



# PHOÏNIX

*Maquad X*



2009

## SUMÁRIO

EDITORIAL.....	9
SETENTA ANOS DE HISTÓRIA NA UFRJ (1939-2009).....	13
<i>Norma Côrtes</i>	
UMA DISCUSSÃO SOBRE A LACEDEMÔNIA .....	29
<i>Isabel Sant' Ana Martins Romeo</i>	
NAVEGADORES E ARTESÃOS HELENOS NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL .....	54
<i>Alexandre Carneiro Cerqueira Lima</i>	
OS SENTIDOS DA ITINERÂNCIA DOS <i>AEDOS</i> GREGOS .....	62
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DO CRISTIANISMO DO SUL DO MEDITERRÂNEO NA PESQUISA DO NT .....	74
<i>José Luiz Izidoro</i>	
“RESSIGNIFICANDO O LIXO”: ANÁLISE DE UM MOSAICO DE <i>ASARÔTOS OÏKOS</i> DA ÁFRICA ROMANA .....	99
<i>Regina Maria da Cunha Bustamante</i>	
MOSES FINLEY E A ESCOLA DE FRANKFURT .....	114
<i>Alexandre Galvão Carvalho</i>	
RESENHAS	
<b>REDUZZI MEROLA, F. “Servo parere”. Studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle sperienze greca e romana.</b> Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Camerino. Napoli: Jovene, 1990, 305 p. ....	131
<i>Maricé Martins Magalhães</i>	
<b>VIDAL-NAQUET, P. Atlântida: pequena história de um mito platônico.</b> Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Edunesp, 2008, 214 p. ....	133
<i>Diogo da Silva Roiz</i>	
PERFIL DA REVISTA.....	138
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO.....	139

## EDITORIAL

Em 2009, o Curso de História da UFRJ completou 70 Anos. Atingir a maturidade dos 70 anos é não perder de vista os ideais comumente associados à jovialidade, como a vontade de crescer, de mudar sempre, de estar sintonizado com as novas visões e/ou posturas. O artigo de Norma Côrtes resgata um pouco desse percurso e aponta novos horizontes com a criação do novo Instituto de História. Que venham os próximos 70 Anos!

Ontem e hoje, construímos e reafirmamos a nossa identidade a partir da diversidade e da pluralidade. Atualmente, temos diferentes opções para compreender uma sociedade. Por um lado, definindo suas relações sociais de produção, a luta de classes e seus conflitos, empregando como conceitual: dominação, hegemonia, exploração, reformas ou revolução. Essa foi, por exemplo, a diretriz seguida pelo historiador norte-americano Finley, conforme nos apresenta Alexandre Galvão em seu artigo para o presente número da **Phoînix**. Por outro lado, podemos também utilizar inclusão ou exclusão, interações, apropriações, capacidade de difundir mensagens e/ou formas de consumo. Assim, ao lado dos parâmetros para nos situar frente aos “outros” pelas relações socioeconômicas e domínio político, estão surgindo novos parâmetros que privilegiam uma visão do “eu” e do “outro” a partir da experiência do cotidiano, objetivando perceber a dissociação crescente entre o mundo objetivo e o espaço de subjetividade, como tratados nos demais artigos deste número da revista.

A questão da identidade na sociedade atual está sendo vigorosamente debatida nas teorias sociais<sup>1</sup>. Argumenta-se que as velhas identidades, que estabilizaram o mundo social por tanto tempo, estão em diluição, dando lugar a novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno como sujeito unificado. Essa denominada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está “deslocando” as estruturas e desmanchando as “armações” que davam aos indivíduos e grupos a estabilidade no mundo social, ou seja, o conceito de identidades está sendo “descentrado”. O mundo contemporâneo vive uma volatilização de sistemas

éticos, de identidades e de solidariedades “locais”. Estas, sendo criações de um tempo específico e, portanto, histórico, são passíveis de mudança, de rearticulações e, até mesmo, de desaparecimento.

A identidade – que antes oscilava entre a separação de um complexo múltiplo de unidades definidas pelas suas diferenças e uma estrutura capaz de absorver uma multiplicidade de variáveis e, ainda assim, manter sua unidade básica – estaria, agora, sendo abordada como uma relação em que o “outro” constitui a identidade do “eu”. Haveria, portanto, uma relação de alteridade no processo de identificação. As identidades coletivas envolveriam, então, sistemas complexos de interpelações e reconhecimentos através dos quais os agentes sociais se inscreveriam na ordem das formações sociais de forma voluntária, negociada, consensual, imposta e outras. Assim sendo, o conceito de identidade passa da ótica do objeto para a do processo. De identidade para identificação a partir da relação com o “outro”, ou seja, da alteridade. Evidencia-se a sensibilidade para a singular hibridiz das experiências históricas e culturais, afastando-se de uma perspectiva unitária, monolítica ou autônoma das culturas.

Se as identidades individuais não são algo dado quando do nascimento do sujeito, mas algo construído em sua relação com o exterior, muito menos as identidades culturais são algo preexistente ao sujeito, numa perspectiva essencialista criticada por Woodward (2000). As identidades são formadas e transformadas dentro de um contexto social complexo, composto não apenas de instituições, mas também de símbolos e representações. A constituição de uma comunidade seria capaz de gerar um senso de identidade e aliança e de construir significados que norteariam e organizariam as ações e autoimagens. As identidades resultam, portanto, de processos de criação de identificação e, mesmo as aparentemente mais óbvias, abrigam negociações e conflitos em permanente curso, pois as identificações ocorrem no plural, sujeitas a uma diferenciação e hierarquia em relação ao “outro”. Nesse contexto, é fundamental compreender as estratégias implementadas para a construção de identidades com a elaboração de modelos de comportamento e valores que permitam manter unidos grupos de pessoas que, identificando-se culturalmente, reconheçam-se como iguais e se distingam dos “outros”. Deve-se atentar também para as relações e as divisões peculiares de cada cultura distinta envolvida nesse processo. As formas de identidade e alteridade são próprias de um contexto histórico e social determinado. Pertencer ou não pertencer a um grupo ou a uma sociedade é uma construção social e cultural cujo significado e forma variam no tempo e no espaço.

Na perspectiva da construção da identidade, situam-se alguns artigos do presente número da **Phoînix**. Assim, Alexandre Moraes considera as práticas de itinerância dos **aedos** gregos como um dos elementos constitutivos na formação de uma identidade helênica, e Isabel Romeo trata a relação de identidade e diferença sobre gêneros como um vetor para compreender as próprias construções sociais espartanas tanto das mulheres quanto da sociedade em si. Por sua vez, Regina Bustamante destaca como um tema decorativo musivo num dos cômodos de recepção das **domus** da elite provincial da África Romana pode ser inserido no processo de identificação que permite evidenciar a pertença deste grupo à civilização romana.

Nos estudos sobre identificação, torna-se imprescindível observar e analisar as múltiplas interpenetrações do patrimônio simbólico cultural, a intensa circulação e as apropriações culturais. Identidade e alteridade culturais rompem com a representação retórica radical da separação de culturas totalizadas, que vivem ou pretendem viver como se fossem isoladas historicamente, abrindo-se, portanto, para as apropriações e relações dialógicas de interações e de assimilações culturais sem deixar de serem reconhecidas as diferenças. A questão do “deslocamento” e das interações culturais também é analisada em diferentes temporalidades e espacialidades neste número da **Phoînix**: Alexandre Cerqueira aborda os contatos entre helenos e etruscos através da circulação da cerâmica, e José Luiz Izidoro apresenta as experiências cristãs vivenciadas em sua pluralidade, extrapolando o âmbito original da Palestina.

Compreender os distintos processos sociais no mundo antigo em seu dinamismo e pluralidade é o liame que perpassa os artigos aqui apresentados e, como muito bem apontou o poeta mexicano Octavio Paz em seu livro **Os filhos do barro**, também acreditamos que “*a pluralidade de passados torna plausível a pluralidade de futuros*”.

*Os Editores*

## **Referências bibliográficas**

- AUGÉ, M. **O sentido dos outros**: atualidade da antropologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. [original de c. 1994]
- BAUMAN, Z. **Intimations of postmodernity**. London: Routledge, 1992.
- FEATHERSTONE, M. (Org.) **Global culture**. London: Sage, 1990.
- \_\_\_\_\_. **O desmanche da cultura**: globalização, pós-modernismo e identidade.

São Paulo: Sesc / Studio Nobel, 1997. [original de 1995]

GIDDENS, A.; LASH, S. (Ed.) **Reflexive modernization**. Cambridge: Polity Press, 1994.

HALL, S. The Question of Cultural Identity. *In*: HELD, D.; MCGREW, T. (Ed.) **Modernity and its Futures**. Cambridge: Polity Press, 1992, p. 273-326. [tradução brasileira de 1997]

HARVEY, D. **The condition of postmodernity**. Oxford: Blackwell, 1989.

PAZ, O. **Os filhos do barro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RAMONET, I. Pensée unique et régimes globalitaires. *In*: FIORI, J. L. *et al.* **Globalização: o fato e o mito**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998, p. 33-49.

TOURRAINE, A. **Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents**. Paris: Fayard, 1997.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, T. T. da. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 7-72. [original de 1997]

## Notas

<sup>1</sup> A título de exemplo da produção sobre identidade, em fins da década de 1980 e na seguinte, quando as repercussões da queda do Muro de Berlim, da desagregação da URSS e da formação da Comunidade Europeia ainda estavam bastante candentes, podemos citar: HALL, 1992, p. 273-326; RAMONET, 1998, p. 33-49; FEATHERSTONE, 1990; FEATHERSTONE, 1997; GIDDENS e LASH, 1994; BAUMAN, 1992; HARVEY, 1989; AUGÉ, 1999; TOURRAINE, 1997.

# SETENTA ANOS DE HISTÓRIA NA UFRJ (1939-2009)<sup>1</sup>

Norma Côrtes\*

## **Resumo:**

*Este artigo apresenta uma síntese da história dos 70 anos do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro*

**Palavras-chave:** *História; curso de História da UFRJ; cronologia.*

## **Breve histórico do curso de História**

Em 05 de julho de 1937, o presidente da República, Getúlio Vargas, sancionou a Lei 452, que estabelecia a Universidade do Brasil. Essa instituição dava continuidade à antiga Universidade do Rio de Janeiro, que havia sido criada na antiga capital da República, durante a década de 1920, com a justaposição da Faculdade de Medicina, da Escola Politécnica e da Faculdade de Direito. Dois anos após o ato presidencial, em março de 1939, o ministro da Educação e Saúde Pública encaminhou o projeto de Decreto-Lei que organizava a Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi). O plano de Gustavo Capanema contrapunha-se à Universidade do Distrito Federal (UDF) – criada em 1935 e idealizada por Anísio Teixeira. Apesar de ter sido uma experiência inovadora, a UDF durou apenas quatro anos. Mas, por força do Decreto-Lei 1.063, de 20 de janeiro de 1939, todos os seus quadros técnicos,

---

\* Professora adjunta de Teoria e Metodologia do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Social (Ppghis) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: ncortes.ufrj@gmail.com.

corpos docente e discente foram incorporados à Universidade do Brasil. Em 4 de abril de 1939, o Decreto-Lei 1.190 constituiu a Faculdade Nacional de Filosofia, cujas finalidades eram:

- “a) preparar trabalhadores intelectuais para o exercício das altas atividades culturais de ordem desinteressada ou técnica;*
- b) preparar candidatos ao magistério do ensino secundário e normal;*
- c) realizar pesquisas nos vários domínios da cultura, que constituíam objeto de seu ensino.”*

Esse mesmo decreto de criação também estabeleceu a organização da FNFi em quatro seções fundamentais, a saber: Seção de Filosofia, Seção de Ciências, Seção de Letras e Seção de Pedagogia. Havia ainda uma seção especial de Didática. A História estava compreendida na Seção de Ciências junto e ao lado da Geografia. Diferente do que ocorrera na UDF, a Nacional de Filosofia reuniu num só curso as duas formações profissionais. Tratava-se de novo capítulo do processo de institucionalização do ensino superior de História, que, agora, à semelhança dos tradicionais Institutos Históricos e Geográficos, vinculava-se aos saberes da Geografia<sup>2</sup>. Na Universidade do Brasil, a separação entre ambas as disciplinas só ocorreria bem mais tarde, já em 1955 – num prenúncio do processo de especialização do conhecimento e da departamentalização das estruturas universitárias.

Antes disso, porém, a sociedade brasileira assistiu a importantes transformações sociais, e os professores da História foram intérpretes e atores desses acontecimentos. Um novo modelo de ensino superior se conformava e logo teria forte preponderância sobre todo o restante do país. Criada logo após a Universidade de São Paulo (USP)<sup>3</sup>, a Nacional de Filosofia encerrava um ideário de formação intelectual que grassou por gerações de estudiosos e profissionais em diversos campos de conhecimento, constituindo-se como marco relevante do desenvolvimento cultural, científico e tecnológico brasileiro. Seu projeto acadêmico ambicionava uma educação universalista e integradora, que, entretanto e simultaneamente, distinguia, seccionando numa hierarquia tácita, a carreira científica da vocação para o magistério. Com efeito, embora legalmente tivesse a pesquisa como seu objetivo, as atividades da investigação em História continuaram restritas aos tradicionais institutos históricos, pois o foco da FNFi foi prioritariamente voltado à formação para o magistério – alvo que se tornou padrão para as faculdades de Filosofia nas décadas de 1930 e 1940.



Em fins dos anos 1960, com o esgotamento dessa concepção educacional que englobava em uma única instituição todos os ramos do saber e cujos fundamentos metafísicos e epistemológicos repousavam na ideia da Filosofia como a “ciência primeira”, a Faculdade Nacional de Filosofia foi desmembrada em diversos Institutos especializados, que hoje fazem parte dos quadros da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contudo, e não obstante esse desmembramento, a sua memória continua viva<sup>4</sup> sendo referência obrigatória para a consolidação da universidade no Brasil.

As primeiras instalações da Faculdade Nacional de Filosofia foram no prédio da atual Escola Estadual Amaro Cavalcanti, uma das escolas



públicas fundadas pelo Imperador Pedro II, que permanece de pé até hoje e está situado no Largo do Machado – bairro do Flamengo (foto à esquerda). Mais tarde, porém, os cursos da Nacional de Filosofia foram paulatinamente transferidos para o edifício Itália – o edifício foi encampado em meados 1942,

logo após o ingresso do Brasil na II Grande Guerra –, que ficava na Esplanada dos Ministérios, centro do Rio de Janeiro (foto à direita), bem próximo ao lugar onde, em 1952, seria instalado o Restaurante Central dos Estudantes “Calabouço”. Em março de 1967, sob o impacto da Reforma Universitária, o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) foi criado pela reunião do



Instituto de Ciências Sociais (ICS)<sup>5</sup> e dos Departamentos de História e de Filosofia daquela antiga Faculdade. Mas logo em seguida, sob forte oposição do movimento estudantil, o recém-criado IFCS foi transferido para a sede do ICS, que ficava numa casa do bairro de Botafogo, cuja propriedade havia sido da família de Joaquim Nabuco, localizada na Rua Marquês de Olinda, perto da Livraria Editora José Olympio, que já então publicava e reunia os mais expressivos nomes da inteligência brasileira. Finalmente,

em 1969, o curso de História mudou-se para o Largo de São Francisco de Paula, onde, há quatro décadas, o IFCS está localizado.

Nesse antigo prédio da Escola Politécnica<sup>6</sup> (foto à esquerda), seus docentes têm formado numerosas gerações de professores estudiosos da



História. E, desde os anos 1980, dedicam-se, com igual intensidade e envolvimento, às atividades da pesquisa e extensão. Porque, se, no passado, nos tempos da antiga Nacional de Filosofia, tais frentes de atuação foram consideradas excludentes – já que se preferiu o ensino para o magistério em detrimento à formação do pesquisador – desde a redemocratização

política da sociedade brasileira, assinalando o retorno ao estado de direito e, mais notadamente ainda, durante os anos noventa do século XX – com a abertura do turno noturno no curso de Graduação (1994), com a realização de sucessivos concursos públicos para provimento de vagas docentes (que resultaram num impressionante sopro renovador do quadro permanente), com a consolidação do curso de Mestrado e a criação do Doutorado nos programas de Pós-graduação em História – enfim, com o somatório combinado de todos esses fatores políticos ou sociais e esforços para a reorganização institucional e reestruturação acadêmica, o curso de História da UFRJ tem se consagrado como um importante núcleo da produção historiográfica brasileira e de formação profissional de historiadores.

## **CRONOLOGIA SELECIONADA<sup>7</sup>**

1920

O Decreto 14.343, de 7 de setembro, institui a Universidade do Rio de Janeiro – justaposição de três escolas tradicionais que conservaram as suas características originais.

## 1931

Reforma Francisco Campos. O governo sanciona um conjunto de decretos, organizando o ensino secundário e estabelecendo novo projeto de ensino superior no Brasil: Decreto 19.850, de 11 de abril, cria o Conselho Nacional de Educação; Decreto 19.851, de 11 de abril, institui o Estatuto das Universidades Brasileiras, que dispõe sobre a organização do ensino superior no Brasil, adotando o regime universitário; o Decreto 21.241, de 14 de abril, consolida as disposições sobre o ensino secundário.

## 1934

Pela primeira vez, a Constituição estabelece que a educação é direito de todos e deve ser ministrada pela família e pelos Poderes Públicos.

Início das atividades do Conselho Nacional de Educação (CNE) e dos Conselhos Estaduais de Educação (CEEs).

É instituída a Inspetoria de Monumentos Nacionais (IPM), primeiro órgão voltado para a preservação do patrimônio histórico (Decreto n. 24.735, de 14 de julho).

## 1935

O Decreto 5.513, de 4 de abril, cria a Universidade do Distrito Federal (UDF).

## 1937

A Constituição de 1937 suprime o texto “*a educação é direito de todos*”.

Lei 452, de 5 de julho: fundação da Universidade do Brasil. Seu Artigo 27 estabelece a natureza dos vínculos entre a Universidade e o Governo, dispondo que o reitor e os diretores das unidades de ensino seriam escolhidos, dentre os catedráticos, pelo presidente da República e nomeados em Comissão, até que fosse decretado o Estatuto da Universidade.

É criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan): seu primeiro presidente foi Rodrigo de Melo Franco de Andrade.

## 1938

Ano da fundação da União Nacional dos Estudantes (UNE).

1939

O Decreto-Lei 1.063, de 20 de janeiro, extingue a Universidade do Distrito Federal, e seus quadros são incorporados à Universidade do Brasil. O Decreto-Lei 1.190, de 4 de abril, cria a Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi), organizando-a em quatro Seções fundamentais: Seção de Filosofia, Seção de Ciências, Seção de Letras e Seção de Pedagogia; e Seção Especial de Didática. Ao professor catedrático são concedidos poderes para requisitar, conforme a necessidade do ensino, um ou mais professores assistentes para a sua cátedra (a vitaliciedade das cátedras foi estabelecida posteriormente, no Artigo 168 da Constituição de 1946. Vigorando por quase trinta anos, o sistema de cátedra será extinto apenas em 1967).

1942

Em 9 de abril, é promulgada a Lei Orgânica do Ensino Secundário, conhecida como Reforma Capanema.

1946

A nova Constituição determina a obrigatoriedade do Ensino Primário e dá competência à União para legislar sobre as diretrizes e bases da educação nacional. O texto “*a educação é direito de todos*” volta a figurar na carta constitucional.

É aprovado o Estatuto da Universidade do Brasil. O Decreto 21.321, de 18 de julho, estabelece o ensino e a pesquisa como seus objetivos, e o regime de tempo integral para os docentes no desenvolvimento dessas atividades. Também dispôs sobre a nova estrutura organizacional da FNFfi, que passava a congregar os seguintes Departamentos: Departamento de Filosofia, Departamento de Matemática, Departamento de Física, Departamento de Química, Departamento de História Natural, Departamento de História e Geografia, Departamento de Ciências Sociais, Departamento de Letras e Departamento de Pedagogia. A partir de então, são extintas as Seções na estrutura acadêmico-administrativa da FNFfi.

O Decreto-Lei 9.092, de 26 de março, prevê alterações no processo de formação pedagógica. Com dupla orientação, o DEL mantinha o formato adotado pela FNFfi, mas também permitia uma nova orientação curricular suprimindo o curso de Didática. Os cursos passariam a ter quatro séries consecutivas, e a formação pedagógica do candidato ao magistério seria

reduzida, transcorrendo simultaneamente ao bacharelado. Ao contrário da USP, a Nacional de Filosofia rejeitou a nova modalidade.

O Decreto-Lei 9.053 amplia o regime didático das Faculdades de Filosofia, tornando obrigatória a existência dos ginásios de aplicação (futuros Colégios de Aplicação — CAPs).

## 1948

Em julho, criação da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC): seu primeiro presidente foi Jorge Americano (USP).

## 1951

Criação do Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq) – Álvaro Alberto da Mota e Silva foi nomeado seu presidente. Criação da Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (atual Capes): seu primeiro dirigente foi Anísio Teixeira.

## 1953

Com a criação do Ministério da Saúde, o antigo Ministério da Educação e Saúde Pública desmembra-se e passa a se chamar Ministério da Educação e Cultura (MEC).

Em 19 de novembro, através do Processo 5.167, dá-se a separação entre os cursos de Geografia e História da Faculdade Nacional de Filosofia.

## 1955

Reunindo intelectuais do Rio de Janeiro e São Paulo, foi criado do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), cujas finalidades eram “o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, notadamente da sociologia, da história, da economia e da política, especialmente para o fim de aplicar as categorias e os dados dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira, visando à elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional”. (Decreto 37.608)

## 1958

Sob a inspiração dos ideais divulgados pelo Iseb, foi lançado o **Boletim**

**de História da Faculdade Nacional de Filosofia**, publicação que passou a contar com a participação de vários alunos, dentre os quais: José Luiz Werneck da Silva, Pedro Celso Uchoa Cavalcanti Neto, Pedro de Alcântara Figueira, Ondemar Ferreira Dias Junior, José Américo Motta Pessanha<sup>8</sup>.



1961

Na cidade de Marília, São Paulo, entre os dias 15 e 21 de outubro, no I Simpósio dos Professores de História do Ensino Superior, fundação da Associação dos Professores Universitários de História (a atual ANPUH). Seu primeiro presidente foi o catedrático de História Antiga e Medieval da Universidade do Brasil, Eremildo Luiz Vianna – que, nessa mesma época, também exercia o cargo de Diretor da FNF<sup>i</sup> (gestões 1953 – 1963).

Depois de treze anos de intensos debates, em 20 de dezembro, entrava em vigor a Lei 4.024, que fixou as Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

1962

Em cumprimento à LDB, é criado o Conselho Federal de Educação, que substituiu o Conselho Nacional de Educação. O MEC estabelece o Plano Nacional de Educação e o Programa Nacional de Alfabetização, sob a inspiração do método Paulo Freire.

1964

Posta na ilegalidade, a União Nacional dos Estudantes tem a sua sede invadida e incendiada.

Em 2 de junho, a Reunião Extraordinária da FNF<sup>i</sup> foi iniciada com o comunicado de que as atas das suas últimas plenárias deixariam de ser lidas, pois foram requisitadas pela Comissão de Inquérito instalada para averiguar a acusação de subversão dirigida contra o corpo docente da Nacional de Filosofia. Constituída no Conselho Universitário, mas presidida pelo General Acyr Rocha Nóbrega, essa comissão, afirmou o professor Jorge Kingston, findou os seus trabalhos “*de modo infeliz*”, pois “*fez acusações no seu relatório ao ex-diretor, Prof. Eremildo Vianna [acusado de peculato] e à Congregação e, nem ao menos aplicou penalidades aos estudantes comprovadamente subversivos e desordeiros*”.

## 1965

A Lei 4.831, de 5 de novembro, altera as denominações das Universidades Federais situadas nas cidades do Rio de Janeiro e Niterói, que passam a chamar Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Universidade Federal Fluminense (UFF), respectivamente.

Conhecido como “Parecer Sucupira”, o Parecer CES 977, de 3 de dezembro, define a natureza e os objetivos dos cursos de Pós-graduação.

## 1966

A UNE decreta greve geral e elege o dia 22 de setembro como o Dia Nacional de Luta contra a Ditadura. A polícia invade a Faculdade Nacional de Medicina: o episódio ficou conhecido como o *Massacre da Praia Vermelha*.

## 1967

Consolidando diversos instrumentos legais<sup>9</sup>, a Reforma Universitária já indicava as suas diretrizes gerais no Decreto-Lei 252 e, ao fim, resultou: na dissolução do regime de cátedras, que foram substituídas pelos Departamentos (células básicas da estrutura acadêmica que passaram a integrar as áreas disciplinares); no estabelecimento do sistema de créditos e das matrículas por disciplina, findando com as turmas anuais e com as tradicionais matrículas por série; na criação dos ciclos básico e profissionalizante; na extinção das antigas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras.

Sob o mesmo ânimo da Reforma Universitária, o artigo 20 do Decreto-Lei 60.455, de 13 de março, dá criação ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). A Portaria 354 (DOU 31/05/1967) designa o professor Djacir Menezes (1907-1996) como o seu primeiro diretor *pro-tempore*.

Em 21 de novembro, o primeiro ponto de pauta da segunda Reunião de Reorganização do IFCS foi o debate acerca da *“atitude grevista dos estudantes dos cursos de Ciências Sociais, História e Filosofia desde a transferência dos referidos da sede da Faculdade de Filosofia para este Instituto [situado na Rua Marquês de Olinda, 64 – Botafogo], dia 26 próximo passado”*.

A proposta para o novo Regimento do IFCS finalmente estabeleceu que *“os alunos aprovados no ano básico dos cursos de bacharelado poderão seguir simultaneamente as disciplinas pedagógicas exigidas para a licenciatura”*.

1968

Desde janeiro, as reuniões de Reorganização do IFCS passam a ser reconhecidas como reuniões de Congregação do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. A Professora Maria Yedda Leite Linhares, do curso de História, apresenta proposta para formação dos cursos de Mestrado e Aperfeiçoamento. Em fevereiro, a Professora Marina São Paulo de Vasconcellos, do curso de Ciências Sociais, torna-se Diretora *pro-tempore* do IFCS. Entre outras deliberações, ela apresenta à Congregação de março, uma moção de solidariedade ao Professor Florestan Fernandes (USP) “*que fora forçado a solicitar demissão depois de 25 anos de magistério*”.

Nas ruas do centro da cidade do Rio de Janeiro, em 26 de junho, a *Passeata dos Cem Mil*.



Em 3 de outubro, no mesmo dia em que ocorria a *Batalha da Maria Antônia* – briga campal entre os estudantes da USP e da Mackenzie – o IFCS sofreu um atentado terrorista<sup>10</sup>. No dia seguinte, em reunião da Congregação, a diretora do Instituto nomeia uma comissão para a apuração dos fatos, informando que as providências tomadas abrangem a presença da polícia técnica, uma vigília cívica de professores e alunos, a visita à reitoria. Informa também que o reitor autorizou medidas imediatas para a restauração dos danos materiais.

Nessa mesma reunião, a professora Marina São Paulo de Vasconcellos discorre sobre a aprovação pelo Conselho Universitário do novo Regimento do IFCS.

Através dos atos de exceção que culminaram no AI-5, foram cassados os seguintes professores dos cursos de Ciências Sociais, Filosofia e História da Universidade do Brasil / UFRJ: Álvaro Vieira Pinto, Eulália Maria Lahmayer Lobo, Evaristo de Moraes Filho, Guy José Paulo de Holanda, Hugo Weiss, Lincoln Bicalho Roque, Manoel Maurício de Albuquerque, Maria Yedda Leite Linhares, Marina São Paulo de Vasconcellos, Mário Antônio Barata, Miriam Limoeiro Cardoso, Moema Eulália de Oliveira Toscano, Victor Nunes Leal, Wanderley Guilherme dos Santos.



1969

Entra em vigor o Decreto-Lei 477, de 26 de fevereiro, que “*define infrações disciplinares praticadas por professores, alunos, funcionários ou empregados de estabelecimentos de ensino público ou particulares*”.

O IFCS foi transferido para o antigo prédio da Escola Politécnica, situado no centro histórico da cidade, no Largo de São Francisco de Paula. Antes, na Congregação de fevereiro, a presidente do Diretório Acadêmico apresenta as reivindicações estudantis para ampliação das vagas do vestibular e abertura de cursos no turno noturno.

O Parecer CFE 77 regulamenta o Sistema Nacional de Pós-graduação.

1971

Em reação à crescente demanda por mais vagas, visando resolver a crise dos chamados “excedentes”, o Decreto 68.908, de 13 de julho, dispõe sobre o Concurso Vestibular e fixa as condições para a admissão na Universidade, estabelecendo o caráter classificatório dos vestibulares.

1975

Desenvolvimento do primeiro Plano Nacional de Pós-graduação (I PNPG), que vigorou durante o período de 1975 a 1979. O Conselho de Ensino para Graduados (CEPG) consolida a legislação atinente à Pós-graduação na UFRJ e estabelece a regulamentação dos cursos de Pós-graduação (Resolução CEPG n. 1/75).

1978 / 1979

A Portaria 505 do MEC aprova as diretrizes básicas para o ensino de Moral e Cívica (EMC) e Organização Social e Política Brasileira (OSPB) nos cursos de 1<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup> graus, e de Estudos de Problemas Brasileiros (EPB) nos cursos superiores.

Em Congregação, o IFCS regulamenta as primeiras iniciativas de formação de cursos de Pós-graduação em História, que já estavam em funcionamento desde 1970, mas só obtiveram a aprovação do CPEG em 1979.

A Resolução CFE 07/79 distingue os conteúdos programáticos da disciplina Estudos Sociais, permitindo, a partir das últimas séries do 1<sup>o</sup> Grau, o seu desdobramento em História e Geografia.

Em 25 de junho de 1979, a Associação de Docentes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ADUFRJ) promove manifestação pela reintegração dos professores cassados.



## 1980

No início dos anos 1980, foi formado o primeiro núcleo de pesquisa do Departamento de História: o Núcleo de Pesquisa e Estudos Históricos (NPEH). Pioneiro, o NPEH foi anterior a qualquer regulamentação da UFRJ sobre a formação de Núcleos e Laboratórios de Pesquisa. Sua formação visava renovar a historiografia brasileira e as discussões teórico-metodológicas acerca da escrita da história, e sinalizou para o propósito de não dissociar o ensino da pesquisa no curso de Graduação.

Com o objetivo de divulgar conferências e eventos promovidos pelo Mestrado do curso de História, são publicados *História em Cadernos*. Durante toda a década de 1980, essas brochuras circularam e foram um importante veículo para a consolidação das atividades de pesquisa e extensão.

## 1982

Com seu curso de Mestrado em funcionamento desde 1980, o Programa de Pós-graduação em História Social (Ppghis) é reconhecido pelo MEC e terá o Doutorado credenciado dez anos depois, em 1992. Desde o seu início, o Ppghis já formou mais de quinhentos estudiosos da História, sendo um consagrado núcleo da produção historiográfica brasileira.

## 1985

José Luiz Foresti Werneck da Silva (1932-1995), na chefia do Departamento de História da UFRJ, publica *A deformação da história; ou Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Em um esforço para passar a História a limpo, o livro reunia depoimentos, a memória e as interpretações sobre fatos da história recente de importantes historiadores do Rio de Janeiro.



1988 / 1989

O Artigo 207 da Constituição de 1988 prevê que “*as universidades gozam de autonomia didático-científica [...] e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão*”.

Depois de acirrado processo de escolha discente, em que a sigla Casa (menção a Stuart Angel) foi preterida, o órgão da representação estudantil do curso de História assume o nome de Centro Acadêmico Manoel Maurício de Albuquerque<sup>11</sup> (Camma), homenageando o professor do IFCS que fora cassado pelo AI-5.

1994

A partir do segundo semestre letivo, numa ampliação de 100% na oferta de vagas do vestibular, o curso de História da UFRJ abre um novo turno e passa a oferecer os cursos de Bacharelado e Licenciatura em dois regimes de turno: o integral e o noturno. Sob o impulso dessa ampliação, o Departamento de História renova cerca de 70% do seu quadro docente permanente.

1995

Em agosto, o Laboratório de História Antiga (Lhia) lança o primeiro número da revista *Phoínix* — até hoje a única publicação nacional especializada em História Antiga. O periódico caracteriza-se por ser fórum isonômico de divulgação científica que busca a peculiaridade das abordagens historiográficas brasileiras, sendo um intermediador do diálogo entre os estudiosos da Antiguidade brasileiros e estrangeiros. Atualmente, a revista circula em meio impresso e em virtual (<http://www.lhia.ufrj.br>).



1996 / 1997

Após oito anos de discussões no Congresso Nacional, é sancionada a Lei 9.394, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Sob a direção da Professora Yvonne Maggie de Leers Costa Ribeiro, tem início a reforma e modernização das instalações da biblioteca do IFCS, Biblioteca Marina São Paulo Vasconcellos.

## 2000

Foi publicado o primeiro número de *Topoi. Revista de História*, periódico do Programa de Pós-graduação em História Social (Ppghis). O periódico objetiva promover o debate intelectual e a reflexão no campo das Ciências Humanas e Sociais, através de resenhas críticas sobre a produção recente e da divulgação de pesquisas realizadas por especialistas altamente qualificados no Brasil e no exterior. Desde dezembro de 2008, Topoi apresenta-se renovada, em formato eletrônico, acessível no sítio <http://www.revistatopoi.org>



## 2002

Com o apoio da Reitoria, o Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) inicia as suas atividades. Em maio de 2004, o PPGHC obtém o credenciamento da Capes, sendo devidamente reconhecido pelo MEC em 10 de novembro. Rapidamente, em 2007, o PPGHC dá início ao curso de Doutorado, alcançando o conceito quatro na Capes.

## 2004

No fim do ano letivo, começa a circular o *Caderno Universitário de História (CUH)*, periódico discente publicado pelos alunos de Graduação. A partir de então, o CUH promove uma série de ciclos de debates acerca das pesquisas do alunato. Poucos anos depois, em abril de 2008, os mestrandos e doutorandos de ambos os programas de Pós-graduação do curso de História (PPGHIS e PPGHC) organizam conjuntamente *Diálogos & Aproximações: Seminário de Pesquisa da Pós-graduação em História da UFRJ*, evento acadêmico que reuniu jovens historiadores de todo o Brasil.

## 2007

O Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) lança a *Revista de História Comparada* em meio virtual (<http://www.hcomparada.ifcs.ufrj.br/revistahc>). A revista caracteriza-se por ser um espaço de publicação dedicado a: demonstrar a originalidade e a singularidade das abordagens comparativas nos diversos modelos metodológicos possíveis; estabelecer um lugar de diálogo de historiadores com os demais saberes; e garantir a diversidade e

a qualidade científica, sendo, por excelência, um campo de experimentação comparada dos resultados de pesquisa, aberta a críticas e sugestões.

2009

Em 13 de maio, a Plenária Ordinária do Departamento de História aprova a iniciativa para a autonomia do curso de História, indicando os integrantes da Comissão Constituinte que irão elaborar o documento de criação com as diretrizes do futuro Instituto de História da UFRJ. Em 27 de agosto, a Plenária Ordinária do Departamento de História aprova a criação do Instituto de História da UFRJ. No dia 12 de novembro, o Instituto de História é aprovado pela Congregação do IFCS, em reunião extraordinária.

### SEVENTY YEARS OF HISTORY AT UFRJ (1939-2009)

*Abstract:* This article shows a resume of the 70 years of the Universidade Federal do Rio de Janeiro's History course.

*Keywords:* History; UFRJ's History Course; chronology.

---

### Notas

<sup>1</sup> Este Breve Histórico é fragmento de *História – Diretrizes para o novo projeto acadêmico do curso de História da UFRJ*, documento de criação e constituinte do Instituto de História da UFRJ. A sua elaboração só foi possível graças às pesquisas da Comissão Organizadora das Celebrações dos setenta anos do curso de História (COC-70), instituída na Plenária Ordinária do Departamento de História, em 19 de março de 2008, e composta pelos professores José Murilo de Carvalho (presidente), Francisco Falcon (titular aposentado), Manoel Salgado Guimarães, Marieta de Moraes Ferreira e Norma Musco Mendes.

