patronato comunitário, oferecimento de um banquete, culto imperial, construção do espaço simbólico do circo, realização de uma batalha naval e de combates de pugilistas.

Vejamos, resumidamente, porque a reprodução destas práticas nas províncias é uma prova da veiculação do discurso hegemônico romano.

A difusão pelas províncias do patronato comunitário é uma demonstração evidente da projeção a nível local do "modelo social romano" baseado na verticalidade e horizontalidade das relações sociais.

De acordo com P.Veyne (1976:20ss.) o evergetismo era um contrato entre a elite e as classes inferiores, o qual estipulava que a elite deveria contribuir para os benefícios públicos com sua própria riqueza e em troca os pobres se adaptariam ao governo da elite. Portanto, as relações de poder pessoal de reciprocidade diádica estimuladas pelo ***ethos*** competitivo da cidade fez com que o evergetismo não atuasse apenas para ampliar a glória das elites locais, ou seja, definindo sua superioridade dentro do sistema social, mas também contribuiu para institucionalizar as relações entre ricos e pobres e enquadrá-los dentro de um mesmo sistema de valor, fundamental para a ideologia da cidade.

É também dentro deste contexto de relações pessoais informais surgidas por alianças, casamentos, parentesco e amizade entre as elites locais que inserimos a prática do banquete, cerimônia de sociabilidade, civilidade cujo objetivo era reafirmar os laços de união entre aqueles que participavam de uma mesma refeição. De acordo com P. Veyne, o banquete era a "circunstância em que o homem privado desfruta do que ele de fato é e o mostra veridicamente a seus pares" (1993:181). Assim, podemos considerar tal prática como um fator fundamental para a reprodução social da elite.

Para que o jantar funcionasse como um ritual social era necessário oferecer uma alimentação diferente, melhor, supérflua, envolvida pelo prazer. O jantar adquire o caráter de uma festa, de diversão, de ostentação e de esbanjamento. Transformava-se no banquete.

De acordo com as descrições dos banquetes que chegaram até nós, através da documentação textual, podemos dizer que era um microcosmo comandado pelo anfitrião, realizado no espaço fechado, restrito e sagrado da sala de refeições e representado pela decoração da sala de refeições, pelo requinte na escolha do cardápio, pela forma como a bebida e a comida eram servidas e pela exibição de variadas diversões. Reforçava a hierarquia das relações sociais entre o anfitrião, seus amigos, clientes, pseudo-amigos, as mulheres, crianças, libertos, homens livres, escravos, enfim, entre todos aqueles que de uma forma ou de outra participavam do banquete.

O banquete era constituído de três partes: duas destinadas ao prazer de comer e a última, chamada de ***comissatio***, destinada à bebida, às diversões e à demonstração da ***humanitas,*** através das discussões sobre a filosofia, a virtude, a felicidade, a moral.

Esta parte do festim transformava o banquete privado numa prática catalizadora de tensões sociais e de inversão da ordem. Era o momento da carnavalização caracterizada pela bebedeira, pela gulodice, pela intemperança que levavam à orgia e ao grotesco (LIMA,A.C.C.1996:39). Situações que suscitaram a indignação dos satiristas e que foram estigmatizadas pela retórica do absurdo de Petrônio ao descrever o banquete de Trimalquião.

O banquete, enquanto um espaço temporal dominado pela atmosfera do irreal, do bom humor, do prazer, da informalidade, da transgressão da ordem, coexistindo ao lado de práticas sociais formais, comandadas pela coerção corporal, comportamental e verbal são fundamentais como fatores definidores de identidade. Atuam como práticas sociais que estimulam a objetivação e o aprendizado de esquemas mentais, regras de comportamento do corpo e dos valores normativos que regulam a vida coletiva (MENDES, N.M. 2000:288).

Em relação ao culto imperial, podemos dizer que é impossível descrever a história sócio-cultural da cidade sem encontrar a religião praticamente em todos os lugares. Religião e política não eram atividades separadas mas operavam numa mesma esfera.

De acordo com o antropólogo M. Augé (1994:20) um ritual contém um caráter performativo de representação. Sua celebração e a participação dos "outros" promove uma consciência de união, sendo um fator de identificação para aqueles que não são associados diretamente a ele. Logo, podemos afirmar que o culto imperial foi fundamental para a identificação dos provinciais à identidade romana, consolidando a mística da cultura imperial (WHITTAKER,C.R.1997:146ss.). Neste sentido parece-nos simplório analisar o culto imperial apenas como um instrumento para legitimar o governo imperial e de sua realização como prova da lealdade imperial.

Por outro lado, o seu cerimonial era um fator de integração social. Era um momento para a exibição e afirmação da hierarquia social local, pois o colégio dos ***Augustales***, sacerdotes encarregados dos empreendimentos do culto socializou os libertos e integrava os pobres. Além disto, o cerimonial do culto incluía a distribuição de presentes , alimentos e vinho, algo que pode ser interpretado como uma tentativa de se buscar a unanimidade de participação das diferentes classes sociais municipais.

A construção de um circo custeada pela elite local nos leva a pensar na identificação dos provinciais com o significado dos teatros e anfiteatros enquanto espaços de reprodução da ordem social da cidade em formas simbólicas. Isto porque por um lado eram espaços destinados à realização dos festivais, os quais representavam o desejo da coletividade em celebrar seus primórdios, em reviver o tempo sagrado de sua origem e de exaltar a liberdade, a vida coletiva civilizada regida por Júpiter. Portanto, é um mo-

mento de reforço da historicidade e da religiosidade romanas. Por outro lado, eram espaços para o encontro e diálogo entre o povo, a elite e o imperador, reforçando a hierarquia social e testando a popularidade dos dirigentes. Podemos ver também na participação coletiva (cidadãos e não cidadãos) presentes na cidade, um fator de integração. Tal processo de identificação com as práticas culturais romanas ainda é mais reforçado pela realização dos jogos de gladiadores e de ***naumachias***.

Os combates realizados na arena projetavam as contradições vividas no âmbito das relações sociais: competição e fraternidade; concórdia e discórdia; distinção e semelhança; honra e desonra; justiça e injustiça; violência e harmonia; indivíduo e coletividade; alegria e sofrimento; livre e escravo; vida e morte; guerra e paz; barbárie e civilização.

Na agonia da arena os gladiadores representavam alegorias dos extremos: eram símbolos de disciplina, treinamento, habilidade, bravura, destreza, astúcia, desprezo a dor e a morte, algo que os tornava um modelo para os soldados romanos. Por outro lado, os gladiadores ao serem relacionados à violência, ao sofrimento, à desesperança, à punição, ao abandono, ao confinamento, ao ascetismo, à devassidão, representavam em sua pessoa todos os limites do desejo, tornavam-se um modelo para os romanos honrados (BARTON, A. 1996:187).

Desta forma, seguimos a mesma interpretação de P.P. Funari (1997:14) de que havia uma identificação entre a ***romanitas*** e os espetáculos.

Posto isto, parece-nos evidente que a propagação da mensagem visual dos combates de gladiadores construía e cristalizava a identidade romana.

Em suma, parece-nos que tais inscrições comprovam a aplicabilidade do conceito de mestiçagem cultural, pois num contexto nativo se identifica a apropriação de práticas culturais romanas. Comprovam, ainda, a nossa

hipótese de trabalho que define a ***civitas*** como o espaço por excelência a introdução dos novos conceitos de vida coletiva e de integração numa dinâmica de diálogo entre a inovação/tradição; autoridade/autonomia, identidade/alteridade. Os marcos espaciais urbanos construídos de acordo com o entusiasmo das elites locais reproduziam forma simbólica determinados vetores da identidade romana.

Portanto, afirmamos que a vida urbana promoveu nas províncias uma renegociação e uma reinvenção radicalmente aberta e interminável de processos que possibilitavam novas modalidades de ser, conviver e de aprender. A cidade, analisada como uma formação discursiva unificada e enquanto espaço de deambulação foi um lugar privilegiado de encontro com o "outro", possibilitando diferentes formas de convivência e alterização, codificando relações sociais e atuando como "microfísicas do imperialismo" (SAID,ED.1995,153).

Referências Bibliográficas:

ALARCÃO, J. *O Domínio Romano em Portugal.* Portugal: Publicações Europa-América, 1988.

ALARCÃO, J. O Domínio Romano. IN: SERRÃO,J. E MARQUES,O. (coord.) *Nova História de Portugal,* Portugal das origens `a Romanização. Lisboa: Presença, 1990.

ANDREAU,J. Présentation: Vingt ans après L 'Économie antique de Moses I. Finley. IN: *Annales.* 50ª anné - nº 5 , Septembre - Octobre, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris,1995. P.947 - 960.

AUGÉ, M. A *Guerra dos Sonhos: Exercícios de Etnoficção.* Campinas: Papirus, 1994.

BARTON,A *The Sorrows of the Ancient Romans.* Princeton University Press,1996.

BRAUDRILARD,J. *El Crime Perfecto.* Barcelona:Anagrama, 1996.

BROWN,P. Antiguidade Tardia IN: Áries, Ph. e Duby, G. *História da Vida Privada.* Cia das Letras:São Paulo, 1993.

CIZEK, E. *Mentalités et Institutions Politiques Romaines* Paris:Fayard, 1986.

ENCARNAÇÃO, J. *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis.* Subsídios para o Estudo da Romanização. Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Coimbra, 1984.

ELSNER, J. *Art and the Roman Viewer.* Cambridge University Press,1995.

FINLEY, M. *A Economia Antiga.* Porto:Afrontamento, 1980.

FUNARI, P.P. *A Cidade e a Civilização Romana: Um Instrumento Didático.* Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP nº 28, 1997.

GEERTZ,C. *A Interpretação das Culturas* Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

LIMA, A .C.C. O Carnaval e a Representação do Simpósio e do Kômos na Cerâmica Ática de Figuras Vermelhas (450-400 a. C.) IN: Revista *PHOÎNIX.* Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

LYNCH, K. *A imagem da cidade.* Lisboa: Ed. 70,1994.

MARTÍN- BARBERO, J. Indústrias Culturais – Modernidade e Identidade. IN: KUNSCH,M. (org) *Indústrias Culturais e os desafios da integração latino-americana.* São Paulo: Intercom, 1993.

MENDES, N.M. *Feriae Romani:* Discurso Imperial Romano. IN: Revista *PHOÎNIX.* Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

PARKINS, H.M. *Roman Urbanism ,Beyond the Consumer City.* London: Routledge, 1997

PLÍNE L'ANCIEN *Histoire Naturelle (Livre III).* Paris, Les Belles Lettres, 1998

SAID, E. W. *Império e Cultura.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALUSTIO, C.C. *Guerra de Jugurta, La Conjuración de Catilina, fragmentos de la "Gran Historia de Roma" y dos cartas a Cesar.* Obras Maestras, 1º ed. Barcelona, 1959.

VEYNE, P. *Le Pain e le Cirque Paris:* Seuil, 1976

VEYNE,P. O Império Romano. IN: Áries, Ph. e Duby, G. *História da Vida Privada.* Cia das Letras:São Paulo, 1993

WHITTAKER,C.R Imperialism and culture: the Roman initiative IN: MATTINGLY, D.J. (edit) *Dialogues in Roman Imperialism* Journal of Roman Archaeology , 23. Potsmouth: Oxbow Book, 1997

II. Conflitos no Mediterrâneo Ocidental

CONFLITO E OPOSIÇÃO NO ALTO IMPÉRIO ROMANO BREVE BALANÇO HISTORIOGRÁFICO

Ana Teresa Marques Gonçalves*

O nosso interesse pela questão da oposição aos Imperadores Romanos e os conflitos advindos da organização destes movimentos iniciou-se em 1991, após a leitura da obra *Rome et l'Intégration de l'Empire*. Nela, os autores, François Jacques e John Scheid, se propõem a analisar a organização do poder romano de 44 a.C. até 260 d.C., enfatizando os mecanismos institucionais do regime imperial, formados a partir de Otávio, e os expedientes por intermédio dos quais os governantes conseguiram suscitar nas elites locais, não somente uma colaboração interessada, mas uma verdadeira adesão ao sistema romano, abolindo paulatinamente as resistências `a sua implantação. No que concerne a essas resistências, os autores afirmam:

> "O surgimento da "paz romana" supunha que fossem suprimidas todas as oposições; a larga autonomia cultural, mas tam-

* Professora de História Antiga e Medieval da UFG. Mestre em História Social pela USP. Doutoranda em História Econômica na USP.

> bém administrativa, da qual desfrutavam os provinciais era concebida somente dentro de um molde romano, e (...) garantida pelo exército (...)." (Jacques;Scheid,1990:6).

Acostumados com obras nas quais o poder imperial era estudado pelas estruturas capazes de garantirem a sua manutenção e não o seu questionamento, esta foi a primeira vez que analisamos uma obra na qual se ressaltava a existência de uma oposição aos Imperadores e à implantação do regime imperial, e na qual se comentava a existência de dispositivos capazes de suprimirem esta oposição.

Iniciamos, então, um breve levantamento bibliográfico, objetivando encontrar títulos referentes à questão da oposição em Roma no período do Alto Império[1]. Verificamos que havia poucos estudos aprofundados sobre as características dos movimentos de oposição. Do pouco que havia sido escrito sobre o assunto, por nós encontrado, dois aspectos chamaram a nossa atenção. Em primeiro lugar, percebemos que a grande maioria dos estudos sobre oposição estavam concentrados nos primórdios do Principado, ou seja, no que concerne às dinastias Júlio-Cláudia, Flávia e Antonina; talvez pela existência de uma maior abundância de fontes textuais, se compararmos seu número com o que temos à disposição para estudarmos o final do II século e o início do III século d.C.[2] Em segundo lugar, poucos eram os autores que se preocuparam em conceituar o que entendiam por oposição, antes de citarem a sua existência e de classificarem-na, na imensa maioria das vezes, de uma oposição frágil.[3]

---

[1] Entendemos por Alto Império o período da História de Roma que compreende as Dinastias Júlio-Cláudia, Flávia, Antonina e Severiana, que antecedem o período denominado Anarquia Militar.

[2] As obras mais citadas pelos autores são as de Juvenal, Marcial, Ovídio, Tácito e Sêneca, muitas delas com críticas bastante claras à nova ordem que estava se estruturando para garantir a manutenção do Império Romano.

[3] Exceção seja feita para o texto de G.W. Bowersock (1987) e para o livro de Ramsay Macmullen (1992), nos quais os autores buscam algumas formas de conceituação, quando se referem a diferentes tipos de oposição.

Além disso, de acordo com boa parte da historiografia (por exemplo, e só para citar alguns: Walbank,1981; Bésnier,1937; Petit,1974), a instauração do Principado havia suscitado resistências, mas a forma de governo imperial teria se estabilizado ao longo dos dois primeiros séculos da era cristã, e encontrava-se plenamente constituída e solidificada no período dos Antoninos, identificado quase sempre como o auge, o ápice da formação imperial, depois do qual teria se iniciado um longuíssimo processo de desestruturação do Império.

A brevidade deste balanço sobre a questão da oposição na Roma Imperial se deve ao fato de existirem poucas obras sobre o assunto, o que o torna ainda mais instigante, devido ao campo aberto a novas construções[4].

Como quase todos os autores não se preocuparam em conceituar o que entendem por oposição, encontramos uma interessante exceção na obra de G.W. Bowersock, na qual o autor tenta diferenciar a oposição organizada na cidade de Roma do que ele denomina "subversão provincial", no seu texto *The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces* :

> "A hostilidade era dirigida contra o cruel e o incompetente. Era a arma dos facciosos e dos ambiciosos (...). A oposição nas províncias tomou três formas principais: sedição local, perturbação iniciada por um poder externo (normalmente a Pártia), e suporte regional para revoltas da tropa romana mobilizada por um comandante ambicioso (...). É freqüentemente difícil compreender as causas de um tumulto numa cidade provincial, (...) ou a gênese de uma inflamada reputação que move provinciais

[4] Que nos incentivou a produzir uma Dissertação de Mestrado, intitulada *A Oposição aos Imperadores durante o Período dos Severos: Uma Análise da Obra de Herodiano*, na qual propomos uma possibilidade de se usar o conceito de oposição no Alto Império e o aplicamos no estudo do período severiano.

> e soldados romanos a aclamar um comandante de seu meio como um novo imperador". (Bowersock,1987:291-292).

Para deixar mais clara a sua idéia de "subversão provincial", o autor acrescenta:

> "Deve-se olhar em direção às práticas políticas, cerimônias e mistificações que foram dirigidas para desestabilizarem a sociedade provincial e para alienarem a população provincial de seus imperadores. Desestabilização e alienação estão ligadas ao centro da oposição provincial nas províncias romanas" (Bowersock,1987:293).

Portanto, para Bowersock a oposição nas províncias é fruto de um movimento de subversão causado por descontentamentos com a política romana, por invasões externas ou por projetos de usurpação de poder acalentados pelos chefes militares das legiões ali alocadas. E seus efeitos são a desestabilização e a alienação do poder central vigente. Este é um dos poucos autores que conseguem ver uma certa eficácia e uma certa força nos movimentos de oposição. A maior parte dos autores analisados preferem vê-la como débil e ineficaz, como veremos mais adiante.

Outra exceção, no que se refere à preocupação em conceituar oposição, é a obra de Ramsay Macmullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, na qual o autor busca discriminar o que entende por oposição à "ordem romana" e analisa-a nos quatro primeiros séculos do Império:

> "A proposta deste livro é mostrar como energias ao mesmo tempo harmônicas e hostis à ordem romana aparecem numa dada classe e num dado tempo. Como o *locus* destas energias

> move-se para baixo na escala social no curso do primeiro ao quarto século do Império, os inimigos do Estado começam advindos das fileiras senatoriais e terminam vindos dos bárbaros e camponeses" (Macmullen,1992:242)[5].

Neste livro, publicado inicialmente em 1966, o autor apresenta e analisa todos os movimentos que, segundo ele, conseguiram ameaçar, com maior ou menor grau de perigo, a manutenção da ordem romana, sejam eles de caráter político, econômico, moral ou religioso. Assim, o autor analisa tiranicídios, agitações da plebe, idéias filosóficas e concepções religiosas, práticas mágicas e revoltas provinciais, preocupado em perceber como estes fatos colocaram em perigo a manutenção do Império, enquanto forma de governo e extensão territorial:

> "Escritos falsos, discursos abusivos, previsões inconstantes, mágicas maléficas, costumes heterodoxos (...). Estes instrumentos são invisíveis: idéias, temores, crenças; muito além da competência da política das cidades para reprimir ou ao menos entender. Eles não são violentos como os crimes ordinários; eles não ameaçam nem a vida nem a propriedade; mas se ligam à sanidade da opinião pública ou à estabilidade do trono. (...) Há também atos visíveis e tangíveis, motins, tumultos, golpes e derramamentos de sangue" (Macmullen,1992:163).

Estes instrumentos visíveis e invisíveis podem de diversas maneiras ameaçar o que o autor denomina *Roman Establishment*. O objetivo de Macmullen é estudar movimentos e idéias capazes de atingirem as instituições, leis, regras de convivência, concepções e formas de vida identificadas

[5]Para Macmullen é exatamente no III século que se dá esta mudança nas classes que se tornam inimigas do Estado, de senadores para camponeses (Macmullen,1992:9).

como características do mundo romano e peculiares a ele, sem se preocupar em definir se estes movimentos e idéias são de oposição ao Imperador, ao regime imperial ou à dominação romana sobre as províncias. Desta forma, as revoltas de escravos ocorridas no final da República e no início do Império, os levantes populares gerados pela escassez de trigo, os assassinatos dos Imperadores por intrigas palacianas e as invasões bárbaras têm exatamente o mesmo peso na sua análise, pois todos estes movimentos foram capazes de porem em perigo a ordem romana estabelecida:

> "O emprego da palavra Inimigos não diverge de uma característica individual, mas enfatiza a característica de grupo, que representa algumas vezes uma significação histórica. (...) Entre todos os povos do Império Romano, como em qualquer população atual, houve tentativas de manifestação de escolhas, idéias desviantes, idéias de liberdade, das quais os antigos deram poucas notícias" (Macmullen,1992:3-4).

Para Macmullen, essas escolhas, idéias e manifestações desviantes são sempre fruto de movimentos de grupos. Não se trata, deste modo, de ações individuais e particulares, mas de práticas que aglutinam diversos segmentos sociais em torno de um objetivo comum. Ao contrário de Bowersock, que entrevia a possibilidade de alguns movimentos de descontentamento advirem de fatores externos (perturbações causadas pela ação dos Partos, principalmente), Macmullen analisa fundamentalmente os descontentamentos que se formam por fatores internos. Mesmo no capítulo denominado *The Outsiders,* que se remete aos problemas causados pelos soldados fugitivos, salteadores das estradas, circunciliões africanos[6] e invasores bárba-

[6]Sobre os movimentos na África romana, vide: Corassin,1985:157-165.

ros, estes são vistos como propiciados pelas condições internas do Império, e não se opõem necessariamente à ordem romana como um todo, pois seu descontentamento é seletivo (Macmullen, 1992:192-241). São grupos que se opõem a algumas características do mundo romano, como os altos impostos, as formas de recrutamento do exército, as fronteiras imperiais, entre outros fatores. São "não - romanos", não no sentido de serem estrangeiros, mas de serem contrários aos valores intrinsecamente romanos, algo como os desviantes da ordem estabelecida:

> ""Romano" indica as instituições e o modo de vida apreciados pelas classes dominantes no fim da República e no início do Império. (...) Fenômenos como atos de traição, deslealdade latente, banditismo, protestos organizados e desvios culturais podem ser chamados não romanos (*Un-Roman)* - não gregos ou sírios ou estrangeiros em sentido amplo; antes de tudo são de origem nativa e têm ódio pelo que é "Romano" dentro do limite da lei" (Macmullen,1992:7).

Esses "inimigos da ordem romana" resistem ao Império e demonstram ter distinções bastante débeis. Entre a orgulhosa nobreza, surgem os tiranicidas; no interior do patriotismo competitivo das cidades, rivais entre elas; e a tolerância romana com as diferenças locais gera enorme separação cultural. Tudo isto se constitui em várias ameaças à ordem estabelecida. Três são as características marcantes destes movimentos anti-romanos: primeiro, a oposição e os desviantes possuem parte do poder que controla o *Roman Establishment*, por isso detêm a possibilidade de modificar os eventos; segundo, a história dos "não- romanos" pode ser posta em uma tabela ou um gráfico, onde se perceberia um traço constante para baixo no curso da escala social; terceiro, o Império era "democratizado", no sentido

de que a civilização chamada Romana permitia uma enorme heterogeneidade nos seus elementos formadores. Seguindo estas premissas, Macmullen inicia o livro analisando a figura de Bruto, o tiranicida de César, traidor e um desviante da ordem no interior dos próprios círculos do Senado. Passa, então, para os estudantes de filosofia entre os próprios senadores; depois a mais difusa classe de homens que se tentou esquecer: os mágicos; no capítulo IV se atém aos adivinhos e aos rumores populares de queda dos Imperadores e do Império; a seguir as turbulências ocorridas nas cidades e a pobreza urbana; para analisar, no fim, as manifestações camponesas no mundo rural (Macmullen,1992:9-11).

Portanto, a própria estruturação da obra em questão busca refletir as três características marcantes dos movimentos anti-ordem romana: analisa somente grupos que poderiam modificar os eventos em curso; os grupos analisados vão da elite aos segmentos camponeses; e a sua própria existência comprova a heterogeneidade dos elementos formadores da estrutura social imperial.

A oposição entre os nobres romanos teve como matiz a literatura sob os Júlio-Cláudios; e a filosofia sob os Flávios (Macmullen,1992:46).[7] Neste início do Principado, a oposição interna no Império é marcada por uma hostilidade entre pessoas que compartilham um mesmo sentido cultural e social. Ela está restrita às "classes dominantes" (Macmullen,1992:94). Esta situação começa a se modificar no princípio do II século. A nobreza romana no primeiro século possui claramente o controle do Império e chefia a oposição à ordem, que ela mesma construiu no período. No segundo século, assiste-se a passagem da direção do poder para uma elite formada a partir das

[7]Como estes grupos expressavam o seu anti-romanismo por escrito, tornou-se mais fácil estudar os movimentos de oposição nos primórdios da estrutura imperial romana.

classes superiores das cidades provinciais, especialmente das cidades orientais[8]. Assim, considera-se que a oposição à ordem no primeiro século é feita pelos próprios senadores, enquanto no terceiro século é realizada por bandidos e impostores (Macmullen,1992:9). São os desertores, os mendigos, os monges cristãos, e os desesperados de todo tipo que vagam de província em província que fogem das leis e geram desordens que afligirão a ordem vigente (Macmullen,1992:197). Eles se opunham mais por razões sócio-econômicas do que por questões políticas (Macmullen,1992:217-218).

Para Macmullen, a literatura, a astrologia, a retórica e os seus praticantes foram fontes de possível perigo para o trono, enquanto representante máximo da ordem estabelecida, bem como os círculos de inimigos do Imperador, os rumores populares, as turbulências citadinas, entre outros prováveis focos de descontentamento. Todavia, todos são tão débeis e frágeis em sua organização e expressão quanto o governo responsável por debelá-los: "O governo era incapaz de controlar qualquer das fontes de agitação"(Macmullen,1992;9).

Numa obra na qual quase todos os movimentos sociais parecem ameaçar a ordem vigente, sem no entanto conseguir derrubá-la ou ao menos modificá-la em profundidade, a noção de oposição aparece diluída e altamente enfraquecida. O denominado "governo incapaz" conseguiu ainda resistir cinco séculos, desde o início da oposição à ordem romana, visto que, para Macmullen, ela se inicia de forma mais clara a partir do final da República (Macmullen,1992:4).

---

[8]Por isso, alguns autores falam de uma orientalização do Império a partir dos II e III séculos. Esta orientalização não seria sustentada pela chegada da cultura oriental, que já influenciava Roma desde a República (vide: Veyne,1983:105-125), mas pelo fato das elites advindas das cidades orientais começarem a ter efetivo poder em Roma a partir deste período.

Entre os "inimigos da ordem romana" encontram-se os opositores dos Imperadores. Porém, eles são encarados como possuidores de pouca capacidade de gerar mudanças profundas na sociedade romana, pois são movidos principalmente por ambições pessoais que acabam, na maioria das vezes, sendo controladas e/ou reprimidas. Macmullen vê mais mudanças ao longo dos tempos entre aqueles que se opõem à ordem romana do que na ordem em si. Segundo ele, a ordem pública sempre acaba sendo defendida pela legislação (Macmullen,1992:128), percebendo a existência de conflitos, mas não de mudanças e/ou permanências.

Esta fraqueza da oposição e a falta de metas definidas de atuação são as características mais enfatizadas pelos autores que analisamos. São constatações que acabam se repetindo em todas as obras, como veremos a seguir.

L'Opposition sous les Césars de Gaston Boissier, publicada em 1905, foi a obra que despertou Macmullen para a questão da existência de uma oposição literária aos Imperadores, nos dois primeiros séculos do Império (Macmullen,1992:5). Boissier atém-se ao estudo das dinastias Júlio-Cláudia e Flávia e tem por objetivo buscar identificar como se faziam as oposições e onde se encontravam as camadas sociais descontentes:

> "Havia, portanto, uma oposição no Império, mas uma oposição prudente (...). Nós não sabemos o que ela era, como nós ignoramos onde ela podia estar" (Boissier, 1905:3).
> "Nós acabamos de ver que nem dentro do exército, nem nas províncias, nem nos municípios achava-se uma oposição sistemática contra o Império. (...) Parece que havia oposição somente na capital. (...) Eu não acredito que se possa negar que nos primeiros e brilhantes anos que se seguiram à vitória de

> Ácio, o Império foi bem acolhido não somente pelo povo de Roma que o tinha ajudado a nascer, mas pela aristocracia que o havia combatido inicialmente" (Boissier,1905:52-53).