<sup>2</sup> Para um quadro comparativo entre as concepções de história que orientaram os projetos acadêmico pedagógicos da UDF e da FNFfi, ver FERREIRA, Marieta M. Notas sobre a institucionalização dos cursos universitários. In: GUIMARAES, M. S. (Org.) **Estudos sobre a escrita da História**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 139-161.

<sup>3</sup> Sobre a história da USP, ver MOTOYAMA, S. (Org.) **USP 70 anos – Imagens de uma história vivida**. São Paulo: Edusp e Centro de História da Ciência, 2006.

<sup>4</sup> Sobre a FNFi, ver o importante trabalho de FÁVERO, M. L. A. (Coord.) **Faculdade Nacional de Filosofia**. Rio de Janeiro: Proedes/UFRJ, 1992, 6 v.

<sup>5</sup> O Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil, cujo primeiro presidente foi Victor Nunes Leal (1914-1985), foi oportunamente criado em 1959, obtendo recursos em virtude da meta 30 do Plano de Metas do governo JK. A propósito, cf. FÁRIA, L. de C. *A Antropologia no Brasil*. Depoimento sem compromisso de um militante em recesso. In: **Anuário antropológico**, n. 82. Edições UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. Sobre a história das Ciências Sociais no Rio de Janeiro, entre outros, ver os trabalhos de Glauca Villas Bôas, particularmente: VILLAS BÔAS, G. K. **Mudança provocada**. Passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006.

<sup>6</sup> Sobre a história do prédio da Politécnica, que remonta à Real Academia Militar fundada após a vinda da família real, há uma importante referência bibliográfica de autoria do historiador Mário Barata (1921-2007), professor emérito do curso de História da UFRJ: BARATA, M. **Escola Politécnica do Largo de São Francisco**: berço da Engenharia brasileira. Rio de Janeiro: Clube de Engenharia, 1973.

<sup>7</sup> As informações para esta cronologia foram compiladas nos arquivos do IFCS e do Proedes pelos seguintes bolsistas da COC-70, alunos do curso de Graduação em História: André Barbosa Fraga, Jorge Moraes, Daiane Lopes Elias, Elizete Gomes Coelho dos Santos, Daniela Baeta e Fernanda de Souza Antunes.

<sup>8</sup> Imagem da capa do segundo número do **Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia**.

<sup>9</sup> Em 28/11/1968, a Lei 5.540 extingue a estrutura das cátedras nas instituições de ensino superior brasileiras. A Lei 5.540, de 28/11/1968, fixa normas de organização e funcionamento do ensino superior e sua articulação com a escola média. O Decreto-Lei 464, a Reforma Universitária, fixa normas para incremento de matrículas no ensino superior.

<sup>10</sup> Sobre o atentado terrorista, Gilberto Velho, então aluno, recorda: “*Marina já diretora [...] jogaram uma bomba na Marquês de Olinda. Essa bomba explodiu naquela árvore que ainda está lá, no jardim da Marquês de Olinda, 64.*” Apud RIBEIRO, A. M. Marina de Vasconcellos e o IFCS/UFRJ em tempos extraordinários: AI-5, repressão, conflitos e o sentido da universidade pública. In: MUNTEAL *et alii*. (Org.) **Tempo negro, temperatura sufocante** – Estado e sociedade no Brasil do AI-5. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 248. Tombada pela Prefeitura, a árvore, um belo espécime de pau-ferro plantado em 1867, permanece intacta até os dias de hoje (foto da página anterior); a casa, contudo, foi demolida e deu lugar a um moderno edifício residencial.

<sup>11</sup> Imagem da capa do livro de LOBO, E. *et alii*. (Org.) **Manoel Mauricio de Albuquerque: mestre-escola bem-amado; Historiador maldito**. Obra póstuma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, 236p.

## UMA DISCUSSÃO SOBRE A LACEDEMÔNIA

Isabel Sant'Ana Martins Romeo\*

### **Resumo:**

*Adaptação do primeiro capítulo de minha dissertação, este artigo pretende introduzir alguns questionamentos, baseados na historiografia recente, sobre a posição e a atuação da esposa bem-nascida espartana, no período compreendido entre os séculos V e VI a.C.*

**Palavras-chave:** *Esparta; História Comparada; gênero, discursos de identidade.*

O título sugestivo deixa claro nosso objetivo neste artigo: discutir os discursos. Entretanto, os discursos aos quais nos referimos limitam-se à historiografia. Mas por que ela? Para respondermos, vale relembarmos um pouco o paradigma pós-moderno.

Na introdução de *Domínios da História*, Cardoso escreve sobre a influência pós-moderna nos estudos voltados para História como contraponto do “paradigma iluminista”, que buscava uma História com aspirações “científicas e racionais”.

*Acreditava-se que, fora de tal atitude básica, o saber histórico não responderia às demandas surgidas da práxis social humana no que tange à existência e à experiência dos seres humanos no tempo, nem seria adequado no enfoque da temporalidade histórica como objeto.* (CARDOSO, 1997, p.4)

---

\* Mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Críticas apontavam falhas no “paradigma iluminista”. Censuravam a ideia de progresso e a própria racionalidade dos discursos historiográficos à medida que reconheciam “o poder” nos próprios discursos. Além disso, muitos estudiosos incomodavam-se com a falta de preocupação da História com o indivíduo, o subjetivo. “Os últimos anos do século XIX caracterizaram-se, então, por um mal-estar teórico e epistemológico entre os cientistas naturais, similar aos cientistas sociais da atualidade” (CARDOSO, 1997, p.13).

Então, começa a construção do “paradigma pós-moderno”, quando se declarou a “morte aos centros” – centro entendido como “lugar de fala” – pois todas as posturas não são legítimas ou naturais, mas articulam interesses, visões particulares imersas em poderes. A História cede terreno às Histórias. Assim, compreenderam que:

*Todas as representações humanas de todos os tipos são simbolicamente mediadas. Em outras palavras, o conhecimento humano em todas as suas formas tem a ver com linguagens (no sentido semiótico: verbais tanto quanto não-verbais) e processos de significação (semioses).*  
(CARDOSO, 1997, p.18)

Assim, o anseio pela verdade abriu caminhos para a aceitação de múltiplos olhares e de diversas verdades graças ao reconhecimento da historicidade da própria História. Essa trilha reconheceu, na própria historiografia, uma construção. E, com esse ponto clarificado, respondemos à nossa primeira pergunta.

Como a maioria dos estudiosos, nosso primeiro contato com as esposas lacedemônias foi através da historiografia, na qual o estereótipo de liberdade e autonomia jamais conquistado por nenhuma outra mulher no mundo antigo era, e ainda é, muito latente. Construções, evidentemente embasadas na documentação escrita do mesmo período. Porém, ao retornarmos a esses escritos, uma nova interpretação aconteceu, não que esta seja especificamente revolucionária ou coisa parecida: um novo olhar, uma constatação interessante e capaz de transformar as construções e considerações geradas ao redor dessas mulheres.

Dedicamo-nos a essas construções historiográficas porque, muitas vezes, elas direcionam olhares dos historiadores e criam “a verdade”. Os olhos ficam tão acostumados a certas relações e percepções, que acabam direcionando as pesquisas para lugares conhecidos. Não entendemos esse



“adestramento” como algo negativo, muito pelo contrário, é preciso estabelecer princípios básicos e aceitos para um maior aprofundamento nos objetos de pesquisa. Sem eles, haveria uma dificuldade maior para avançarmos nos estudos. “A obra historiográfica é, pois, uma das formas possíveis de representação<sup>1</sup> do passado, o que leva a dar relevância, e submeter a discussão, dois conceitos: verdade e verossimilitude” (VALDIVIESO, 2004, p.14).

Trabalhando de forma qualitativa e, com uma historiografia geralmente recente, percebemos uma forte vinculação dos estudos sobre as esposas espartanas e a história de gênero.

Foi definitivamente na segunda metade do século XX que a História rendeu-se a temas e grupos sociais até então excluídos. Em muitos casos relacionados aos movimentos feministas, o estudo das mulheres no Brasil ganhou força na década de 1980 e modificou de vez a antiga forma de se fazer História. Até finais de 1970, os historiadores sociais compreendiam “mulheres” como uma categoria homogênia de pessoas “biologicamente femininas” que, apesar de contextos e papéis sociais diferentes, existiam enquanto essência inalterável (SCOTT, 1995; BURKE, 1992; SOIHET, 1997; TILLY, 1994).

As tensões na disciplina História das Mulheres<sup>2</sup> aparecem justo quando questionam essa categoria essencial e reconhecem as mulheres enquanto múltiplas e diferentes. Emerge daí a História de Gênero, “a palavra [que] indica uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’” (SOIHET, 1997, p.279).

Partindo do pressuposto de que “compreender é interpretar” e que toda compreensão depende dos contextos e jogos linguísticos preexistentes que são expressos nos discursos, só escapamos da homogeneidade do discurso dominante, quando percebemos ali mais que um ponto de vista: uma construção de uma verdade imersa num conjunto delas. Nesse caso, como todos os atores sociais, as mulheres são construções discursivas.

Seja como for, a história de gênero é sempre relacional, obrigando os estudiosos a uma estratégia metodológica relacional (de comparação) e política. Apesar de muitos historiadores discordarem desse último ponto, entendemos todas as histórias sob o aspecto de história política, como expressão de um olhar, de uma interpretação e enquanto escolha de um sujeito de conhecimento em relação a documentação, bibliografia, métodos, teorias e visões de mundo que, obviamente, influem no trabalho final.

Não se trata de estudarmos experiências, mas construções, isto é, compreender os homens e as mulheres espartanos como categorias discursivas, produtos culturais dotados de intenções e poderes que se reproduzem e se transformam pelo tempo.

Percebendo o processo de socialização do gênero, a consciência social do papel de cada ator social inculcada em meninos e meninas, elaborada por discursos e linguagens próprias, compreendemos as relações de poder e negociação estabelecidas entre os sexos e ratificadas socialmente. Com a relação de identidade e diferença sobre gêneros, estabelecida no espaço de fala, exposta, fica mais acessível vivenciar as próprias construções sociais espartanas, tanto das mulheres quanto da própria sociedade em si.

## **1. A Historiografia e os modelos de Esparta**

Em um artigo de agosto de 2002, ainda balançado com o ataque às torres gêmeas do WTC, Paul Cartledge escreve o artigo intitulado *To Die For?* (CARTLEDGE, 2002) que, no português tosco, poderia ser traduzido por: “para morrer por?”. A ideia era entender os atos terroristas. Fruto de seu tempo, Cartledge tentou fazer uma ponte entre os acontecimentos que tanto o chocaram em seu momento atual com a história espartana, para perceber até onde poderia ir uma “ideologia de morte”.

Desenhou o mais famoso ato espartano (a Batalha das Termópilas) como a grande prova de honra<sup>3</sup> para os antigos, questionou o fato de esta (Termópilas) ser menos um ato heroico, mas principalmente um desprendimento da vida. A “máquina de guerra” caminhava para a morte rumo a uma luta em que a desproporção numérica era de assustar qualquer mortal. A ligação de Esparta com o poder de guerra era conhecida desde seus antigos ancestrais dóricos. Porém, quais seriam as razões para tanto? A defesa da Grécia e a preservação de uma cultura ou civilização que influenciou toda uma forma de vida ocidental? Essa é uma informação retroativa, sabemos disso porque vivemos neste tempo, mas será que havia essa consciência nos guerreiros?

No referente às mulheres, o autor enfatiza um caráter dúbio. Ele se remete ao comportamento feminino como não usual, e ressalva que isso apenas acontece em relação a um padrão grego. Traz à tona as mulheres de Atenas como contraparte e diz que as espartanas sofrem uma forma de educação estatal – *state education* – que separa meninos e meninas, mas

comparavelmente rigorosa e física. A quantidade de comida é a mesma para ambos os sexos devido a um caráter eugênico. Elas não se acovardavam e não permitiam que seus filhos o fizessem. Humilhavam aqueles que ficavam solteiros por muito tempo, herdavam propriedades e terras. Às vezes, eram “infieis” e fugiam – neste caso, o autor faz referência a Helena, mulher do rei espartano, que, ao fugir, causa a Guerra de Troia – outras, dormiam com outros homens, encorajadas por seus próprios cônjuges.

Cartledge expõe algumas características femininas espartanas sem fazer menção a documentação ou pensar em comprová-las. Parte do pressuposto de que essas características foram assimiladas por todos e reconhecidas como verdadeiras – até porque são anos de validação da historiografia –, não pretendendo alongar-se por demais nesse assunto, pois, como indicamos anteriormente, ele tenta um paralelo entre os espartanos e o fundamentalismo do “homem-bomba”.

Num trabalho organizado por Cameron e Kuhrt, em 1993, Mary Lefkowitz trabalha o poder feminino nas sociedades antigas. Segundo seu raciocínio, as sociedades antigas, por razões práticas, oferecem poucas oportunidades às mulheres para agir como indivíduos fora do contexto de suas famílias. As mulheres podiam ser corajosas, mas não independentes. As mulheres estariam ligadas à manutenção dos costumes.<sup>4</sup>

Mais adiante, a autora escreve que Aristóteles resguardava como normativo tudo que julgava aceitável na vida ateniense e considerava desviante todas as demais condutas. Para ela – deixando de lado a visão aristotélica do “poder” da espartana –, as mulheres só afetavam o rumo dos eventos se agissem a favor de um homem de sua família: para Lefkowitz, não existe poder feminino no espaço público.

Chocando-se com o estereótipo de reclusão, Marta Mega de Andrade escreve:

*Sem querer entrar no mérito das conclusões, gostaria contudo de chamar a atenção para uma estrutura que faz do aparecimento e da atividade em uma esfera pública a razão da emancipação, que, por sua vez, existe justamente porque as mulheres (ocidentais de classe média), hoje, têm um papel político, econômico e social fundamental na esfera pública do trabalho, do consumo e da opinião. Isto subentende que a capacidade das mulheres atuem como sujeitos*

*sociais plenos depende de seu acesso aos instrumentos que regem a esfera pública, o que está na base da conquista dos movimentos feministas contemporâneos. Nesta visão coloca-se a premissa de que toda liberdade e emancipação feminina pressupõe um combate na e pela esfera pública.* (ANDRADE, 2003, p.2)

Ao pôr em xeque a visão de liberdade atrelada ao espaço público, a autora antecipa nossa indagação sobre a relação espartana/ liberdade devido a sua atuação no espaço público. Todavia, seu trabalho está envolvido em repensar o “lugar social” das gregas e, neste sentido, confronta-se com a historiografia sobre as atenienses, analisando estelas funerárias de algumas delas.

Andrade caminha lado a lado com Sourvinou-Inwood. Segundo esta, os estudos da Antiguidade constituem um *locus* muito interessante, à medida que são muitas e diversas as “histórias construídas ao longo de vários séculos em diferentes meios culturais, cada uma reverberando construções ideológicas do presente e moldando as construções do passado através de gerações sucessivas” (SOURVINO-U-INWOOD, 1995, p.111). A autora não diminui o valor das construções, mas pondera sobre as revisões recentes que, baseadas na antropologia moderna, discutem a reclusão feminina acreditando que caminham em terrenos seguros.

Esse tipo de método explicativo é perigoso porque encobre diferenças e estrutura-se por meio de “modelos alógenos” capazes de distorcerem a realidade específica da sociedade antiga. Resulta numa “criação de construções cuja relação com a realidade vivida e a idealização normativa da sociedade observada é problemática” (SOURVINO-U-INWOOD, 1995, p. 113).

Trabalhando com a hipótese de complementaridade entre os sexos na esfera pública ateniense – pois a mulher era responsável por um setor de extremo valor social, cultural e político: a religião –, a autora acredita que a desigualdade e a relação de subordinação encontravam-se justamente no interior do *oikos*. Sourvinou-Inwood trabalha, antes de mais nada, o posicionamento estrutural normativo, o poder e o controle, que deveriam ser conquistados pela afeição pessoal. Quando trabalha “o poder” feminino no espaço público ateniense, inicia-se uma reescritura historiográfica em que o próprio modelo de reclusão ateniense e o de liberdade espartana são postos na berlinda.

Trazemos à tona modelos atenienses, ou melhor, “novos modelos” de leitura da sociedade ateniense porque, assim como estes, construiremos uma

nova Esparta por detrás de “novas espartanas” – a própria forma de consideração feminina muda toda a concepção ideológica de uma sociedade, como acontece nos trabalhos citados de questionamento da chamada reclusão como padrão feminino.<sup>5</sup> O próprio redirecionamento no olhar já balança antigas estruturas, e estas fendas abertas permitem a construção de novas bases.

Sentimos o grande vácuo historiográfico, quando trabalhamos os artigos organizados por Elisa Garrido sobre as mulheres no mundo antigo, nos quais espartanas e atenienses são estudadas acentuando suas diferenças. No artigo de Calvo-Sotelo intitulado “*A Lisístrata* de Aristófanes”, o autor, após explicar detalhadamente o enredo da comédia, ressalta algumas personagens. Dentre elas, caracteriza a espartana – Lampito – como bela, inteligente, valorosa e “desenvolvida”,<sup>6</sup> e acrescenta: “Como toda espartana típica, é de constituição atlética, vigorosa, pratica ginástica, jura pelos ‘Dioscuros’, sua referência geográfica é o Taigetos, fala lacônico e desconfia do sistema democrático ateniense”. Em outro artigo, intitulado “A Mulher e a Pólis Grega”, escrito por Garcia Iglesias, encontramos:

*Se há algo para destacar da mulher espartana é que se movia pela cidade com bastante maior soltura que o admitido em outros lugares. Os demais gregos, de forma particular os atenienses, censuravam muito duramente (...) a liberdade das mulheres lace-demônias.* (GARRIDO, 1986, p. 117)

Nesse sentido, o autor entende a opinião de Aristóteles sobre as espartanas, e essa ideia é exposta, de forma bem clara, como extensiva a qualquer grego não espartano, porque justificava seu sistema peculiar e sua moral particular. Resumidamente, Iglesias entende Esparta não só como o contraponto da *pólis* de Péricles, mas como o contrassenso de toda uma mentalidade grega. Com as palavras *sistema* e *moral*, salienta que tanto os costumes quanto a forma de organização da sociedade espartana encontram-se em desconformidade com o padrão “ateniense-grego”.

No primeiro livro voltado exclusivamente para as mulheres de Esparta, Sarah Pomeroy defende que a visão que possuímos sobre esse assunto é moldada pelas obras de Xenofonte e Plutarco. Seu livro cobre uma linha temporal bastante longa, o que transforma sua obra, de certa forma, em algo superficial. Comparando com a *pólis* democrática, diz que pouco sabemos sobre a vida desses homens e mulheres,<sup>7</sup> entretanto, afirma existir um acordo

nas evidências daquilo que os demais gregos criam ser Esparta. Nesse sentido, pede cuidado com as fontes, para distinguirmos uma pretensa realidade histórica daquilo que se convencionou chamar “miragem espartana”.<sup>8</sup> A própria cronologia da Antiguidade está vinculada estritamente com uma visão política que, em muitos momentos, deixa de lado eventos importantes da história espartana. A linha do tempo tal como conhecemos<sup>9</sup> não nos diz “como os Espartanos manipularam, criaram e recriaram sua própria história” (POMEROY, 2002, p. 9).

No primeiro capítulo – sobre a educação –, a autora apresenta os primeiros passos pela educação das mulheres de Atenas, cuja responsabilidade era dos pais, não havendo uma vigilância por parte da pólis, à proporção que estas jovens deveriam se encontrar a distância dos olhares públicos. O sistema educacional é parte importante da organização política, é construído e reafirmado desta forma. Só na pólis de Leônidas havia um “sistema educacional” para ambos os sexos, imposto e obrigatório a todos. Pomeroy salienta que a educação dispunha-se para que as meninas se tornassem “mães espartanas” e que os rapazes se convertessem no tipo de soldado desejado. O sistema masculino é encarado como diferente daquele proposto para as meninas, mais árduo e de dedicação total – tanto que a *agogé* abrangia até o momento do sono, pois os rapazes dormiam juntos.<sup>10</sup>

Tendo por fim que as meninas dessem à luz as “melhores sementes” e criassem os melhores *hóplitas*, Pomeroy fala numa expectativa de homogeneização de um tipo de mãe. Todavia sua explicação tropeça ao entender que, para atingirem essa meta, não havia necessidade de uma prática frequente, nem muito menos de um exame minucioso como era imposto aos rapazes (POMEROY, 2002, p. 4).

Mais adiante, escreve que, pela repetição dos coros, gerações sucessivas aprenderam a pensar e agir como seus pais: não seria este um meio eficaz de consciência e conservação de valores? E, em relação à educação feminina, a autora frisa o suporte e o cuidado da autoridade pública. Nesse caso, a afirmação descrita no parágrafo perde-se na própria construção do discurso.

Ainda em relação à educação, a autora salienta que as espartanas tinham muito tempo para dedicarem-se ao aprendizado da leitura e da escrita. Defende a ideia de que a comunicação entre mães e filhos – educados na

*agogé* – era feita através de cartas. Fortifica sua hipótese com as evidências arqueológicas de pedidos por escrito nos templos religiosos – mas, nesse caso, apesar de não haver expressão de Pomeroy neste sentido, o aprendizado da escrita se estenderia a outras gregas (POMEROY, 2002, p. 8).

Confronta as atenienses e espartanas em busca de um padrão de diferenciação. Espartanas, como encorajadoras da guerra,<sup>11</sup> estariam no espaço da fala, em detrimento do silêncio ateniense. A corrida fazia parte de festivais, sendo assim, não apenas as espartanas participavam disso, mas também outras mulheres de outras *póleis*. Cita uma competição pan-helênica, mas sugere dúvidas quanto à participação feminina de Atenas. Mas o fato de existir uma competição feminina entre *póleis* já nos oferece ferramentas para continuarmos nosso caminho rumo à desconstrução da associação Espartana/Liberdade.

Diferente de Claude Mossé (MOSSÉ, 1991, p. 141), que escreveu que os exercícios físicos cessavam com o casamento,<sup>12</sup> Pomeroy defende a hipótese, com base em Aristófanes e Crítias, que tanto as grávidas quanto as mulheres maduras se exercitavam.

Na “eterna” ausência dos pais, as crianças eram formadas principalmente, “senão unicamente”, pelas mães (POMEROY, 2002, p. 52). Entendemos o advérbio “unicamente” restrito às crianças do sexo feminino, caso contrário, estaríamos deixando para trás toda uma tradição segundo a qual a educação masculina espartana era fomentada nos ginásios.

Por diversas vezes e de diferentes maneiras a autora escreve sobre a influência *poliade* nos costumes e expectativas da sociedade proposta por Licurgo: chega a comparar espartanas a mães republicanas norte-americanas em matéria de sacrifícios patrióticos. Entretanto, não articula a hipótese de essa ser a ponta do fio de Ariadne em relação a toda nossa construção ocidental das mulheres espartanas.

Desvincula a possibilidade de herança como *status* diferencial da espartana, e explica que isso indica a existência de muitas famílias em que não havia filhos sobreviventes, revelando que a herança só acontecia no caso de ausência masculina na família (POMEROY, 2002, p. 56).

Na conclusão desse trabalho, Pomeroy percebe as espartanas como mulheres diferentes: eram sadias, se exercitavam e estudavam *Μουσική*, eram livres para relações homossexuais, e é impossível deixar de falar destas mulheres quando discutimos a economia espartana. Mas é preciso

relativizar as diferenciações porque a maneira “grega” de pensar exagera as diferenças para enquadrá-las em categorias comparadas (POMEROY, 2002, p. 141).

Em **O Homem Grego**, organizado por Pierre Vernant, James Redfield trabalha o homem e a vida doméstica seguindo parâmetros interessantes. Segundo o autor, os gregos sempre aprenderam que, na ordem da pólis, o poder legítimo encontrava-se em mãos masculinas, e qualquer ameaça de poder feminino devia ser controlada rapidamente, por isso a desqualificação de tudo aquilo contrário a essa ordem. Quando trabalha Esparta, diz ser uma sociedade de regime ambíguo. No ritual, as mulheres adquiriam status equiparados aos homens, logo, sendo a sociedade espartana ritualizada, isso acontecia o tempo todo. Esse argumento explicaria a visão negativa do espaço de atuação feminina frequente na documentação textual (REDFIELD, 1994, p. 153-5).

*Se as mulheres são o sinal da nossa queda na condição de natureza, não devemos esquecer que é a natureza quem nos alimenta. As mulheres são o problema e a solução; são o sinal da nossa mortalidade, mas também tornam possível que a vida continue – não só, à letra, com a sua fertilidade, mas também no plano das instituições.* (REDFIELD, 1994, p. 171)

Referindo-se às gregas em geral, Redfield acredita na participação feminina na construção social, seja espartana ou ateniense. Como explica Bourdieu, as estruturas de dominação masculina são produtos de um trabalho árduo (histórico) de reprodução, em que agentes como os próprios homens e mulheres, e instituições como a família, a escola e o estado fazem parte. “O poder simbólico não pode se exercer sem colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o constroem como poder” (BOURDIEU, 2002, p. 52).

Em **Os Gregos Antigos**, Finley argumenta que:

*Todos os gregos, apesar de espalhados, tinham consciência de pertencer a uma única cultura – <<serem da mesma raça e com a mesma língua, possuindo santuários comuns dos deuses e iguais rituais, costumes semelhantes>> – tal como Heródoto se expressou.* (FINLEY, 1988, p. 15)



Para o autor, a civilização comum não significava identidade absoluta, mas, para os gregos, as diferenças eram pequenas em relação aos pontos comuns.<sup>13</sup> Organizando seu trabalho temporalmente, quando faz referências ao período clássico, critica o conceito de pólis e lança o desafio: se a pólis tem tanto poder, em que sentido os gregos eram livres como julgavam ser? “A liberdade não se equiparava à anarquia, mas a uma existência ordenada, dentro de uma comunidade que era governada por um código estabelecido, por todos respeitado” (FINLEY, 1988, p. 51). O fato de a comunidade ser a fonte da lei era justamente a garantia de liberdade. Todavia, se a pólis era a “fonte da lei”, até onde haveria nela um espaço de liberdade para que a própria comunidade alterasse a ordem estabelecida? Essa provocação arremessada não pretende disponibilizar a resposta. Nessa mística em torno do conceito de liberdade, nessa imprecisão é que impulsionamos nosso estudo.

Em outro trabalho de Finley, ele expõe que o “amor pela vitória” em Esparta definiu vencedores e perdedores, criando diferenças entre “os iguais”.

*Tudo isso era compactamente reforçado, psicologicamente e institucionalmente. Vivendo em público durante a maior parte de suas vidas, os espartanos eram muito mais suscetíveis que a maioria dos povos às pressões da opinião pública e à rede de recompensas em punições, com sua grande ênfase, durante a infância, no castigo corporal, e, na fase adulta, em variedade rica e imaginativa, de expressões de desagrado social ou mesmo ostracismo. (FINLEY, 1991, p. 29)*

Se incorporarmos as espartanas à interpretação de Finley, perceberemos um modelo coerente, no qual, obedecendo a padrões *políades*, as mulheres ficavam expostas para que o cuidado com sua conduta acontecesse de forma contínua. Nesse caso, aquilo que hoje a historiografia considera “liberdade de ação” estaria preso a um modelo de conduta reconhecido simbolicamente como aquele que deve ser seguido. Assim, muitos estudiosos poderiam até arriscar que o modelo espartano obtinha um controle maior sobre “suas mulheres” que o ateniense.

Um trabalho que nos ajuda no desenvolvimento dessa história é o de José Carlos Rodrigues, **O Tabu do Corpo**. Nele evidenciamos que a sociedade humana é basicamente um sistema de significação.

*[...] esta atribuição de sentido ao mundo só se torna possível porque a sociedade é ela mesma, um sistema estruturado cujos componentes relacionam-se segundo uma determinada lógica, lógica esta que é introjetada nas mentes dos indivíduos e, por esse caminho, ‘projetada’, sobre o mundo, na medida em que este, para ser apreendido pelos indivíduos, deve ser representado em suas mentes e, portanto, ‘concebido’. (RODRIGUES, 1983, p. 43)*

O que muitas vezes não é considerado historiograficamente é a consonância do papel feminino com o modelo social existente, fruto de resquícios da luta da História das Mulheres, que ganhou espaço graças à articulação feminista inicialmente – e algumas exceções que persistem ainda hoje –, vitimando a “pobre mulher” combatente no “mundo dos homens”. E, nessas bases, construímos a Esparta que conhecemos e reproduzimos.

## **2. Identidades e alteridades nas construções de Esparta**

As alteridades das espartanas são muitas: as atenienses, as gregas “em geral” e seus compatriotas. Todas elas confluem estabelecendo uma identidade de autonomia e liberdade. Tendo em vista o fato de a construção identitária pautar-se em símbolos reconhecidos socialmente e existir enquanto oposição de outra, nosso modelo de identidade feminino espartano só se reconhece enquanto tal à medida que as suas alteridades são reconhecidas como o são. Isso quer dizer que a construção da espartana não se encontra sozinha, mas numa rede de articulações identitárias que traçam o caminho pelo qual a História acontece.

A escolha das características na construção de uma identidade não invalida possíveis contradições – como é o caso das referentes às espartanas. Essas qualidades e/ou defeitos estão sempre imersas em sistemas de representações produzidos por uma cultura particular, gerando significados que permeiam todas as relações sociais, à medida que são responsáveis pelo sentido das experiências vividas. Essa prática de significação está envolta por relações de poder (capazes de definir os incluídos e os excluídos dessa identidade). Todavia, vale lembrar que não podemos desarticular os significados sociais de seus contextos, pois tanto o processo de significação quanto a identidade são históricos.

*Toda prática social é simbolicamente marcada. As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido as nossas próprias posições.* (WOODWARD, 2000, p.33)

Se imaginarmos que os sistemas classificatórios produzem significados estabelecendo diferenças, criando, assim, uma ordem social, um sistema partilhado de significação (cultura), “é apenas exagerando a diferença entre o que está dentro e o que está fora, acima e abaixo, homem e mulher, a favor e contra, que se cria a aparência de uma ordem. (...) A ordem social é mantida por meio de oposições binárias” (WOODWARD, 2000, p.46).

Assim, a identidade é plena quando:

*Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeito. Os sujeitos são assim, sujeitados ao discurso e devem, eles próprios, assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si próprios.* (WOODWARD, 2000, p.55)

Trazendo isso para o nosso contexto, temos acesso, pela documentação, às identidades criadas, mas não a uma confirmação feminina lacedemônia de posicionamento de si.<sup>14</sup> Nessa documentação, capturamos os sistemas simbólicos gregos, em geral, e espartanos, em particular, para, a partir daí, entender a identidade da esposa lacedemônia em conformidade com os padrões culturais da época.

Como descrevemos, as opiniões e concepções historiográficas transformam-se em vista do tema abordado e da apreensão significativa de cada autor. Em contrapartida, boa parte da interpretação acontece seguindo um legado já instituído e caracterizado verdadeiro. Na maioria dos casos, é na relação direta com as atenienses que as espartanas são desenvolvidas. As releituras correntes do feminino na *pólis* de Péricles ainda não atingiram espaço suficiente a ponto de abalar a rígida estrutura, “lacônica”, das esposas de Esparta.<sup>15</sup> “Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição” (SILVA, 2000, p. 73).

Percebendo a relação de dependência existente entre a identidade e a diferença, em que uma só se define quando a outra está claramente estabelecida,

e, sendo ambas criações linguísticas, o que acontece quando um dos pilares é destruído? Uma nova relação é firmada e as identidades redefinidas.

*A possibilidade de 'cruzar fronteiras' e de 'estar na fronteira', de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter 'artificialmente' imposto das identidades fixas. O 'cruzamento de fronteiras' e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. (SILVA, 2000, p. 89)*

A representação – entendida como sistema de significação do real – assenta tanto identidades quanto diferenças. Sendo fruto de um trabalho discursivo, capaz de demarcar fronteiras simbólicas, está imbuída de poderes. “O sujeito é produzido ‘como um efeito’ do discurso e no discurso” (HALL, 2000, p. 119).

Se o sujeito, no nosso caso, a espartana, é produto do discurso e só tem vida por meio do mesmo, a ambiguidade<sup>16</sup> na construção de sua identidade, a princípio, não é uma contradição. Visto que o processo de instituição identitária enreda ambiguidades.

Divagando para os discursos sobre o Oriente, entendidos orientalistas, Edward Said escreve:

*... por causa do orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação. Isso não quer dizer que o orientalismo determine de modo unilateral o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que é toda a rede de interesses que inevitavelmente faz valer seu prestígio (e, portanto, sempre se envolve) toda vez que aquela entidade peculiar, ‘o Oriente’, esteja em questão. (SAID, 1990, p. 15)*

Depreendemos que, por maior que seja o leque de discursos existentes – no caso dele, em relação ao Oriente e, em nosso caso, em relação à pólis de Licurgo –, o discurso de credibilidade parece avançar num sentido único. Explicando de outra forma, o poder creditado a esses discursos é grande o suficiente para macular todos os que dele tentam se desvencilhar.

Trabalhando no sentido de Woodward, Silva e Hall, **O sentido dos Outros**, de Marc Augé, compreende as identidades coletivas segregando alteridades. Para o antropólogo que estudou rituais de feitiçaria africanos, “o

indivíduo não existe senão pela sua posição num sistema de relações cujos parâmetros principais são a filiação e a aliança (...) Elas não têm existência a não ser na e pela relação ao outro, de que são o instrumento” (AUGÉ, 1999, p. 28). Só existem sentidos nos atos quando em relações sociais.

*É preciso aprender a jogar o jogo e, muito literalmente, a respeitar as regras da civilidade, de sorte que uma cultura (mas que é também uma sociedade) ou uma sociedade (mas que é também uma cultura) poderia ser definida como zona imposta de consenso sobre as regras do eu (do jogo) – este jogo de palavras que se empenham desajeitadamente em sugerir a necessidade de um ponto de vista único sobre o homem singular/plural. (AUGÉ, 1999, p.37)*

Uns trabalham a existência identitária individual contraindo sentido em meio a laços sociais, ao passo que outros afirmam o mesmo sentido partindo de um discurso. Sejam relações sociais, sejam linguisticamente, ambos implicam poder.

O poder do discurso acontece segundo uma aceitação social, “um regime de verdade” reconhecido por um grupo que possui laços identitários. O discurso “acolhido” – e, por que não dizer, escolhido – socialmente assume o caráter de verdade, estabelecendo ferramentas capazes de diferenciar enunciados verdadeiros dos falsos. O discurso de verdade produzido cria os efeitos que regulam tanto a si mesmos quanto todos aqueles que ajudaram em sua construção. “A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 1979, p.14). Por isso, nossa preocupação com os modelos descritos nos discursos.

### **3. As lacedemônias: autonomia e liberdade**

Levando em consideração a percepção de liberdade para os antigos, seguindo a interpretação de Finley (FINLEY, 1988, p.51), segundo a qual a liberdade estava circunscrita numa ordem, e seguindo a linha de raciocínio de Ginzburg (GINZBURG, 2002, p.59), que afirma que, na Grécia Antiga, a retórica, a história e a prova estão estritamente ligadas, aceitaríamos de bom grado o juízo de liberdade entre as esposas espartanas. Todavia, os discursos não evidenciam “ordem”, mas “desregramento”.<sup>17</sup>

Historiograficamente, a liberdade narrada não inclui a regulação do “ir e vir”, tanto que a argumentação é de que as esposas espartanas podiam herdar, o que ocasionaria uma estabilidade e uma mobilidade, e a prática de exercícios no espaço público. Persistindo em Finley (FINLEY, 1991, p.29), podemos considerar essa última característica como um ponto a mais de controle,<sup>18</sup> não só do corpo quanto da mente dessas mulheres, pois, nesse momento, elas cantavam coros que ressaltavam a tradição oral de costumes espartanos e exercitavam-se seguindo um programa *poliade*. Nesse sentido, o modelo de liberdade e autonomia deixam de ser válidos, pois encontram-se enquadrados dentro de padrões modernos.