Entretanto, o desenvolvimento de um "despotismo democrático" por parte dos sucessores de Augusto e a formação de um grupo de intelectuais dentre os aristocratas acabou gerando a ocorrência de movimentos e situações de oposição ao regime e aos governantes:

> "O Império tinha neste momento a sociedade em seu mais largo desenvolvimento da inteligência, com todo o brilho para as letras e as artes; estas condições não são favoráveis ao estabelecimento de um poder absoluto. (...) Nada favorece mais o despotismo que a ignorância; ao contrário, a prática das letras gera uma certa independência no pensamento, e os espíritos estando mais cultivados são mais vivos, mais exigentes, menos fáceis de serem conduzidos" (Boissier,1905:55).

Dentre os autores que teriam sido incentivados pelos próprios Imperadores, mas que acabaram nos seus escritos fazendo-lhes uma espécie de oposição intelectual, estariam Tácito, Sêneca, Plínio, Ovídio, Lucano, Petrônio e Juvenal (Boissier,1905:89), cujas obras são analisadas por Boissier. Eles criticavam principalmente a "monarquia temperada", que foi sendo construída pelos governantes:

> "Se o poder do imperador não era totalmente ilimitado, era ao menos mal limitado (...). A este despotismo inquieto e incerto respondia uma oposição indecisa, dissimulada, mais inoportuna que eficaz, sem consistência e sem princípios. Ela não era exercida regularmente nem a luz do dia; ela não vinha dos cor-

> pos políticos, do Senado ou do povo. O povo, na verdade, não contava mais desde César. (...) Estas revoltas, rapidamente apaziguadas, não eram sem proveito para o Império; elas assustavam as pessoas pacíficas e as prendiam mais estreitamente ao Príncipe, que se encarregava de pacificar a praça pública (...). O povo só se encolerizava quando o pão estava caro ou os jogos eram raros. Ele não reclama mais a liberdade" (Boissier,1905:65).

Para Boissier, a oposição, mesmo quando conseguia se articular e gerar uma revolta que atingia as praças públicas, ao invés de prejudicar o Príncipe chegava mesmo a beneficiá-lo, fazendo com que as pessoas apoiassem a construção de seu poder absoluto na tentativa de evitar novas guerras civis. Mais que prudente, a oposição era flexível e buscava justificativas para sua existência em regras morais e costumes antigos:

> "Esta oposição tomava formas muito diversas e se dobrava às circunstâncias. Segundo os tempos, ela vinha à superfície ou se colocava nas sombras, mas, corajosa ou tímida, visível ou escondida, ela jamais morria: é esta flexibilidade e esta persistência que faziam sua força" (Boissier,1905:77).

A nosso ver, o principal mérito da obra está em perceber que há vários tipos de conflitos causados pelas oposições e em atentar para o fato de que existiu tanto uma resistência à implantação da forma de governo imperial quanto uma oposição direta à pessoa dos Imperadores:

> "Ela (a oposição dos filósofos e escritores) não ousava se manifestar por atos precisos e diretos, e não ia jamais mais longe que o silêncio e a abstenção (...). Sem dúvida, eles não ama-

> vam os maus príncipes (...), mas eles detestavam seus vícios e não seu poder. (...) Deste ponto de vista, o regime sob o qual se vivia importava pouco (...). A oposição que eles faziam aos Césares não era um fato político em seu princípio, mas muito mais um fato moral. O que lhes preocupava sobretudo era a observação das regras ordinárias de honestidade, e suas censuras feriam mais o homem que o soberano. (...) Se esta oposição era sem perigo para o Império, ela era muito desagradável ao imperador. Eles (os descontentes) não formavam um partido. (...) Os mais resolutos desejavam com ardor se livrarem do imperador que reinava, mas em geral seu pensamento não ia tão longe. Eles tinham mais ódio pelo homem que pelo regime; eles não queriam mudar de governo, mas de mestre" (Boissier,1905:102-105).

Boissier não percebe, porém, que ao atacarem moralmente o soberano, as oposições tornavam-se efetivamente fatos políticos. Não há no mundo antigo fato moral separado de fato político no que concerne à condução dos desígnios imperiais.[9] A ética era a única esfera de comportamento possível capaz de limitar o poder do soberano; poder este muito mal limitado, como o próprio Boissier afirma (Boissier,1905:65). Em muitos momentos os conceitos morais defendidos pelos formadores da opinião pública romana[10],ou seja, a aristocracia, que tem acesso aos meios de comunicação e de produção de idéias da época, são usados como justificativas para o real descontentamento político, econômico e social dos opositores. Suas censu-

[9]Sobre a relação intrínseca estabelecida entre os valores morais e os princípios políticos no mundo romano, vide: Brun,1986:75-91 e Puente Ojea,1974:193-213, pois os valores estóicos professados em Roma não separam as virtudes de suas condutas convenientes. É pela ação que se percebe se um homem é virtuoso ou não.

[10]Sobre o conceito de opinião pública, seus limites no emprego no estudo do mundo antigo e sua adequação ao tema, vide: Rodríguez Gervás,1991.

ras feriam não apenas o homem, mas também o soberano, pois ao se tornar Imperador esses dois papéis se fundiam num só. O homem que detém o poder é inseparável do cargo que lhe dá esse poder[11]. Por isso, essa oposição não era tão sem perigo quanto Boissier tenta nos fazer crer, pois gerava conflitos que abriam portas para mudanças sociais, políticas e econômicas.

Ainda segundo Boissier, os Imperadores tiveram que aprender a lidar com os descontentes e usaram vários expedientes para fazê-los se calar:

> "Jamais houve governo que tenha satisfeito todo mundo. Eles sempre fazem descontentes. A oposição irrita, e recorre-se aos meios mais violentos para se livrar dela. Ou se arranjam para viver com ela, impondo silêncio a todos. Não somente se impedem as discussões no Senado, como se faz penetrar agentes nas casas dos particulares. (...) É uma loucura pretender impedir toda a oposição; quando se proíbe aqueles que estão descontentes de dizerem isso, eles se tornam mais descontentes ainda (...). Eles terminam por explodirem, algumas vezes através de insurreições abertas, mas mais freqüentemente através de vinganças obscuras" (Boissier,1905:1-3).

Se o governo se preocupa tanto em calar ou desestimular as oposições é porque elas possivelmente têm o poder de atingi-lo. Mikhail Rostovtzeff, em sua obra *História Social e Econômica do Império Romano*, é outro autor que acredita que os Imperadores tentaram sufocar os descontentes e que conseguiram fazê-lo sem grandes problemas devido a sua recorrente fraqueza:

[11]"Quando um indivíduo é escolhido rei, ele é arrancado da ordem do cotidiano. Faz-se dele um chefe, e sua sagração remete sempre a um imaginário que se apóia nos primórdios. (...) De fato, subir ao poder é morrer como homem para renascer como detentor do cargo supremo". (Balandier,1989:152).

> "Septímio sabia muito bem que a aristocracia provincial das maiores e mais ricas cidades do Império havia sido devotíssima à dinastia dos Antoninos, e que não aceitaria sem resistência um novo governo fundado na negação dos princípios que haviam inspirado a política da monarquia ilustrada e, em conseqüência, quis calar esta oposição, como havia feito emudecer em Roma e na Itália" (Rostovtzeff,1937:254).

O tomo trinta e três da *Fondation Hardt*, intitulado *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, publicado em 1987, reúne dez artigos que buscam analisar as formas encontradas pelos diversos grupos sociais - plebe, provinciais, senadores, entre outros - para expor o seu descontentamento à implantação do sistema de governo imperial. O comentário de Adalberto Giovannini, o organizador da coletânea, feito no Prefácio da obra, já demonstra o tom que marca o objetivo e as conclusões dos dez autores:

> "O objetivo é analisar as resistências suscitadas em Roma, na Itália e nas províncias à instauração do Império. Mas este movimento, às vezes uma verdadeira oposição, se revelou incoerente, disparatado, impotente: não havia nada de realista e de crível a se opor ao Principado" (Giovannini,1987:2).

Para os autores desta coletânea não teria havido, no geral, uma oposição ativa ao novo tipo de governo e possuidora de propostas de outros tipos de sistemas de governo, capazes de impedir o avanço do poder pessoal dos Imperadores. Teria apenas ocorrido uma resistência ao Império, por parte principalmente da ordem senatorial romana, e alguns movimentos de subversão da ordem nas províncias, todos rapidamente controlados pelo poder central.

Ao encontro desta teoria está a obra *Histoire Romaine* de Marcel Le Glay, Jean-Louis Voisin e Yann Le Bohec, na qual os autores se perguntam: "Pode-se verdadeiramente falar de oposição? Os recentes trabalhos respondem pela negativa" (Le Glay;Voisin;Le Bohec,1991:244). E citam Adalberto Giovannini:

> "Para que tenha havido oposição é necessário que tenha havido uma vontade real de mudança; é necessária uma certa coerência; são necessários alguns princípios. Não se percebe nada disto no comportamento dos descontentes e dos rebeldes. O sistema não está em causa, o descontentamento não comporta problemas profundos, mas se exerce sobre pessoas. Ele se prende ao príncipe, aos seus vícios, sua corte, seus colaboradores e seus libertos" (Giovannini, apud: Le Glay; Voisin; Le Bohec,1991:245).

Concordamos com Giovannini que o descontentamento era canalizado para o Príncipe, mas não podemos nos esquecer de que ele era o chefe do Estado e o representante do poder supremo. Para ter acesso a ele e poder eliminá-lo, se fosse esta a intenção dos descontentes, era realmente necessário contar com a ajuda dos que tinham acesso ao soberano: membros da corte, colaboradores, libertos e Pretorianos, entre outros, que tinham a possibilidade de se aproximarem do governante. Destarte, é necessário separar a figura do realizador do atentado da figura do mentor. Para isso, faz-se necessário perceber os grupos que se opunham ao governante e os motivos de seu descontentamento. Além disso, normalmente, o questionamento do caráter do governante e a acusação de que ele tinha um teor vicioso servia muito mais como uma justificativa moral para a oposição do que como real motivo da mesma. É importante levantar essas máscaras

morais para tentar entrever os motivos políticos, sociais e econômicos que estavam por detrás delas.

Assim, acreditamos que o fato de a oposição ter passado a ser dirigida contra o Imperador e suas ações não implica num enfraquecimento dos movimentos, dos conflitos, nem numa diminuição em sua coerência ou possibilidade de mudança. A oposição não age sempre para mudar. Muitas vezes ela age para manter uma situação, ou seja, para impedir mudanças e garantir permanências, privilégios ou diretrizes de governo, que beneficiam certas forças sociais. Mudar um Imperador poderia tanto visar a implementação de mudanças no governo quanto evitar que estas modificações fossem desencadeadas. Às vezes, a eliminação de um governante tem a intenção de fazer o governo retornar a um estágio anterior, e não fazê-lo avançar numa outra direção. Esta eliminação pode também indicar a ascensão de novos grupos sociais, como a ocorrida, por exemplo, no final do período dos Severos, quando o assassinato de Severo Alexandre dá início a um novo tipo de governo, baseado em novas forças sociais de apoio. A oposição não é nem sempre reacionária nem sempre de transformação, isto é, dependendo dos interesses colocados em jogo e da possibilidade de ação dos grupos sociais envolvidos em defender ou em minar o poder constituído, os movimentos, os conflitos, ora querem modificações, ora anseiam por permanências.

Os descontentes se expressam de diversas maneiras. Não se pode perceber a mesma coerência e os mesmos objetivos em movimentos tão diferentes quanto intrigas palacianas, motins pretorianos ou sedições nas legiões alocadas nas fronteiras. São forças sociais diversas que agem movidas por interesses e necessidades diferentes e que atuam de acordo com estes interesses. Portanto, desconsiderar ou minimizar a existência de uma oposição aos Imperadores, capaz de gerar profundos conflitos, confundindo

justificativas morais com fatores político-sócio-econômicos, como faz a maior parte dos autores analisados, por acreditá-la frágil, débil, prudente, sem coerência, sem profundidade e força para realizar mudanças efetivas ou garantir permanências no sistema de governo imperial, é inviabilizar o estudo abrangente do Alto Império e impossibilitar uma análise mais completa da História da Roma Imperial.

BIBLIOGRAFIA

BÉSNIER, M. *Histoire Romaine*. Paris: PUF, 1937. T.4, v.1.

BOISSIER,G. *L'Opposition sous les Césars*. Paris: Hachette, 1905.

BOWERSOCK,G.W. The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces. In: *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*. Genève: Fondation Hardt, 1987. t.33, p.291-317.

BALANDIER,G. *Antropologia Política*. São Paulo: Difel, 1969.

_____. *O Poder em Cena*. Brasília: Edunb, 1980.

_____. *As Dinâmicas Sociais: Sentido e Poder*. São Paulo: Difel, 1982.

_____ et alli. *Civilizações: Entrevistas do Le Monde*. São Paulo: Ática, 1989. p. 147- 153.

BRUN, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Setenta, 1986.

CORASSIN, M. L. Romanização e Marginalidade na África do Norte. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.5, n.10: 157-165, 1985.

GIOVANNINI, A. Introduction.In: *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*. Genève: Fondation Hardt, 1987. p.363-367.

GONÇALVES, A.T.M. *A Oposição aos Imperadores durante o Período dos Severos: Uma Análise da Obra de Herodiano*. Dissertação de Mestrado

defendida em 1997, no Programa de Pós-Graduação em História Social da USP.

JACQUES, F.; SCHEID, J. *Rome et l'Intégration de l'Empire.* Paris: PUF, 1990.

LE GALL, J.; LE GLAY, M. *L'Empire Romain.* Paris: PUF, 1989.

LE GLAY, M.; VOISIN, J.-L.; LE BOHEC, Y. *Histoire Romaine.* Paris: PUF, 1991.

MACMULLEN, R. *Enemies of the Roman Order.* London: Routledge, 1992.

_____. *Roman Government's Response to Crisis.* New Haven: Yale University Press, 1976.

MILLAR, F. *The Emperor in the Roman World.* London: Duckworth, 1992.

PETIT, P. *A Paz Romana.* São Paulo: Edusp, Pioneira, 1989.

_____. *Histoire Générale de l'Empire Romain.* Paris: Seuil, 1974. v. 1, 2 e 3.

PUENTE OJEA, G. *Ideologia e História.* Madrid: Siglo XXI, 1974.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M.J. *Propaganda Política y Opinión Pública en los Panegíricos Latinos del Bajo Imperio.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

ROSTOVTZEFF, M. *Historia Social y Económica del Imperio Romano.* Madrid: Espasa- Calpe, 1937. v.2.

VEYNE, P. *Como se Escreve a História.* Lisboa: Setenta, 1987.

_____. *O Inventário das Diferenças.* Lisboa: Gradiva, 1989.

_____. A Helenização de Roma e a Problemática das Aculturações. *Diógenes.* Brasília, 3: 105-125, 1983.

_____. O Indivíduo Atingido no Coração pelo Poder Público. In: _____ et alli. *Indivíduo e Poder.* Lisboa: Setenta, 1988. p.9-23.

WALBANK, F.W. *La Pavorosa Revolución.* Madrid: Alianza, 1981.

O CONFLITO NO ESPAÇO PÚBLICO: A ARENA ROMANA EM DISCUSSÃO

Renata Senna Garrafoni[*]

Thomas Wiedemann publicou, em 1995, *Emperors and Gladiators*[1], um estudo detalhado sobre os combates de gladiadores. Ao lermos as primeiras páginas deste trabalho, percebemos que o principal objetivo do autor consiste em uma tentativa de explorar o significado da luta de gladiadores dentro das concepções romanas sobre sociedade, moralidade e morte. Entender as lutas seria um grande desafio pois, segundo o autor, durante muito tempo sua imagem foi distorcida e os romanos apresentados como pessoas sádicas que gostavam de assistir a homens se digladiando. Wiedemann questiona esta postura e acredita que os jogos eram uma das práticas que definiam o que era ser romano.

Em seus escritos fica clara a existência de alguns valores sociais, no caso as atividades militares e a luta, que constituíam parte do *ethos* das

---

[*] Doutoranda em História (IFCH/UNICAMP), bolsista Fapesp.

[1] Wiedemann, T., *Emperors & Gladiators*, Routledge, Londres, 1995.

pessoas e eram compartilhados por elas, sem exceção. Assim como apresenta uma concepção uniforme de identidade, podemos perceber que o autor, ao interpretar a sociedade imperial, se utiliza de uma estratégia semelhante: elabora um modelo normativo que procura explicar o funcionamento do cotidiano romano.

A partir destes argumentos, que são a base interpretativa de Wiedemann, podemos tecer algumas considerações sobre como a arena romana e os combates de gladiadores vem sendo estudados. Em primeiro lugar, destacamos uma crítica elaborada por Shelby Brown no artigo "Explaining the arena: did the Romans 'need' gladiators?"[2] no qual afirma que Wiedemann, embora tenha procurado elaborar uma crítica às teorias que simplificam este aspecto da cultura e sociedade romana, acabou por criar um modelo da "necessidade", isto é, os romanos necessitavam das lutas para manterem-se organizados e controlar a criminalidade. A esta crítica de Brown é possível acrescentar, em segundo lugar, uma outra discussão: ao criar uma interpretação em que valores da elite foram internalizados por toda a sociedade, o modelo proposto por Wiedemann, que possui matizes na Escola de Cambridge, estaria reforçando a idéia de uma sociedade normativa e evitando expressar os conflitos, contradições e ambigüidades presentes no cotidiano romano.

Neste sentido, a leitura de Brown questiona não só a "teoria da necessidade" de Wiedemann, mas nos permite repensar toda uma vertente da historiografia clássica que reduz um problema complexo a interpretações generalizadoras. Estas interpretações foram resumidas por Brown da seguinte maneira:

---

[2] Brown, S., "Explaining the arena: did the Romans 'need' gladiators?", in: *Journal of Roman Archaeology*, vol. 8, Michigan, 1995, pp. 376-384.

> Estudiosos têm, também, interpretado a arena como uma manifestação da necessidade da sociedade aliviar as tensões sociais e as frustrações ou expressar suas tendências sádicas através da visualização ou participação na violência. Outras explicações para o sucesso dos jogos inclui a proteção por funções apotropaicas ou mágica/religiosa do derramamento do sangue; a distração da massa de seu pouco poder político – ou (o contrário) manter a plebe em um vazio sem voz política; manter a ordem social; e o desejo de assistir, até mesmo, seres humildes redimirem-se por meio da exaltação da coragem."[3]

Estas tendências variadas expressam não só diferentes possibilidades de leituras sobre os combates como também o interesse que os estudiosos nutrem por este aspecto singular da sociedade romana. Muito embora tenham suas particularidades e estejam pautadas em matizes teóricas específicas, estas interpretações apontadas por Brown possuem um ponto em comum, no qual podemos incluir o argumento de Wiedemann: a busca por "uma" explicação para a arena.

Sem dúvida acreditamos que a arena, para além de um palco de diversão, constitui um espaço público com relações sociais e culturais intensas, pois era freqüentada por homens e mulheres das mais diferentes idades, procedência e *status*. No entanto, ao trabalhar a documentação optamos não por buscar "uma única" interpretação para este fenômeno, mas sim as suas múltiplas manifestações. A partir desta postura, acreditamos ser possível questionar visões homogeinizadoras[4] da sociedade, procurando

[3] Idem, ibidem, p. 383. A tradução é de nossa autoria.

[4] Sobre a discussão acerca de concepções homogeinizadoras da sociedade cf.:
Funari, P.P.A., *A cidade e a civilização romana: um instrumento didático*, Coleção Textos Didáticos, nº 28, IFCH/Unicamp, jul.1998.
Funari, P.P.A., "O *Manifesto* e o estudo da Antigüidade: a atualidade da crítica marxista", in: *Crítica Marxista*, 6, IFCH/UNICAMP, 1998, pp.106-114.
Funari, P.P.A., Resenha – Emperors & Gladiators de T. Wiedemann, in: *Boletim do C.P.A.*, IFCH/UNICAMP, 1997.

trazer a tona os conflitos e as contradições inerentes à sociedade romana, silenciadas durante muito tempo por interpretações universalizantes[5].

Uma possibilidade de interpretação dos combates de gladiadores que leve em consideração estas preocupações seria estudá-los no contexto cultural romano. O próprio Wiedemann chama atenção para a importância deste aspecto e, para além disso, a quantidade impressionante de fontes referentes a esta temática que nos apresenta em seu livro já é um aspecto relevante para nosso estudo e nos permite, inclusive, pensar acerca de sua popularidade e das diferentes percepções que possam ter produzido entre seus contemporâneos.

Diante de um vasto universo de registros, escolhemos, para esta comunicação, comentar alguns aspectos de uma obra muito citada pelos estudiosos do tema, *De uita Caesarum*, de Suetônio, com intuito de propor uma leitura que problematize e dialogue com as interpretações mais tradicionais sobre o tema.

Suetônio escreveu diversas obras em latim e em grego que podem ser divididas em textos de História (as biografias), de História Natural, sobre Antigüidades e de Gramática[6]. De todas as suas obras, só *A vida dos Césares* nos chegou inteira. Este trabalho é, na verdade, uma narrativa da vida de doze imperadores, de Júlio César a Domiciano, e deve ter sido escrita em meados do século II.

---

[5] Cf.: Joyce, P., "The return of History: postmodernism and the politics of academic History in Britain", in: *Past and Present*, Oxford University Press, Londres, 1998, pp.207-235.
Rago, M., "O efeito-Foucault na historiografia brasileira", in: *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, S.P., 1995, 7(1-2), pp.67-82.

[6] Os dados acerca da obra de Suetônio foram retirados de:
Suetônio, *Os doze Césares*, (trad. João Gaspar Simões), Editorial Presença, Lisboa, 1979.
Suetônius, *The lives of the Caesars*, (trad. J.C. Rolfe), Harvard University Press, Londres, Coleção Loeb, 1989. Ressalta-se que os trechos citados em latim foram extraídos desta edição da Loeb, embora as traduções sejam de nossa autoria.

De maneira geral, Suetônio apresenta a vida de cada Imperador seguindo uma estrutura: sempre evidência as virtudes e os vícios de cada um, no entanto, devemos destacar que a ênfase em um ou em outro depende do que pretende ressaltar na vida dos diferentes Césares. Além disso, Suetônio também apresenta suas características físicas, menciona a origem de cada família e os parentescos, descreve as pessoas próximas que influenciaram direta ou indiretamente cada um, fornece detalhes de seus cotidianos e intimidades – narrando doenças, gostos e preferências – e enfatiza diversos aspectos da vida pública de cada César, isto é, os diversos espetáculos[7] que propiciaram, os títulos e homenagens que receberam, a distribuição de alimentos, dinheiro e recompensas, as conquistas e guerras que venceram.

Dentre os espetáculos proporcionados, no que concerne aos combates de gladiadores, nosso objeto de estudo em específico, é possível afirmar que a maneira como Suetônio os descreve varia de acordo com o contexto, isto é, conforme desenvolve a vida de cada Imperador. Presente na *uita* de quase todos os Césares – exclui-se aqui somente as *uitae* de Galba e Otão que são descritas de maneira breve e não menciona nenhum tipo de espetáculo – os *munera* são apresentados de maneira diferenciada: nas *uitae* de Júlio César, Augusto e Tibério estão sempre relacionados a grandes feitos, ou seja, são realizados em louvor a conquistas militares ou a diferentes deuses, em memória de cidadãos ilustres ou por ocasião de fundação de alguma cidade, embora ressalte-se que no capítulo XLVII da vida de Tibério mencione que este não foi tão generoso como os seus antecessores.

[7] Entre os diversos espetáculos proporcionados incluem-se, por exemplo, apresentações teatrais, corridas de carros no circo, lutas de atletas, competições esportivas, combates de navios e os de gladiadores.

Já nas *uitae* de Calígula, Cláudio e Nero a maneira como Suetônio apresenta os combates se modifica. Poucos estão relacionados com suas virtudes, como ocorria com os anteriores, a grande maioria dos combates aparecem quando são descritos os vícios destes Imperadores. Nestas situações, Suetônio enfatiza a arena, o sangue, a violência, o grotesco e o insano dependendo da vida narrada. Aqui o termo *gladiator* e seus derivados surgem repetidamente e são especificados: *thraces* e *mirmillones* – categorias distintas de gladiadores – são humilhados ou consagrados na arena de acordo com a vontade do Imperador.

Aproximar os termos vinculados aos combates com vícios dos Imperadores pode ser considerado uma estratégia narrativa usada por Suetônio para enfatizar sua postura diante de cada um. Este tipo de relação não aparece somente nesta obra. Habinek, em um artigo publicado em 1998, chama atenção para um aspecto interessante nos discursos de Cícero. De acordo com este clacissista, Cícero utilizava uma série de termos, repetidos em diferentes momentos, nos quais incluía *seruus, latro* e *gladiator* para rebaixar inimigos políticos como Verres e Catilina[8].

Considerando, portanto, esta leitura, é possível afirmar que este uso do vocabulário é parte de uma estratégia narrativa na qual Suetônio produz diferentes imagens acerca de cada Imperador. Se pensarmos que nas últimas *uitae,* as de Vespasiano e Domiciano, voltam as idéias de estabilidade, clemência e dos grandes espetáculos feitos de acordo com a vontade do público, como cita no capítulo VIII da vida de Vespasiano, embora critique os exageros cometidos por Domiciano, percebemos a presença de uma

[8] Habinek, T.N., "Cícero and the Bandits", in: *Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton University Press, Nova Jersey, 1998, pp. 69-87.

distinção clara entre os *princepes:* havia os que eram moderados, virtuosos e clementes e os que eram dominados por seus vícios.

A partir destas observações, podemos pensar como Suetônio constrói seu discurso e como os *munera* colaboram na produção das imagens dos Imperadores. Alguns comentários acerca de duas vidas, as de Augusto e de Calígula, podem evidenciar estes aspectos que acabamos de mencionar.

Em Augusto, os espetáculos são descritos como comemorações a seus grandes feitos que incluem conquistas de territórios, fundação de cidades e restituição de antigas cerimônias religiosas[9]. Paralelamente à descrição dos espetáculos oferecidos, Suetônio apresenta a figura do Imperador como um homem de atitudes firmes e, ao mesmo tempo, generoso, pois nunca foi mesquinho em matéria de recompensas militares e fez freqüentes donativos ao povo romano. Expressões como *congiaria populo (...) dedit* (cáp. XLI), *liberalitatem omnibus ordinibus (...) exhibuit* (cáp. XLI), são alguns exemplos de como a generosidade é ressaltada.

A preocupação em ser generoso com diversas camadas da população romana não está presente somente nos escritos de Suetônio; o próprio Augusto fez questão de associá-la a sua imagem na *Res Gestae*, escrita de acordo com sua vontade. Neste escrito de Augusto, dos trinta e cinco itens que descrevem seus feitos de grande magnitude durante seu governo, dez são sobre os donativos e espetáculos organizados[10].

Esta generosidade, caracterizada como uma virtude no decorrer de sua biografia é reforçada pelos inúmeros combates de gladiadores oferecidos com segurança aos romanos. Em diversas passagens Suetônio afirma que em dia de combate havia guardas nas cidades para impedir as atividade-

[9] Cf. capítulos XVIII, XXIII, XXXI da vida de Augusto, por exemplo.
[10] Cf. cáps. 15-24. Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*, (trad. Frederick W. Shipley), Harvard University Press, Londres, 1992, Coleção Loeb, pp. 344-405.

des de salteadores e que para evitar tumultos teria reorganizado os espetáculos: estabeleceu os lugares para senadores, separou os soldados, designou bancadas para cidadãos casados, estabeleceu os lugares e horários para mulheres e crianças acompanhadas freqüentarem os combates[11]. Além disso, fez com que as regras dos combates fosse rigorosamente cumpridas, ou seja, proibiu a morte desnecessária do gladiador[12].