Quando falamos em método científico, “o modelo científico não é de forma alguma um guia pelo qual deve se pautar a realidade” (FONTES, 1997, p.355): ele é um instrumento de trabalho, convertendo pontos de identificação de dados e ordenando-os a fim de estabelecer uma leitura da sociedade estudada. O modelo representa relações ou funções entrelaçando unidades de um sistema, daí as generalizações adequadas para a elaboração das hipóteses. Esses modelos permitem a “construção explicativa”, que seria parte da construção da realidade ou, pelo menos, parte dessa realidade.

O questionamento dos modelos construídos aparece na própria relação do discurso expresso no documento com seu contexto. Elos entre as concepções devem ser criados pelos estudiosos para compreensão dos discursos em que são expressas “determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos” (CARDOSO, 1997, p. 378).

Salientamos a própria construção dos discursos historiográficos e colocamos à prova a edificação de modelos muito latentes. Como explica Momigliano:

*Os homens escrevem a História quando querem registrar acontecimentos em um quadro cronológico. Todo registro é uma seleção, e ainda que uma seleção de fatos não implique necessariamente princípios de interpretação, muitas vezes é o que acontece. Acontecimentos podem ser escolhidos para registro porque tanto explicam uma mudança ou apontam para uma moral como indicam um padrão recorrente. A conservação da memória do passado, o quadro cronológico e uma interpretação dos acontecimentos são elementos de historiografia que são encontrados em muitas civilizações.* (MOMIGLIANO, 2004, p. 54-5)

Seguindo as construções, Elaine Fanthan descreve as espartanas como as únicas gregas “quase em igualdade” com os homens. “Eram criadas como os garotos”, e as esposas podiam sair quando quisessem, não eram propriedade de seus maridos, pois a sociedade, com base na eugenia, permitia que elas fossem reivindicadas por outro homem. A mulher não era “posse do marido”, sua servidão encontrava-se na maternidade, assim como o homem na guerra: “Além do cumprimento desse dever cívico, nenhuma restrição era feita a sua liberdade” (FANTHAN, 1994, p.56).

Esse texto torna patente as ambiguidades discursivas. A autora desarticula deveres cívicos da possibilidade de restrição da liberdade, assegura que a espartana não estava na posse de seu marido, mas “pode ser reivindicada” por um homem qualquer que com ela queira ter filhos. Se reivindicada, é porque esse é um direito de qualquer homem, logo, ela deve cumprí-lo em prol da sociedade.

Percebendo a ordenação social como algo que não limita a liberdade – nesse sentido, a liberdade só existe dentro dessa ordenação –, por que considerar apenas as espartanas como livres, se as demais mulheres, reconhecidas como esposas legítimas de cidadãos, também agem dessa forma?

Atualmente encontramos críticas aos excessos pós-modernos – que reduziriam a análise histórica a um discurso, que assinala contradições entre os discursos e as representações ideológicas e a realidade.

Jesús Cepeda escreve que foi na década de oitenta que começou uma grande difusão dos estudos sobre as espartanas. Surgiu aí uma fenda nas linhas de investigação desse tema. Na denominada “minimalista”, os investigadores reservaram às lacedemônias um papel insignificante, muito próximo da figura dos escravos; entre eles, encontrava-se Cartledge. Frente a essa, a corrente “maximalista” apreendia essas mulheres como um grupo de grande capacidade de movimentação e decisão – o que estaria fora das normas gregas na época. Pomeroy se encaixaria aqui. Mas como Cepeda aponta, o que divide os investigadores é se as espartanas eram ou não donas de seu próprio destino, ou seja, se tinham autonomia e liberdade. O autor ainda instiga os leitores com as palavras pronunciadas por Marilyn Arthur numa conferência em Princeton: segundo ela, a única coisa segura que podemos proferir sobre as espartanas é que elas existiram (CEPEDA, 2004, p. 141-2).

Como relatamos, o questionamento sobre a existência ou não da liberdade é parte integrante dos estudos vinculados às espartanas. Nada parece

certo nesse sentido. Todavia, o grande número de investigadores “maximalistas” que reforçam o conceito de liberdade da espartana conquistaram o espaço de discurso de verdade.

## A DISCUSSION ABOUT LACEDAEMON

***Abstract:** This article, adaptation from the first chapter of my dissertation, has for objectives introduce some questions, based on recent historiography, about the position and the allowed form of act of the upper class spartan wife in Classical Ages.*

***Keywords:** Sparta; Comparative History; gender; identity discourses.*

## Referências bibliográficas

- ABREU, M.; SOIHET, R. (Org.) **Ensino da História:** conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- ANDRADE, M. M. **A Cidade das mulheres:** cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Memória e renome femininos em contextos funerários:** sociedade poliade da atenas clássica. Logos e Tempo, Colóquio do CPA. Campinas/ Unicamp, 2003.
- AUGÉ, M. Balanço da situação: a percepção do outro, hoje. *In: A guerra dos sonhos:* exercícios de etnoficção. Campinas: Papyrus, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Não–Lugares:** introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 1994.
- \_\_\_\_\_. **O sentido dos outros.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BECKER, I. **Pequena história da civilização ocidental.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BELLOMO, H. A formação do jovem no mundo grego. *In: BAKOS et alii. Origens do ensino.* Porto Alegre: Edipuers, 2000.
- BLUNDELL, S. **Women in Ancient Greece.** Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1995.
- BOARDMAN, J.; GRIFFIN, J.; MURRAY, O. **História Oxford del Mundo Clasico-I Grecia.** Madrid: Alianza Editorial, 1988.



BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRULÉ, P. Lês Grecs étaient-ils misogynes? *In: L'Histoire*, n. 231, Avril 1999.

BURKE, P. **História e Teoria Social**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

BUXTON, R. **La Grèce de l'imaginaire**. Les contextes de la mythologies. Paris: édition La Découverte, 1996.

CAMERON, A.; KUHRT, A. (Ed.) **Images of Women in Antiquity**. London: Routledge, 1993.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, C. F. A Etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofontes. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n.8, p.75-94, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os métodos da História**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CARTLADGE, P. **The Spartans – an epic history**. London: Pan Books, 2003.

\_\_\_\_\_. To Die For? *History Today*, v. 52, n. 8, p. 20–5, August 2002.

\_\_\_\_\_. What have the Spartans done for us?: Sparta's contributions to western civilization. *Greece & Rome*, v. 51, n. 2, 2004.

CASSIN, B. **Gregos, bárbaros, estrangeiros**: a cidade e seus outros. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

CERUTTI, S. A Construção de Categorias sociais. *In: BOUTIER, J.; JULIA, D.* (Org.) **Passados recompostos, campos e canteiros da história**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Editora FGV, 1998.

CHARTIER, R. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica (Nova Crítica). **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 37-47, 1995.

CLARK, E. A. Women, Gender and the Study of Christian History. **Church History**, v. 70, n. 3, p. 395-426, 2001.

DEL PRIORE, M. L. M. A história do corpo e a nova história: uma autópsia. **Revista USP**. São Paulo, n. 23, p. 49-55, setembro/ outubro/ novembro de 1994.

DEL VAL VALDIVIESA, M. I. (Coord.) *et alii*. **La historia de las mujeres**: una revisión historiográfica. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004.

DUBY, G.; PERROT, M. Escrever a história das mulheres. *In: História das mulheres no Ocidente*. v. 1. Porto: Afrontamento, 1993.

FANTHAN, E. *et alii*. **Women in Classical World** – Image and Text. New York: Oxford, 1994.

FINLEY, M. I. Esparta e a sociedade espartana. *In: Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. **História Antiga**: testemunhos e modelos. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. **Os gregos antigos**. Edições 70, 1988.

FOUCAULT, M. **A mulher/ Os rapazes** – da história da sexualidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. **A ordem de discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I** – A vontade de Saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GARRIDO, E. G. (Ed.) **La mujer en el Mundo Antiguo** – actas de la V Jornadas de Investigacion Interdisciplinatória: seminários de estúdios de la mujer. Madri: Universidad Autónoma de Madrid, 1986.

GINZBURG, C. **Relações de força** – história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GREW, R. On the Current State of Comparative Studies. *In: ATSMÁ, H.; BURGUIÈRE, A. Marc Bloch Aujourd'hui: Histoire Comparée & Sciences Sociales*. Paris: EEHES, 1990, p. 323-336.

HALL, J. M. The Nature and Expression of Ethnicity: An Anthropological View. *In: Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: 1997.

HORNBLLOWER, S. **The Greek World, 479-323 BC**. London: Routledge, 1992.

JAGGAR, A. M. ; BORDO, S. R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.

JONES, P. V. A Sociedade Ateniense. *In: O mundo de Atenas* - uma introdução à cultura clássica ateniense. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LEGRAS, B. **Éducation et Culture dans le Monde Grec: VIII-I siècle av. J.C.**. Paris: Sedes, 1998.

LEITE, M. D. M. História das mulheres. **Revista USP**. São Paulo, n. 23, p. 57-61, setembro/ outubro/ novembro de 1994.

LESSA, F. S. **Mulheres de Atenas: Méliisa do Gineceu à Agora**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.

LEVI, G. ; SCHMITT, J. Cl. (Org.) **História dos jovens: da Antiguidade à Era Moderna**. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOMAN, P. No Women no War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare. **Greece & Rome**, v. 51, n. 1, abril 2004.

MAFFRE, J-J. **A vida na Grécia Clássica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

MATOS, M. I. S. de; SOIHET, Rachel. (Org.) **Corpo feminino em debate**. São Paulo: Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_; SOLER, Maria Angélica (Org.) **Gênero em debate** – trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: Edusc, 1997.

MICHELET, J. **A mulher**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: Edusc, 2004.

MOSSÉ, Cl. **La mujer en la Grécia Clásica**. Madrid: Nerea, 1990.

\_\_\_\_\_. Women in the Spartan Revolutions of the Third Century BC. *In*: POMEROY, S. (Org.) **Women's History and Ancient History**. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1991.

MOURA, J. F. **Imagens de Esparta: Xenofonte e a ideologia oligárquica**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2000.

\_\_\_\_\_. **Imagens vivas: os vasos figurados da lacônia no século VI a.C.** Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2001.

PANTEL, P. S. A história das mulheres na história da antiguidade, hoje. *In*: **História das mulheres no ocidente**. v. I. Porto: Afrontamento, 1993.

PEDRO, J. M. ; GROSSI, M. P. (Org.) **Masculino, feminino, plural** – gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.

PINTO, M. J. **Comunicação e discurso** – introdução à análise de discursos. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

POMEROY, S. B. **Diosas, rameras, esposas y esclavas** – mujeres em la antigüedad clásica. Madrid: Akal, 1987.

\_\_\_\_\_. **Families in Classical and Hellenistic Greece** – representations and realities. New York: Oxford, 1998.

\_\_\_\_\_. **Spartan Women**. New York: Oxford, 2002.

PRIETO, A. La Parole Féminine dans la Grèce Ancienne. **Dialogues d'histoire ancienne, Annales Littéraires de l'université de Besançon**. Paris, v. 108, 1991.

REDFIELD, J. The Women of Sparta. **The Classical Journal**. Colorado, v. 73, n. 2, p. 146-61, december-january 1977/1978.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo** – o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SILVA, T. T. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SISSA, G. A família na cidade grega. *In*: BURGUIÈRE, A. (Dir.) **História da família 1**. Mundos longínquos, mundos antigos. Lisboa: Terramar, 1996.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p.71-99, jul/dez 1995.

\_\_\_\_\_. História das mulheres. *In*: BURKE, P. (Org.) **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

\_\_\_\_\_. Prefácio a Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças**. Campinas, v. 3, 1994.

SOIHET, R. História, mulheres, gênero: Contribuições para um debate. *In*: AGUIAR, N. **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

SOURVINOU-INWOOD, C. Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern. *In*: REEDER, E. **Pandora**. Princeton University Press, 1995, p.111-20.

SUÁREZ, M. A Problematização das diferenças de gênero e a Antropologia. *In*: AGUIAR, N. **Gênero e Ciências Humanas: Desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. C. História Comparada: olhares plurais. **Estudos Ibero-Americanos**, v. XXIX, n. 2, p.7-22, 2003.

THEML, N. **O público e o privado na Grécia do VIII ao IV séc. a.C.:** o modelo ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

TILLY, L. A. Gênero, história das mulheres e história social. **Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças**. Campinas, v. 3, 1994.

TODOROV, T. **A conquista da América** – a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1996

VARIKAS, E. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. **Cadernos Pagu**: desacordos, desamores e diferenças, v. 3, 1994.

VERNANT, J-P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.

\_\_\_\_\_. **El individuo, la muerte y el amor em la Antigua Grécia**. Barcelona: Paidós, 2001.

\_\_\_\_\_. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

\_\_\_\_\_. (Dir.) **O homem grego**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

## Notas

<sup>1</sup> Representação é compreendida aqui enquanto fruto do trabalho do historiador plasmada em uma narração, adquirindo, assim, forma narrativa numa proposição historiográfica.

<sup>2</sup> “Longe de supor uma especialização ou “subdisciplina” histórica, a aparição da história das mulheres – um molho de enfoques historiográficos recentes e inovadores, pois como tal há de ser entendida desde agora para não gerar equívocos – provoca *trocias* muito importantes na historiografia em geral, dando prosseguimento a percepções distintas da natureza do *cultural*, ampliando este âmbito conceitual extraordinariamente e, sobretudo, reavaliando a *relação* dos atores sociais com o poder, inclusive considerando profundamente este mesmo conceito” (SANDOICA, 2004, p.30). Segundo essa mesma autora, existe um discurso próximo ou vizinho à “história das mulheres” que existe desde a Antiguidade, e este, não tem nada de ingênuo, mas sim, constrói uma categoria biológica e social de mulher.

<sup>3</sup> Um trabalho muito interessante sobre a noção de honra para os espartanos é o de Vernant, em que trabalha a hipótese da percepção da honra através da desonra, pois os jovens da *agogé* eram obrigados a tomar atitudes classificadas como desonrosas para entenderem o campo da honra, pois ainda não eram cidadãos de plenos poderes. Além disso, o autor delimita um paralelo entre o ideal de herói encontrado na *Ilíada* do período arcaico com o ideal *hóplita* do período clássico (VERNANT, 2001).

<sup>4</sup> Para compreender essa visão, a autora cita **Antígona**, de Sófocles. Antígona e sua irmã Ismênia defendiam o costume que Creonte insistia em não acatar, demonstrando um comportamento de tirano. Longe da independência, Antígona estava fazendo

o que sua família esperava que fosse feito, isto é, enterrar seus irmãos (LEFKOWITZ, 1993, p.50).

<sup>5</sup> Fábio Lessa trabalhou esse questionamento a partir da comprovação da existência de uma rede social de amizade feminina em Atenas. Para saber mais, ver LESSA, 2001.

<sup>6</sup> Apesar de não explicitar o que ele entende por “desenvolvida”, o texto aponta para o desenvolvimento relacionar-se com o físico, provavelmente respaldado nas atividades físicas dessas mulheres (GARRIDO, 1986, p. 165).

<sup>7</sup> Com base nisso costumamos afirmar a existência de uma visão atencêntrica, pois o grande incentivo, as grandes instituições de pesquisas encontram-se lá, em Atenas, permitindo um maior número de estudos e uma riqueza arqueológica quase incomparável.

<sup>8</sup> Para saber mais sobre essa “imagem-miragem” de Esparta, ver MOURA, 2000.

<sup>9</sup> Período Arcaico: de 750 à 490; Período Clássico: de 490 até 323; e o Helenista: de 323 ao ano 30 a.C.

<sup>10</sup> De encontro à perspectiva de Pomeroy, Mossé diz claramente que a espartana é diferente “dos demais gregos”, mas “em nada se diferencia dos homens” – neste caso, está se referindo aos espartanos. “Vemos, pois, que é uma vida completamente oposta à dos <<outros gregos>> que trancavam as suas mulheres e as obrigavam a trabalhar a lã; uma vida voltada para fora que não se diferenciava em nada da dos homens” (MOSSE, 1990, p. 88-90).

<sup>11</sup> Quem trabalha muito bem essa questão é Pasi Loman que, além de defender a hipótese de que as gregas glorificavam as guerras, diz que os exercícios físicos praticados pelas espartanas objetivavam a sua defesa, a de seus filhos e a de sua *pólis*. A impressão das mulheres, “longe da passividade” relatada com frequência na documentação, é de plena atividade nas guerras. Suas motivações e suportes emocionais e espirituais para seus homens tinham muito valor (LOMAN, 2004, p. 34-54).

<sup>12</sup> Segundo ela, as meninas espartanas passavam bastante tempo fora de casa, mas seus treinos tinham como propósito procriar filhos vigorosos; quando casavam, passavam suas vidas para a administração do lar e do cuidado de seus filhos (MOSSE, 1991, p. 141-2).

<sup>13</sup> Para Becker, “no começo havia grandes diferenças entre os helenos (políticas e mesmo linguísticas), sem sentido algum de comunhão nacional. Só mais tarde [o autor não deixa claro o espaço temporal ao qual se refere] tomaram consciência da sua mesma origem e se sentiram irmanados pelas semelhanças de costumes, língua, religião e outros fatores de cultura e de civilização” (BECKER, 1978, p. 112).

<sup>14</sup> Quando adotamos os discursos não espartanos, já reconhecemos a existência de um sistema simbólico grego que nos permitirá compreensão de nossas “persona-

gens”. Entretanto, como salienta Auge: “Nem todos têm o mesmo direito à palavra, o direito às mesmas palavras ou ao mesmo emprego das palavras, nem a mesma capacidade de domínio do sistema, mesmo quando, de diferentes pontos de vista, todos fazem referências a um mesmo conjunto de representações” (AUGÉ, 1999, p.153).

<sup>15</sup> Foi partindo desse pressuposto que lançamos mão de alguns textos cuja crítica ao modelo ateniense era o foco principal.

<sup>16</sup> A ambiguidade acontece na contraposição liberdade x traço cultural, a própria concepção de liberdade descrita anteriormente por Finley, em que a ordenação deve ser respeitada, e seu enfoque, de maior controle social em Esparta, fragiliza ainda mais a ideia de autonomia e liberdade (FINLEY, 1998, p.51).

<sup>17</sup> Uma das principais fontes citadas pela historiografia da esposa espartana é **Política**, de Aristóteles. Não sabemos ao certo se, devido à derrota de Esparta, quando invadida pelos tebanos – a qual o filósofo atribui às espartanas –, ou por percebê-las como o oposto do modelo feminino “ideal” – ateniense –, essa ideia de desregramento aparece.