Para enfatizar estes feitos de Augusto, Suetônio utiliza abundantemente de verbos como *corrigo* (corrigir), *prohibo* (proibir), *ordino* (ordenar, organizar) e afirma que o próprio Imperador, ao lado da mulher e filhos, estavam presentes e assistiam com atenção os espetáculos.

Já no caso de Calígula, a descrição se modifica. Logo de início, Suetônio menciona que este nem sempre estava presente nos combates, mas quando isto ocorria, a violência é enfatizada. Ao invés de ser generoso com as diferentes ordens, Suetônio afirma que Calígula as tratava com violência e soberba (*simili superbia uiolentiaque ceteros tractauit ordines* – cáp. XXVI).

Embora tenha proporcionado vários espetáculos dentro e fora de Roma, distribuído alimentos variados e somas de dinheiro, a ênfase recai sobre suas atitudes indiscriminadas: expulsava a pancadas os que procuraram entrar gratuitamente no Circo, causava tumultos nos quais pessoas morriam pisoteadas, suscitava a discórdia, mandava retirar os toldos da arena, mesmo com um sol forte proibindo que todos saíssem, lançava animais ferozes para lutar com velhos ou doentes, arrancava pais de família da arquibancada e os fazia lutar com gladiadores fortemente armados, alimentava as feras com qualquer tipo de condenado para economizar, chegou, inclusive, a matar um mirmilão que treinava com uma espada de ma-

[11] Cf. cáps. XLIV, XLV.
[12] Cf. cáp. XLV

deira e a condenar a lutar até a morte aqueles que invejava por sua beleza e talento[13].

Os termos que aparecem diversas vezes nas passagens acima resumidas e que estão diretamente relacionados a Calígula são *uiolentia* (violência), *superbus* (soberba), *saeuitia* (crueldade), além de verbos como *iugulo* (degolar), *obstecto* (ter inveja) e frases que iniciam os parágrafos como *pudicitiae neque suae neque alienae pepercit* (não respeitava sua honestidade nem a de ninguém – cáp. XXXVI) ou *saeuitiam ingenii per haec maxime ostendit* (assim manifestou a crueldade inata – cáp. XXVII).

Diferentemente do que ocorre com as descrições de combates na *uita* de Augusto, em que grandes espetáculos eram dados em louvor a cidadãos ilustres ou em memória de antepassados com segurança e moderação, na *uita* de Calígula são violentos, caóticos e as cenas dentro da arena descritas com detalhes: gladiadores lutando sem as roupas apropriadas, pais de família, velhos, doentes e criminosos são arrastados para arena de acordo com a vontade do Imperador. A narrativa se desloca, portanto, da organização e do cuidado para evitar tragédias para uma violência quase ilimitada.

A partir destes breves comentários sobre a estrutura do texto de Suetônio em geral e as duas vidas em específico é possível perceber como *De Vita Caesarum* é um documento muito profícuo para um estudo sobre como os combates de gladiadores eram um fenômeno recorrente na cultura romana. Por meio das descrições da vida de cada César notamos como o autor constrói diversas imagens dos Imperadores e como os eventos da arena podem ser utilizados como um recurso literário que ora exalta e ora critica as atitudes de membros de uma elite.

[13] Cf. cáps. XXVI, XXVII, XXX, XXXII, XXXV.

Ao mesmo tempo, a narrativa de Suetônio nos apresenta homens e mulheres de diferentes camadas sociais, crianças, pais de família e idosos disputando lugares para assistir às lutas, senadores, soldados, e imperadores participando dos eventos, gladiadores treinando, lutando e morrendo, especificando seus nomes, suas armas, mencionando, inclusive, a interferência de seus filhos[14].

Estes dois aspectos do texto de Suetônio, a construção da imagem dos Imperadores e a descrição de episódios cotidianos, ressaltam a complexidade deste fenômeno na sociedade e cultura romana e os diversos usos que poderiam ser feitos, tornando-se, portanto, um convite para repensarmos os modelos interpretativos homogeinizadores que vêm sendo utilizados para estudar as lutas de gladiadores. A busca por caminhos alternativos que tragam à tona os conflitos, contradições e ambigüidades inerentes ao mundo romano pode nos ajudar a olhar os combates a partir de uma outra perspectiva, procurando ouvir as diversas vozes que freqüentavam a arena que muitas vezes foram abafadas pela historiografia tradicional.

BIBLIOGRAFIA CITADA:

Fontes:

Augusto, *Res Gestae Diui Augusti,* (trad. F.W. Shipley), Harvard University Press, Londres, Coleção Loeb, 1992, pp. 344-405.

Suetônio, *Os doze Césares*, (trad. João Gaspar Simões), Editorial Presença, Lisboa, 1979.

[14] Cf. cáp XXI da vida de Tibério Cláudio Durso.

Suetônio, *The lives of the Caesars*, (trad. J.C. Rolfe), Harvard University Press, Londres, Coleção Loeb, 1989.

Obras Modernas

Brown, S., "Explaining the arena: did the Romans 'need' gladiators?", in: *Journal of Roman Archaeology*, vol. 8, Michigan, 1995, pp. 376-384.

Funari, P.P.A., "O *Manifesto* e o estudo da Antigüidade: a atualidade da crítica marxista", in: *Crítica Marxista*, 6, IFCH/UNICAMP, 1998, pp.106-114.

Funari, P.P.A., *A cidade e a civilização romana: um instrumento didático*, Coleção Textos Didáticos, n° 28, IFCH/Unicamp, jul.1998.

Funari, P.P.A., Resenha – Emperors & Gladiators de T. Wiedemann, in: *Boletim do C.P.A.*, IFCH/UNICAMP, 1997.

Habinek, T.N., "Cícero and the Bandits", in: *Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton University Press, Nova Jersey, 1998, pp. 69-87.

Joyce, P., "The return of History: postmodernism and the politics of academic History in Britain", in: *Past and Present*, Oxford University Press, Londres, 1998, pp.207-235.

Rago, M., "O efeito-Foucault na historiografia brasileira", in: *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, S.P., 1995, 7(1-2), pp.67-82.

Wiedemann, T., *Emperors & Gladiators*, Routledge, Londres, 1995.

TÁCITO E A ESCRAVIDÃO COMO METÁFORA DO CONFLITO E DA CONTRADIÇÃO*

Fábio Duarte Joly[1]

Os conceitos de liberdade e escravidão são centrais na obra do historiador latino Tácito, conformando a estrutura de sua narrativa e conferindo-lhe uma unidade conceitual. Por exemplo, os trinta livros dos *Anais* e das *Histórias* foram concebidos como uma unidade de 18 + 12 livros, segundo uma divisão hexádica, isto é, cinco grupos de seis livros, sendo que Tácito termina cada um dos três primeiros livros dos *Anais* com uma referência à *libertas*[2]. Além dos *Anais*, também nas *Histórias* e nas obras menores os

[1]. Mestre em História Econômica – FFLCH/USP.

* Este artigo é produto de uma pesquisa de mestrado que resultou na dissertação "Tácito e a Metáfora da Escravidão: um Estudo de Cultura Política Romana" (São Paulo, FFLCH-USP, 2001), sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e financiamento da FAPESP. No estudo da obra de Tácito foram utilizadas as edições da Les Belles Lettres. Quanto às traduções citadas ao longo do texto, tive como base, para os *Anais*, a de Leopoldo Pereira (São Paulo, Ediouro, s/d), e, para as obras menores de Tácito, as de Agostinho da Silva (Lisboa, Horizonte, 1974). As traduções das passagens das *Histórias* são de minha autoria.

[2]. *Ann.*, 1, 81: *libertatis imagine [...] seruitium*; 2, 88: *liberator haud dubie Germaniae*, referindo-se a Armínio, líder germano; em 3, 76, a menção aos tiranicidas Bruto e Cássio é uma alusão à *libertas*, embora o termo esteja ausente. Cf. HORNBLOWER, Simon. "Introduction". In: HORNBLOWER, Simon (ed.). *Greek Historiography*. Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 16-17.

conceitos de *libertas* e *seruitus* permanecem operantes. Os dois termos aparecem freqüentemente juntos e são aplicados para definir tanto condutas individuais como coletivas perante o poder imperial. Ademais, *libertas* e *seruitus* também significam a oposição entre duas modalidades de governo, *principatus* e *dominatio*, respectivamente, em que o primeiro é basicamente neutro, invocando o governo de um só, enquanto o segundo significa uma deterioração do *principatus*.

Contudo, a postura de Tácito diante desses termos é mais complexa do que parece à primeira vista. Assim, se, por um lado, *libertas* tem uma conotação positiva, por outro, não poucas vezes aparece associada a conceitos negativos como *licentia*, *discordia* e *ambitus*. *Servitus*, por seu turno, se está relacionada a *dominatio*, *adulatio* e *patientia*, termos aplicados de forma pejorativa por Tácito, também é apresentada ao lado de *fides*, *obsequium* e *pax*, conceitos positivos[3]. Nesse sentido, uma análise adequada dos significados de *seruitus* e *libertas* deve ter em vista o contexto de sua utilização, o qual, no caso da obra taciteana, refere-se principalmente às práticas de participação política de magistrados e senadores em Roma. A seguir, busca-se, em primeiro lugar, mostrar como os conceitos de *seruitus* e *libertas* se articulam e como com eles Tácito está, em última instância, a desenhar cenários políticos para o Principado, pesando seus conflitos e contradições. Em segundo lugar, procurar-se-á apontar como a metáfora da escravidão aí empregada não é um simples recurso retórico, mas que remete à própria visão que Tácito possuía das relações escravistas em Roma.

Inicialmente cabe notar que *libertas* e *seruitus* aparecem como termos dicotômicos quando Tácito contrapõe o Principado à República. A *libertas* republicana é definida principalmente como uma liberdade de ex-

[3]. MORFORD, Mark. "How Tacitus Defined Liberty". *ANRW*, II.33.5, 1991, p. 3422.

pressão no contexto de uma estrutura poliárquica de governo. No *Diálogo dos Oradores*, Tácito apresenta esse ponto no discurso de Júlio Secundo, em que o declínio da eloqüência é apresentado como um resultado do estabelecimento do Principado:

> Parece que obtinham os outros [oradores] mais com aquela perturbação e aquela desordem, porque, confundido tudo e sem um chefe único, só o que cada orador valia podia persuadir o povo sem rumo. Daí as freqüentes leis e um nome popular, daí os discursos dos magistrados que quase varavam a noite na tribuna, daí as acusações de réus poderosos e as inimizades passadas às casas, daí as facções dos próceres e as contínuas lutas do Senado contra a plebe. E, se é verdade que tudo isto perturbava a república, dava, no entanto, campo à eloqüência daqueles tempos e parecia cumular de grandes recompensas, visto que se tornava poderoso em palavras, tanto mais facilmente obtinha honras, tanto mais ultrapassava nas próprias honras os seus colegas, tanto maior favor conseguia junto dos chefes, mais autoridade junto dos senadores, mais fama e nome junto ao povo. (*Dial.*, 36)

Este discurso apresenta a República de forma ambivalente. Entende como positiva a liberdade política, mas é reticente quanto à instabilidade que ela produz. Também o discurso do orador Materno, que encerra o *Diálogo dos Oradores*, afirma que a eloqüência republicana é discípula da licença (*sed est magna illa et notabilis eloquentia alumna licentiae*, 40, 2) e que o monopólio do exercício da justiça pelo imperador se, por um lado, tornou-a desnecessária, por outro, assegurou a concórdia no Estado. Nos proêmios das *Histórias* (1, 1) e dos *Anais* (1, 1), assim como na introdução da *Vida de Agrícola* (2, 3), voltamos a encontrar essa associação entre a República e a liberdade de expressão.

No entanto, tal associação não se restringe apenas ao período republi cano, pois quando se refere ao Principado, Tácito igualmente enfatiza que o Senado deve deter um certo espaço para a liberdade de expressão e de de cisão política. Por exemplo, observa que Tibério, ainda que "reforçando os poderes do Principado, deixara ao Senado uma aparência da liberdade anti ga, mandando ao conhecimento dele os pedidos das províncias", e continua:

> Foi um dia solene aquele em que o Senado teve de examinar as con cessões de nossos maiores, os tratados dos aliados, os decretos dos reis que haviam dominado antes do poder romano e o culto dos pró prios deuses, tudo com a liberdade antiga de ratificar ou reformar. (*Ann.*, 3, 60)

As comparações entre República e Principado, portanto, servem para Tácito argumentar que esta última forma de governo não deve excluir necessariamente a possibilidade de participação política do Senado e a liberdade de expressão que é seu pressuposto. Com isso, o historiador não pretende obviamente uma restauração republicana, mas sua avaliação do Principado é ambígua, com uma clara tendência a reforçar o aspecto da centralização política pelo imperador.

Tal postura de Tácito em relação ao regime apresenta-se no proêmio dos *Anais*, no qual a história de Roma é apresentada como uma sucessão das formas de governo que nela se instalaram:

> A princípio foram reis os que governaram a cidade de Roma. L. Bruto instituiu o consulado e a liberdade. As ditaduras eram temporárias; e o poder dos decênviros não durou mais de dois anos, nem por muito tempo o dos tribunos militares. Foi curta a dominação de Cina, como também a de Sila; e o poder pessoal de Pompeu e Crasso passou logo para César, como também as armas de Lépido e Antônio foram su-

> plantadas pelas de Augusto, que aceitou o governo, sob o nome de príncipe, cansados que estavam todos das discórdias civis. (*Ann.*, 1, 1)

Tácito aqui resume a história de Roma de acordo com evolução política, a saber, Monarquia, República e Principado. O eixo a partir do qual apresenta esta seqüência é o tema do poder (*reges, consulatum, dictaturae, potestas, dominatio, potentia, arma, imperium*), o qual, por sua vez, é subdividido em duas categorias, legalidade (*consulatum, dictaturae, potestas, consulare ius, imperium*) e ilegalidade (*dominatio, potentia, arma*). Magistrados (*decemviralis, tribuni militum, dictator*) exercem os poderes legais, enquanto os ilegais são detidos por particulares (*Cinna, Sulla, Pompei Crassique, Lepidi atque Antoni*)[4].

As frases em que esses termos aparecem não estão subordinadas entre si por relações de causalidade. Tácito apenas registra cada evento político, não indicando ao leitor as razões da extensão temporal (*ad tempus, neque ultra biennium, neque diu, non longa, cito*) dos poderes que se sucederam. Logo, nessa "arqueologia do Principado" está subjacente o tema do poder. As disputas pelo poder político em Roma culminaram nas guerras civis do final da República, conflito este que é a causa do Principado: *qui cuncta discordiis ciuilibus fessa nomine principis sub imperium accepit*. Se, contudo, é clara nesta frase a definição da causa do Principado, não o é o julgamento que Tácito tece sobre o regime, pois uma apresentação dual do Principado está implícita nela. A frase acima pode ser lida de duas maneiras[5]. Por um lado, significa que Augusto aceitou, dos que estavam fatigados pelas guerras civis, todos os poderes (*cuncta accepit*) sob um *imperium*[6]. Porém, *cuncta*

[4]. Sigo aqui a análise de NESCHKE, A. "Le prologue des *Annales* de Tacite: analyse structurale et interprétation de texte". *Les Études Classiques*, 46, 1978, p. 49.
[5]. Cf. NESCHKE, A. *op. cit.*, p. 57.
[6]. Para *cuncta*, no sentido de um conjunto de poderes, ver WOODMAN, A. J. "Tacitus on Tiberius'

não é apenas complemento do objeto direto de *accepit*, mas também sujeito lógico de *fessa*. Ou seja, também se pode interpretar que Augusto aceitou, sob um *imperium*, todas as pessoas fatigadas pelas guerras civis[7]. Essa ambivalência pode ser observada no emprego que faz da metáfora da escravidão, que tanto serve para caracterizar a renúncia voluntária dos encargos políticos pela aristocracia, como para criticar o monopólio do poder pelo imperador, como no trecho que se segue, em que Tácito equipara o regime inaugurado por Augusto a uma escravidão:

> Depois de mortos Bruto e Cássio não houve mais lutas públicas; Pompeu foi oprimido na Sicília, Lépido despojado, Antônio morto e à facção de Júlio César só restava um chefe, César Otaviano, que, renunciando ao título de triúnviro, e assumindo o consulado, contentou-se depois com o poder tribunício, para proteger a plebe, e seduziu com larguezas a soldadesca, com distribuição de víveres ao povo e com a doçura da paz a todos. Em seguida, ousando cada vez mais, concentrou em si as magistraturas, as funções senatoriais e as leis, já sem encontrar oposição, porque os mais altivos tinham morrido nos combates e proscrições, e o resto da nobreza, na proporção em que era disposta à escravidão, se acrescentava, com a nova ordem de coisas, em honras e riquezas e preferia a segurança do presente aos perigos passados. Nem as províncias recusaram obedecer, desgostosas do governo do Senado e do povo romano, por causa das rivalidades dos poderosos e da avareza dos magistrados, contra os quais não valiam leis, frustradas sempre pela força, pelas intrigas e pelo dinheiro. (*Ann.*, 1, 2)

Accession". In: WOODMAN, A. J. *Tacitus Reviewed*. Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 66.

[7]. Também o termo *imperium* comporta uma dupla leitura. Termo ambíguo devido à sua diversidade semântica, *imperium* tanto designa as competências legais ordinárias dos magistraturas romanas como denomina um poder de cunho pessoal, a dominação exercida por um indivíduo (BÉRANGER, J. "*Imperium*, expression et conception du pouvoir impérial". *Revue des Études Latines*, 55, 1977, pp. 332; 334).

Tácito e a escravidão como metáfora do conflito e da contradição

Tácito representa o estabelecimento do Principado como uma forma de governo fundado na concessão de benefícios a grupos sociais como a plebe, o exército e, principalmente, a aristocracia. Esta última renunciou voluntariamente ao seu poder político em troca de honras e riquezas, visando à estabilidade político-social, comportamento que Tácito qualifica de "escravidão". A metáfora aqui representa uma prática política empreendida por parte da aristocracia no Principado, o que é reiterado em outros momentos da obra taciteana, como nos comentários, já mencionados, sobre as intervenções do imperador em processos políticos. Também sobre o comportamento de Tibério nos comícios consulares, observa:

> Ora, sem dar os nomes dos candidatos, indicava apenas a origem, fatos da vida e anos de serviço de cada um, para que se entendesse quais fossem; ora nem essas indicações dava, exortando os candidatos a não tumultuarem os comícios com briga, oferecendo para isso seu empenho. Muitas vezes declarava que só eram candidatos os que a ele haviam se apresentado, cujos nomes seriam revelados pelos cônsules, mas que também outros poderiam se apresentar, se confiassem nos seus méritos e crédito. Palavras de bela aparência, mas de fato vazias e falsas, quanto mais eram recobertas por uma imagem de liberdade, mais precipitavam uma cruel escravidão. (*Ann.*, 1, 81)

Nesta passagem, Tácito intercala momentos em que é o imperador o agente que controla a situação política, com aqueles nos quais é conferido aos magistrados um espaço de deliberação: caso queiram, podem pleitear os cargos espontaneamente. No entanto, o próprio Tácito trata de minimizar tal espaço, declarando-o uma "escravidão", imputando ao imperador críticas negativas e indicando indiretamente que a própria aristocracia preferia uma alternativa de poder centralizada.

Também ao referir-se à transferência dos comícios do Campo de Marte para o Senado, embora o termo "escravidão" não esteja presente, encontra-se o mesmo conteúdo:

> O povo não se queixou dessa usurpação de seu direito senão por vagos murmúrios, e o Senado, que ficava livre de fazer despesas e de se abaixar a pedidos, mostrou-se contente, limitando-se Tibério a não indicar mais de quatro candidatos, e proibindo oposição e conflito. (*Ann.*, 1, 15)[8]

Na mesma problemática, situa-se a questão da adulação que, não raras vezes, é qualificada de "escravidão"[9]. Nesse caso, a adulação remete a uma escravidão voluntária, de modo que com esta concepção o historiador sugere que a *dominatio* não é apenas uma estrutura de dominação imposta pelo imperador, mas, em grande parte, constituída por opção da aristocracia. Sob Tibério, por exemplo, diz que o Senado quis denominá-lo, além de *pater patriae*, *dominus*:

> Não quis ainda aceitar o título de pai da pátria, já dantes oferecido, e com azedume repreendeu os que chamavam divinas a suas ocupações e lhe davam o tratamento de senhor (*dominus*).Vê-se que a palavra estava em um terreno restrito e perigoso sob um príncipe que temia a liberdade, mas odiava a adulação. (*Ann.*, 2, 87)

Observação semelhante encontra-se em outro episódio, quando comenta a decretação pelo Senado de súplicas aos deuses e de Grandes Jogos pela saúde de Júlia Augusta, mãe de Tibério:

---

[8]. Mesmo conteúdo em *Ann.*, 1, 75.
[9]. *Ann.*, 1, 7; 2, 87; 3, 65; 6, 32; 12, 4; 14, 29; 49; 16, 2.

> Aqueles tempos foram repletos da mais sórdida adulação, de tal sorte que, não só os varões principais, que deveriam resguardar-se por sua ilustre posição, mas todos os consulares, grande parte dos que tinham já exercido a pretura e muitos simples senadores levantavam-se à porfia e votavam as proposições mais desonrosas e excessivas. Conta-se que Tibério, sempre que se retirava da cúria, costumava exclamar em grego: "Homens dispostos à escravidão!". Até ele, que não tolerava a liberdade pública, se enojava de tão abjeto servilismo. (*Ann.*, 3, 65)

Na visão de Tácito, a adulação buscando o elogio da pessoa do governante ou de seus familiares reduz o Estado à dinastia que o governa, preconizando, assim, a alternativa da centralização política, a preeminência do poder pessoal do *princeps* e, portanto, a legitimação de uma *dominatio*[10].

Contudo, é na conclusão de um longo discurso de Tibério sobre a aplicação das leis suntuárias, transcrito no livro III dos *Anais*, que Tácito resume a lógica dessa alternativa. Nesse discurso, o imperador critica aqueles magistrados que remetem todo poder decisório ao imperador, abstendo-se, assim, de cumprir suas funções públicas:

> Se algum dos magistrados puder prometer atividade e severidade para ir contra o que aí está, eu o louvo e reconheço que me exonerará de parte de meus trabalhos. Se, porém, querem acusar os vícios e depois, tendo alcançado a glória disso, criar e deixar para mim toda o ódio, crede-me, padres conscritos, eu também não sou ambicioso de inimizades. (*Ann.*, 3, 54, 11ss)

Com este trecho, Tácito indica que o Estado não se resume ao imperador, mas necessita de magistrados que possuam uma ética de participa-

[10]. *Ann.*, 1, 14; 2, 32; 3, 57; 4, 9; 17; 74. O fato de a direção do Estado estar restrita a uma família caracteriza, para Tácito, uma *dominatio*. Cf. *Ann.*, 1, 3; *Hist.*, 1, 16.

ção política que independa do imperador em exercício e esteja voltada para o desempenho das respectivas funções institucionais, ou seja, a aplicação da legislação de competência de cada um. O resultado de tal postura, em última instância, seria uma descentralização política, no sentido de haver uma divisão de funções entre o imperador e os magistrados. Curiosamente, ela é postulada pelo imperador, que centraliza o poder e se vê desconfortável por ver se concentrar em sua pessoa os desgastes que advêm do exercício decisório.

No entanto, essa alternativa que preconiza uma descentralização do poder não deixa de ser uma estratégia retórica mais do que propriamente uma crítica à centralização pelo poder imperial. No trecho citado, revela-se a técnica narrativa de Tácito, que está associada à metáfora da escravidão. Nele aparece de forma explícita a prática de renúncia voluntária do exercício da política que envolve o emprego da metáfora.

A tensão entre centralização e descentralização políticas no Principado, e os conflitos e contradições que ela engendra, é, por conseguinte, a linha de força que perpassa o uso da metáfora da escravidão por Tácito, bem como o entendimento que ele tem do termo *libertas*. A despeito de se opor a *seruitus*, como no caso em que o sentido que prepondera é o da liberdade de expressão, tais termos não são exclusivamente antagônicos, como bem demonstra a sentença com que o historiador conclui o discurso de Galba a Pisão nas *Histórias*: "Deverás imperar sobre homens que não podem suportar nem uma total escravidão nem uma total liberdade" (*imperaturus es hominibus qui nec totam seruitutem pati possunt nec totam libertatem*) (*Hist.*, 1, 16).

Aliás, é um ponto comum a seus escritos que o conceito de *libertas* seja definido em termos da subordinação dos interesses pessoais a uma

utilidade pública, que, em última instância, significa a preservação da ordem pública no Principado. Daí que a *libertas* aparece relacionada a termos como *modestia*, *disciplina* e *obsequium*[11]. *Seruitus*, por sua vez, significa a rejeição a uma ação orientada com vista ao interesse público, privilegiando-se as relações pessoais com o governante. Nesse contexto, *obsequium* pode ter uma conotação negativa, pois relacionada a *adulatio*.

Assim, a *libertas*, para Tácito, não descarta a questão da dependência para com um superior, mas a coloca em outro nível qualitativo. A liberdade deve estar orientada no sentido de garantir a utilidade pública por meio de uma participação política em cooperação com o imperador. É por isso que o historiador critica aquela categoria de *libertas* que se aproxima de uma oposição aberta ao monarca, como no caso do senador Traséia Peto sob Nero. Suas asserções individuais de liberdade de expressão no Senado (*Ann.*, 14, 48-49) apenas lhe causavam prejuízos pessoais e não demoviam seus colegas senadores do "servilismo", ou seja, não fortaleciam politicamente o Senado. Descartando tal estratégia, Tácito indica que a conduta política ideal é aquela pautada por um meio-termo, como a exemplificada na figura de M. Lépido:

> Sobre Lépido, tenho notícia de que foi um homem circunspecto e sábio naqueles tempos: muita coisa corrigiu das exageradas adulações dos outros, e, entretanto, pôde manter sua autoridade e crédito perante Tibério. Isso me leva a pôr em dúvida se a benevolência dos príncipes para com outros é determinada, como tudo mais pelo destino ou acaso do nascimento, ou se depende de nós mesmos, estando a nosso alcance achar entre a contumácia repentina e a subserviência disforme [*inter abruptam contumaciam et deforme obsequium*] um caminho isento de ambições e perigos. (*Ann.*, 4, 20, 7)

[11]. MORFORD, Mark. Op. Cit., pp. 3428-3429.

Tácito adota aqui os preceitos da filosofia aristotélica, de acordo com a qual a ação humana ideal é a mediana entre dois extremos (no caso, *contumacia/obsequium*). Como resume David Kostan, Aristóteles, em sua discussão sobre a amizade, define como *philia* o meio-termo entre a inimizade ou hostilidade (*ekthra*) e a adulação (*kolakeia*). A diferença é que, enquanto para o filósofo grego a amizade é uma relação entre iguais e, portanto, um paradigma para as relações sociais em uma democracia[12], Tácito, escrevendo sob uma monarquia e descartando por completo a instauração de um regime democrático (cf. *Ann.*, 4, 33), tem por preocupação primordial definir a relação de poder adequada para com o imperador, uma relação não entre iguais, mas entre superior e inferiores, e daí ser a escravidão seu parâmetro.