<sup>18</sup> Como descrito anteriormente, os exercícios no espaço público ficavam expostos aos olhos de todos, facilitando um controle social.

## NAVEGADORES E ARTESÃOS HELENOS NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL

*Alexandre Carneiro Cerqueira Lima\**

### **Resumo:**

*Objetivamos compreender os contatos culturais entre helenos e etruscos por meio da circulação de cerâmica. Navegadores e artesãos helenos disseminaram técnicas e temáticas de pintura nas oficinas etruscas. Estudaremos também as representações criadas por poetas e artesãos sobre o mar e a navegação.*

**Palavras-chave:** *viagens; comércio; colonização; artesanato; Corinto.*

O litoral do Mar Mediterrâneo (oriental e ocidental) foi ocupado, durante anos, por diferentes culturas, em diferentes níveis de complexidade. O mar foi sempre conhecido por todos e promovia, de certa forma, contatos, trocas, ocupações e mesmo hegemonias políticas. Entretanto, as sociedades ribeirinhas apresentaram respostas culturais que acentuavam a alteridade e as particularidades de cada uma. A longo prazo, verificamos que, mesmo conhecendo técnicas e organizações sociais vizinhas, cada sociedade continuava sendo, ou se considerava, ibera, celta, italiota, etrusca, romana, cartaginesa, nômada, norte-africana, egípcia, helena, palestina, hebreia, hitita, Lídia e uma infinidade de nomes que indicavam a preservação de uma identidade remota, muitas vezes cantada pela voz do velho poeta. O *aedo* cantava e tornava presente um passado mítico. Ele guardava na sua memória e repassava para a coletividade, que se identificava e, ao mesmo tempo, reconhecia as diferenças.

Nesse conjunto multicultural, na borda do mar, no VIII século a.C., os helenos aparecem organizados em cidades-Estados e a Conjuntura do período

---

\* Prof. Dr. adjunto do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Nereida/ UFF.



arcaico (VIII-VI séculos a.C.) promove, com técnica avançada, a navegação mediterrânea e os contatos com as distintas culturas ribeirinhas. Tais contatos serão intermediados pelos rituais de hospitalidade. A hospitalidade – *xenia* – garante as trocas entre duas comunidades, consiste em um dos “pilares” do comércio (MELE, 1979). Além da formação das *póleis* (*synoecismo*) no VIII século, veremos também ocorrer o processo de colonização (SNOD-GRASS, 1986). Helenos organizam expedições e fundam colônias (*apoikiai*) em vários pontos do Mediterrâneo (GRECO, 1996, p. 10).

Este artigo tem como objetivo, portanto, apontar esses possíveis contatos na esfera cultural, privilegiando as viagens de comerciantes e de artesãos coríntios no período arcaico (VIII-VI séculos a.C.). As viagens desses comerciantes, navegadores, colonizadores e “piratas” proporcionaram o reconhecimento dos espaços e das rotas marítimas. Além disso, as viagens desses *nautai* possibilitaram encontrar grandes aventuras, descobertas sensoriais, inspiração e criatividade.

Os coríntios veem o Mediterrâneo como um espaço privilegiado de contatos comerciais e culturais. Desde o VIII século a.C., os helenos se utilizaram da navegação do Mediterrâneo para tentar suprir suas necessidades. E quais seriam essas necessidades? Jean-Nicolas Corvisier, em **Les Grecs et la Mer**, afirma que os helenos poderiam buscar novas terras férteis para o cultivo de cereais (colonização), procurar metais (ferro e estanho, por exemplo), policiar os mares (política *thalassocrática*) com o intuito de disseminar os seus produtos (a cerâmica coríntia e ática) (2008, p. 67-77).

A navegação do Mediterrâneo Ocidental abriu uma discussão rica entre diversos estudiosos: filólogos, arqueólogos e historiadores. As viagens de Odisseus podem ser interpretadas como indícios de viagens e reconhecimento, por parte dos helenos, do Mediterrâneo. Odisseus foi considerado um pré-colonizador e, seguindo a hipótese de E. Mireaux, Robert Aubreton afirma que:

*[...] seria o poema da colonização coríntia nos mares do Ocidente, onde, nessas regiões difíceis, os habitantes de Córçira desempenham, para Corinto e seus aliados da Eubeia, o papel de barqueiros pilotos em direção às feitorias da Magna Grécia, fornecedores de estanho da costa ocidental italiana.* (AUBRETON, 1956, p. 142; MALKIN, 1999, p. 249)

Provavelmente, Odisseus representava a preocupação de uma facção da aristocracia-guerreira voltada a promover e a implantar a “revolução *poliade*”. Nesse sentido, novas categorias sociais, tais como comerciantes e navegadores, irão buscar, além-mar, matéria-prima como o estanho, na costa tirrena da península itálica, para suprir a necessidade do metal (BONNARD, 1991, p. 64). O herói *polymetis*, conhecedor de várias técnicas e artimanhas, estimula os helenos a serem desbravadores, curiosos e astutos (DETIENNE, 2008, p. 30). Seguindo o exemplo de Odisseus, os navegadores helenos seriam vitoriosos em suas empreitadas na conquista do Mediterrâneo Ocidental.

Os navegadores que passassem por Corinto encontrariam dois grandes portos que conectavam a região do Istmo tanto ao Mediterrâneo Oriental, quanto ao Ocidental. O porto de *Kenchréai* estava voltado para o Golfo Sarônico, portanto, para o Oriente. Já *Léchaion* estava direcionado para o Golfo de Corinto, ao Ocidente. As trocas com as culturas orientais estimularam um profícuo debate sobre a arte grega. Segundo a Arqueologia, a arte, no século VII a.C., é caracterizada pelo estilo *orientalizante*. Portanto, os artesãos helenos incorporaram motivos assírios e hititas. No estilo de pintura protocoríntio, por exemplo, a representação do leão teve inspiração hitita (ÉTIENNE, 2000, p. 85). Contudo, no estilo coríntio de pintura, os pintores do Istmo inspiraram-se no leão assírio (PAYNE, 1931, p. 67). Os artífices coríntios importaram também do Oriente entidades sobrenaturais, tais como esfinges e *griffons* (BOARDMAN 1965, p. 48). Esses animais e seres fantásticos foram representados nos frisos dos vasos, principalmente durante o VII século a.C., entretanto, em meados do VI a.C., tais representações começam a escassear (COOK, 1991, p. 40). Parece-nos que os coríntios representavam o “desconhecido” e as situações novas com seres “estranhos” e, à medida que o conhecimento descortinava novas possibilidades, os temas fantásticos eram substituídos por outros, ou mais “maravilhosos” ou mais “realistas”.

O outro grande porto de Corinto, *Léchaion*, estava voltado para o Ocidente. Dele partiram as expedições que tiveram como objetivo fundar Cócira e Siracusa (colônias coríntias). Dessa forma, era crucial para a *pólis* dos coríntios controlar rotas e o comércio no Mediterrâneo Ocidental. Nessa região, os navegadores e artesãos disseminaram a cerâmica coríntia entre as elites etruscas (WILL, 1955, p. 528-30; GRAHAM, 1964, p. 33-4). Muitos exemplares foram encontrados nas tumbas de aristocratas

etruscos. A cidade-Estado de Caere, por exemplo, importou cerca de 40% das crateras coríntias com representação de banquete (LA GENIÈRE, 1988, p. 82-90). Esses artefatos representavam objetos de prestígio/status, pois eram depositados ao lado do leito do defunto, no interior da câmara funerária (BRIQUEL, 1999, p. 137-40). Os etruscólogos Bruno d'Agostino e L. Cerchiai defendem a hipótese de que os artesãos etruscos assimilaram certos esquemas pictóricos presentes nos vasos coríntios para pintar as paredes (afrescos) das tumbas dos aristocratas (D'AGOSTINO, 1999, p. 10). As temáticas do banquete e do *kômos* coríntios foram bastante apreciadas pelos pintores de tumbas etruscos.

Corinto, desde sua fundação até o período da Tirania dos Cypselidas (do VIII a meados do VI século a.C.), “exportou” seus vasos por meio do comércio e do rito de hospitalidade. Entretanto, a partir do início do VI a.C., veremos ocorrer uma crise desse comércio na região do Mediterrâneo Ocidental. Pouco a pouco, a cerâmica coríntia será substituída pela ática.

### **O espaço do ceramista e seu status na pólis**

O principal centro de produção de vasos em Corinto foi o *Dêmos dos Oleiros*, localizado na *ásty*. Nesse *dêmos*, os arqueólogos encontraram um complexo arquitetônico onde estavam concentradas as oficinas dos ceramistas. Na rua onde estava localizado o prédio, foram achados vestígios da fortificação dos Cypselidas (SALMON, 1984, p. 101-102). Atrás do prédio, havia pátios com pequenas coberturas, poços para armazenamento e canais d'água (BROWNLEE, 2003, p. 181).

A tirania dos Cypselidas foi responsável pelo apoio ao comércio com a construção do *diolkos*, que permitia o transporte dos barcos do Golfo Sarônico ao Golfo de Corinto, por meio de uma via terrestre. Consistia em uma via de pedra, que tinha de 4,20m a 5,80m de largura e permitia arrastar os barcos de um ponto a outro (THÉOPHILOPOULOU, 1983, p. 96-7). Segundo o geógrafo Estrabão, o *diolkos* dava a Corinto importantes divisas, pois os comerciantes deviam pagar um pedágio para ter o direito de usar a via (**Geografia**, VIII, 6, 20). Assim, ficava mais fácil a viagem dos comerciantes que pretendessem vender seus produtos tanto no Oriente quanto no Ocidente.

Desde o período arcaico ao clássico, os textos explicitam críticas de certos grupos contra as atividades do artesanato e do comércio. Teógnis de

Mégara qualifica os comerciantes como *kakoí* (**Poemas Elegíacos I**, v. 30-5). Xenofonte, em sua obra **Econômico**, adjetiva pejorativamente o artesão como um *baunasós* (LÉVY, 1991, p. 18). De acordo com o filósofo e historiador ateniense, os artesãos não são bons amigos, nem bons guerreiros e cidadãos menores na *pólis* (XENOFONTE. **Econômico IV**, 1-3). Evidentemente que essa era a visão de alguns grupos, principalmente aqueles que possuíam ou valorizavam a riqueza oriunda da terra, muito receosos com o crescimento financeiro e político de artesãos e comerciantes nas *póleis* (XENOFONTE. **Memoráveis III**, 7, 6).

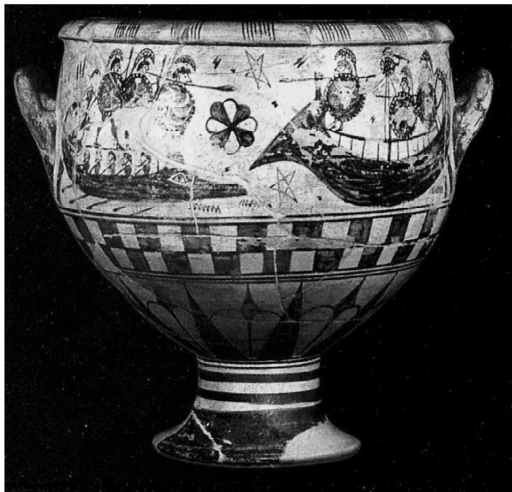
A olaria poderia ser vista como um local de embrutecimento, de calor, de suor e de deformações corpórea e espiritual (VIDALE, 1998, p. 50). Essa visão das elites aristocráticas de várias *póleis* não era unânime. O historiador Heródotos apontou a *pólis* de Corinto como aquela que menos desprezo tinha em relação às práticas artesanais (**Histórias**, II, 167). O poeta Anacreonte enalteceu a *teckné* do artesão ao gravar em uma taça os deuses e entidades mitológicas (**Odes**, XVIII).

Outra forma de atacar o grupo de artesãos estava relacionada a sua “origem” social: muitos deles eram *metecos* ou mesmo escravos (THEML, 2004, p. 249). O cidadão pobre de Corinto poderia, dessa forma, ter contato com outras culturas e experiências de vida. Por exemplo, em um período de crise, os artesãos podem deixar a sua *pólis* – a terra de seus ancestrais – e seguir em viagem para outro centro produtor de cerâmica. Gustave Glotz afirma que muitos pintores, em meados do VI século, foram atraídos para Atenas (1946, p. 132). Paul Cloché enfatiza que um grande número de ceramistas da Ática, após a Guerra do Peloponeso, temerosos com a crise na exportação, partem para a Itália meridional e lá fundam oficinas, bastante prósperas até o início do III século a. C. (1946, p. 168). No período que estamos estudando, muitos artífices helenos difundiram suas técnicas na Etrúria. Inicialmente eles se fixaram em *emporía* (entrepósitos comerciais), como a de Pithecussas, e difundiram toda a sua *métis* – astúcia, inteligência prática – entre os artesãos etruscos (COLDSTREAM, 1994, p. 52).

Uma cratera encontrada em Caere (cidade-Estado etrusca), atribuída ao pintor grego Aristonothos, pode ilustrar bem as viagens e contatos de artesãos helenos no Ocidente (Roma, Musei Capitolini). Esse artesão exercia seu ofício na Etrúria, em meados do VII século a.C. (DELLA FINA, 2000, p. 94). Na pança da cratera, podemos identificar duas naus em confronto. A nau da esquerda é etrusca, ágil, munida de remadores e de guerreiros prontos

para atacar a nau da direita. Essa é helena e comercial (BRIQUEL, 1999, p. 85). A cena da cratera reforça a ideia disseminada pelos gregos de que os etruscos praticavam a “pirataria”. Lembremos o **Hino Homérico a Dionisos** (I, 5-10): nesse relato, a divindade do êxtase é raptada por “piratas” etruscos. Dionisos puniu os *nautai*, transformando-os em golfinhos. Todas essas “imagens” literárias e pictóricas nos permitem vislumbrar as representações em torno do mar, da navegação, da “pirataria” e do comércio.

### Cratera de Aristonothos



Os pintores e oleiros, ao exercerem sua *métis*, circulavam entre o mundo *poliade* e o mundo etrusco, de Corinto a Caere. Os pintores não ficavam confinados em suas oficinas – *eragsthérion* –, como afirmava enfaticamente Xenofonte. Eles viajavam pelo Mediterrâneo, percorriam a pólis (da *ásty* à *chôra*) em santuários, em salas de *symposía* (banquete) e entravam em contato com o Outro. Esse *Outro* poderia ser um comerciante foceu, um aristocrata etrusco ou mesmo a divindade à qual dirigia seus pedidos (Poseidon). A divindade marinha zelava pelos navegantes e tinha como atributos a mudança e a transformação. Assim sendo, em nossa concepção, Corinto e o Istmo constituíam uma região de encontros e de contatos, tanto culturais quanto comerciais. O Mediterrâneo representava uma grande “estrada” pela qual

percorriam comerciantes, navegantes, poetas e artesãos (MORAES, 2009, p. 77). Esse mar possibilitava trocas culturais e estimulava a inspiração e a criatividade necessárias, principalmente, para as atividades “artísticas”. Ao mesmo tempo, assinalou as diferentes respostas sociais que essas sociedades criaram diante da presença do *Outro*.

## VOYAGEURS ET ARTISANS GRECS DANS LA MEDITERRANÉE OCCIDENTAL

*Résumé:* Notre but est de comprendre les contacts culturels entre les grecs et les étrusques à travers la circulation de la céramique. Voyageurs et artisans grecs ont disséminé des techniques et des thèmes de la peinture dans les ateliers étrusques. Nous irons étudier aussi les représentations créés par les poètes et les artisans sur la mer et la navigation.

*Mots-clés:* voyages; commerce; colonisation; artisanat; Corinthe.

### Referências bibliográficas

- AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Faculdade de Filosofia – USP, 1956.
- BONNARD, A. Ulysse et la Mer. *In: Civilisation Grecque 1*. De L’Iliade au Parthénon. Bruxelles: Complexe, 1991.
- BRIQUEL, D. **La Civilisation Étrusque**. Paris: Fayard, 1999.
- BROWNLEE, A. B. Workshops in the Potters’Quarter. *In: WILLIAMS II*, Ch. K.; BOOKIDIS, N. (Org.) **Corinth XX**. Corinth The Centenary 1896-1996. The American School of Classical Studies at Athens, 2003.
- CLOCHÉ, P. **La Civilisation Athénienne**. Paris: Armand Colin, 1946.
- COLDSTREAM, J.N. Prospectors and Pioneers: Pithekoussai, Kyme and Central Italy. *In: TSETSKHLADZE, G. R.; DE ANGELIS, F. (Org.) The Archaeology of Greek Colonisation*. Oxford University Committee for Archaeology, 1994.
- COOK, R. M. **Greek Art: Its Development, Character and Influence**. London: Penguin Books, 1991 (1972).
- CORVISIER, J. N. **Les Grecs et la Mer**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- D’AGOSTINO, B.; CERCHIAI, L. **Il Mare, la Morte, l’Amore**. Roma: Donzelli, 1999.

DELLAFINA, M. Chiusi: una Città Etrusca. **Archeo**: Attualità del Passato, 188, p.55-99, outubro de 2000.

DE MORAES, A. S. **A palavra de quem canta**: aedos e divindades nos períodos Homérico e Arcaico. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGHC, 2009.

DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. **Métis**: as astúcias da inteligência. São Paulo: Odysseus, 2008 (1974).

GLOTZ, G. **História econômica da Grécia**. Lisboa: Cosmos, 1946 (1920).

GRAHAM, A. J. **Colony and Mother City in Ancient Greece**. Manchester University Press, 1964.

GRECO, E. **La Grande-Grèce**: Histoire et Archéologie. Paris: Hachette, 1996 (1992).

LA GENIÈRE, J. Les Acheteurs des Cratères Corinthiens. **Bulletin de Correspondance Hellénique**, 112, p.82-90, 1988.

MALKIN, I. Ulysse Protocolonisateur. **Mediterraneo Antico** – Economie, Società, Culture, II, 1, 1999.

MELE, A. **Il Commercio Greco Arcaico**: Prexis ed Emporie. Naples: Cahiers du Centre Jean Bérard/ Institut Français de Naples, 1979.