Visto o quadro apresentado por Tácito, torna-se necessário analisar as possibilidades de ação dos agentes sociais envolvidos. O melhor mecanismo analítico para enfrentar esta tarefa é pensar nos cenários colocados pelas opções geradas pela *libertas* e pela *seruitus*. Assim, pode-se perceber que aos senadores, sob o Principado, apresentavam-se dois cenários. Um deles era atuar com independência com relação ao imperador, fortalecendo o Senado como instância institucional. Em síntese, atuar com liberdade. A segunda alternativa era buscar uma relação pessoal e direta com o imperador, esperando dele proteção e favores. Em resumo, agir servilmente.

A primeira alternativa pressupõe uma solidariedade entre os senadores. Eles teriam de agir cooperativamente para não permitir que o imperador lhes retirasse poder. Fazer essa contraposição de maneira isolada seria se

[12]. KONSTAN, D. *Friendship in the Classical World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997 a, p. 102. Cf. também KONSTAN, David. "Philosophy, Friendship, and Cultural History". In: GOLDEN, M. & TOOHEY, P. (eds.). *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*. Londres, Routledge, 1997b, p. 75.

expor, colocando-se em uma situação frágil diante do poder imperial. Esse isolamento significaria ser perseguido e prejudicado na distribuição de honras e favores, cuja fonte era o Estado e cujo administrador era, cada vez mais, o imperador. Além disso, o fortalecimento do Senado como um administrador do Estado levaria a uma disputa entre os senadores para alcançar as honras e os favores que caberia a essa instância distribuir. Se o Senado administra, cabe disputar internamente quais senadores terão papel de proeminência nessa gestão, uma vez que claro estava que seus membros não detinham igual prestígio.

Assim, a liberdade depende da renúncia de uma estratégia pessoal de afirmação de cada um dos senadores em favor de uma perspectiva institucional. Mas, consolidada essa vantagem institucional, estaria recolocada a questão das disputas pessoais. Essas disputas estariam postas em um novo enquadramento, já que não contariam com a mediação do imperador. Os senadores mais prestigiados disputariam poderes entre si.

Claro está que se trata de uma alternativa difícil de ser construída (por depender da consolidação de uma forte solidariedade entre os senadores) e cujo resultado parece instável (por instaurar uma disputa de poder aberta no Senado). Além disso, esse resultado pareceria pouco apreciável para a maioria, uma vez que só poucos poderiam dirigir o Senado, cabendo aos muitos outros tentar se aliar a estas figuras proeminentes, mais ou menos como faziam com o imperador. A esses, os senadores menos prestigiados, as vantagens de uma solidariedade horizontalmente orientada, ou seja, a perspectiva de um maior fortalecimento institucional, apresentava poucas vantagens (ou mesmo nenhuma) e um quadro de instabilidade.

Fica claro também que o fortalecimento de senadores no âmbito institucional, sempre instável nessas condições, significava uma ameaça pes-

soal ao imperador. Um senador fortalecido tendia a rivalizar com o *princeps* e, dentro deste quadro dado, a apontar a alternativa de sucessão, que seria possível apenas com a morte do governante. Assim, o fortalecimento do Senado, do ponto de vista do imperador, leva não só a uma instabilidade institucional, mas também a uma ameaça pessoal.

Vê-se, assim, que o cenário apontado pela *libertas* era pouco razoável. Desse modo, o cenário fundado na *seruitus* tende a ser hegemônico. Uma rede de solidariedades orientada verticalmente, dirigida à fidelidade na relação com o governante e com a conseqüente abdicação da construção de poderes concorrentes ao dele, mostrava-se como a alternativa ótima. A conseqüência disso é um Senado enfraquecido institucionalmente, e um crescente fortalecimento do imperador. O "servilismo senatorial" é, assim, uma alternativa colocada dentro de um quadro historicamente dado e dinâmico.

Portanto, a metáfora da escravidão na obra de Tácito está relacionada a uma representação do poder imperial e das estratégias políticas da aristocracia em Roma. Representação essa que tem objetivos práticos, visto que apresenta quais são os fundamentos positivos e negativos do poder imperial e as possibilidades de participação política no Principado.

Do modo como Tácito emprega tal metáfora, percebe-se que, se, por um lado, o historiador admite a importância do poder imperial como agente distribuidor de benefícios, por outro, adverte contra seu efeito perverso de esvaziamento da política, entendida como esfera de deliberação pública e, portanto, sujeita à existência de conflitos entre grupos políticos. O resultado desse quadro, como foi visto, é a tendência a prevalecerem os laços de caráter pessoal entre governante e aristocracia, expressos por vocábulos como *fides* e *obsequium*. Essa visão obviamente não era exclusiva de Tácito, mas, sem dúvida, representava o ponto de vista de determinados cír-

culos senatoriais. O próprio historiador, nos *Anais*, chega a afirmar que a vinculação pessoal ao imperador era uma prática comum das aristocracias provinciais, que progressivamente adentravam na política romana[13].

Ao postular as relações informais entre as aristocracias e o imperador como determinantes no campo político romano, o entendimento que Tácito avança do Principado reforça, de certo modo, aquela corrente historiográfica que se convencionou chamar de "escola de Cambridge", e que encontra atualmente em Peter Garnsey, Richard Saller e Andrew Wallace-Hadrill seus principais representantes. Esses autores sustentam que, no regime imperial, ocorreu uma privatização da política, no sentido de que o que valeria *de facto* seriam os poderes extraconstitucionais do imperador.

Em linhas gerais, de acordo com essa tese, o imperador fundava seu poder sobretudo em redes de clientela que controlava[14]. O patronato era o instrumento com o qual um indivíduo que almejasse uma certa posição podia entrar em contato com o imperador. Para ter acesso aos *beneficia* imperiais, estabelecia relações de reciprocidade com pessoas próximas ao *princeps*. Tais *amici Caesaris* eram, principalmente, senadores ou cavaleiros. Por esse sistema, o imperador assegurava a importância de uma elite e estendia seu poder pessoal a todas as partes do império.

Também partilhando dessa perspectiva, A. Wallace-Hadrill sugeriu que a corte imperial era um referencial para a constituição do espaço priva-

---

[13]. "Homens novos, procedentes dos municípios e colônias e até mesmo das províncias, foram admitidos no Senado e introduziram a parcimônia a que estavam afeitos; e ainda alguns que tivessem sorte ou habilidade para atingir uma abastada velhice conservaram o mesmo gênero de vida. Foi, no entanto, Vespasiano quem deu impulso a essa severidade de costumes, vivendo ele mesmo ao antigo modo de vestuário e mesa. O desejo de agradar e imitar o príncipe fez mais que qualquer lei coercitiva ou medo de punição". (*Ann.*, 3, 55)

[14]. SALLER, R. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982; GARNSEY, P. & SALLER, R. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*. Londres, Duckworth, 1987.

do das casas aristocráticas[15]. A ligação que Wallace-Hadrill estabelece entre o imperador e a sociedade está baseada no pressuposto de que o poder imperial é considerado um modelo para o exercício da dominação por parte das outras casas. A corte imperial funcionava como o principal centro de poder, unindo em torno de si uma série de casas aristocratas. O exercício do poder real dentro desse esquema difundia-se, por assimilação, nas casas das famílias da elite romana. A *domus* imperial situava-se acima dessas, mas as mantinha subordinadas a si, de modo que eram estabelecidos outros centros de influência pelos quais o imperador atingia a sociedade. Cada casa de um aristocrata seria uma pequena corte que reproduzia os padrões da corte imperial, e, assim contribuía para legitimar o poder do imperador diante de todos os seus súditos.

Contudo, se ao caracterizar o poder do imperador como pessoal e como o poder de uma casa sobre o império, a ótica taciteana do Principado enquadra-se na tese historiográfica acima referida, por outro lado, também se afasta dela ao indicar que tal visão é conformada pela maneira pela qual o próprio Tácito concebe as relações escravistas na sociedade romana imperial[16]. Isso porque a metáfora da escravidão realiza justamente a junção entre dois pólos distintos, a escravidão e o poder imperial. Ela não diz respeito apenas a esse último aspecto, em que funciona como um recurso retórico para revelar a preeminência do poder pessoal do imperador e a ausência de qualquer forma pública de exercício do poder, como os estudos

---

[15]. WALLACE-HADRILL, A. "The Imperial Court". In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E. e LINTOTT, A. *The Cambridge Ancient History*. 2. ed., Vol. X: The Augustan Empire, 43 B.C – A.D. 69. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 285-305.

[16]. Pode-se dizer que tal afastamento se deve ao próprio modo pelo qual a citada historiografia concebe a sociedade romana, entendendo-a como composta exclusivamente pelo imperador e elites romanas e provinciais. Os setores subalternos, incluindo-se aí os escravos, são desprezados. Sobre o elitismo dessa perspectiva, ver crítica em FAVERSANI, Fábio. *A Pobreza no Satyricon de Petrônio*. Ouro Preto, Editora da UFOP, 1999, pp. 62-72.

que assumem, direta ou indiretamente, a tese da "privatização da política", não raras vezes afirmam, inclusive mencionando Tácito como um autor que comprova essa assertiva[17].

A questão da metáfora da escravidão em sua obra é mais matizada do que faz supor essa perspectiva, e sua análise, para ser completa, deve agora mencionar resumidamente os pontos de contato que guarda com a visão de Tácito sobre a escravidão.

Em primeiro lugar, o historiador concebe as relações escravistas como devendo ser regidas primordialmente pela ameaça da violência, visto que os escravos, e mesmo os libertos, tendem a agir de forma egoísta, independente de seus senhores e patronos[18]. Como vimos, tal associação entre uma ação egoisticamente orientada e a escravidão permanece operante no plano metafórico, determinando a apresentação das estratégias aristocráticas em Roma.

Em segundo lugar, há que se observar que, assim como ocorre quando trata da escravidão privada, a metáfora da escravidão não se reveste de um único significado, mas tem diferentes graus. Para Tácito, apesar de a violência ocupar um lugar de destaque no controle dos escravos, também é admitido o recurso à cooptação, sobretudo pela prerrogativa da manumissão que o senhor detém. A escravidão, portanto, engloba dois extremos. E isso se dá igualmente no plano metafórico. Nesse, o mais ne-

---

[17]. Ver, como exemplo, BOESCHE, Roger. "The Politics of Pretence: Tacitus and the Political Theory of Despotism". *History of Political Thought*, 8/2, 1987, pp. 189-210.

[18]. No caso dos escravos esse ponto é ilustrado no episódio do assassinato de Pedânio Secundo, prefeito da cidade de Roma, por um de seus escravos, em 61 d.C. (*Ann.*, 14, 42-45). Tácito cita um longo discurso do senador C. Cássio em defesa da pena de morte a todos os quatrocentos escravos do prefeito como uma forma de castigo exemplar. Para o caso dos libertos, veja-se o debate citado por Tácito, ocorrido em 56 d.C., no conselho do imperador Nero, a respeito de uma decisão do Senado de conceder aos patronos o direito de revogar a liberdade dos libertos que se mostraram desobedientes frente a seus senhores (*Ann.*, 13, 26).

gativo conteúdo da metáfora é atingido quando se tem o total cerceamento da liberdade de expressão ou o uso da violência. O primeiro caso é exemplificado por Tácito com a situação em Roma sob determinados imperadores, embora, nesse caso, deva-se atentar que a qualificação negativa da metáfora da escravidão também pode atuar como uma forma de minimizar o fato de que a aristocracia se esquivava voluntariamente da participação política, baseada em um cálculo racional de sua parte. Assim, aplicar a um determinado imperador, como Tibério ou Domiciano, o título de *dominus* era um recurso para mascarar a referida estratégia e preservar a imagem de um Senado independente, certamente cara aos círculos senatoriais.

Quanto à questão da violência e à sua equiparação à escravidão, o relato taciteano dos povos bárbaros está repleto de exemplos proporcionados pelas campanhas militares romanas. Porém, também há as características positivas da escravidão, que resvalam na idéia de uma *iusta seruitus*, de uma "escravidão justa". Trata-se de um grau de escravidão que não suprime toda a liberdade, mas a pondera, por meio de um vínculo de dependência baseado na concessão de benefícios. Isso vale tanto para o contexto romano como para o provincial[19]. No primeiro caso, o imperador intervém na disputa política da aristocracia por magistraturas, organizando a distribuição de acordo com critérios de lealdade pessoal. No caso das províncias, o poder imperial governa, não por meio da violência, mas por meio de chefias locais cooptadas e, principalmente, pelo controle da exação de tributos, mantendo-o dentro de limites aceitáveis. Cabe notar aqui que, se, em ambos os casos, *seruitus* não se opõe totalmente à *libertas*, mas combina-se com ela, o mesmo ocorre no tratamento que Tácito confere à figura do li-

[19]. Este último ponto não foi detalhado pois isto significaria extrapolar os limites de espaço deste artigo.

berto na sociedade romana, em que lhe era reconhecida a liberdade, mas apenas na medida em que esta não ameaçasse a hierarquia social, ou seja, em que ele permanecesse vinculado a seu patrono[20].

Portanto, seja literal, seja metaforicamente, Tácito nos mostra que a escravidão é uma instituição multiforme e socialmente determinada, e que na sociedade romana imperial as categorias do escravo e do liberto, pelas relações de dependência que personificavam, eram utilizadas para se pensar tanto o poder público quanto as estratégias de conformação ou resistência a ele apresentadas.

Poderíamos, a partir disso, dizer então que escravidão foi uma instituição que modelou não somente a economia e a organização social do mundo antigo, mas também o Estado com seus conflitos e contradições? É certo que somente uma análise de um corpo documental extenso, na diacronia, verificaria, com maior exatidão, a validade desta questão. Porém, o estudo da metáfora da escravidão na obra taciteana ao menos demonstra sua relevância e indica que é um caminho

[20]. Ver *Ann.*, 13, 27.

INTOLERÂNCIA E CONFLITO RELIGIOSO NO BAIXO IMPÉRIO ROMANO: CONSTÂNCIO II E A PERSEGUIÇÃO AOS NICENOS EM ALEXANDRIA [1]

Gilvan Ventura da Silva[2]

INTRODUÇÃO

O estudo da história das religiões no Império Romano se constitui como uma área de investigação na qual o sincretismo desempenha um papel fundamental por conta das múltiplas e duradouras interações culturais entre Oriente e Ocidente patrocinadas pela expansão do poderio romano sobre um vasto território. A simbiose entre tradições religiosas distintas, no entanto, não pode ser entendida como um processo isento de traumas e rupturas, na medida em que a afirmação de uma determinada crença com-

[1] Comunicação apresentada no VI Colóquio do CPA: *Contradições e discórdia na Antigüidade Clássica*, realizado nos dias 29, 30 e 31 de outubro de 2001 nas dependências do IFCH da UNICAMP.

[2] Doutor em História Econômica. Professor Adjunto de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - gilventura@escelsa.com.br.

portava, em muitos casos, a depreciação de cultos tidos como rivais, numa lógica de produção concomitante de identidades e alteridades de caráter sócio-religioso. Nesse sentido, é fora de propósito qualquer referência a uma suposta tendência ao ecumenismo que caracterizaria o paganismo greco-romano, ao passo que o judaísmo e, mais tarde, o cristianismo, se constituiriam como crenças intolerantes diante da diversidade religiosa presente no Império[3]. Pelo contrário, tanto pagãos quanto judeus e cristãos exerceram ao seu modo, e em graus de intensidade variáveis, a hostilidade contra os seus oponentes, não podendo pretender-se nem mesmo que entre os próprios pagãos o respeito mútuo às suas diferenças fosse um valor a ser preservado. Exemplos disso são as severas críticas feitas por Apuleio aos devotos de Atargatis e a expulsão de magos, *vaticinatores* e astrólogos do recinto da cidade de Roma em momentos de instabilidade política [4].

Quando confrontamos a história religiosa dos três primeiros séculos do Império Romano com aquilo que se observa mais tarde, ao adentrarmos no Baixo Império, é impossível não nos surpreendermos com o recrudescimento da polêmica religiosa que opõe pagãos, judeus e cristãos. De fato, parece-nos inegável que esse mundo se mostra muito mais refratário à convivência com crenças e práticas religiosas distintas do que o período anterior, muito provavelmente como resultado de uma intensa crise vivida pela sociedade romana no decorrer dos cinqüenta anos da Anarquia Militar (235-284). Nessa ocasião, assistimos pela primeira vez a deflagração de uma

[3] Muito embora Javier Arce, no seu prefácio à edição espanhola da obra *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (1989:10), tenha proposto que a grandeza do paganismo se devia à sua capacidade de tolerância, liberdade e respeito, não podemos fazer disso uma regra, mesmo porque foram justamente os pagãos que iniciaram a era de perseguições religiosas de amplo espectro em meados do século III.

[4] Para o conflito entre os cultos de Ísis e o de Atargatis no Alto Império, consultar Silva (2001). Quanto à expulsão dos magos e astrólogos da *Urbs*, um excelente inventário pode ser encontrado em Cramer (1950).

ofensiva geral patrocinada pelo Estado romano contra os cristãos com a finalidade de submetê-los ao paganismo (Jones, 1980:1044-7). A ação coercitiva de Décio e Valeriano a partir de 250 assinalava a disposição dos imperadores em sobrepujar a secular resistência do cristianismo ao culto oficial romano, o que teve como corolário direto o aumento do fervor religioso dos cristãos, inspirados pela fé que tornava impávidos os mártires diante do suplício. Doravante, o Estado romano não mais deixará de estabelecer, em termos espirituais, padrões de comportamento tidos como admissíveis, punindo com rigor aqueles que não se conformassem à orientação religiosa adotada pelos imperadores, quer fossem eles pagãos ou cristãos. De fato, o compromisso de Galério, Constantino e Licínio em salvaguardar a tolerância religiosa não inaugurou em absoluto uma era de concórdia entre as distintas crenças existente na sociedade romana. Muito pelo contrário, na medida em que avança a cristianização do Império, se afirma com uma intensidade cada vez maior a convicção de que o credo religioso deve ser uno.

Para esse processo, dois elementos desempenharam um papel significativo: em primeiro lugar, a interferência direta do poder imperial no sentido de fixar parâmetros de legalidade e ilegalidade em matéria de fé e, em segundo lugar, as intensas disputas teológicas que emergem no seio mesmo da Igreja, o que tornava as facções cristãs ainda mais empedernidas na defesa das suas convicções. Num contexto de acirramento da controvérsia em torno dos princípios fundamentais da fé cristã, o exercício da intolerância não atingia apenas judeus e pagãos, mas incluía mesmo qualquer um que fosse reconhecido como trânsfuga do próprio cristianismo. Certamente, não é por mero acaso que uma das características mais notáveis do Baixo Império resida justamente na multiplicação dos movimentos identificados como heresias, alguns dos quais possuindo sua origem no ciclo de perse-

guições aos cristãos iniciado em meados do século III, a exemplo do novacianismo.[5]

A análise do tema da violência religiosa no Baixo Império não se restringe, assim, ao conflito entre cristãos e pagãos, posto que uma das principais fontes de disputas no IV século será constituída justamente pelas heresias, as quais dividirão a própria Igreja e por pouco não produzirão a ruptura da unidade cristã tão zelosamente defendida pela hierarquia eclesiástica. Na verdade, tanto o conflito entre pagãos e cristãos quanto a multiplicação das disputas endógenas ao cristianismo possuem suas raízes no mesmo processo de crescimento da intolerância religiosa no Baixo Império por conta da determinação do Estado em intervir de modo enfático e coercitivo nesse domínio. Diante disso, a conversão de Constantino, dentre tantas outras conseqüências importantes que trouxe para a vida da Igreja no Baixo Império, dotou os líderes religiosos cristãos de algo que jamais haviam pos-

[5] As heresias constituem uma manifestação particular de conflito religioso cujas origens remontam ao início do século II d.C. (Simon & Benoit, 1987:297), quando o gnosticismo e o montanismo exigiram que os líderes eclesiásticos assumissem uma posição comum com relação aos princípios da fé cristã, começando a tomar forma assim o que mais tarde se converterá na ortodoxia, ou seja, em uma modalidade "legítima" de interpretação dos ensinamentos bíblicos, incluindo-se aí os mistérios que cercam a figura de Jesus. Do ponto de vista da história do cristianismo, não podemos jamais atribuir às heresias um sentido pejorativo, sob pena de reproduzirmos um estigma lançado sobre os hereges pelos seus detratores, os quais se julgavam os defensores de uma suposta integridade litúrgica e doutrinária fundamentada nos ensinamentos dos apóstolos. Ortodoxia e heresia são, na realidade, definições que se forjam uma por oposição à outra, pontos divergentes sustentados por grupos igualmente divergentes, respostas distintas para inquietações comuns, de modo que a vitória de uma sobre a outra relaciona-se muito mais a uma determinada distribuição de poder no seio da comunidade cristã do que a uma suposta superioridade ontológica do seu argumento ou a uma fidelidade diante da Revelação. O termo "heresia" deriva do grego *haerens* (ato de escolha), tendo sido empregado por Paulo com a finalidade de identificar certos indivíduos que por meios de atos facciosos estariam comprometendo a unidade da assembléia. Do mesmo modo, para Inácio "hereges" eram aqueles que confundiam os ensinamentos de Cristo. Mais tarde, com o aumento da importância das formulações doutrinárias, "heresia" passou a ser compreendida como "qualquer afastamento da crença reconhecida" até que, no calor das discussões cristológicas do século IV, ela veio a assumir o seu significado definitivo, ou seja, *erro fundamental, cometido com obstinação, depois de ele [o erro] ter sido definido e declarado como tal pela Igreja, investida de sua autoridade* (O'Grady, 1994:13-4).

suído, ou seja, de uma capacidade inédita de recorrer à coerção física legitimada contra os opositores por intermédio do aparelho estatal. No momento em que o Estado romano inicia perseguições contra este ou aquele credo religioso específico, o resultado mais evidente dessa iniciativa será o acirramento do conflito, uma vez que disputas que no passado dariam margem tão somente à troca de insultos entre as partes e excomunhões mútuas, ganham agora uma perigosa extensão material sob a forma de torturas, execuções, exílios e confiscos que interferem diretamente no cotidiano das pessoas, potencializando o ódio religioso.

O ARIANISMO COMO MOVIMENTO SOCIAL

O fim da Grande Perseguição e a ascensão de Constantino ao poder marcam a irrupção de dois amplos movimentos heréticos: o donatismo e o arianismo. [6] Em ambos os casos, a interferência do poder imperial produziu um agravamento das tensões desencadeadas com a polêmica religiosa, o

[6] De acordo com Marrou & Danielou (1984:255 e ss.), o donatismo se constitui como *a mais grave das crises locais suscitadas pelas conseqüências da perseguição de Diocleciano*. A heresia diz respeito ao lugar ocupado no seio da comunidade cristã pelos bispos *traditores*, ou seja, aqueles que teriam renegado sua fé ao entregarem as Escrituras aos magistrados que vistoriavam as igrejas. Em 312, Ceciliano é eleito para a sé de Cartago, enfrentando uma cerrada oposição local pelo fato de Félix de Aptúngia, um dos responsáveis pela sua sagração, ser culpado de *traditio*. O episcopado se cinde e um outro bispo é eleito como rival de Ceciliano. Um pouco depois, Donato aparece à frente dos heréticos, organizando efetivamente a igreja cismática. Os donatistas atribuíam à *traditio* uma enorme gravidade, o que os levava a rejeitar qualquer contato com os *traditores* e a considerar nulos todos os sacramentos por eles ministrados, razão pela qual rebatizavam os fiéis que porventura aderissem à heresia. O donatismo logo atraiu a atenção de Constantino, o qual em 317 expede uma ordem para que os cismáticos entreguem as suas igrejas. Com isso, o conflito logo adquire contornos violentos. O donatismo se expande por toda a África romana, constituindo-se uma igreja de santos e mártires em oposição a dos *traditores*. A igreja donatista permanecerá atuante no norte da África por mais de um século, até a invasão vândala em 429.

que deu margem a explosões contínuas de violência. No caso do donatismo, o seu impacto social há muito é reconhecido pelos historiadores, os quais enfatizam com propriedade a participação dos circunciliões no movimento e as propostas de subversão da ordem vigente oriundas desse apoio popular recebido por Donato e seus seguidores.[7] Quanto ao arianismo, no entanto, a situação se apresenta um tanto ou quanto distinta, pois os autores, ao tratarem do assunto, via de regra seguem duas tendências bem definidas. Por um lado, tendem a ignorar o conteúdo social da heresia em prol de uma interpretação centrada nas especificidades das discussões doutrinárias, convertendo assim o arianismo num objeto próprio da história das idéias religiosas e da teologia [8]. Com isso, ganha-se certamente em compreensão teológica, mas perde-se em compreensão sociológica. Por outro, mesmo quando reconhecem a participação popular nos debates, supõem que as massas eram incapazes de assimilar muito bem o sentido da polêmica, tendo sido instrumentalizadas pelos bispos mediante uma eficiente propaganda doutrinal que estimulava a violência contra a facção oposta[9].

Decerto que o arianismo mobilizou as inteligências mais ilustres da época num esforço ímpar de reflexão sobre a natureza de Cristo. A polêmica se inicia quando Ário, um presbítero do distrito egípcio de Baucális, re-

[7] Os circunciliões eram camponeses da Numídia e Mauritânia e constituíam a "tropa de choque" do donatismo, sempre prontos à ação violenta caso se fizesse necessário. A existência dos circunciliões era devotada à ascese e ao martírio, o que por vezes os levava à prática do suicídio ritual, cf. Frend, 1985: 172 e ss. Acerca do debate historiográfico em torno dos aspectos sociopolíticos do donatismo, consultar MacGaw (1994).

[8] Dentre os autores que privilegiam os aspectos teológicos do arianismo, podemos citar Gwatkin (1936); Gigli (1949); Chadwick (1969); Marrou & Danielou (1984) e O'Grady (1994). No caso de Marrou & Danielou (1984:265), os autores chegam mesmo a sugerir que a sociedade cristã do Baixo Império possuiria uma estrutura bipolar constituída de um lado pela hierarquia eclesiástica e, de outro, pelo Estado, o que exclui evidentemente a comunidade de fiéis.

[9] Essa opinião é compartilhada por Jones (1964:964) e Donini (s/d.:236-7)

solve solicitar auxílio aos seus companheiros orientais contra a decisão do concílio de Alexandria, que em 318 o havia excomungado por professar que Cristo não era da mesma essência (*ousia*) que o Pai. No entanto, não é menos verdade também que o arianismo, ao mobilizar amplos segmentos da sociedade romana e ao proporcionar choques sangrentos nas maiores cidades do Oriente, apresentava uma ressonância social singular que não deve ser minimizada ou suprimida frente às querelas cristológicas sustentadas pelos teólogos. De fato, o debate em torno da natureza de Cristo não era novo. Na segunda metade do século III, as doutrinas de Sabélio e Paulo de Samosata já haviam sofrido a censura episcopal, sem que isso tenha redundado em levantes populares de qualquer dimensão, ao contrário do que observaremos no século posterior. [10] Por outro lado, supor que o interesse das camadas populares na questão ariana fosse o resultado de um mero esforço propagandístico dos líderes religiosos significa negar que as mesmas tivessem sido capazes de produzir uma interpretação particular acerca da polêmica e de empreender em qualquer grau uma ação política autônoma, o que nos parece uma conclusão por demais temerária. Talvez fosse mais prudente inverter o argumento e considerar que, se o arianismo mobilizou tantas pessoas durante cerca de sessenta anos, isso se deve justamente à sua ressonância popular, ao fato de o assunto ser relevante

[10] Sabélio, originário de Pentápolis, chega a Roma no início do século III, sob o bispado de Zeferino. Ordenado diácono, seus ensinamentos acabaram resultando na sua condenação pelo papa Calisto em 217. Ao que parece, expulso de Roma, Sabélio teria retornado ao Oriente, onde fez escola, tendo a sua doutrina se tornado mais conhecida a partir da segunda metade do século III. Para Sabélio e seu seguidores, adeptos de um monarquianismo radical, o Pai e o Filho não representavam duas pessoas distintas, mas eram tão somente manifestações diferentes de um Deus Uno. Já Paulo de Samosata, bispo de Antioquia a partir de 260, não permitia que orações e hinos fossem dirigidos a Cristo em sua igreja, pois só o Pai deveria receber adoração. Sua doutrina foi considerada herética pelo concílio de Antioquia (268), tendo Paulo sido deposto por intervenção de Aureliano em 272 (O'Grady, 1994:101-2).

para os segmentos urbanos da sociedade oriental, os quais reconheciam os seus líderes religiosos como os principais porta-vozes de anseios e aspirações coletivas. Nesse sentido, devemos recordar que Ário não fazia parte em absoluto da alta hierarquia eclesiástica da época, não possuindo de início condições de mobilizar o clero egípcio para a sua causa. Por ocasião do Concílio de Nicéia em 325, dentre os mais de duzentos participantes, somente dois bispos líbios, arianos de primeira hora, foram excomungados sob a acusação de professar um credo de matiz heterodoxo.[11] O arianismo no Egito só experimentará uma difusão maior por conta da aliança entre arianos e melecianos patrocinada por Eusébio de Nicomédia alguns anos mais tarde (Soz. II,21,3-5). E no entanto, as opiniões de Ário acerca da natureza de Cristo e do seu lugar no conjunto da Criação eram suficientemente convincentes para os marinheiros, trabalhadores do porto e mulheres que ouviam as suas pregações em Baucális, os quais não hesitam em protestar por ocasião da expulsão do presbítero da cidade determinada por Alexandre, quando a polêmica se encontrava ainda em seus primórdios (Rubenstein, 2001:78).

Com a finalidade de difundir a sua doutrina entre os fiéis que acorriam à sua igreja, Ário havia composto uma obra em versos intitulada *Thalia* (Banquete) que, embora perdida, pode ser parcialmente reconstituída mediante a exegese dos escritos de Atanásio. O alcance popular e profético da *Thalia*, encarada pelos egípcios como uma nova sabedoria superior às Escrituras, nos é revelado por Atanásio o qual, com o propósito de desqualifi-

[11] Infelizmente, não sabemos ao certo quantos bispos se reuniram no Concílio de Nicéia. A cifra de 318 participantes reconhecida pela tradição nos é transmitida por Hilário de Poitiers (*Adv. Const.*, 27), o qual segue aqui a simbologia bíblica dos 318 servidores de Abraão. Já Eusébio de Cesaréia (*Vit. Const.* 3,8); Teodoreto de Ciro (*Hist. Eccl.* I,8,1) e Atanásio de Alexandria (*Hist. Arian.*, 66) registram números menores: 250, 270 e 300, respectivamente.

car o impacto do arianismo junto à população alexandrina, afirma que a obra assemelhava-se aos escritos de Sótades, um autor helenístico de versos obscenos, e que era cantada por bêbados entre gritos e gracejos (*Or. I adv. arian.*, 4). Pondo de lado a opinião preconceituosa de Atanásio, devemos reter o quanto ela nos revela acerca da penetração social do arianismo e de como as discussões teológicas atraíam as pessoas comuns. A respeito de como a população se posicionava de modo próprio diante do debate, escapando mesmo à tutela doutrinária dos bispos, temos um caso exemplar que nos é reportado por Sozomeno (III,20,8). Desde a deposição de Eustátio em 330, a sé de Antioquia era controlada pelos arianos. O conjunto do clero e a população, no entanto, não seguiam à risca a orientação dos seus líderes. Sendo assim, ao término das celebrações, cada um exprimia ao seu modo a opção por um credo ou outro: *uns louvavam o Pai e o Filho com a mesma honra, outros louvavam o Pai no Filho, marcando pela inserção da preposição que o Filho vinha em segundo lugar.*[12] Leôncio, bispo de Antioquia entre 344 e 357, mesmo tendo ciência do assunto, não procurou coibir aqueles que seguiam a tradição de Nicéia por temer a irrupção de levantes. O interesse demonstrado pela população de Antioquia na controvérsia ariana não era um fato isolado no contexto oriental pois sabemos, por intermédio de Gregório de Nissa, que ainda por volta de 380 os habitantes de Constantinopla discutiam abertamente nas ruas, mercados, praças e encruzilhadas da cidade a respeito da natureza de Cristo (cf. Maier, 1972:45).

[12] Para os nicenos, Cristo era tido como *homoousios*, ou seja, da mesma essência que o Pai, enquanto que para os arianos ele era *homoiousios*, de essência similar, mas não idêntica. Boa parte das discussões teológicas da época giraram em torno justamente do emprego do termo *homousios* na elaboração do Credo de Nicéia, uma vez que o mesmo não é mencionado no texto das Escrituras. Na verdade, *homoousios* era um termo corrente utilizado para identificar objetos distintos feitos do mesmo material, passando a ser empregado com referência a Cristo no decorrer do século III. Posteriormente, *homoousios* será incorporado ao debate teológico, recebendo autoridade canônica em Nicéia (Danielou & Marrou, 1984:264).

Além de manifestarem um vívido interesse na disputa em torno da divindade de Cristo, as massas populares desenvolveram em mais de uma ocasião uma atuação política própria, sustentando inúmeros levantes urbanos. No episódio do massacre do *magister equitum* Hermógenes em 342, morto ao tentar intervir na contenda entre os partidários de Paulo e de Macedônio em torno da sé de Constantinopla, Constâncio diminuiu em cinqüenta por cento a dotação anual de trigo aos cidadãos por considerar que era devido à *ociosidade e facilidade da vida que a multidão, nada fazendo, se encontrava pronta para sedições* (Soz. III,7,7). Sócrates, historiador eclesiástico do século V (II,XV), ao tratar dos tumultos que cercaram o retorno de Atanásio a Alexandria em 346, afirma que *somente Deus, o juiz de todos, sabe as verdadeiras causas dessa desordem; mas ninguém com alguma experiência pode ser ignorante do fato de que tais acidentes fatais são resultados freqüentes do movimento faccioso da ralé*. Mais à frente, ao descrever o linchamento do bispo ariano Jorge da Capadócia no final de 361, Sócrates (III,II) reitera o que já havia dito nos seguintes termos: *é indubitável que sentimentos hostis contra indivíduos particulares são com freqüência identificados com comoções populares.* Em ambas as situações, o propósito de Sócrates era refutar os rumores segundo os quais Atanásio seria o responsável pelas agitações em Alexandria[13]. No entanto, a estratégia do autor não reside na inversão pura e simples dos papéis, com a atribuição da culpa pelos distúrbios ao clero ariano, como se poderia esperar, mas sim na observação de que acontecimentos violentos costumam ter

[13] De fato, Atanásio era tido como um sedicioso contumaz, tanto que os bispos reunidos no Concílio de Tiro-Jerusalém o depuseram para que não criasse mais distúrbios e sedições na Igreja com a sua presença (Soz. II, 21, 15). Mais tarde, Os padres reunidos no Concílio de Antioquia (338-339) novamente o acusaram de provocar mortes ao retornar a Alexandria em novembro de 337 sem o consentimento dos bispos (Soz. III,5,3).

como protagonista o povo comum, admitindo assim uma ação autônoma da multidão em determinadas circunstâncias. Em face disso, urge que reconsideremos o arianismo nos termos de um *movimento social*, o que nos obriga a elucidar, no seu interior, os momentos em que a população intervém na disputa entre arianos e nicenos, quase sempre de modo violento e como resposta a uma medida adotada pelo poder imperial.

Não obstante a atitude convencional e arbitrária que envolve a fixação de marcos cronológicos para os acontecimentos históricos, podemos sugerir três fases para o desenrolar da polêmica ariana: a) de finais da década de 310, quando irrompe a controvérsia, até 337, sendo que o Concílio de Nicéia, em 325, não representou mais do que um estímulo para que o arianismo se expandisse; b) de 337 até 363, compreendendo assim os governos de Constâncio II e Juliano, momento em que o conflito alcança o seu clímax; c) de 363 a 381, quando observamos um refluxo progressivo do arianismo até a sua condenação final pelo concílio de Constantinopla. Certamente, poderia se objetar que uma divisão como a que propomos aqui se encontra condicionada pelas vicissitudes da política imperial, mas quanto a isso devemos recordar que é praticamente impossível se analisar as grandes correntes religiosas do Baixo Império sem nos reportarmos à política, dada a simbiose que nesse mundo a une com a religião. Além disso, no que diz respeito à história das heresias no IV século, a contribuição do poder imperial para a vitória de uma ou outra orientação teológica é simplesmente decisiva.

Quando retomamos o estudo do arianismo sob essa perspectiva, o governo de Constâncio II (337-361) se reveste de uma notável importância, pois é justamente durante os anos de reinado desse imperador que o conflito religioso opondo arianos e nicenos passa a mobilizar com freqüência a

população urbana no Oriente, o que se traduz em inúmeros atos de violência de parte a parte. A esse respeito, os testemunhos de Sozomeno e Sócrates são indispensáveis. De acordo com Sozomeno, quando da morte de Constantino, fato ocorrido em maio de 337, o arianismo não havia ainda produzido uma divisão no conjunto da sociedade cristã, pois mesmo considerando-se a grande proporção dos seus adeptos, *todos celebravam o culto comum com os católicos e participavam de sua comunhão* (Soz. II,32,1). Com a ascensão de Constâncio II ao poder e a conversão da corte ao credo ariano, no entanto, a polêmica adquire uma relevância inusitada. Nesse momento, conforme Sócrates,

> *por intermédio da persuasão combinada dos eunucos e do presbítero, a imperatriz se tornou favorável aos princípios de Ário; e um pouco depois o assunto foi apresentado ao próprio imperador. Com isso, ele se difundiu gradualmente através da corte, e entre os funcionários da casa imperial e guardas, até que finalmente se expandiu sobre o conjunto da população urbana. Os camareiros do palácio discutiam o assunto com as mulheres e na família de cada cidadão havia uma guerra de dialéticas. Além disso, o mal rapidamente se estendeu a outras províncias e cidades. A controvérsia, como uma fagulha, insignificante no início, excitava nos espectadores um espírito de disputa: pois cada um que interrogava sobre a causa do tumulto encontrava uma ocasião imediata para discutir e decidia tomar parte na contenda no exato momento de fazer a pergunta. Por uma altercação geral dessa espécie toda a ordem era subvertida.*

Evidentemente, não devemos interpretar de modo literal a informação de Sócrates segundo a qual a adesão de Constâncio ao arianismo foi o fator determinante para a expansão da heresia junto à população, como se a

mesma só houvesse tomado ciência do assunto após a conversão da corte e por seu intermédio. No entanto, em nosso entender não há motivos para desacreditar a suposição do autor de que foi nesse momento que o conflito adquiriu maiores proporções, o que é corroborado pelo conjunto de levantes identificáveis no período entre 337-361. De fato, muito embora tenhamos conhecimento da existência de choques esporádicos entre arianos e nicenos ainda durante o governo de Constantino, a sua freqüência e intensidade são muito menores se comparadas ao período seguinte.[14] Em termos religiosos, o governo de Constâncio II será marcado por sérios conflitos, tendo Constantinopla e Alexandria como principais cenários. No âmbito do presente trabalho, julgamos por bem empreender a análise apenas do caso alexandrino.

DISCÓRDIA EM ALEXANDRIA

Em Alexandria, observamos a irrupção de levantes sucessivos no rasto da intervenção pró-ariana patrocinada por Constâncio II no Egito. O concílio de Antioquia (338/339), tendo se reunido em presença do imperador (Barnes, 1993:45), destituiu Atanásio das suas funções como bispo de Alexandria, substituindo-o por Gregório da Capadócia. Em 16 de março de 339 uma tentativa é feita para deter Atanásio, o qual escapa em meio a uma cerimônia religiosa (Soz. III,6,10-1). Em 22 de março, Gregório da Capadó-

[14] Para o governo de Constantino, possuímos notícia de três levantes apenas: a) o de Alexandria em 320-1, quando do retorno de Ário (Barnes, 1981:205); o de Antioquia por volta de 330, no contexto das disputas em torno do bispado da cidade após a deposição de Eustátio (*Vita Const.* 3,59) e o de Constantinopla em 336, por conta da reintegração de Ário à comunhão com a Igreja determinada por Constantino (Soc. I, XXXVII)

cia faz sua entrada na cidade acompanhado por um grande contingente de soldados, os quais haviam recebido a incumbência de zelar para que a recepção ao novo bispo transcorresse sem maiores inconvenientes (Soz, III,6,9). Em seguida, graves distúrbios atingem a igreja de Quirino, atacada por uma multidão pró-ariana armada com espadas e clavas. Diversos fiéis são mortos pisoteados ou por espancamento e mulheres perseguidas. Outros são presos ou banidos (*Hist. Arian.* II,10). Os partidários de Atanásio reagem ateando fogo na igreja de Dionísio (Soc. II,XI). Alexandria, doravante, viverá um estado de tensão permanente. Mesmo com a morte de Gregório, ocorrida em junho de 345, o que facilitava a reinstalação de Atanásio decretada pelo Concílio de Sérdica e exigida por Constante, a cidade permanecerá dividida. Ao que tudo indica, o retorno de Atanásio em outubro de 346 foi acompanhado por tumultos e mortes (Soc. II,XV), contrariando assim a determinação de Constâncio contida na carta que enviou aos alexandrinos recomendando-lhes que recebessem o bispo em paz. De acordo com as palavras do próprio imperador (Soc. II,XXIII):

> *(...) É absurdo que qualquer dissensão ou cisão seja excitada entre vocês, contrária à felicidade dos nossos tempos, e acreditamos que um infortúnio como esse deve ser completamente removido de vocês (...) Por essa razão, meus caros alexandrinos, prestem atenção nessas coisas: recebam seu bispo com cordialidade, como alguém indicado a vocês pelo desejo de Deus e meu decreto, e considerem-no digno de ser envolvido com todo o afeto das suas almas, pois isto os transforma e é compatível com nossa clemência. Mas com o objetivo de verificar qualquer tendência a sedições e tumultos em pessoas de uma disposição facciosa, foram emitidas ordens aos nossos juízes para exercerem a máxima severidade legal sobre aqueles que se expuserem a suas operações (...).*

A paz advogada por Constâncio entre as facções dissidentes não se revelou duradoura, posto que em 349 os bispos orientais reunidos no Concílio de Antioquia depuseram novamente Atanásio e o substituíram por Jorge da Capadócia, o antigo preceptor de Juliano (Bidez, 1965:25) [15]. A usurpação de Magnêncio no Ocidente (350-353), todavia, impediu que o imperador fizesse cumprir de imediato a decisão conciliar. Suprimido o usurpador, Constâncio encontrava-se livre para tratar do caso de Atanásio. Em 354, um mensageiro imperial de identidade ignorada tentou expulsar Atanásio da sua sé com auxílio dos magistrados da província. A população reagiu prontamente, aglomerando-se para combater em defesa do bispo. Sem alternativa, o mensageiro teve de se retirar da cidade (Soz. IV,9,1). Em agosto de 355, o notário Diógenes entrou em Alexandria com a incumbência de depor Atanásio. Durante quatro meses o emissário imperial fez o possível para cumprir a ordem recebida, oprimindo a população da cidade e chegando mesmo a tomar de assalto a igreja na qual Atanásio se encontrava. No entanto, em virtude de uma enérgica resistência oferecida pelo povo, Diógenes, assim como o seu predecessor, foi por fim obrigado a deixar a cidade sem obter sucesso (*Hist. Aceph.* I,9). Em 6 de janeiro de 356, cerca de dez dias depois da retirada de Dionísio, o *dux* Siriano e o notário Hilário entraram em Alexandria à frente de um extenso contingente de tropas recrutadas no Egito e na Líbia. Após um mês de negociações, Siriano invadiu

[15] A data para a nomeação de Jorge da Capadócia não se encontra definitivamente fixada. Guy Sabbah (p. 86, nota 2), nos comentários à tradução francesa da obra de Sozomeno, situa o acontecimento em 342, como resultado da insatisfação dos bispos orientais com a tímida atuação de Gregório em prol do arianismo e com o incêndio da igreja de Dionísio (Soz. III,7,9). Entretanto Barnes (1993:98), também apoiando-se em Sozomeno (IV,8,4), registra a data de 349. Considerando-se que até a morte de Gregório, em 345, nenhuma tentativa foi feita para substituí-lo por George, a data sugerida por Barnes nos parece mais plausível. Além disso, é necessário lembrar que em mais de uma ocasião ao longo da obra Sozomeno comete diversos equívocos de ordem cronológica.

a igreja de Teonas na qual Atanásio celebrava o culto. O bispo, no entanto, repetindo a proeza de 339, foi hábil em escapar à prisão. Nos quatro meses seguintes, a desordem prevaleceu em Alexandria. O clero e os habitantes favoráveis a Atanásio ocuparam as igrejas da cidade numa tentativa desesperada de defender o campeão da ortodoxia. Em 10 de junho, o prefeito do Egito, Catafrônio, e o *comes* Heráclio chegaram com reforços (*Hist. Aceph.*1,10-1 e 2,1-2). O confronto era inevitável. A Grande Igreja de Alexandria foi invadida por uma multidão composta por arianos e pagãos, alguns dos quais desnudos. As mulheres que aí rezavam foram insultadas, espancadas e mortas. Os assentos, o trono episcopal, o altar e as cortinas da igreja são queimados em plena rua. Os nicenos passam então a ser vítimas de uma rude perseguição por parte das autoridades imperiais, como nos informa Atanásio na sua *História dos Arianos* (VII,55-8). Desalojados os partidários de Atanásio, Jorge da Capadócia pôde finalmente se apropriar do seu bispado em 24 de fevereiro de 357, mas por um curto período. Em agosto de 358, Jorge escapa por pouco de um atentado na igreja de Dionísio. O conflito entre nicenos e arianos volta a se agravar. Acuado por uma ameaça iminente, é com dificuldade que Jorge consegue se evadir de Alexandria em outubro de 358. Os nicenos aproveitam a fuga do bispo para recuperar as igrejas, exigindo mais uma vez a intervenção de Constâncio. Em 24 de dezembro o *dux* Sebastiano chega a Alexandria, evacua as igrejas e as devolve aos arianos (*Hist. Aceph.* 2,3-4). A situação, no entanto, permanece conturbada, pois no ano seguinte o notário Paulo, a caminho da Palestina, se detém em Alexandria para castigar os recalcitrantes, torturando e mutilando muitos daqueles que se opunham a Jorge (Soz. IV,10,11).[16]

[16] Paulo chegou em 23 de junho de 359 (*Hist. Aceph.* 2,5). O notário, cognominado *Catena*, era célebre por atuar em processos de alta traição, exercendo uma severa repressão contra os

Jorge, no entanto, somente retorna a Alexandria em 26 de novembro de 361, três anos após a sua fuga. O que se seguiu ao regresso do bispo foram episódios dramáticos.

O retorno de Jorge se apoiava, evidentemente, na decisão imperial de manter a todo custo um bispo ariano à frente da sé de Alexandria, em que pese a extrema dificuldade de se manter a ordem na cidade devido ao confronto entre as facções opostas. Na realidade, ao assumir em uma conjuntura tão instável como a que se seguiu ao terceiro exílio de Atanásio, Jorge passou a exercer um controle férreo sobre os habitantes de Alexandria, desagradando sobremaneira amplos setores da população. Os nicenos o detestavam não somente por ser ele o sucessor ilegítimo de Atanásio, mas igualmente por se mostrar incrédulo para com os monges do Egito, os quais eram partidários incondicionais do bispo exilado e da sua causa (Soz. IV,10,12). Já os pagãos se sentiam ameaçados por Jorge, o qual os impedia de celebrar suas festas tradicionais e espoliava os templos das suas estátuas e oferendas com auxílio de Artêmio, o *dux* do Egito (Soz. IV,30,1-2). Ademais, Jorge havia suscitado a antipatia dos alexandrinos por acusá-los de sedição perante Constâncio e por ter sugerido ao imperador que encampasse todos os edifícios públicos da cidade (Am. XXII,11,5-6). Por todas essas razões, quando em 30 de novembro de 361 o prefeito do Egito, Gerôncio, proclamou a morte de Constâncio e a ascensão de Juliano, a posição do bispo se revelou insustentável.[17] Os magistrados locais, igualmente descontentes com a ingerência exercida por Jorge sobre a administração

acusados, como nos revela Amiano Marcelino (XIV,V,6-10).

[17] Constâncio, deslocando-se rumo ao Ocidente para dar combate a Juliano, falece em 3 de novembro de 361 em Mopsucrene, na Cilícia, vítima de uma enfermidade súbita (Am. XXI,15,2). A notícia, ao que tudo indica, demorou um pouco a circular, uma vez que Jorge retorna a Alexandrina com o imperador já morto.

local (Soz. IV,30,1), o lançaram a ferros na prisão, juntamente com o *praepositus* monetário Dracôncio e o *comes* Diodoro (*Hist. Aceph.* 2,9-10). Dracôncio, por ter derrubado um altar recentemente consagrado a Juno Moneta e Diodoro por ter cortado os cabelos de alguns meninos sob a alegação de que o uso de cabelos compridos era um costume pagão (Am. XXII,11,9). Jorge permaneceu detido por mais de vinte dias, até que a notícia da morte do *dux* Artêmio, o principal esteio das medidas virulentas adotadas pelo bispo, abriu caminho para que a população acertasse as contas diretamente com ele. Na manhã do dia 24 de dezembro de 361, uma multidão se reuniu defronte ao cárcere e retirou de lá os três prisioneiros ilustres (*Hist. Aceph.* 2,10). Acerca do que se sucedeu, Amiano Marcelino (XXII, 11,8-10) nos legou uma vívida descrição:

> *Toda a plebe, rangendo os dentes e proferindo gritos medonhos, avançou sobre Jorge e se apoderou dele, maltratando-o de diferentes modos e pisoteando-o. Eles então o arrastaram deitado e o mataram. E com ele Dracôncio, superintendente do ateliê monetário, e um certo Diodoro, que possuía o título honorário de 'comes', foram arrastados com cordas amarradas nas pernas e mortos (...). Não contente com isso, a multidão desumana colocou os corpos mutilados das vítimas massacradas sobre camelos e os levou até a praia; aí eles os queimaram e lançaram as cinzas no mar, temendo (como bradavam) que seus restos mortais pudessem ser reunidos e uma igreja construída para eles, como para outros que, quando instados a abandonar sua religião, suportaram a tortura até encontrar uma morte gloriosa com a sua fé imaculada, e são agora denominados mártires. As miseráveis vítimas dessa cruel tortura poderiam ter sido salvas pelo auxílio dos seus companheiros cristãos, não tivesse toda a população sido inflamada pelo ódio universal contra Jorge.*

CONCLUSÃO

Os choques violentos entre arianos e nicenos observados em Alexandria se propagaram por diversas localidades do Oriente, tais como Constantinopla, Mantinéia e Ancira, ao passo que no Ocidente só verificamos uma única ocorrência significativa, por conta da determinação da plebe de Roma em não aceitar a divisão do bispado entre Libério e Félix (Soz. IV,15,5). Sendo assim, os estudos de caso vêm corroborar a observação feita por Sócrates (II,2) segundo a qual os levantes populares ficaram circunscritos às províncias orientais, pois mesmo que os ocidentais não tenham manifestado durante os cerca de sessenta anos de vigência da controvérsia a coesão pretendida pelo nosso autor, as divergências permaneceram, como outrora, confinadas ao plano do debate doutrinário, não se materializando em motins urbanos e massacres.[18] Como entender, então, essa diferença de atitude entre cristão ocidentais e orientais, levando-se em consideração que o arianismo mobilizou praticamente toda a Igreja da época, incluindo o clero e o povo? Uma explicação possível poderia ser formulada em termos da existência no Oriente de um pensamento teológico sofisticado, combinado com elementos ascético-meditativos, o que favorecia a livre especulação em torno de pontos doutrinários controversos. Já os eclesiásticos do Ocidente, dominados por uma dogmática legalista, se mostraram muito mais propensos a acatar as definições de Nicéia do que os seus congêneres orientais (Maier, 1977:106). Essa explicação certamente possui a

[18] Durante muito tempo prevaleceu entre os historiadores da Igreja a hipótese de que o Ocidente teria sido impermeável à influência ariana até a conquista da Europa pelos bárbaros no início do século V constituindo assim uma unidade fiel ao credo de Nicéia. Na segunda metade da década de 1960, entretanto, Meslin (1967), em um trabalho erudito e sugestivo teve o mérito de demonstrar o quanto essa interpretação se distanciava da realidade.

sua validade no que diz respeito ao clero, mas pouco nos esclarece sobre as razões pelas quais a população oriental aderiu com tanto entusiasmo à polêmica. A despeito da dificuldade de se determinar com exatidão os limites de tal fenômeno devido à natureza elitista da nossa documentação, acreditamos que o mesmo esteja conectado com aquilo que Brown (1985:128 e ss.) definiu como a "superprodução do sagrado" no Oriente, ou seja, uma livre associação entre o divino e o humano sem a intermediação obrigatória de qualquer autoridade religiosa. Desse modo, a epifania era tida como a irrupção do sagrado entre homens de qualquer *status* social, o que fazia dela uma experiência corrente ao alcance de todos, como comprova a ampla aceitação dos sonhos como instrumento legítimo de comunicação entre Deus e os fiéis. Já no Ocidente, ao contrário, nos deparamos com uma hierarquia episcopal forte o bastante para monopolizar o acesso ao sagrado, utilizando-o com a finalidade de distinguir os membros da comunidade que se beneficiavam a título individual e permanente, como era o caso dos bispos, razão pela qual a aproximação entre a basílica e a rua, tão característica do Oriente, era condenada pelos ocidentais como algo potencialmente ameaçador para a ordem da *Ecclesia*.

A "superprodução do sagrado" no Oriente, tal como sugerida por Brown, nos coloca diante de uma sociedade na qual os assuntos religiosos são encarados como patrimônio de toda a coletividade e não de um círculo restrito de especialistas. Assim, na medida em que os valores tradicionais sobre os quais se assenta a crença dessa população forem, por qualquer motivo, postos em risco, os grupos sociais assumirão, cada qual ao seu modo e lançando mão de recursos próprios, a incumbência de discutir o assunto. O debate em torno da divindade de Cristo não pode ser considerado *a priori* como uma polêmica circunscrita à elite eclesiástica, que num

determinado momento se vale do apoio das massas para fomentar retaliações contra os dissidentes. Antes, é preciso ler as sedições e massacres perpetrados pelos citadinos do Oriente como formas particulares de ação política animadas pela vontade de defender pontos de vista significativos para os agentes envolvidos (Julia, 1998:223). Eles nada contêm de "anormal" ou "desviante" e nem são fruto da simples manipulação de alguns sacerdotes sobre massas ignorantes e desordeiras, mas representam uma modalidade particular e extrema de expressão das suas demandas e aspirações frente a um sistema político excludente que, embora não conceda ao povo meios institucionais de reivindicação, se julga com capacidade para interferir de modo coercitivo em praticamente todos os domínios da vida social, incluindo aí o religioso. É preciso compreender que o interesse dos habitantes das cidades orientais nas disputas teológicas resulta de um ambiente cultural no qual esse tipo de discussão se encontra na ordem do dia, apaixonando e mobilizando as pessoas, como muito corretamente assinala Rubenstein (2001:32). As lutas de religião são, na realidade, manifestações de uma *cultura política* que encoraja a ação desses homens, os quais não hesitarão em ir às vias de fato para defender os fundamentos da sua crença no momento em que se sentirem desafiados. Agindo desse modo, as multidões falam, se fazem ouvir, dão a sua contribuição particular à polêmica sobre a natureza de Cristo e ao mesmo tempo nos convidam a admirá-las por terem conseguido romper com o silêncio anacrônico que as cerca, forçando as nossas fontes, mesmo a contragosto, a registrar seus momentos de luta em prol daquilo que acreditam.