MORAES, A.S. **A palavra de quem canta**: credos e divindades nos períodos homérico e arcaico gregos. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGHC/ UFRJ, 2009.

SALMON, J. **Wealthy Corinth**: a History of the City to 338 b.C. Oxford: Clarendon Press, 1984.

SNODGRASS, A. **La Grèce Archaique**: le Temps des Apprentissages. Paris: Hachette, 1986.

THEML, N. Artesãos e *status* na *pólis* dos atenienses. **Phoînix**, 10, p.246-56, 2004.

THÉOPHILOPOULOU, M. **Le Développement Urbain de Corinthe de l'Époque Géométrique à 146 av. J.-C.** Paris: Université de Paris X - Nanterre, 1983.

VIDALE, M. Lavorare all'Ombra dell'Acropoli: il Mondo degli Artigiani nella Grecia Antica. **Archeo**: Attualità del Passato, v. 4, n. 154, abril de 1998.

WILL, E. **Korinthiaka**: Recherches sur l'Histoire de la Civilisation de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques. Paris: E. de Boccard, 1955.

## OS SENTIDOS DA ITINERÂNCIA DOS *AEDOS* GREGOS

Alexandre Santos de Moraes\*

### **Resumo:**

*Este artigo pretende analisar as práticas de itinerância dos aedos gregos a partir dos épicos de Homero, destacando a importância que tais movimentos tiveram para as suas récitas e, conseqüentemente, para a construção de uma identidade helênica.*

**Palavras-chave:** *Grécia Homérica e Arcaica; Homero; poesia oral.*

A certa estabilidade de que os *aedos* gregos gozavam nos ambientes aristocráticos tende a enublar uma característica essencial de sua atividade: a errância. A proposta deste artigo é avaliar os sentidos da itinerância dos *aedos* gregos a partir das epopeias de Homero, clarificando uma característica peculiar de seu ofício que é pouco explorada pelos homeristas que se dedicam ao tema.

Os épicos de Homero oferecem inúmeras informações para refletirmos acerca das atividades desses poetas orais. As personagens Demódoco e Fêmio são as principais referências. O primeiro, que celebrava os banquetes no reino de Alcínoo, é tratado com inúmeras deferências pelo povo feace. É considerado por Gregory Nagy a mais perfeita idealização dos poetas orais gregos (NAGY, 1986, p. 17). Trajano Vieira vai ainda mais longe: admite que ele seja o *alter ego* do próprio Homero (VIEIRA, 2001, p. 28). O segundo, em sentido contrário, enunciava seus poemas a uma plateia composta pelos pretendentes ao trono de Ítaca, que aproveitavam a ausência de Odisseu para cometer toda sorte de excessos, desrespeitando os códigos de conduta

---

\* Mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Professor substituto do Laboratório de História Antiga (Lhia) da UFRJ.



e a cordialidade esperada daqueles que participavam dos banquetes na condição de hóspedes. As descrições de Homero nos induzem a imaginar uma prática poética sedentária, já que não há nenhuma menção explícita à itinerância praticada por esses dois expoentes da poesia oral. Admitimos que, como suas descrições estavam centradas em euforizar a participação desses poetas nos ritos de comensalidade, a itinerância, que exige deslocamento, é pouco referida. Entretanto, outros indicativos nos permitem compreender essa característica essencial do ofício aédico.

Como defende Luís S. Krausz, é difícil imaginar *aedos* permanentemente estabelecidos em algum lugar, isolados por completo de seus pares e sem acesso a apresentações poéticas outras que as deles mesmos. A errância, portanto, não é apenas adequada a esses *aedos*: é provável que tenha sido um meio indispensável para a ampliação de seu repertório e a aquisição de novos materiais e canções (KRAUSZ, 2007, p. 23). Em uma sociedade de cultura proeminentemente oral, para ter acesso às informações, na maioria das vezes é preciso entrar em contato pessoal com aqueles que já dispõem delas. Não seria absurdo sugerir que as competições entre poetas profissionais tivessem surgido, nesse período ou em épocas anteriores, com a finalidade expressa de criar um espaço de interlocução sobre a prática. O *aedo* iliádico Tamíris é o único exemplo homérico que sugere objetivamente a errância dos *aedos* e, provavelmente, sua participação em jogos:

*As Musas, saindo*

*Ao encontro do trácio Tamíris, ao canto*

*dão-lhe termo (de Eucália, do palácio de Êurito,*

*ele voltava, ufano, desafiando as filhas*

*do porta-escudo, Zeus, dizendo ultrapassá-las;*

*coléricas, as Musas o cegam. Do canto*

*divino o destituem e da arte da cítara)*

(HOMERO. *Ilíada*, II, 593-9)

A punição que as Musas impuseram pelos seus excessos parece se relacionar com a vitória em uma competição, já que não há nenhum outro motivo evidente que relacione sua soberba à itinerância. Como esta passagem indica, os torneios também ocorriam em ambientes privados, junto a uma nobreza poderosa e ciente de seus privilégios. Contudo, mesmo que não tenhamos

nenhuma evidência concreta, é possível conjecturar que, nessas ocasiões, uma parcela da comunidade fosse convidada a ingressar nos palácios para assistir aos recitatos. Considerando que os *aedos* louvavam os méritos dos mais abastados e ajudavam a propagar um discurso que ratificava sua proeminência sobre os demais estratos sociais, seduzir a comunidade com momentos de entretenimento pode ter sido um mecanismo extremamente eficaz para ratificar a posição de prestígio que ocupavam.<sup>1</sup> De todo modo, mesmo que as competições não fossem acessíveis a um público mais amplo e diversificado, os inúmeros funcionários do palácio teriam acesso e poderiam se converter em difusores dos ideais celebrados nessas ocasiões.

Uma eventual vitória nesses torneios certamente ajudava o poeta a capitalizar prestígio e recompensas financeiras. É preciso considerar que, para esses profissionais, a necessidade de reconhecimento público de seus méritos era parte consubstancial de seu sucesso. A audiência precisava identificar o poeta como um indivíduo com legitimidade para celebrar as canções. Parcela significativa da eficácia do discurso depende da autoridade do orador.

Obviamente, esse prestígio dependia de uma construção, edificada pela qualidade do recitativo e pela criteriosa seleção do que seria dito. Os mitos celebrados pelos *aedos* eram amplamente conhecidos. Os indivíduos tinham acesso às histórias a partir do relato de outros *aedos*, conversas de amas de leite, imagens veiculadas em cerâmicas, etc. Estar de acordo com as tradições era prerrogativa inicial e arbitrária. Além de cantar os temas de períodos imemorais, fazia-se necessário estar informado dos eventos que ocorriam no presente da vida social. Quando Telêmaco defendeu Fêmio da crítica austera feita por Penélope durante a apresentação para os pretendentes, acabou denunciando esse aspecto fundamental. Disse o filho de Odisseu: “Não o censures por ter-nos cantado as desgraças dos Dânaos, pois entre o povo recebem mais altos louvores os cantos que para o ouvinte mais novos lhe soam, de fatos recentes” (HOMERO. *Odisseia* I, 350-2). Fato semelhante acontece com Demódoco, na Feácia, ao ser convidado por Odisseu a cantar sobre o episódio do cavalo de madeira:

*Tão verazmente cantaste as desgraças dos homens Aquivos,  
quanto fizeram, trabalhos vencidos, e o mais que sofreram,  
como se o visses tu próprio, ou soubesses de alguém fidedigno.  
Ora começa de novo, e o cavalo de pau nos invoca,*

*que por Epoio foi feito com a ajuda de Palas Atena,  
esse, que o divo Odisseu com astúcia pôs dentro de Troia,  
cheio de heróis destemidos, que os muros sagrados saquearam.  
Caso consigas cantar isso tudo de acordo com os fatos,  
logo darei testemunho perante o universo dos homens  
que recebeste de um deus benfazejo a divina cantiga.*

(HOMERO. **Odisseia** VIII, 488-98)

Os fatos narrados pelos *aedos* eram extremamente valorizados. Quanto mais recentes, segundo afirmativa de Telêmaco, mais apreciados. Quanto mais precisos, segundo julgamento de Odisseu, melhores. Portanto, é fácil concluir que as récitas dos *aedos* transcendiam a função de alegrar os banquetes, fazendo-se igualmente importantes pelo seu caráter informativo, permitindo que os diversos povos da Hélade tomassem conhecimento dos eventos que ocorriam no Mediterrâneo.

Uma outra questão que se impõe ao pensarmos a itinerância é o contato inevitável com as alteridades. Mesmo quando o *outro* não oferece muita estranheza, percebe-se nas narrativas o esforço de caracterizá-lo como “não-grego” e evidenciar sua inferioridade. A guerra de Troia parece ter sido um dos eventos mais importantes para essa demarcação. Conforme Emilio Crespo analisa, com base nos nomes de heróis da **Ilíada**, há uma marcante noção de coletividade e identidade coletiva grega (CRESPO, 2005, p. 34). Apesar da grande familiaridade dos troianos com algumas práticas associadas aos helenos, sua imagem aparece constantemente construída a partir de costumes não-helênicos: os gregos atacam em silêncio, enquanto os troianos atacam ruidosamente; Aquiles recorda que os troianos oferecem cavalos vivos ao rio Escamandro; Príamo é polígamo. Há várias menções à arrogância troiana diante da vitória, que contrasta com a prudência e dignidade dos aqueus; e, notadamente, os aqueus, diferentemente dos troianos, nunca suplicam pela vida, abraçando os joelhos dos vencedores, quando capturados (CRESPO, 2005, p. 36-7).

Outras passagens da narrativa assinalam esse distanciamento. Íris, ao falar a Heitor, caracteriza os heróis que se uniram aos troianos com base na língua: “A cidade de Príamo, o grande, concorrem muitos aliados, muitas línguas se entre-escutam” (HOMERO. **Ilíada** II, 803-804). Para John

Chadwich, a língua grega é fator decisivo para definir a existência de uma comunidade cultural helênica. Para revelar a presença de povos gregos, o autor se apropria do Linear B, que foi encontrado em diversas regiões e que indica diálogos culturais e movimentos de colonização (CHADWICH, 1994, p. 1). Segundo essa leitura, os primeiros impulsos colonizadores, que buscavam criar algum tipo de unidade cultural na Hélade, se situam em um período anterior ou contemporâneo às narrativas homéricas.

A **Odisseia** é o poema em que o contato com o *outro* se apresenta de modo mais evidente. A partir do canto IX, quando Odisseu se apropria da audiência de Demódoco e assume o papel de *aedo*, o que vemos é uma intensa digressão sobre as experiências coligidas ao longo de seu périplo, criteriosamente entoadas para encantar os feaces com sua récita e fazê-los entrar em contato com o desconhecido. A **Odisseia** é considerada a fusão de três grandes tradições míticas que gozavam de certa independência: a *Telemaquia*, ou as viagens de Telêmaco, que se estende do Canto I ao Canto IV; *Odisseu entre os Feácios*, que marca a chegada do herói ao reino de Alcínoo e que vai do Canto V ao Canto XII; e o *Retorno de Odisseu*, que vai do Canto XIII ao Canto XXIV.<sup>2</sup> Entre os cantos V e XII, o que percebemos é a existência de uma vasta reflexão sobre o espaço Mediterrâneo, que a fala do filho de Laertes narrou com mestria e riqueza de detalhes. Disso resultam os relatos fantásticos em torno do gigante de um olho só, o ciclope Polifemo, dos monstros Cila e Caribde ou da magia de Circe, que transformava homens em animais.<sup>3</sup>

A itinerância de Odisseu é marcada pelo encontro com povos que desrespeitam uma das principais instituições helênicas do período, que define com clareza o estatuto aristocrático daqueles que a praticam: a hospitalidade. Esse costume é frequentemente evocado quando Homero faz menção aos principais representantes da elite palaciana. Como recorda François Lissarrague, todos os heróis a praticam, como Menelau em Esparta, que celebra em conjunto o casamento de seu filho e sua filha, e convida Telêmaco e Pisítrato a partilhar o banquete, oferecendo-lhes todas as honras (LISSARRAGUE, 2004, p. 233-4).

Para realçar os estranhamentos em relação ao *outro*, Homero não se furta de elencar exemplos da falta dessas práticas. O caso do ciclope Polifemo é notável. Quando os navegantes chegam à sua caverna, em vez de serem recebidos com a cordialidade que o anfitrião deve oferecer ao estrangeiro, são tratados de modo pouco apropriado. Os ritos de comensalidade acon-

tecem de modo inverso: no lugar de oferecer comida, Polifemo transforma os companheiros de Odisseu em seu próprio jantar. Dispensa, inclusive, o uso do fogo: o monstro antropofágico não faz uso do recurso que diferencia os seres humanos dos animais, que não cozinham seu alimento antes de ingeri-lo. Além disso, tranca a saída da caverna,<sup>4</sup> transformando a almejada condição de hóspedes na de prisioneiros.

Há uma completa inversão dos padrões de civilidade. Odisseu, metuculoso, utiliza sua astúcia para mostrar a punição cabível àqueles que não se adequam à cultura grega, fazendo uso da própria ignorância de Polifemo. Oferecendo-lhe vinho, a bebida típica de todo banquete, induz o ciclope a consumi-lo em demasia, embriagar-se e dormir sob efeito do álcool. Assim, torna possível a retaliação: com a ajuda dos companheiros, crava uma estaca de madeira em seu único olho, cegando-o. Após conseguir se libertar da caverna, o marido de Penélope faz questão de identificar-se. Antes, para ludibriar Polifemo, disse que se chamava “Ninguém” (*outis*); depois, declara ser Odisseu, rei de Ítaca e filho de Laertes. Faz questão de apresentar o indivíduo que, conhecedor de diversos ardis, imputou a ele pela força o modo helênico de se portar. Bernard Andreae salienta que, segundo as considerações que são feitas sobre a figura de Odisseu, se ressalta que o particularmente caro episódio de Polifemo, do modo que veio a ser relatado na **Odisseia**, não é a formulação poética de um mito antigo, mas uma criação conceitual do próprio poeta que compôs o épico (ANDREA, 1983, p. 14). Disso resulta a evidência de que os *aedos* fizeram questão de destacar a necessidade de fazer uma separação nítida entre o *eu* e o *outro*, euforizando os méritos da cultura helênica diante do desconhecido que encontravam em suas viagens.

Circe é outro exemplo pontual. Ao receber os viajantes em sua ilha, faz com que entrem em seu palácio e, com auxílio de um *phármakon*, transforma os companheiros de Odisseu em animais. Essa atitude também demonstra, simbolicamente, o desuso do espírito civilizado almejado pelos gregos: em vez de afirmar, através da receptividade, os laços que definem o ser humano, faz com que regridam à bestialidade. Odisseu não se transforma em animal em função da intervenção de Hermes, que lhe oferece um remédio que o imuniza da influência de ações hostis praticadas pela ninfa.

O único espaço em que o herói é acolhido de modo condigno durante sua itinerância é a Feácia, justamente o local onde ele assume a condição de *aedo*. Como recorda Pierre Carlier, diversos historiadores modernos qualificaram a Feácia como uma sociedade utópica;<sup>5</sup> o mesmo autor questiona

esta descrição, pois no plano político, as instituições feaces são idênticas às outras recorrências homéricas, com a particularidade de que funcionam harmoniosamente (CARLIER, 1999, p. 225). Diversos estudiosos associam ao povo feace as características da civilização cretense, que marcou profundamente os olhares dos poetas orais dos períodos Homérico e Arcaico.<sup>6</sup> Para Robert Aubretton, trata-se da ilha de população densa, com numerosas cidades em que só se fala de vida marítima. Os palácios são os de Cnossos, com seu luxo, a sua riqueza e os seus banheiros também (AUBRETON, 1959, p. 95). A riqueza de Cnossos, descrita em pormenores por Homero, é atestada pela arqueologia. Sobre essa questão, Jacqueline de Romilly salienta o encantamento provocado pelas descobertas arqueológicas que se iniciaram no século XIX, que tornaram evidentes que nas epopeias há um vínculo estreito com a realidade (ROMILLY, 1983, p. 5). Segundo a descrição de Homero,

*De ambos os lados, cobertos de bronze, estendiam-se muros  
desde a fachada até o fundo, encimados por friso azulado.  
Portas com lâminas de ouro o palácio fechavam por dentro,  
com seus batentes de prata apoiados em brônzea soleira.  
Era de prata a arquitrave, porém era o anel todo de ouro.  
De ouro e de prata, de cada um dos lados, dois cães se encontravam*  
(HOMERO. **Odisseia** VII, 86-91)

As associações com Creta continuam após o regresso de Odisseu. Durante o período em que esteve transfigurado sob o aspecto de mendigo em Ítaca, nos dias que antecederam o massacre dos pretendentes, o herói fez um falso discurso biográfico, através do qual forjou uma identidade cretense.<sup>7</sup> Alguns autores defendem que tal escolha se deu pelo fato de que Creta seria um território exótico para ser mencionado e o menos arriscado, já que nada poderia desmentir seu relato (HEUBECK, 1978, p. 179; FASANO, 2004, p. 116-7). Em alguma medida, o reino dos feaces é totalmente estranho à ordem guerreira tradicionalmente associada a cidades da planície do Peloponeso, como Esparta, Micenas, Atenas, Corinto ou Pilos. O próprio Alcínoo, ao descrever sua *pólis*, salienta as características principais:

*No pugilato não nos distinguimos, nem mesmo na luta,  
mas na carreira veloz e em navios de rápido curso.*

*Sempre prezamos o toque da cítara, a dança e os banquetes,  
vestes poder variar, banhos quentes e leito macio.*

(HOMERO. **Odisseia** VIII, 246-9)

Apesar disso, a Feácia cultivava uma ética tipicamente helênica. A questão feminina ratifica essa leitura: “Do mesmo modo que os homens Feácios a todos se extremam no governar dos navios velozes no mar, as mulheres sabem tecer com perícia, pois Palas Atena lhes dera mente elevada e perícia em trabalhos de bela feitura” (HOMERO. **Odisseia** VII, 108-11). Há uma nítida menção às expectativas helênicas que giravam em torno do gênero feminino pois, recordemos, a fiação e a tecelagem são atributos tipicamente ligados às mulheres. O paradigma homérico de esposa ideal, Penélope, é exaustivamente associado aos trabalhos da roca e do tear.