BIBLIOGRAFIA

Documentação primária impressa

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*. With an English translation by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

ATHANASIUS. History of the arians. In: CHRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY. http://www.ccel.org/fathers2

_____. Four discourses against the arians. In: CHRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY. http://www.ccel.org/fathers2

EUSEBIO DE CESAREA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

HILAIRE DE POITIERS. *Contre Constance*. Introduction, texte critique, traduction et notes par André Rocher. Paris: Du Cerf, 1987.

SOCRATES. *The ecclesiastical history*. London: Henry G. Bohn, 1853.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique*. Traduction par A. J. Festugière. Paris: Du Cerf, 1983; 1996.

SOZOMENUS. *The ecclesiastical history*. Translated by Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.

Obras gerais

BARNES, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. *Athanasius and Constantius*; theology and politics in the constantinian empire. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

BROWN, P. *La societé et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Du Seuil, 1985.

CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1969.

COCHRANE, C. N. *Cristianismo y cultura clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

CRAMER, F. H. Expulsion of astrologers from ancient Rome. *Classica et medievalia*, Copenhague, n º XI, p. 9-50, 1950.

DONINI, A. *História do cristianismo*. Lisboa: Ed. 70, s/d.

FREND, W. G. C. *The donatist church*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

GIGLI, G. *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Constanzo II (337-361)*. Roma: Perrella, 1949.

GWATKIN, H. & WHITNEY, J. P. *The Cambridge medieval history*. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

JONES, A. H. M. *The later Roman Empire*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

JONES, D. L. Christianity and the Roman imperial cult. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II, 23.2, p. 1023-54, 1980.

JULIA, D. A violencia das multidões: é possível elucidar o desumano? In: BOUTIER, J. & JULIA, D. (Org.) *Passados recompostos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1998.

MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo*. Madrid: Siglo XXI, 1972.

MARROU, H. I. & DANIELOU, J. *Nova história da Igreja*. V. I. Petrópolis: Vozes, 1984.

MESLIN, M. *Les ariens d'Occident (335-430)*. Paris: Du Seuil, 1967.

MOMIGLIANO, A. et a. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.

O'GRADY, J. *Heresia*. São Paulo: Mercuryo, 1994.

RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus*. Rio de Janeiro: Fisus 2001.

SILVA, G. V. da. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis X Atargatis nas *Metamorfoses* de Apuleio. *Revista de História*, Vitória, v. 9, p. 27-39, 2001.

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

VIOLÊNCIA E "TERRORISMO": CIRCUNCELIÕES NA ÁFRICA ROMANA

Regina Maria da Cunha Bustamante[1]

INTRODUÇÃO

Os atentados terroristas às torres do *World Trade Center* e ao Pentágono em 11 de setembro no ano passado causaram profunda consternação e incertezas, que se agudizam de uma forma vertiginosa e assustadora com o recrudescimento do conflito entre palestinos e israelenses, com repercussões sombrias e temerárias. Violência e terror suscitam diferentes reflexões sobre a natureza destes fenômenos, infelizmente, tão presentes no decorrer da história humana. No presente estudo, optou-se por selecionar uma delas, efetuada por Roger Dadoun[2], em seu livro *A violência; ensaio do "homo violens"*, publicado originalmente na França em 1993 e, no Brasil, em 1998.

[1] Laboratório de História Antiga – LHIA – UFRJ.

[2] Professor na Universidade de Paris VII (Jussieu), especialista em psicanálise, análise literária e cinematográfica. É autor dos livros: *Freud*; *Eros de Péguy*, *Pscinálise entre cão e lobo*; *Rupturas sobre Henri Michau* e *100 Flores para W. Reich*.

Este autor considera que a violência é onipresente, atingindo-nos e tocando-nos por seus estrondos sinistramente reiterados (crimes, guerras, massacres, extermínios...) e por pressões cotidianas, o que levou a admiti-la como própria do ser humano, criando assim o conceito de *homo violens*[3]. Portanto, afasta-se de uma concepção de violência eruptiva, que a restringe aos seus aspectos externos de múltiplas expressões e causas e a situa como repentina, imprevisível, fatalidade histórica, mero desvario, absurdo enfim, loucura. Dadoun retoma a etimologia latina da palavra: segundo Gaffiot (1998: 1683-1684), *vis* é violência e, em seu sentido mais restrito, emprego da força, vias de fato e força das armas, mas designa também força, vigor, potência, essência, caráter essencial, quantidade, multidão e abundância. É justamente baseado nestes sentidos que o autor expande o conceito de violência ao considerá-la como *"função estruturante essencial no ser humano retratado em 'homo violens'"* (DADOUN, 1998:11), logo acaba por sustentar *"não haver qualquer aspecto da realidade humana que não lhe [à violência] seja, de maneira determinante, associado"* (*Ibid.*: 10).

Certamente, Dadoun não foi o primeiro que destacou a violência como constituinte da natureza humana[4]. Entretanto, um determinado aspecto do seu estudo despertou especial interesse. Objetivando fixar a violência para fins de observação e de recurso, este autor atém-se, na primeira

[3] O autor faz uma interessante exposição das diversas qualificações de *homines* formuladas: *erectus* quando a humanidade se levanta para explorar, conhecer, conquistar; *sapiens sapiens* realça às aptidões intelectuais do homem em detrimento de outras, *habilis* e *faber* privilegiam a capacidade de criação e fabricação; *laborans* na medida em que é um ser que se completa pelo e para o trabalho; *ludens* ligada à função social do jogo; *politicus* (derivado do grego *zoon politikon*) que acentua o viver em sociedade; *religiosus* vinculada ao sagrado; *oeconomicus* destaca a produção e troca de bens; *aestheticus* valoriza a noção de beleza; *hierarchicus* centra-se na organização hierárquica da sociedade; *aequalis* condizente com a ideologia igualitária. (DADOUN, 1998: 5-8)

[4] A título de exemplo da variedade e constância de estudos sobre violência, pode-se citar Thomas Hobbes (*Leviatã*, 1651) e Herbert Marcuse (*Eros e civilização*, 1955).

parte do livro, a abordar três figuras extremas de violência, a saber: gênese, extermínio e terrorismo. É sobre esta última figura que recai nossa atenção. As observações do autor referem-se ao terrorismo das décadas de 1970 e 1980 na Europa Ocidental, entretanto as categorias analíticas empregadas podem romper amarras temporais e espaciais ao servirem como instrumentos para a compreensão de distintos fenômenos históricos da atualidade, como a ação do Al Qaeda de Bin Laden e do Hisbollah no início do III milênio no Afeganistão, EUA, África, Europa e Oriente Próximo, e, por que não os aplicar ao passado, por exemplo, na ação dos circunceliões na África do Norte de meados do século IV ao início do V? É o desafio que se propõe neste texto. Num primeiro momento, apresentam-se sucintamente o donatismo e o movimento dos circunceliões com as diversas interpretações acerca dos mesmos, e, a seguir, a nova proposta de leitura a partir dos conceitos de Roger Dadoun.

1. DONATISMO, CIRCUNCELIÕES E SUA HISTORIOGRAFIA

As referências, bastante negativas, sobre os circunceliões advêm de seus inimigos, ou seja, dos membros da hierarquia eclesiástica católica. Nos escritos dos bispos católicos Optato de Milevi e Agostinho de Hipona, prevaleceu a imagem dos circunceliões como a ala extremista da cismática [5] Igreja Donatista, compondo portanto o braço armado do donatismo recrutado entre os trabalhadores rurais. Havia o interesse católico de relacionar os circunceliões aos donatistas, fazendo com que as atrocidades dos pri-

[5] A qualificação do donatismo como cisma foi realizada pela facção vencedora, que, sendo a *causa victrix*, estabeleceu o que é ortodoxo e o que não é.

meiros lhes fossem imputadas, o que ocasionaria a interferência do poder secular em acabar com este movimento que ameaçava a ordem pública romana na região. Lepelley (1979) já enfatizara que a relevância concedida a controvérsia entre donatistas e católicos pela historiografia tradicional origina-se na extensa e significativa documentação, ou seja, nos escritos de Agostinho, que foi o principal defensor da Igreja Católica frente à ameaça donatista.

O donatismo foi um movimento, surgido no início do século IV, que dividiu a Igreja Cristã na África do Norte. Iniciado com uma querela sucessória do episcopado de Cartago, ou na expressão de Courtois (1955) como um *"simples conflito de sacristia"*, acabou por formar duas Igrejas Cristãs rivais na região. A denominação do cisma advinha de seu líder Donato (pretendente ao episcopado cartaginês), que criticava a condescendência católica em aceitar clérigos (*traditoris*) e fiéis (*lapsi*), que haviam renegado sua fé [6] durante as perseguições , promovidas pelas autoridades romanas no final do século III e princípio do seguinte, quando o cristianismo era ainda considerado uma religião ilícita. O sacramento do batismo, realizado por sacerdotes "traidores" reintegrados à comunidade cristã, não era reconhecido como válido pelos donatistas, daí a prática do rebatismo. Assim, uma pendência eclesiástica opunha os cléricos sobre a integridade e unidade de sua Igreja. Os donatistas arvoraram-se em defensores da tradição africana de rigor moral. Distintamente, a Igreja Romana, era favorável à eficácia religiosa do sacramento em si e por si, independentemente da pureza ritual de quem os administrava.

[6] Havia diversas formas de cometer apostasia (abandono da fé de uma Igreja): fazendo sacrifícios (*suplicatio*) às divindades pagãs frente às autoridades romanas (*sacrificati*), apresentando *libelli* (certificados oficiais de sacrifício) falsos ou comprados (*libellatici*) e clérigos entregando livros sagrados, objetos litúrgicos e os tesouros das igrejas (*traditores*).

Inicialmente[7], foram os próprios donatistas que solicitaram a interferência do imperador Constatino, que favorecera a Igreja Cristã com o Edito de Milão de 313, tornando o cristianismo uma religião lícita, e com a concessão de uma série de privilégios[8]. O imperador, seguindo a posição da comissão conciliar em Roma e Arles, foi contrário ao donatismo. A perseguição que se abateu então sobre seus seguidores, e que tornou bem visível a aliança entre Estado e Igreja Católica, contribuiu mais ainda para animar os "rebeldes cismáticos" a uma persistente resistência; viam-se como um cristianismo novamente proscrito, tal qual o dos mártires no tempo dos imperadores pagãos. Eles se auto-denominavam de Igreja dos Puros ou dos Santos, por seu dito rigorismo moral típico da religiosidade norte-africana, ou ainda Igreja dos Mártires, pois aqueles clérigos ou fiéis, que perdiam a vida defendendo a sua fé, eram considerados os novos mártires. Em alguns momentos, os imperadores foram tolerantes com o donatismo enquanto ainda era considerado como um cisma e não como uma heresia nem uma ameaça à ordem romana. A partir da Numídia, o movimento donatista expandiu-se por toda África do Norte porém restringiu-se a esta região do Império Romano[9]. Ele não foi reconhecido por nenhuma Igreja do Oriente ou do Ocidente. No conflito entre católicos e donatistas na África do

[7] Os donatistas também solicitaram a interferência imperial em outras ocasiões: em 337, ao imperador Constâncio II e, em 362, ao imperador Juliano.

[8] Devolução dos bens confiscados dos cristãos, direito de todo cidadão testar livremente em favor da Igreja, atribuição de todos os bens dos mártires que foram mortos sem deixar herdeiros e de bens de alguns templos pagãos para a Igreja, supressão das leis contra os celibatários (*Lex Iulia* e *Papia Poppœa*), isenção da Igreja no pagamento das taxas extraordinárias e dos encargos municipais, clérigos isentos de imposto pessoal. Algumas dessas medidas foram mudadas pelo sucessores de Constantino.

[9] Sabe-se da existência de uma comunidade donatista, com seu bispo, em Roma que atendia a colônia norte-africana daquela cidade. Ela possuía uma igreja fora dos muros, que parecia ter sido uma catacumba numa colina, o que lhe valeu o adjetivo de *montenses* (montanheses) e a conotação pejorativa de rústicos incultos (DECRET, 1996: 141-142).

Norte, as táticas dos circunceliões caracterizavam-se pelo terrorismo tanto para com cléricos católicos como para latifundiários e transfugas do donatismo (MONCEAUX, t. 4, 1912: 62-63 e 72 e 73).

Em razão da raridade e parcialidade da documentação textual, elaboraram-se múltiplas teorias, algumas complementares, para tentar identificar os circunceliões a uma determinada categoria: moral (bandos recrutados nas camadas baixas, amontoados de indigentes, num tom pejorativo [10]); social (como oriundos da lei de Honório de 412, que os cataloga na escala administrativa como membros de uma corporação de trabalhadores agrícolas de condição livre [11]); profissional (jornaleiros indo de fazenda em fazenda, alugando temporariamente sua força de trabalho na época da colheita do trigo e da azeitona, as principais riquezas norte-africanas); enfim religiosa (como aliados dos donatistas).

Duas tendências historiográficas contemporâneas se opuseram na busca de outras motivações que não apenas as religiosas, reproduzidas pela historiografia tradicional, para o conflito entre católicos e donatistas. A tendência de W. Thümmel (1893), retomada por Frend (1952), fazia uma leitura "nacionalista" ou "berberista", como se diria atualmente, enquanto a de Martroye (1904), desenvolvida nos trabalhos de Brisson (1958) e dos historiadores marxistas, como Donini (1980), caracterizava-se por uma leitura "social". Nesta mesma linha, também se situam os estudos de Frazão (1976) e Corassin (1985: 157-165).

---

[10] Por exemplo, Monceaux (t. 4, 1912: 185) os qualifica como *"patifes e energúmenos"*.

[11] Saumagne (1934) defende que os circunceliões formavam uma categoria jurídica muito precisa, uma *ordo* de trabalhadores agrícolas itinerantes que oferecia seus serviços sazonais nas explorações agrícolas da Numídia. Sua condição de itinerantes e sua estrutura de grupo organizado os tornavam mais aptos a uma revolta que os camponeses sedentários e os colonos isolados num domínio.

O aspecto indígena do donatismo foi referido em dois níveis: um primeiro berbere, de caráter mais amplo, e o outro, mais regional, númida. Em relação ao primeiro, evocava-se a aliança de Firmo e Gildão[12] com os donatistas, denunciada por Agostinho de Hipona (*Contra cartas de Petiliniano* II, XXXIX, 94 e III, CIII, 237; *Contra epístola de Parmeniano* II, II, 4). Procurava-se aí encontrar uma oposição donatista de cunho étnico à ordem romana. Assim, o cisma seria fruto da hostilidade da população camponesa local, que, contrariamente à elite urbana romanizada, permaneceu fiel às suas tradições ancestrais. O donatismo permitiria à população norte-africana expressar sua recusa da romanidade, que no Baixo Império acabou por se apoiar na Igreja Católica. Tal leitura desconsidera que Agostinho faz do bispo donatista Optato de Thamugadi um partidário e até mentor de Gildão para melhor acusar o inimigo vencido e morto e torná-lo um modelo negativo de bispo, típico do donatismo, em contraposição ao modelo católico de bispo. Para Février (1990: 175), a posição do bispo donatista Optato de Thamugadi, aliando-se a Gildão, se restringia apenas a ele. Deve-se lembrar que a Igreja Donatista aproveitava-se do poder e de bens e apelava inclusive aos tribunais romanos contra distensões internas da sua própria Igreja como a de Maximiano.

---

[12] *"A família de Gildão era o sustentáculo da complexa política tribal que permitia aos romanos conservar a Mauritânia, região do extremo ocidente da África, no fim do século IV d.C. (...) Quando ele [Nubel] morreu, por volta de 371 d.C., seus filhos entraram em conflito por causa da herança: um deles, Firmo, assassinou primeiro seu irmão Samac, que era favorável a Roma e, depois se rebelou, com a ajuda da irmã Círia e outros três irmãos. Gildão, entretanto, lutou do lado de Roma, com o conde Teodósio, e em 385 Teodósio I nomeou-o comandante-em-chefe do exército na África [conde]; sua filha Salvina casou-se com um parente de Teodósio, em Constantinopla. Na 'guerra fria' que se seguiu à morte de Teodósio (395 d.C.), Gildão ficou do lado da corte oriental, e em 397 suspendeu o fornecimento de cereal africano para Roma [CLAUDIANO. Guerra contra Gildão I, 60-65]. Estilicão encorajou o Senado a declarar Gildão como inimigo público; foi enviada uma expedição comandada por Mascezel, irmão de Gildão, mas antigo partidário de Firmo, que derrotou e matou Gildão em julho de 398 d.C. Mascezel sofreu um acidente suspeito quando voltava para Roma, (...)."* (BOWDER, s/d.: 130)

Em relação ao caráter númida do cisma donatista, há referências nos próprios antigos. Em 411, o donatista Petiliano sublinhava que bispos católicos não estavam em todo lugar na Numídia e, quando ali estavam, eram em raros pontos. Posição polêmica, certamente; mas os católicos reconheciam que seus adversários eram mais numerosos na Numídia. Février (1990: 175) questiona o termo "númida", defendendo que não se deve tomar uma realidade da geografia histórica como uma realidade étnica ou de outra natureza. Este autor contrapõe-se assim às posições de Gautier (1952: 243-244), que identifica, dentre outros elementos (como o da diferenciação econômica), a presença da alteridade étnica e lingüística entre romanos / romanizados e númidas, e a de Congar (1963), que defende a existência de uma oposição entre uma Numídia montanhosa e aquela do litoral. Na verdade, o donatismo estava em todo lugar e o mapa de sua implantação segue o processo de urbanização que caracterizou a África do Norte no século III.

A base da hipótese "social" sustenta-se na ligação entre donatistas e circunceliões durante as perseguições movidas pelo Estado romano, relatadas pelo bispo católico Optato de Milevi e reproduzidas por Agostinho de Hipona. Tengström (1964 *Apud*: BROWN, 1972: 335-338) contestou esta situação alegando que os numerosos recrutas circunceliões, advindos dos trabalhadores agrícolas que alugavam sua força de trabalho para as propriedades da Numídia, não estavam todos sob o comando donatista, e que a própria Igreja Donatista era muito rica e abrangia proprietários fundiários: Crispino de Calama, bispo donatista, tinha em enfiteuse (arrendamento) bens do imperador e sob Juliano, de acordo com Agostinho, tornou-se fácil fazer legados às igrejas donatistas. Février (1990: 174) refere-se aos votos de doar vários domínios aos cismáticos, expressos por um testamento (o da irmã de um rico africano) em 399.

Recentemente, resgatou-se a tendência historiográfica tradicional que privilegia o caráter religioso da polêmica envolvendo donatistas e católicos na África do Norte. Brown (1972) e Février (1966) [13] negaram a correspondência entre as diferenças religiosas e as étnicas e sociais, alegando que de fato não havia distinção de etnia, de classe ou de educação entre Agostinho e os bispos donatistas, resgatando assim o conteúdo religioso da disputa. Para Février (1990: 172-175), por um lado, os atos religiosos estão entre os melhores conhecidos na sociedade antiga, constituindo-se portanto num bom revelador das disputas que a atravessam. Como nesta sociedade tudo era religioso, era normal que os antagonismos se revelassem por esta via. Por outro lado, a virulência de todos envolvidos neste conflito traduz certamente antagonismos profundos cuja percepção de seu sentido ainda nos escapa.

2. CIRCUNCELIÕES E O "TERRORISMO"

Dadoun (1998: 34-35) inicia seu estudo sobre terrorismo distinguindo-o do extermínio. Enquanto este se caracteriza por ser extensivo, quantitativo, duradouro, indistinto, uma matança desenfreada em grande escala, ou seja, uma ação generalizada, e por empregar métodos dispendiosos, o terrorismo é visto como uma violência intensiva, qualitativa, rápida, específica, numa ação cirúrgica, que se vale de métodos econômicos. O terrorismo visa um objeto selecionado cuidadosamente. Denomina-se de atentado a este ato de violência, que é expressão característica do terrorismo, contra um

[13] Lepelley (1979: 94-95, n. 109) coloca estes dois autores como influenciados por Emin Tengström (1964).

ponto limitado no tempo e no espaço. Este alvo pode variar de acordo com a ideologia do grupo terrorista (DADOUN, 1998: 39). Assim, o autor diferencia um alvo de terroristas de "esquerda", constituído de personalidades representativas do sistema hegemônico e detentoras de poder, de um alvo de terroristas de "direita", composto por elementos anônimos no interior da massa. Na concepção de Dadoun (*Ibid.*), o terrorismo "de direita" seria de domínio nacionalista, religioso ou fascista, adotando os "banhos de sangue". Seja como for, a vocação e o principal efeito de qualquer atentado terrorista se mantêm: aterrorizar, instaurar e irradiar o terror.

Os circunceliões dirigiram seus atentados a alvos bem específicos:

> *"Nos seus ataques noturnos invadem o lar dos clérigos católicos e deixam-nos absolutamente vazios; atacam também os sacerdotes que ferem a golpes de bastão, a golpes de gládio e os abandonam quase mortos... derramam e cravam profundamente nos olhos destes uma mistura de cal e vinagre; em vez de arrancá-los, preferem torturar à vontade, que tirá-los muito depressa. De início empregavam, para esta perversidade, a cal; mas, tendo ouvido que suas vítimas logo se haviam restabelecido, acrescentaram vinagre."* (AGOSTINHO. *Contra Crescônio* III, 42)

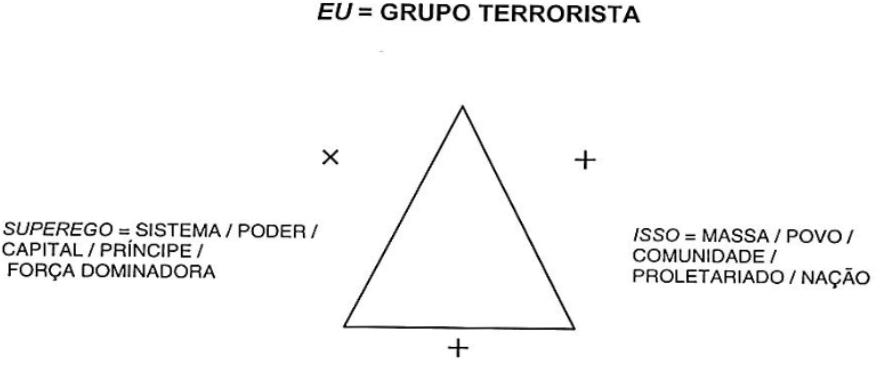
Esta é a descrição das agressões sofridas por clérigos católicos, narradas pelo bispo, também católico, da cidade norte-africana de Hipona, Agostinho. Por outros escritos agostinianos, sabe-se que os circunceliões denominavam de "Israel" os bastões, utilizados para espancar os seus alvos (AGOSTINHO. *Salmos contra o partido de Donato* 161; *Contra cartas de Petiliano* II, LXXXVIII; *Comentários dos salmos* 10, 15). Inicialmente, somente os bastões eram empregados, mas, depois, acrescentou-se também a espada (AGOSTINHO. *Contra epístola de Parmeniano* I, XII, 17 e II, III, 6;

Contra cartas de Petiliano II, LXXXVIII, 195 e II, XCVI, 222; *Epístola* 88, 8; *Comentários dos Salmos* 54, 26 e 95, 13)

Os sacerdotes católicos entretanto não eram os únicos alvos dos circunceliões. Optato de Milevi (*Livros contra Parmeniano donatista* III, 4) denunciava que, no início do século IV, outro alvo dos ataques dos circunceliões eram os detentores de contratos de dívidas dos camponeses, ou seja, os grandes proprietários fundiários. Os circunceliões buscavam impedir que os credores recebessem a quitação da dívida. Para tanto, enviavam-lhes cartas ameaçadoras exigindo-lhes a renúncia do pagamento da dívida e, caso recusassem, um grupo de circunceliões os atacava, os feria, os humilhava[14] e, freqüentemente, os matava. Ainda segundo Optato, comportavam-se como salteadores que aterrorizavam então os campos, se apresentando como justiceiros.

É uma situação complexa a que se estabelece entre o grupo terrorista, o sistema e a sociedade. Procurando compreendê-la, Dadoun (1998: 38), valendo-se de sua formação psicanalítica, construiu uma instigante, e certamente polêmica, analogia entre a estrutura do psiquismo humano e os elementos envolvidos no terrorismo. Esquematicamente, a formulou assim:

[14] Os senhores eram colocados para carregar o transporte e os escravos iam sentados nos lugares que antes lhes cabia: *"Sobre sua decisão [a dos circunceliões], a situação era invertida entre os senhores e os escravos"* (OPTATO DE MILEVI. *Livros contra Parmeniano donatista* III, 4)



O grupo terrorista, tal como o *Eu*, se colocaria como instância da consciência, da iniciativa e da vontade, possuindo valor dinâmico, coerência e posterioridade. O grupo se dirigiria contra o sistema, que, agindo de modo análogo ao *Superego*, proferiria as proibições, ditaria a lei e a norma, deteria a autoridade e imporia a repressão. Seria uma relação conflituosa pois o grupo terrorista e o sistema disputariam o terceiro elemento: a massa, comparada ao *Isso*. Esta seria a força bruta, inconsciente, reservatório de energia, o *Corpo Social*, por quem o grupo trabalharia, agiria, na medida em que se colocaria como a *Cabeça*, a parte consciente e ativa. Os atentados terroristas teriam como finalidade acordar a massa (*Isso*), despertar sua energia latente, tirando-a da inércia e da influência do sistema que a exploraria e a violentaria. O sistema, por sua vez, para manter o seu domínio sobre a massa, se utilizaria dos medos e horrores ativados pelo grupo terrorista. A relação dos terroristas com a sociedade seria permeada pela ambigüidade. Por um lado, os terroristas advêm desta sociedade, mas, se distanciariam quando se posicionam como um grupo portador de consciência e identidade própria. Por outro lado, o grupo terrorista desprezaria a sociedade por sua

covardia e submissão ao sistema, mas agiriam visando o seu benefício, o que justificaria a sua violência. Para Dadoun (1998: 36), o terrorismo tanto seria causa, agente e emblema da violência como também se perceberia como produto de uma violência antecedente. Assim, esta violência anterior provocaria e legitimaria uma violência posterior dos atentados terroristas.

Os escritos católicos, inseridos na polêmica religiosa entre cristãos e donatistas, acentuaram a associação entre donatistas e circunceliões, objetivando atrair a simpatia do poder imperial à causa católica. Assim, para o bispo de Hipona (*Epístola* 185), é mais importante destacar ao destinatário de sua carta, o tribuno militar e futuro conde da África, Bonifácio, que fora encarregado de eliminar as seqüelas do donatismo (definitivamente condenado em 411), o fanatismo e a irracionalidade das práticas dos circunceliões e donatistas: as casas dos proprietários eram destruídas ou incendiadas à noite; aristocratas foram selvagemente feridos ou acorrentados a uma pedra de moinho e chicoteados para movê-la como animais. Entretanto, o caráter rural do movimento dos circunceliões é inegável, mesmo na produção católica da época. O próprio Agostinho os apresenta:

> *"Quem não conhece este tipo de gente, ocupada incessantemente em horríveis atrocidades, inerte para o trabalho útil, cruel ao extremo de assassinar terceiros, não fazendo questão de sua própria morte, levando sobretudo, seu terror aos campos, abandonando os trabalhos rurais, mas rondando os celeiros das fazendas para encontrar o que comer, o que lhes vale o nome de circunceliões, opróbio do erro africano, desacreditado por quase todo o mundo?"* (*Contra Gaudêncio* I, XXVIII, 32)

> *"Chamam-nos circunceliões porque vagabundeam em torno dos celeiros."* (*Comentários dos salmos* 137, 3)

Os circunceliões eram portanto trabalhadores rurais despossuídos de terras para sua subsistência. Tratavam-se pois de proletários agrícolas, ou seja, trabalhadores sazonais que sobreviviam vendendo sua força de trabalho aos latifundiários durante os períodos de maior atividade agrícola quanto da semeadura e da colheita, sem possuir portanto terra nem um lugar fixo de trabalho. Modernamente, os denominaríamos de bóias-frias... A própria etimologia do termo circunceliões, advinda da expressão latina *circum cellas*, os definia: eram aqueles que erravam em torno das propriedades fundiárias e dos celeiros. Sua origem rural é confirmada em outras obras agostinianas (*Contra epístola de Parmeniano* I, XI, 18; *Sobre as heresias para Quodvultdeus* I, 69; *Comentários dos salmos* 132, 3) [15].

No primeiro momento do movimento dos circunceliões, prevalecia um cunho nitidamente social na revolta que era até incompatível com os interesses donatistas[16]. O bispo católico Optato de Milevi (*Livros contra Parmeniano donatista* III, 4) se refere aos mercados rurais onde se reuniam os circunceliões e eram recrutados, seja para o trabalho ou para combater pelos donatistas.

Desde a colonização púnica e o domínio cartaginês, a África do Norte teve a sua economia tradicional de pastoreio realizada por sociedades tribais restringida em detrimento da implantação de atividades agrícolas em

[15] O bispo de Hipona (*Comentários dos salmos* 132, 3) descartava a possibilidade de advir do termo latino *circellio*, espécie de monge que errava por diversas capelas (*cellae*) dos mártires donatistas. Para Agostinho (*Contra epístola de Parmeniano* II, VI, 19), estas peregrinações eram a ocasião de celebrações que se tornavam verdadeiros bacanais de bêbados, com bandos de mulheres que se diziam religiosas donatistas.

[16] Entre os donatistas, a começar por alguns bispos, havia grandes proprietários fundiários assim como fiéis pertencentes ao meio rural, no qual emergiu os circunceliões. Muito variada, a sociologia do donatismo, como a sua geografia, abrangia todos os grupos sociais: dos simples proletários agrícolas aos latifundiários, do povo das aldeias à aristocracia urbana. Os circunceliões eram um incômodo aos donatistas por sua revolta contra os terratenentes norte-africanos no seio dos quais os cismáticos contavam com poderoso apoio. Além disso, por sua agitação, os circunceliões comprometiam perigosamente a Igreja donatista em seu conjunto aos olhos de seus adversários, tanto dos católicos, que se viam como partidários da ordem, como do Estado Romano, pois nutriam a esperança de fazê-lo reconhecer a sua causa.

grandes propriedades utilizando mão-de-obra escrava e local. A escolha e o destino dos produtos agrícolas atendia mais aos interesses do mercado externo do que às necessidades de subsistência norte-africana. O controle romano veio acentuar estas características de concentração fundiária privilegiando trabalho compulsório e com produção para exportação, tornando a África do Norte seu celeiro, mesmo que para isso a população local se visse premida pela fome. Inicialmente, o aumento da fronteira agrícola sustentou as exigências da metrópole e um certo bem-estar local que acarretou, por exemplo, o aumento populacional. Entretanto, com o estacionamento desta fronteira agrícola, o crescimento da população rural, o aumento da carga tributária por parte do Estado romano, o confinamento das tribos seminômades a áreas menos férteis e restrição de seu direito de passagem devido à crescente atividade agrícola em latifúndio exportador, criou-se um quadro de crise social, do qual emergiu o movimento dos circunceliões.

Neste contexto, insere-se a questão do endividamento do campesinato. Este processo implicava em hipotecas das terras dos devedores e ameaçava a existência da pequena e média propriedade. A causa desta crise podia ser uma série de anos de seca, sempre catastróficas na África do Norte, principalmente para pequenos agricultores que não dispunham de nenhuma reserva. Entretanto, a documentação, escassa para o período, não evoca fomes durante os anos 340, somente uma para o ano de 360 ou 361, período melhor conhecido pelas obras de Amiano Marcelino e de Símaco. Acrescente-se que a prioridade absoluta dada ao serviço da *annona* (aprovisionamento em cereal de Roma) podia ocasionar, em caso de más colheitas, uma grave escassez na África enquanto que o abastecimento da *Urbs* não era verdadeiramente perturbado. A fiscalidade imperial tornava-se cada vez mais pesada (ZÓSIMO. *História* II, 38) e nenhuma re-

messa de imposto não era dispensada se, por força das circunstâncias, as colheitas eram inferiores àquelas estabelecidas quando da indicação. Cidades e campos sofriam de uma crise agrária que, certamente, foi uma das causas essenciais da ausência total de obras urbanas conhecidas na Numídia durante o reinado dos filhos de Constantino (LEPELLEY, 1979). Numa carta agostiniana (*Epístola* 185, IV, 14), um outro elemento é levantado na ação dos circunceliões: a libertação de escravos. Agostinho não explica se por solidariedade com os escravos ou para evitar a concorrência deste no trabalho agrícola. Apenas narra que os circunceliões ajudavam colonos ou escravos fugitivos nos seus ataques contra seus senhores (*possessores*).

A aliança entre circunceliões e donatistas não se deu de forma constante e nem imediata, apesar das acusações católicas (AGOSTINHO. *Epístolas* 108, V, 15 e 111, 1; *Contra Crescônio* III, 42, 46 e IV, L, 60; *Epístolas* 133, 1 e 105, II, 3; *Para os donatistas após confronto* XVII, 22 e XXII; *Breviário dos confrontos com donatistas* III, XI, 21-22). Ela materializou-se com as perseguições que o donatismo sofreu na África do Norte. A repressão violenta empregada esporadicamente pelas autoridades romanas levou os donatistas a recorrerem aos circunceliões como uma forma de resistir ao confisco de bens e intimidar os seus inimigos católicos, no que parece que foram bem sucedidos segundo os escritos de Optato de Milevi e Agostinho de Hipona. A primeira aparição dos circunceliões como aliados dos donatistas foi em 320, quando o comandante militar romano Ursácio quis proceder o confisco das igrejas donatistas da Numídia, de acordo com a ordem de Constantino, e foi impedido pela resistência dos circunceliões (*Sermão sobre a paixão de Donato*)[17]. Entretanto, os bispos donatistas não tinham

[17] É um dos raros escritos donatistas. Encontra-se em MIGNE, P. *Patrologia Latina*, t. VIII, c. 752-758.

controle sobre os seus "aliados". Aproximadamente em 340, o conde Taurino (em função entre 340 e 345) interveio a pedido dos próprios bispos donatistas para protegê-los diante da ameaça dos agitadores circunceliões cujos bandos se encontravam nos mercados rurais (*nundinae*) em busca de emprego e eram liderados pelos "chefes dos santos", Axido e Fasir, dois nomes de origem indígena. Os donatistas reconheciam na petição que lhes faltava autoridade sobre os circunceliões, que aterrorizaram os campos númidas atacando os ricos e lhes fazendo emboscadas nas estradas. O conde enviou seus soldados aos mercados e um grande número de circunceliões foi massacrado (OPTATO DE MILEVI. *Livros contra Parmeniano donatista* III, 4). Contudo, mais tarde, em 347, a aliança donatistas-circunceliões foi retomada. Nesta época, o imperador Constâncio II enviou dois legados, Paulo e Macário, para investigar sobre o cisma africano. Os legados imperiais usaram a força contra os donatistas que apelaram novamente aos circunceliões.

Na concepção de Dadoun (1998: 35-37), a violência do terrorismo tem um duplo aspecto: exterior, que se torna visível no atentado terrorista, e interior, necessária para a constituição da unidade, coesão e identidade do grupo terrorista, que, como apresentado anteriormente, pode causar um distanciamento da sociedade e ser utilizado na contra-propaganda pelo sistema. A violência dos atentados terroristas seria como um clarão ofuscante irradiando na população, no público uma violência difusa. A violência interior, que constituiria o próprio grupo terrorista, seria densa, nodal e fusional e encontraria seu fim, sua justificativa, no atentado. Rituais de iniciação e pactos de sangue expressariam relações de força e domínio, de obrigação de fidelidade e solidariedade forçadas, o que poderia paradoxalmente causar tensão e conflito no grupo terrorista, com tomadas de poder, traições

reais ou não, execuções, dissidência, suicídios, esfacelamentos... Neste contexto, ocorre *"o surgimento e a exacerbação de sintomas neuróticos e psicóticos: rituais obsessivos, gesticulações histéricas, idéias persecutórias, delírios missionários, visões de apocalipse e de conflagração, misticismos de todos os gêneros"* (*Ibid.:* 37). Entretanto, em princípio, a violência interior *"cimenta o grupo, assegurando-lhe homogeneidade e densidade, e levando a uma concentração que faz do grupo terrorista um 'núcleo' firme, uma 'célula' autárquica, uma 'fração' opaca, um nó de 'resistência'"* (DADOUN, 1998: 37). Assim, o indivíduo desaparece em favor do grupo terrorista como um todo, ou seja, *"produz-se uma demissão ou abandono da personalidade com transferência [dos "eu" individuais] para o Eu grupal, eleito entidade superior e identificado ao ideal e à missão que motivam os sujeitos"* (*Ibid.*: 40).

Sob o grito de *Deo laudes* (Glória a Deus), os circunceliões se lançavam em combate e, por isso, se denominavam de agonísticos pois travavam o bom combate pelo que acreditavam ser a verdadeira Igreja (AGOSTINHO. *Comentários dos salmos* 132, 6; *Epístola* 108, V, 14; *Contra cartas de Petiliano* II, LXV, 145-146 e II, LXXXIV, 186). Esta divisa também era encontrada nos epitáfios dos seus mártires, nos monumentos e nas basílicas donatistas. Os circunceliões também se intitulavam de santos, atletas de Deus e soldados de Cristo. Por sua vez, os católicos buscavam desqualificá-los moralmente imputando-lhes violências, bebedeiras, orgias e abortos (*Breviário dos confrontos com donatistas* III, VIII, 14; *Para os donatistas após confronto* XVII, 2 e 23; *Contra Crescônio* III, XLII, 46; *Contra Gaudêncio* XXXVI, 46; *Epístola* 16, 2; *Contra epístola de Parmeniano* I, XI, 17; II, III, 6 e II, IX, 18-19; *Epístola* 35, 2; *Contra epístolas de Petiliano* I, XXIV, 26 e II, LXXXVIII, 195; *Epístola para os católicos sobre a seita donatista* XIX, 50). De acordo com a crença donatista, quanto mais sangue de suas hostes

jorrava, com mais orgulho se gabavam. Assim, as duras repressões do "tempo de Paulo e Macário" [18] fizeram muitos mortos entre os circunceliões, que ganharam o *status* de mártires, a quem se prestavam culto [19], apesar da proibição do clero em instalar nas igrejas as tumbas das vítimas (DECRET, 1996: 144). Esta época permaneceu na lembrança do povo como aquela de uma prova sangrenta e heróica. Houve, neste momento, uma amálgama entre a fé religiosa e a luta por uma causa social [20].

As obras de Optato de Milevi e de Agostinho (especialmente sua correspondência), as atas dos concílios africanos e da conferência de Cartago de 411[21] citam as ações violentas dos circunceliões não apenas contra seus inimigos mas também contra eles próprios. Para o clero católico, esta prática

[18] Dois legados enviados pelo imperador Constâncio II para investigar sobre o cisma africano em 347.

[19] Février (1990: 175) destaca que o culto aos mártires também era uma prática difundida entre os católicos, sendo difícil a distinção dos monumentos respectivos de cada um.

[20] Há uma polêmica historiográfica sobre a periodização do movimento circuncelião a partir de seu caráter social ou religioso. Frend (1952: 172-177) não faz distinção de períodos. Brisson (1958: 329-331) afirma que, tal como em 347, houve entre 380 e 400 uma ação revolucionária de tipo social e que os acontecimentos descritos por Agostinho na *Epístola* 185 referiam-se a fatos do início do século V. Numa posição de negação do caráter social do movimento, coloca-se Tengström (1964 *Apud* BROWN, 1972: 335-338) que minimiza a dimensão social dos ataques dos circunceliões descartando-lhe a possibilidade de ter sido uma "jacquerie" (revolta camponesa). Num meio termo, situa-se Lepelley (1979: 93-94): o caráter social da revolta dos circunceliões se restringiria a Numídia na primeira metade do século IV. Segundo este autor, no tempo de Agostinho, meio século depois, os circunceliões existiam ainda, insatisfeitos, violentos e fanáticos, mas seu campo de ação era muito mais limitado que aquele de seus predecessores do tempo de Constâncio II: eles se contentavam em defender pela violência a Igreja Donatista ameaçada e esqueceram as dimensões sociais do combate de seus ancestrais. A esparsa referência agostiniana (*Epístola* 108) às ações desta natureza num período posterior foi considerada como uma forma desesperada de resistência frente à liquidação do cisma donatista após o edito de 412. Para Lepelley, a *Epístola* 185 de Agostinho de Hipona, escrita em 417, faz um histórico do conflito desde seu início para esclarecer Bonifácio na sua tarefa de repressão às sobrevivências donatistas. Para tanto, recorre ao texto de Optato de Milevi. Por sua vez, Optato de Milevi, que escreveu em 366, referia-se à revolta ocorrida antes de 347. Decret (1996: 145) também compartilha que a *"contestação social e econômica dos primeiros tempos foi deixada progressivamente em substituição a um tipo de fanatismo"*.

[21] Monceaux (t. 4: 286-309 e t. 7: 79-292) analisou exaustivamente as obras agostinianas e os processos judiciários.

é estigmatizada como infame. O suicídio devoto dava a medida do traumatismo advindo do excesso da miséria, da exaltação religiosa e do horror da repressão, principalmente a de 347. Como último recurso, era comum a prática do suicídio coletivo voluntário, seja através de incitamento ao homicídio pelos inimigos (magistrados, escolta de um governador, pagãos em seus templos), de afogamento, de imolação pelo fogo ou de precipitação do alto das escarpas (AGOSTINHO. *Contra Gaudêncio* I, XXVII-XXIX; *Epístolas* 185, 12 e 204, 1, 2; OPTATO DE MILEVI. *Livros contra Parmeniano donatista* III, 4). Numerosos epitáfios, erguidos ao sopé de algumas falésias na Numídia Central, eram talvez destinadas a comemorar os "santos" (DECRET, 1996: 147). O suicídio por enforcamento era indigno, pois lembrava a morte do traidor de Jesus, Judas (AGOSTINHO. *Contra cartas de Petiliano* II, XLIX, 114; *Contra Gaudêncio* I, XXXVI, 46); o mesmo ocorria com o praticado com armas brancas pois ia contra o preceito evangélico. Pensavam que o suicídio devoto os redimiria dos pecados e os faria entrar imediatamente no Céu.

CONCLUSÃO

Este texto foi instigado por uma situação tragicamente presente quando de sua elaboração. Preparando a comunicação para o VI Colóquio do CPA da UNICAMP, abordando "Contradições e discórdia na Antigüidade Clássica", que se realizou de 29 de outubro a 1°. de novembro de 2001, fui "atropelada" pelo impacto dos acontecimentos de 11 de setembro. Como entender o que aconteceu? Televisão, jornal, livros, revistas, internet, colegas e amigos ofereciam diversas leituras, muitas delas destacando a sua singularidade e contemporaneidade. Envolvida na criação de um novo Programa

de Pós-Graduação na UFRJ, centrado em História Comparada [22], me senti desafiada a abordar o assunto numa outra ótica, tornando o texto um espaço de reflexão a partir do aporte comparativo. Essa perspectiva comparativa poderia abranger três aspectos complementares: a construção de objetos e a elaboração de problemas pelos pesquisadores, nas suas variáveis de tempo e espaço; as diversas formas do diálogo entre as áreas do conhecimento, seja em termos multi, inter ou transdisciplinar; e a produção de conceitos. Devido à limitação de tempo no evento (e, no caso da presente publicação, de espaço), centrei-me em desenvolver mais os dois últimos aspectos (quem sabe, o primeiro não fica para uma outra oportunidade?). Assim, abordou-se o movimento dos circunceliões aplicando os conceitos, elaborados por Roger Dadoun, especialista em psicanálise, na compreensão do terrorismo contemporâneo.

A exploração econômica e a repressão religiosa foram violências cometidas pela ordem romana (*Superego*, na acepção de Dadoun) contra a população norte-africana e donatistas (*Isso*, para Dadoun), beneficiando terratenentes e o clero católico, que se tornaram então alvos dos atentados terroristas dos circunceliões (*Eu*, de acordo com Dadoun). Assim, uma violência anterior do sistema teria provocado e justificado a violência dos circunceliões. A violência do sistema romano dominante contra a população local fora exercida de maneira constante, indistinta e se manifestara de múltiplas formas (expropriação de terras, trabalho compulsório, produção volta-

[22] O Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) está vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Foi aprovado pelo Conselho de Ensino para Graduados e Pesquisa (CEPG) da UFRJ em 11 de janeiro de 2002, em nível de Mestrado, e, a médio prazo, em 2004, pretende-se estabelecer o nível de Doutorado. Maiores informações sobre o PPGHC podem ser obtidas pelo e-mail hcomparada@ifcs.ufrj.br, site www.ifcs.ufrj.br, telefone 0 XX 21 2252-8032 / 2252-8035 ramal 301, fax 0 XX 21 2221-1470 e no endereço Largo de São Francisco de Paula 1, sala 311 – Centro – Rio de Janeiro – RJ – BRASIL – CEP 20051-070.

da para exportação, carga tributária, restrição ao nomadismo...); a repressão religiosa se apresentou como uma irrupção intermitente e localizada contra os donatistas. Por sua vez, o clero católico norte-africano, em seus discursos, acentuavam a violência irracional e fanática dos donatistas e seus aliados circunceliões procurando despertar solidariedade do poder imperial e da população contra estes.

Haveria basicamente dois grupos como alvos da ação terrorista dos circunceliões: eclesiásticos católicos, membros de uma Igreja associada cada vez mais ao poder imperial, e latifundiários, que compunham a elite econômica e política desta sociedade, ou seja, detentores de poder. Quanto aos meios utilizados no atentado contra estes alvos, não eram dispendiosos e estavam disponíveis a qualquer um, não sendo de acesso limitado nem se constituindo no monopólio de um determinado grupo.

A violência externa dos circunceliões seria empregada em benefício da sociedade. Consideravam que travavam o "bom combate", o que os distinguiria frente à sociedade como "santos", "atletas de Deus" ou "soldados de Cristo". As vítimas deste combate não eram considerados como derrotados pois se tornavam "mártires" de uma causa justa, que fortalecia a própria luta dos sobreviventes e se construía assim uma crença mais acirrada na sua missão salvífica, que superava inclusive a morte. A violência interna, presente na prática do suicídio devoto, alimentava a homogeneidade e a densidade do movimento dos circunceliões. Constata-se nesta prática, realizada coletivamente, que o "eu" individual foi superado pelo *Eu* grupal.

Mais que fornecer respostas, este texto se pretendeu um *"campo de exercício de experimentação comparada"* (DETIENNE, 2000). Caso se consiga suscitar questionamentos, críticas, debate, aprofundamento, indignação, cumpriu plenamente seu objetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTON, I. M. *Africa in the Roman Empire*.Accra: Ghana Universities Press, 1972.

BÉNABOU, M. *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: Maspero, 1976. (Coll. Textes à l'appui)

BOWDER, D. *Quem foi quem na Roma Antiga*. São Paulo: Art Editora – Círculo do Livro, s/d.

BRISSON, J.-P. *Autonomisme et christianisme en Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris: E. de Boccard, 1958.

BROUGTHON, T. R. S. *The romanisation of Africa Proconsularis*. Witsport: Greenwood Press, 1972.

BROWN, P. *La vie de Saint Augustin*. Paris: Seuil, 1971.

BROWN, P. *Religion and society in the age of saint Augustine*. London: Faber & Faber, 1972.

BROWN, P. Religious coercion in the Later Roman Empire: the case of North Africa. HISTORY 48: 283-305, 1963.

BROWN, P. Religious dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa. HISTORY 46: 83-101, 1961.

BROWN, P. Saint Augustine's attitude to religious coercion. THE JOURNAL OF ROMAN STUDIES 54: 107-116, 1964.

CAMPS-FABRER, H. *L'olivier et l'huile dans l'Afrique Romaine*. Alger: Imprimerie Officielle, 1953.

CONGAR, Y.-M. Introduction. *In*: AUGUSTINUS, A. *Traités anti-donatistes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963. pp. 9-124. (Bibliothèque Augustinienne, 28)

CORASSIN, M. L. Romanização e marginalidade na África do Norte. REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA 5: 157-165, 1985.

COURTOIS, C. *Les vandales et l'Afrique*. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1955.

DADOUN, R. *A violência; ensaio do "homo violens"*. trad. P. F. de Carvalho e C. de C. Ferreira. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998. (Col. Enfoques Filosóficos)

DANIÉLOU, J., MARROU, H.-I. *Nova História da Igreja*. v. 1: Dos primórdios a São Gregório Magno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DECRET, Fr. *Le christianisme en Afrique du Nord*. Paris: Seuil, 1996.

DECRET, Fr., FANTAR, M. *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*; histoire et civilisation des origines au Ve. siècle. 2. ed. Paris: Payot, 1988. (Bibliothèque Historique Payot)

DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.

DONINI, A. *História do cristianismo*; das origens a Justiniano. Lisboa: Edições 70, 1980. (Col. Lugar da História, 10)

FÉVRIER, P.-A. *Approches du Maghreb Romain*; pouvoirs, différences et conflits. 2 t. Aix-en-Provence: ÉDISUD, 1989 / 1990.

FÉVRIER, P.-A. Toujours le donatisme. A quand l'Afrique? RIVISTA DI STORIA E LETTERATURA RELIGIOSA 2: 228-240, 1966.

FÉVRIER, P.-A. Martyrs, polémique et politique en Afrique (IVe. – Ve. siècles). REVUE D'HISTOIRE ET DE CIVILISATION DU MAGHREB 1: 8-18, 1968.

FÉVRIER, P.-A. Religion et domination dans l'Afrique. DIALOGUES D'HISTOIRE ANCIENNE 2: 305-336, 1976.

FRAZÃO, E. R. de A. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: USP, 1976. (Col. Boletim, 5 - Nova Série)

FREND, W. C. H. *The Donatist Church*; a mouvement of protest in Roman North Africa. Oxford: Clarendon Press, 1952.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français*. 52. ed. Paris: Hachette, 1998.

GAGGERO, G. Le usurpazioni africane del IV-V secole d. C. nella testomonianza degli scritorri cristiani. ATTI DEL X CONVEGNO DI STUDIO (Oristano, 11-13 dicembre 1992). *L'Africa Romana*. Sassari: Ed. Archivio Fotografico Sardo, 1994. pp. 1111-1127.

GAUTIER, E.-F. *Le passé de l'Afrique du Nord*; les siècles obscurs. 2. ed. Paris: Payot, 1952. (Petit Bibliothèque Payot, 67)

GSELL, S. Esclave ruraux dans l'Afrique Romaine. *In*: _____ . *Études sur l'Afrique Antique*; *scripta varia*. Lille: P. U. L., 1981. pp. 253-271.

JULIEN, Ch.-A. *Histoire de l'Afrique*; des origines à 1830. 3. ed. Paris: Payot, 1994. (Grande Bibliothèque Payot)

LANCEL, S. Aux origines du donatisme et du mouvement des circoncellions. LES CAHIERS DE TUNISIE 15 (57-60): 183-188, 1967.

LASSÈRE, J. - M. Rome et le "sous-développement" de l'Afrique. REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES 81 (1-2): 67-104, 1979.

LASSÈRE, J. - M. *Vbique Populus*; peuplement et mouvement de population dans l'Afrique Romaine de la chute de Carthage à la fin de la dinastie des Sévères (146 av. J.-C.-135 ap.J.- C.). Paris: CNRS, 1977.

LEPELLEY, Cl. *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas Empire*. t. 1: La permanence d'une civilisation municipale. Paris: Études Augustiniennes, 1979.

LEVEAU, P. Occupation du sol, géosystème et système sociaux. Rome et ses ennemis des montagnes et du désert dans le Maghreb antique. ANNALES. ÉCONOMIES, SOCIÉTÉS, CIVILISATIONS 41: 1345-1358, 1986.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. I. O período romano. *In*: MOKHTAR, G. (coord.). *História Geral da África*. v. 2: A África Antiga. trad. Carlos Henrique Davidoff *et alii*. São Paulo - Paris: Ática - UNESCO, 1983. pp. 473-509.

MANDOUZE, A. Les donatistes entre ville et campagne. ACTES DU IIIe. COLLOQUE INTERNATIONAL. Histoire et_*archéologie de l'Afrique du Nord*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1986. pp. 193-217.

MANTON, E. L *Roman North Africa*. London: Seaby, 1988.

MARTROYE, F. Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions. REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES 32: 353-416, 1904 e 33: 5-53, 1905.

MICHEL, J.-H. L'insuffisance des investissements: signe ou cause de sous-développement dans deux provinces romaines (L'Espagne et l'Afrique). AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCH WELT, PRINCIPAT 2 (3): 98-159, 1975.

MODERÁN, Y. Gildo, les maures et l'Afrique. MÉLANGES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME 101: 821-72, 1989.

MONCEAU, P. *Histoire de la littéraire de l'Afrique Chrétienne*. 7 t. Paris: E. Leroux, 1901-1923.

MONCEAU, P. L'Église donatiste avant Saint Augustin. REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS 60 (1): 1-60, 1909.

PELTIER, A. C. *Dictionnaire unviversal et complet des conciles tant généraux que particuliers, des principaux synodes diocésains et des autres assembés ecclésiastiques les plus remarquables*. t. 1. Paris: Atelieres Catholique du Petit-Montrouge, 1847.

PFLAUM, H.-G. La romanisation de l'Afrique. *In*: _____ . *Afrique Romaine*; *scripta varia* I. Paris: L'Harmattan, 1979. pp. 375-392.

PICARD, G.Ch. *La civilisation de l'Afrique Romaine*. 2. ed. Paris: Études Augustiniennes, 1990.

RAVEN, S. *Rome in Africa*. 2. ed. London - New York: Longman, 1984.

SAUMAGNE, C. Ouvriers ou rôdeurs de celliers: circoncellions d'Afrique. ANNALES D'HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE 6: 351-364, 1934.

THÜMMEL, W. *Zur Beurteilung des Donatismus*. Halle: s/e., 1893.

WARMINGTON, B. H. O período cartaginês. *In*: MOKHTAR, G. (coord.). *História geral da África*, v. 2. trad. C. H. Davidoff *et alii*. São Paulo - Paris: Ática - UNESCO, 1983. pp. 449-472.

WHITTAKER, C. R. Land and labour in the North Africa. KLIO 50: 331-62, 1978.

NOTAS DE PESQUISA

ESCAVAÇÃO ARQUEOLÓGICA EM UMA CIDADE ROMANA: A EXPERIÊNCIA DE TRÊS BRASILEIROS

Marina Cavicchioli[1]
Renata Senna Garraffoni[2]
Glaydson José da Silva[3]

Entre 20 de agosto a 14 de setembro de 2001, tivemos a oportunidade de participar de uma escavação arqueológica na cidade romana de Segóbriga, situada no centro da Espanha. Esta experiência foi possível graças ao trabalho em conjunto de duas Universidades: a Universidad Complutense de Madrid e a Universidade Estadual de Campinas[4].

[1] Graduanda em História, IFCH, Unicamp, bolsista FAPESP.
[2] Doutoranda em História, IFCH, Unicamp, bolsista FAPESP.
[3] Doutorando em História, IFCH, Unicamp, bolsista FAPESP.
[4] Esta viagem foi possível graças ao apoio do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e da FAEP. Gostaríamos de agradecer aos profs. Drs. Martín Almagro Gorbea e Juan Manuel Abascal pela oportunidade que nos propiciaram, à Ana Piñon pela calorosa acolhida em Madri, à Rosário Cebrián e Alvaro Jacobo pelo apoio e instruções durante ao trabalho de campo e aos estudantes das diferentes universidades espanholas que participaram das atividades deste período pelo intercâmbio de idéias e os momentos agradáveis que passamos juntos.

Por meio de um convite do prof. Dr. Martín Almagro Gorbea, catedrático de Pré-História na Universidad Complutense, ao prof. Dr. Pedro Paulo Funari, livre-docente da Unicamp, estabeleceu-se a possibilidade de três brasileiros participarem das escavações de verão por quatro semanas. Neste contexto, fomos selecionados pelo prof. Funari para trabalhar na equipe espanhola dirigida pelo prof. Dr. Juan Manuel Abascal, catedrático de História Antiga na Universidad de Alicante.

Esta experiência foi singular e extremamente proveitosa, pois além de aprendermos a prática do trabalho arqueológico em uma equipe internacional, tivemos a oportunidade de pesquisar *in loco* o período que estudamos há alguns anos. A seguir faremos um breve relato comentando alguns aspectos do trabalho que realizamos neste período.

SEGÓBRIGA: UMA CIDADE ROMANA NA PENÍNSULA IBÉRICA[5].

As ruínas da cidade romana de Segóbriga, hoje em dia despovoada, encontram-se a cento e quatro quilômetros de Madri, nas proximidades de uma pequena cidade de cerca de 700 habitantes chamada Saelices, província de Cuenca, região de Castilla-La Mancha. Seu acesso se dá pela rodovia Valência/Alicante e constitui em um dos grandes atrativos arqueológicos da Península Ibérica.

Devido a sua localização, o acesso de carro, ônibus ou trem é tranqüilo e isto possibilita a visita de centenas de pessoas durante todo o verão europeu. Todas estas condições favoráveis têm feito com que a equipe de

[5] Os dados apresentados sobre Segóbriga foram retirados de Almagro-Gorbea, M. et Abascal, J.M., *Segóbriga y su conjunto arqueológico*, Real Academia de História, Madri, 1999.

especialistas, que trabalha quotidianamente na sua escavação, insista na idéia de tornar a cidade romana em um Parque Arqueológico permitindo a todos a oportunidade de desfrutar não só dos diferentes aspectos da cultura romana que se desenvolveu na região a partir do século I d. C., como também, da beleza natural ao seu redor.

Em um espaço de uma a duas horas é possível visitar, com guias, o teatro, o anfiteatro, a muralha, as termas monumentais, os templos, o fórum, que atualmente está sendo escavado, e o pequeno museu no qual estão expostas diferentes amostras do material escavado na região. Um pouco mais afastado da cidade há também o templo de Diana e uma necrópole visigoda que permite visualizar aspectos do mundo rural romano, as ocupações posteriores e o reaproveitamento do espaço.

Além de percorrer o sítio, em algumas épocas do ano os visitantes podem participar das diferentes festas que são realizadas no assentamento e que sempre contam com a presença dos moradores de Saelices. A mais conhecida e que atrai um grande número de pessoas de todas as partes é o *Festival Internacional de Teatro Greco-Latino*, que consiste na apresentação de obras clássicas no teatro romano da cidade, uma experiência que tem agradado as pessoas e proporcionado um espaço de difusão dos textos greco-romanos.

Segóbriga é tida como um *oppidum*, isto é, uma cidade fortificada e um ponto estratégico na Meseta Oriental. A origem do assentamento é datada na Idade do Bronze, período em que era habitada pelos celtibéricos, sendo que a ocupação romana se fortalece a partir do século I d.C. As escavações na região se iniciaram por volta do século XVIII, mas um estudo científico mais sistemático e constante ocorreu a partir de 1962 com M. Almagro Basch e F. Suay. Atualmente, o projeto de escavações na cidade é

dirigido pelo profs. Drs. Martín Almagro-Gorbea e Juan Manuel Abascal, sendo que ambos contam com uma equipe de arqueólogos que se dividem nas diferentes tarefas desenvolvidas no sítio, organizando o trabalho dos chamados *obreros*, pessoas contratas em Saelices que trabalham na escavação, e dos alunos de graduação das Universidades espanholas e estrangeiros que realizam estágios no assentamento.

Dentro desta estrutura, o estágio de quatro semanas neste assentamento, ao lado de arqueólogos, especialistas no mundo antigo e técnicos permitiu que conhecêssemos o cotidiano de uma escavação de período romano e o aprendêssemos os métodos e técnicas do trabalho de campo. Entre as diversas atividades realizadas durante a estada, destacam-se nossa participação na escavação de um aqueduto romano de época imperial, dos trabalhos realizados na necrópole visigoda e nos trabalhos de limpeza da pavimentação do fórum.

Além dos trabalhos de escavação em si, que aconteciam especialmente das 7:15 às 14:00 e das 18:00 às 21:00, pudemos aprender as diversas técnicas que fazem parte do trabalho de escavação: reconhecimento das diferentes camadas estratigráficas e suas possíveis significações (época de atividade humana ou de abandono); desenho das estruturas encontradas (muros, colunas, inscrições) e das unidades estratigráficas; separação do material encontrado na quadrícula que estávamos escavando (metais, cerâmica, ossos); trabalhos de laboratórios, realizados depois da escavação, como limpeza, desenho e catalogação de cerâmicas de diferentes períodos históricos.

Estas atividades, acompanhadas sempre por profissionais especializados, nos deram uma dimensão das diversas etapas do trabalho de campo e funcionou como uma prática supervisionada. Diante disto, a experiência

foi muito enriquecedora na medida em que propiciou-nos uma oportunidade de diálogo com alunos e estudiosos de diferentes regiões da Espanha e a aprendizagem *in loco* de variados aspectos do quotidiano romano a partir da cultura material e interpretação do contexto em que foi encontrada.

Por último, faz-se necessário destacar também a importância institucional do trabalho: a participação nas escavações arqueológicas de Segóbriga durante este período ajudaram a fortalecer a possibilidade de intercâmbio entre estas duas Universidades, proporcionando um espaço para que outros estudantes do mundo antigo possam, em um futuro próximo, trabalhar com esta equipe, colocando em prática os conhecimentos adquiridos no Brasil sobre Arqueologia Clássica.

TRADUÇÃO

APRESENTAÇÃO

Pedro Paulo A. Funari[1]

Epictecto (55-135 d.C.) foi um filósofo estóico, nascido em Hierápolis, na Frígia, cerca de 55 d.C. Foi escravo de Epafrodito, um dos libertos favoritos de Nero, seguiu as lições de Musônio Rufo, até ser alforriado. Ensinou em Roma, mas foi expulso, junto com outros filósofos, por Domiciano (89 d.C.), de onde se mudou para Nicópolis, no Epiro. Suas obras foram preservadas por seu pupilo Arriano. O trecho abaixo foi elaborado por Arriano em suas Diatribes, ou Conversações e trata das divergências entre os conceitos de cidadania local e universal. Retrata bem, a seu modo, a diversidade de pontos de vista sobre um tema capital para a identidade social, em um momento em que, como hoje, local e global estavam em contato e em confronto.

[1] Departamento de História, IFCH, Unicamp, Diretor Associado do CPA.

EPICTETO, IDENTIDADE: LOCAL OU GLOBAL (ARRIANO, DIATRIBES OU CONVERSAÇÕES)

Pedro Paulo A. Funari

Se são verdadeiras as afirmações dos filósofos sobre a estreita ligação entre a divindade[2] e os homens, o que resta aos homens senão compartilhar da observação de Sócrates, segundo a qual a quem pergunte sobre a origem de uma pessoa nunca se deve responder que se é de Atenas ou de Corinto, mas [cidadão][3] do mundo? Por que motivo você diz que é Ateniense, e não, simplesmente, originário daquela região[4] em que seu mísero corpo foi lançado desde o nascimento? Não é evidente que você se define ateniense ou coríntio com base em uma origem mais importante e que compreende não apenas aquela parte específica da terra, mas toda sua estirpe[5] e, enfim, o lugar no qual os seus antepassados perpetuaram-se até você? Portanto, aquele que conhece a organização completa do universo e entende que "a coisa maior, mais importante e mais universal de todas é o

[2] Tou theou.
[3] Kósmios.
[4] Tes gonías.
[5] Tem oikían.

completo sistema constituído pelos homens e por deus e que, deste sistema, derivam as sementes que geraram não apenas meu pai e meu avô, mas tudo que nasceu e cresceu sobre a terra, em particular os seres racionais[6], já que só esses participam da sociedade divina por meio da razão[7] que os liga a deus"[8], porquê esses não deveriam se definir [cidadãos] do mundo?

[6] Ta logiká.

[7] Kata ton lógon.

[8] Pensamento de um filósofo estóico que conclui afirmando que só os seres racionais têm afinidade com a divindade à qual estão ligados por meio da razão.

RESENHAS

RESENHA

Martiniello, Marco, *L'éthnicité dans les sciences sociales contemporaines.* Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 128 pp.

O cientista social belga Marco Martiniello publicou, há algum tempo, uma obra que procura dar conta das principais discussões acadêmicas contemporâneas sobre a "etnicidade", neologismo proveniente do inglês e que talvez pudesse ser traduzido, nas línguas vernáculas de origem latina, por "identidade[1] étnica". Essa temática tem sido particularmente importante para os estudiosos da Antigüidade, assim como para todos os que estudam a sociedade por meio da cultura material. O uso do termo generalizou-se nos estudos acadêmicos anglo-saxônicos a partir da década de 1970 e, com o ocaso da Guerra Fria e a respectiva eclosão de conflitos étnicos, a questão étnica chegou à mídia e induziu uma crescente reflexão científica a seu respeito. Neste sentido, o pequeno volume de Martiniello cumpre, com grande propriedade, a tarefa básica de apresentar um sumário dos principais temas em debate. Talvez o mais espinhoso, tratado, naturalmente, logo ao início, refira-se à definição mesma do conceito. Ao constatar que a academia francófona rejeita o seu uso, seja por identificá-lo com o racismo, seja por lhe parecer uma invenção forânea, norte-americana, inadequada para a compreensão de sociedades com longa trajetória histórica, como a Européia. O autor prefere considerar que o conceito, desenvolvido pela ciência anglo-saxônica, revela-se útil e deve ser conhecido, razão última de sua própria obra. Também os cientistas brasileiros terão muito a ganhar com o conhecimento desses debates.

[1] Para uma crítica do conceito de "identidade", consulte-se Kanavillil Rajagopalan, *The Concept of Identity in Linguistics: is the time ripe for a radical rethinking?*, Campinas, manuscrito inédito, 1996, p. 12 *et passim*.

Martiniello fornece uma definição básica de etnicidade: "define-se pela construção social e política dessas substâncias e dessas diferenças biológicas e culturais, na medida em que permite a criação de grupos distintos" (p.18) e "uma das tarefas das ciências sociais será, precisamente, analisar como esses diferentes modos de classificação e de separação sociais interagem e evoluem no tempo e no espaço" (p.20). O autor discorre sobre a etnicidade a nível individual e microssocial, grupal ou mesossocial e macrossocial, para aprofundar-se nas principais abordagens teóricas: modelos naturalistas (sociobiologia, primordialista), sociais (substancialistas, como os paradigmas assimilacionistas ou do pluralismo cultural, ou a partir da teoria das fronteiras étnicas de Barth), ou outras não substancialistas (como o novo pluralismo cultural, a escolha racional, e a etnicidade simbólica), culminando com as teorias de inspiração marxista. Em seguida, discorre sobre os conceitos próximos e relacionados à etnicidade: cultura, religião, nacionalismo, "raça". Três capítulos procuram relacionar etnicidade e classe social, gênero e a política e seus conflitos. A conclusão procura mostrar a importância da etnicidade na vida social e, conseqüentemente, sua necessária utilização por parte do estudioso da sociedade.

Alguns pontos merecem reflexão, a começar pela constatação de que a dimensão étnica das relações sociais, seja ela chamada de etnicidade ou de identidade étnica, tem desempenhado, ao longo da História e em diferentes sociedades, um papel importante e, por isso mesmo, o estudioso da sociedade não pode prescindir de refletir a esse respeito. A História acadêmica do conceito, necessariamente fundada na moderna tradição[2] que as-

[2] Consulte-se o erudito estudo historiográfico sobre a construção do conceito de raça, língua e cultura arianas, de Martin Bernal, *The Black Athena, The Afroasiatic roots of classical civilization*, Nova Iorque, Vintage, 1987.

simila, de forma abusiva, língua, cultura e etnicidade, se não for bem conhecida, acaba por turvar a visão de muitos estudiosos dos chamados grupos étnicos[3]. No caso do Brasil, nos longos primeiros séculos de colonização e trabalho escravo, "negros" eram as peças, fossem elas africanas, ameríndias, crioulas, mestiças ou mouras[4] e a identidade étnica era antes uma forja de explorados, por oposição a exploradores[5], do que uma busca de preservação de costumes desta ou daquela origem[6]. Essas identidades, mais do que voltadas para tribos originárias ou submetidas à europeização forçada, eram o resultado de uma transculturação radical, na feliz expressão de Octávio Ianni[7]. A identidade nacional brasileira, tal como formulada pelos nossos pensadores, teve sempre que dar conta de uma multiplicidade de grupos étnicos que aqui aportaram e construíram novas relações[8]. Martiniello alude às teorias "pós-étnicas", de origem norte-americana, e que enfatizam que, na moderna sociedade dos Estados Uni-

---

[3] Esta é uma confusão muito comum, e particularmente deletéria, no campo da Arqueologia, como lembraram, recentemente, Philip L. Kohl, Ethnic strife: a necessary amendment to a consideration of class struggle in Antiquity, in Christine Ward Gailey (ed.), *Civilization in Crisis, Anthropological Perspectives*, Gainesville, University of Florida Press, 1992, p. 171: *the perpetual confusion of merging race, language, and culture simply never dies, despite a hoary, now classic anthropological literature devoted to keeping these variables separate and independent*; e, ainda, Sîan Jones & Paul Graves-Brown, Introduction, Archaeology and Cultural Identity in Europe, in Paul Graves-Brown, Sîan Jones & Clive Gamble (eds), *Cultural Identity and Archaeology*, Londres, Routledge, 1995, p.7: *there is no one-to-one correlation between language, culture and ethnicity, and group identity is historically contingent.* Para uma discussão aprofundada a respeito, com um estudo de caso específico, relativo à Bretanha em época romana, vejam-se Sîan Jones, *The Archaeology of Ethnicity, Constructing identities in the past and in the present*, Londres, Routledge, 1997 e César Carreras & Pedro Paulo A. Funari, *El comercio de aceite en Britannia*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1997.

[4] Cf. Mário Maestri, *A Servidão Negra*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988, p.38.

[5] Cf. Peter Ucko, Foreword, in Stephen Shennan (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. xix.

[6] Cf. Charles E. Orser, Jr., *A Historical Archaeology of the Modern World*, Nova Iorque, Plenum, 1996, pp. 41-56 *et passim.*

[7] *Tansculturação*, manuscrito inédito, 1996, p.24 *et passim.*

[8] Cf. Renato Ortiz, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

dos, as classes médias, emergentes de antigas minorias marginalizadas (italianos, irlandeses, croatas *inter alios*), podem optar por uma nova identidade étnica que lhes serve como elemento de distinção social. Assim, os antigos carcamanos ou judeus, que queriam, antes, ser simples americanos, agora preferem a hifenização dos termos ítalo-americano ou judeu-americano, com evidente ganho de *status*, por oposição seja aos negros e aos hispânicos, desvalorizados, seja frente aos WASPs (anglo-saxões de estirpe, os "quatrocentões"). Em que medida seriam estas formulações úteis para entendermos os processos étnicos no Brasil contemporâneo?

Há evidentes analogias, mas notáveis diferenças, também. Aqui não temos negros, mas pobres, não há hispânicos, mas migrantes, nem as comunidades de origem européia mantém a endogenia necessária para a invenção de uma identidade original, pois os casamentos de indivíduos de diferentes comunidades, ao menos nos grandes centros, não constitui exceção. Por outro lado, há comunidades que mantém, se não por escolha, pela pouca oportunidade de contato, um caráter étnico marcado. Não poucas vezes, como ressalta Martiniello (p.116), os conflitos de classe assumem a forma, na atualidade, de conflitos étnicos e, embora de forma mitigada, o Brasil tem, também, testemunhado, por vezes, situações perigosas. Por outro lado, Martiniello recorda que, desde Aristóteles, até os politólogos contemporâneos, passando por Montesquieu, Rousseau, Machiavel e Mill, a democracia desconfiou do impacto negativo da diversidade étnica na estabilidade das democracias. Nessa tradição, a democracia pressupõe uma unidade cultural[9] que pode levar à supressão das diversidade étnicas e

[9] Cf. Margarita Díaz-Andreu, Constructing identities through culture, in Paul Graves-Brown, Sîan Jones & Clive Gamble (eds), *Cultural Identity and Archaeology*, Londres, Routledge, 1995, p. 52 *et passim*. A passagem, no caso italiano, da identidade do *paese* (região) ao *paese come nazione* (país) é tardia; a famosa *Mostra Storica, L'Unità d'Italia*, no Palácio Carignano, em

culturais, em uma contradição insustentável entre regime democrático e liberdade de expressão. Talvez este seja um ponto para especial reflexão, pois em um mundo assolado pelos conflitos que assumem a forma de lutas étnicas, cabe ao estudioso da sociedade estar atento a essa dimensão da vida social. A contribuição mais importante do livro de Martiniello consiste, justamente, em mostrar que a compreensão da sociedade, no passado e no presente, não pode deixar de dar conta da dimensão étnica, sob pena de, ao ignorar conceitos de uso quotidiano e, por vezes, violento, abandoná-la ao senso comum. Cabe à ciência, ao contrário, refletir, de maneira crítica, sobre as práticas e as ideologias, para que não sejamos, todos, vítimas de nossa própria falta de reflexão. O livro de Martiniello constitui uma boa introdução à complexa discussão sobre a identidade étnica[10].

Pedro Paulo A. Funari[*]

Turim, publicada por Amilcare Pezzi Editore, mostra bem a longa forja de um conceito de nação.

[10] Agradeço aos seguintes colegas, que forneceram textos, alguns inéditos, e trocaram idéias: César Carreras, Margarita Díaz-Andreu, Octávio Ianni, Sîan Jones, Philip Kohl, Mário Maestri, Lawrence Okamura, Charles E. Orser, Jr., Renato Ortiz, Kanavillil Rajagopalan e Peter Ucko. A responsabilidade pelas idéias, contudo, restringe-se ao autor.

[*] Departamento de História, IFCH, Unicamp, Diretor Associado do CPA.

RESENHA

FUNARI, Pedro Paulo & PINSKY, Jaime (orgs.). *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Contexto, 2001. 103p. ISBN: 85-7244-171-9.

A vinculação entre Turismo e Patrimônio Cultural parece ser uma das alternativas contemporâneas para a preservação da diversidade cultural e das evidências materiais do passado. De fato, apenas a associação entre comunidades, ONG's, estudiosos leigos e profissionais, e órgãos governamentais tem se mostrado a receita mais saudável para a sobrevivência dos patrimônios culturais, históricos e arqueológicos, unidos em uma aliança duradoura que cria as condições reais e eficazes para preservar e divulgar. Com base no exemplo da AGENDA 21, promovida pela ONU, as comunidades que residem nas áreas onde estão os patrimônios culturais, históricos e arqueológicos, devidamente organizadas em cooperativas, é que podem desenvolver as estratégias mais democráticas e eficientes de proteção e exploração turística.

No Brasil, onde a realidade concorre para a destruição do patrimônio arqueológico, essa vinculação é uma alternativa viável para fomentar e agilizar a cadeia de ações necessárias para a preservação, pesquisa e turismo cultural dentro de uma perspectiva cidadã e democrática. Isto é, deve-se procurar criar um vínculo que inclua, informe e integre ativamente os moradores das áreas de potencial turístico voltado para a visitação de sítios arqueológicos e outros tipos de patrimônio cultural.

Os autores de *Turismo e Patrimônio Cultural*, sob a organização de Funari e Pinsky, apresentam um conjunto de idéias e exemplos que servem de referência aos interessados em organizar o turismo em sítios arqueológicos, museus, parques e festas. O livro, de forma didática, vai muito além do

interesse dos especialistas e agentes de turismo, apresentando uma série de referências básicas que servem como modelo e como manancial de idéias e sugestões a todos aqueles interessados em tornar sua localidade um atração turística.

A introdução, escrita por Pedro Paulo Funari e Jaime Pinsky, apresenta, de forma breve, uma interessante análise sobre o Turismo e a sua relação com o conhecimento arqueológico e histórico, com a diversidade cultural e com o costume humano de viajar. Eles refletem sobre a questão dos processos de aprendizagem que ocorrem durante as viagens.

No texto "Preservar e consumir: o patrimônio histórico e o turismo", Marly Rodrigues também reflete sobre o hábito de viajar, mas introduz alguns conceitos importantes para aqueles que buscam mais conhecimentos, como a definição de patrimônio, memória e de turismo. Ela também apresenta um resumo da história da criação dos "lugares de memória" no Brasil, bem como discute de modo crítico os processos usados para a construção e a interpretação da memória, o principal meio para dar significado ao patrimônio cultural procurado pelos viajantes.

Denise Maria Cavalcante Gomes, no artigo "Turismo e museus: um potencial a explorar", trata de como os museus podem ser transformados em lugares de intensa procura turística. Cita o exemplo do México, de como os museus e os imensos sítios arqueológicos são visitados e quais as estratégias empregadas para atrair visitantes. Também trata do caso brasileiro, apresentando alguns dos principais museus, das suas maiores atrações, assim como mostra outras formas de musealização adotadas no país. O artigo contém uma importante seleção dos principais museus brasileiros com potencial turístico, indicando sua localização e quais os seus tipos (Arte, Histórico, Arqueológico, Científico, antropológico).

A questão das festas é tratada por Antônio de Paiva Moura, no capítulo "Turismo e festas folclóricas no Brasil". A diversidade cultural e étnica do Brasil produziu uma variada quantidade de festas devocionais do calendário católico, cuja beleza e conteúdo multiétnico motivam brasileiros e estrangeiros a saírem das suas cidades. O autor, além de discutir alguns conceitos relacionados às festas devocionais, mostra vários exemplos de todo o Brasil e como elas atraem os turistas.

A infra-estrutura do turismo é analisada por Francisco Paulo de Melo Neto, no artigo "Evento: de ação, de entretenimento a agente de promoção do patrimônio histórico-cultural". Este capítulo apresenta com muitos detalhes o que está por trás de um evento e quais os seus resultados para a cidade que o organiza. De forma crítica, discute a diferença entre evento e "eventismo", entre a diversão pura e simples e a reflexão, a contemplação e educação pela arte.

O meio ambiente e o turismo rural são discutidos por Antônio Márcio Ferreira de Moura, no texto "Turismo, meio ambiente e espaço rural". O autor define o que é turismo rural e qual a sua relação aos ambientes a serem visitados, bem como mostra os diversos tipos de atrações e de motivações que levam as pessoas a saírem das cidades para o litoral ou para o interior, em busca de descanso e lazeres alternativos. Também discute a questão do planejamento, debatendo sobre estratégias democráticas e elitistas na criação de locais turísticos. Outro aspecto enfocado é transformação da paisagem em objeto de contemplação e conhecimento.

Álvaro de Oliveira D'Antona, no capítulo "Turismo em parques nacionais", aborda vários aspectos ligados ao turismo, como a questão da preservação, da pesquisa e a legislação que envolve os parques nacionais. Também mostra os tipos de parque e o seu potencial turístico, bem como

faz um histórico da criação dos parques brasileiros, apresentando uma lista dos parques nacionais, sua localização, data de criação, suas características ambientais e algumas imagens. Discute a questão do turismo e da preservação, mostrando algumas estratégias de manutenção importantes para que os parques sejam visitados sem serem destruídos.

Encerrando o livro, José Luiz de Morais, no artigo "A arqueologia e o turismo", discute a construção da vocação turística dos municípios que transformaram seus sítios arqueológicos em objeto de visitação. Apresenta alguns aspectos legais que envolvem o patrimônio arqueológico e centra sua atenção na questão do planejamento associado à pesquisa, considerando tal associação como fator chave para o sucesso turístico aliado à preservação.

Enfim, *Turismo e Patrimônio Cultural* é um livro honesto, básico e fundamental para estudantes e professores de Turismo, para os agentes privados e para os funcionários de órgãos municipais, estaduais e federais, bem como para aqueles interessados criar novos pólos turísticos. Seu conteúdo incentiva o turismo e a cidadania, baseado em princípios democráticos de conservação do patrimônio natural e cultural, bem como da construção crítica de conteúdos históricos e sociológicos que informem adequadamente sobre os contextos e sobre os eventos ocorridos em determinados locais transformados em atração turística aberta a todos os cidadãos.

Francisco Silva Noelli[*]

[*] Universidade Estadual de Maringá.

BOLETIM DO CPA
Próximo número

PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA - IFCH - UNICAMP

BOLETIM DO CPA nº 12

O CONFLITO SOCIAL DA HISTÓRIA DA ANTIGÜIDADE *STÁSIS & DISCÓRDIA*

III. CONFLITOS NO PRÓXIMO ORIENTE E NO MEDITERRÂNEO ORIENTAL

ARTIGOS

Saber e poder na Mesopotâmia Antiga
Katia Maria Paim Pozzer
Considerações sobre o conceito de *stasis* na obra de Flávio Josefo
Vicente Dobroruka
Bárbaros ou cachorros? A difícil relação entre hebreus e sírios helenizados na decápole do I século d.C.
Luigi Schiavo
As relações entre cristãos e judeus no final do século I d.C.: continuidade ou descontinuidade? O testemunho de atos dos apóstolos 2, 14-40
José Geraldo Costa Grillo
Conflitos sociais entre judeus e gentios no mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso
Monica Selvatici
Stásis e confiscações de bens na Atenas clássica. o estudo de caso do golpe oligárquico de 404 a.C. e a restauração democrática em 403
André Leonardo Chevitarese
Acusação de impiedade contra os estrangeiros: Atenas V - IV a C
Maria Regina Candido
Lei, violência e *stásis* na Grécia. O controle social em Esparta
José Francisco de Moura
Os óculos de Aristóteles e a *Historíe* pitagórica: pluralidade e contradição na origens da filosofia ocidental
Gabriele Cornelli

NOTAS DE PESQUISA
Archai: a outra história das origens do pensamento ocidental
Gabriele Cornelli
RESENHAS
TRABULSI, José Antônio Dabdab, *La "Cité Grecque" Positiviste.*
Pedro Paulo Abreu Funari..
Hamilton, Edith, *O eco grego*
Maria Carolina Alves dos Santos.....