Creta também é, na **Teogonia** de Hesíodo, um espaço associado à estabilidade e ao rompimento com a ordem caótica. É em Licto, “gorda região de Creta” (HESÍODO. **Teogonia**, v. 477) que Urano e *Gaía* enviam Reia para gerar Zeus, fugindo do ímpeto devorador de seu pai Cronos, que engolia tão logo nascia todos os filhos oriundos desta união divina. Creta é, portanto, a região onde Zeus nasce, pois “recebeu-o Terra prodigiosa na vasta Creta para nutri-lo e criá-lo” (HESÍODO. **Teogonia**, v. 479-80). Como é Zeus quem confere estabilidade ao mundo na perspectiva do poeta Beócio, Creta se consolida como o espaço em que a ordem (Cosmos) é capaz de nascer para romper com a desordem (Caos).

A evidente atração que os *aedos* do período possuíam sobre Creta sugere algumas questões interessantes. Antes de tudo, percebe-se o esforço que dispensavam para se associarem a um universo aristocrático. Os *aedos* podem ter considerado as características políticas de Creta um excelente modelo a ser disseminado, já que seu ofício dependia da existência de uma aristocracia palaciana consciente de seus *géras*. Como assinala Francisco Adrados, encontra-se em Cnossos uma organização sacerdotal e burocrática dependente, em última instância, do rei e subvencionada com terras. Há muitos indícios de que o rei, que cuida do culto do palácio e de outros cultos, está muito próximo da divindade, se não tem um caráter semidivino (ADRADOS, 1963, p. 324). Para Lévêque, o rei cretense domina todas as atividades dos súditos e monopoliza as relações com o sobrenatural, rei-sacerdote certamente, mas também verossimilmente rei-deus (LÉVÊQUE, 1996, p. 127). Para embelezar o passado da nobreza que sustentava suas

honras e privilégios, era salutar que a matéria de canto do poeta fosse indiscutivelmente legítima. Nesse sentido é que se desvela a eficácia do discurso que celebra os reis com inúmeras deferências, principalmente religiosas. O ouvinte do canto se confunde com o conteúdo, já que o *anáx* é a prova viva das genealogias numinosas celebradas de um passado distante e inacessível. Não há dúvidas de que cantar para um rei praticamente divino seria muito mais meritório que celebrar um banquete para uma comunidade sem rei, como a Ítaca de Fêmio, por exemplo.

Como consequência da centralidade do poder e da divinização do rei, esses círculos proveriam os *aedos* da visibilidade social que julgavam necessária para a construção de sua glória pessoal e do reconhecimento público de seu prestígio. Exemplo típico é Demódoco, cercado de todas as honrarias e riquezas disponíveis na Feácia. O fato de serem profissionais extremamente apegados às tradições ajudou a consolidar Creta como o espaço mais profícuo para as atividades associadas aos banquetes, especialmente a dança. Várias histórias associam à ilha situada no sul do mar Egeu a origem de práticas dessa natureza (SHAPIRO, 2004, p. 301).

Creta pode ter servido como referência, mas é apenas um dos elementos no contexto mais amplo de reconhecimento do *outro* e de *si mesmo*. Observa-se um duplo esforço que fundamenta a lógica da itinerância e a prática enunciatória dos *aedos* gregos: em primeiro lugar, a necessidade de consolidar uma identidade helênica e produzir uma sensação de pertencimento às *póleis* da planície do Peloponeso e das ilhas do Mar Egeu; em segundo lugar, o projeto de difundir esta tradição e ampliá-la ao espaço Mediterrâneo.

Desse modo, verifica-se que a itinerância era um elemento decisivo para que os *aedos* gregos pudessem consolidar sua presença em meio aos círculos aristocráticos. O impacto de suas viagens ratifica o papel importantíssimo que desempenharam no esforço de construir uma comunidade helênica, produzindo identidades e agregando diversas regiões a partir de uma lógica discursiva. As viagens implicavam um deslocamento, tanto físico como simbólico, que atuou decisivamente para produzir elos de coletividade e promover formas de associação entre as elites das diversas regiões. Seja como celebrante de genealogias, louvador da nobreza guerreira ou veículo de informações do presente da vida social, os *aedos* transbordavam helenismo e foram decisivos para os inúmeros empreendimentos políticos e culturais conduzidos pela aristocracia palaciana nos períodos Homérico e Arcaico gregos.



## THE MEANINGS OF ROAMING PRACTICES OF GREEK AEDOS

*Abstract:* This article attempts to examine the roaming practices of Greeks Aedos since Homer's epic, highlighting the importance that such movements had to your recitings and hence for the construction of a Hellenic identity.

*Key-words:* Archaic and Homeric Greece; Homer; oral poetry.

### Documentação escrita

- HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Theógonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- HOMERO. **Iliada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarin, 2001.
- \_\_\_\_\_. **L'Iliade**. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- \_\_\_\_\_. **L'Odyssee**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

### Referências bibliográficas

- ANDREAE, B. **L'immagine di Ulisse: mito e archeologia**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1983.
- AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Difel, 1959.
- CARLIER, P. **Homère**. Paris: Fayard, 1999.
- CHADWICK, J. **The Mycenaean World**. London: Cambridge University Press, 1994.
- CRESPO, E. Los nombres de persona de los troyanos y de los griegos en la Iliada. **Clássica**, São Paulo, v. 17/18, n. 17/18, p. 33-47, 2005.
- DOUGHERTY, C. **The Poetics of Colonization: from city to text in Archaic Greece**. New York: Oxford University Press, 1993.
- FASANO, G. Z. **Odisea: Discurso y Narrativa**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de la Plata, 2004.
- HEUBECK, A. Homeric Studies Today: Results and Prospects. *In*: FENIK, B. (Ed.) **Homer, Tradition and Invention**. Leiden, 1978, p. 1-17.

KRAUSZ, L. **As musas**: poesia e divindade na Grécia Arcaica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LISSARRAGUE, F. Banquet des dieux. *In: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (II)*. California: Getty Publications, 2004.

MALKIN, I. **The Return of Odysseus**: colonization and Ethnicity. Los Angeles: University of California Press, 1998.

NAGY, G. **Poetry as performance**: Homer and beyond. New York: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **The Best of the Achaeans**: concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

PANTEL, P. S.; LISSARRAGUE, F. Hospitalité. *In: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (II)*. California: Getty Publications, 2004.

ROMILLY, J. **Perspectives actuelles sur l'épopée homérique**. Paris: Universitaires de France, 1983.

SHAPIRO, H. A. Hipparchos and the Rhapsodes. *In: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. Cultural Poetics in Archaic Greece*. New York: Oxford University Press, 1998, p.92-107.

VIEIRA, T. Introdução. *In: Ilíada de Homero*. Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001, p.9-28.

## Notas

<sup>1</sup> Este tipo de prática é comum a diversas sociedades aristocráticas da Antiguidade. No Período Clássico ateniense (século V ao IV a.C.), há o exemplo do teatro que, mesmo sendo financiado pelas elites, permitia o acesso dos cidadãos menos abastados ao espetáculo. Mas é em Roma, desde o final da República, que esse movimento político atinge seu auge. Espetáculos como os *ludi gladiatorii* e os *ludi scaenici* tinham a função precípua de entreter o *populus* romano, gerando coesão social, assegurando o prestígio dos governantes e produzindo uma sensação de pertencimento à comunidade, principalmente nas províncias em que eram apresentados durante os processos de Romanização.

<sup>2</sup> Segundo estabelecido e traduzido por Victor Bérard e editado pela *Les Belles Lettres*, a **Odisséia** original terminaria no verso 310 do Canto XXIII; os versos seguintes seriam interpolações tardias unidas a resumos provavelmente usados nas escolas gregas (BÉRARD, 1967).

<sup>3</sup> Recordemos, aproveitando a advertência de Irad Malkin, que as descrições do

outro sempre são feitas através do filtro da mentalidade colonizadora (MALKIN, 1998, p. 16-7).

<sup>4</sup> O fato de morar em uma caverna também ajuda a caracterizá-lo. Sua brutalidade é tanta que não consegue fazer uso dos recursos disponíveis pela natureza para construir um *oikos* adequado. Polifemo opta pela caverna, pois ela dispensa o conhecimento técnico necessário para forjar uma vida em sociedade.

<sup>5</sup> Neste caso, o autor assinala que o sentido de utopia é o mesmo defendido por Thomas More desde o século XVI. Pensava-se em uma sociedade perfeita que não existiria em nenhum lugar, ou seja, uma sociedade ao contrário das sociedades reais e, por definição, irrealizável (CARLIER, 1999, p. 225).

<sup>6</sup> Apesar de não fazer essa associação direta, algumas considerações de Moses Finley a respeito da arquitetura cretense ajudam-nos na tarefa de associar a ilha à descrição da Feácia de Homero. A ausência de fortificações que indicassem conflitos entre palácios e ameaças marítimas indicam, segundo o autor, um clima predominantemente pacífico (FINLEY, 1990, p. 44). O clima pacífico e a grande autoridade do *anáx*, ciente de seus *géras*, é uma característica do povo feace expressa pela conduta de Alcínoo. A singularidade da Feácia é tão singular como a Creta desvendada pelos arqueólogos.

<sup>7</sup> Consultar: HOMERO. **Odisseia** XIII, 256-86

# INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DO CRISTIANISMO DO SUL DO MEDITERRÂNEO NA PESQUISA DO NT

José Luiz Izidoro\*

## **Resumo:**

*Faremos a tentativa de nos aproximarmos das experiências cristãs vivenciadas em sua pluralidade, em diversas geografias que extrapolam o âmbito da Palestina. Essa aproximação, não obstante a carência de fontes que primam este tema, dá-se segundo fontes obtidas desde a oralidade e escritos que manifestam tais experiências, por via bíblica, extrabíblica e de matizes histórico-geográficos. Nesse horizonte nos aproximaremos da história do Cristianismo do sul do Mediterrâneo na pesquisa do Novo Testamento.*

**Palavras-chave:** Geografia; Cristianismo africano; História; fronteira étnica; identidade.

## **Introdução**

Neste ensaio, faremos a tentativa de nos aproximarmos de fontes bíblicas, extrabíblicas e históricas que poderão ser representativas dentro do processo de cristianização da África e sua circunvizinhança. Porém, faz-se necessário apontar algumas dificuldades que se apresentam ao tratar o tema.

## **A contingência no tema**

A fragmentação das informações e a hegemonização de uma leitura unidimensional dos **Atos dos Apóstolos**

---

\* Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Financiado pela Capes. Integrante do Grupo Oráculo de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã.

Os escritos sagrados são reflexos de experiências vividas ao longo da história, presentes na memória individual e coletiva dos povos e culturas. Certamente, na memória das comunidades cristãs primitivas do século I ao III d.C., estariam presentes muitas e variadas experiências cristãs, que são contempladas mesmo como fragmentos na redação da literatura neotestamentária. O Cristianismo como doutrina já sistematizada é resultado de negociações posteriores a outros processos mais simples, cotidianos e plurais, vividos em seu início embrionário. Nos séculos II e III d.C. foram se impondo um modelo de Igreja e uma visão teológica; os outros modelos de experiências cristãs e visões teológicas foram desqualificados como heréticos ou simplesmente marginalizados. Segundo Philipp Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.811-9), com Ireneu tenta-se justificar teologicamente o cânon dos quatro evangelhos, porém, tardiamente, “a partir do século IV, estabeleceu-se uma definição mais sistematizada com a aplicação do termo *cânon*”.

Convém apontar algumas dificuldades com a historiografia no que concerne a seu *status* diante dos fatos ocorridos, isto é, a limitação presente no tratamento do tema relacionado com as *experiências cristãs no âmago da cultura africana*, no que se refere às suas fontes.

Martin Hengel (HENGEL, 1980, p.3) diz que

*o problema básico para escrever uma história do Cristianismo primitivo está na fragmentação das fontes e no caminho como eles se serviram, isto é, na ausência e na escassez de fontes vitais ou de conhecimentos das áreas do mundo antigo. Outro problema está associado à natureza dos livros na antiguidade e à transmissão de textos antigos. Os escritos e reprodução dos livros eram, muitas vezes, como um negócio, assim como hoje. Não se tinha acesso a toda a literatura vetero-neotestamentária no período do Cristianismo primitivo no final do segundo século d.C., por isso as coleções das testemunhas, extratos e as memórias. O que nos chegam são abreviaturas com muitas dificuldades na transmissão.*

Outro fator de suma importância para o acesso de fontes e documentações reside na diversidade da antiga prática historiográfica. Para Colin J. Hemer (HEMER, 2001, p.72), esse fenômeno está presente no processo de “seleção” dos escritos que corresponde a vários fatores. Para Hemer (HEMER, 2001, p.72), a

*seleção é um fator indispensável para os escritos das narrativas, e os antigos não negam isto. Uma expressão disto é a escolha do tema ou período. Essa seleção pode ser influenciada pelo fator cultural, tradicional, militar ou pela história econômica e social. A seleção também pode ser controlada por padrões na avaliação de evidências.*

Das tradições cristãs do Egito, África ou Meroé são escassas tais informações, enquanto muito se sabe sobre o cristianismo de Roma, Grécia, Ásia Menor e Síria. Carlos Mesters e Francisco Orofino (MESTERS; OROFINO, 1996, p.37) constata as dificuldades de informações a respeito do segundo período do cristianismo:

*Nossas informações sobre este segundo período vêm, sobretudo de Atos e das Cartas de Paulo. São informações boas, porém muito limitadas, pois falam somente sobre a atividade de Paulo e sobre a expansão das comunidades em Ásia Menor e em Grécia. Pouco ou nada informam sobre os outros missionários e missionárias e sobre as comunidades que, nesse mesmo período, se estendiam pelo norte da África, por Itália e por outras regiões, mencionadas por Lucas como presentes em Jerusalém no dia de Pentecostes. (Atos, 2, 9-10)*

Helmut Köester (KÖESTER, 1988, p.742-4), ao tratar do cristianismo no Egito, reconhece a sua existência, porém ignora a possibilidade de informações ou testemunhas no período primitivo:

*Desgraçadamente não existe nenhum testemunho sobre os começos do cristianismo no Egito, ainda que, sem dúvida, o trabalho missionário cristão alcançasse já Alexandria durante o século I de nossa era. Diante desta realidade o historiador deve tentar obter suas conclusões a partir de testemunhas tardias. Não se esclarece por que as notícias sobre a época primitiva do cristianismo no Egito são tão escassas, enquanto que as tradições cristãs de Síria, Ásia Menor e Grécia, ainda que incompletas, são suficientemente ricas e diversificadas...*

A escassez de fontes de informações sobre o cristianismo primitivo em outros espaços geográficos, como o Egito, África, Meroé, é uma constante em outras vertentes de fenômenos socioculturais. Arminda Lozano (LOZANO, 2002, p.49-74) afirma que:

*são raras as ocasiões nas quais as diferentes fontes de informações a nosso alcance mencionem a realidade e a autêntica situação dos camponeses que viviam distribuídos pelo território e aldeias da Ásia Menor. Esta precariedade de testemunhos se explica pela falta de interesse que a massa de população suscitava entre os historiadores antigos, atentos às realizações dos grandes personagens.*

No que diz respeito ao episódio de conversão em **Atos 8: 26-40**, Maricel Mena López (LÓPEZ, 1997, p.112), ao citar Frank Snowden, afirma: “Gregório de Nissa dizia que o cristianismo chegou ao mundo fazendo-nos brancos e pretos, e que no reino dos céus os etíopes se tornariam brancos”.

Percebe-se, assim, uma interpretação do texto bíblico a partir de uma visão escatológica marcada pelo reducionismo da história, em que o querigma cristão se parcializa na subjetividade de determinados grupos. Em uma releitura posterior de **Atos 8: 26-40** desde a perspectiva acima mencionada, seria possível direcionar os leitores ou destinatários a afirmar um horizonte único para o cristianismo e, conseqüentemente, atender ao interesse de determinados setores.

No reducionismo exacerbado da concepção da história e seu revés, Yves Saoût (SAOÛT, 1991. p.132-3) destaca alguns fragmentos das ideias de Diodoro, Heródoto e Estrabão a respeito dos Etíopes (reino de Meroé). Segundo Heródoto (III, 20), “os etíopes são grandes e belos”; Estrabão apresenta-nos “um povo enérgico e competente”, já o historiador Diodoro da Sicília escreve, no tempo de Augusto, que “os habitantes do reino de Meroé têm o corpo sujo, as unhas muito compridas e a alma despida de sentimentos de humanidade”.

Dessa forma, nota-se, em Diodoro da Sicília, a negligência e o desinteresse em relatar a história imparcialmente. E, como representante da historiografia antiga, categoriza e estigmatiza as culturas e etnias com uma linguagem sumamente carregada de signos depreciativos e parcializada de acordo com os interesses de determinados seguimentos da sociedade, a partir de uma perspectiva reducionista da história e visando a um “único centro” da mesma. Contudo, na mesma historiografia antiga, apresentam-se interpretações dos fatos ou fenômenos socioculturais que concedem à história seu *status* de “alteridade e liberdade”.

Johanes Irmischer (IRMSCHER, 1965, p.545-7), ao citar os escritos “pseudoClementinos”, diz que se encontra uma construção de caracteres linguísticos que molduram a imagem do personagem “Simão” (o mago) como “contraste” com a criação de Deus e o testemunho da Boa Nova de Jesus.

*Deus, no início, fez primeiro o Céu, depois a terra; como também o lado direito e o esquerdo. Ele também no curso do tempo estabeleceu 'os pares de oposição'. Com os homens isto não foi longe, ele inverteu os pares: primeiro o forte e depois o fraco. Com os homens nós encontramos a oposição; primeiro o fraco e então o forte. Assim, diretamente de Adão, que foi feito a imagem de Deus, surge a questão: o primeiro filho, o injusto, o incorreto Caim; e o segundo o correto, o justo Abel. No mesmo caminho do homem aparecem dois símbolos do Espírito, o 'não claro' e o 'claro'... onde se envia o corvo preto e depois a pomba branca.*

Esse relato explicita, a partir da disposição da missão profética, a missão de Simão, o mago.

*Os que temem a Deus conhecem seus segredos, eles nunca são capazes de ir por caminhos errados, e também eles conhecem a Simão, que agora confunde a todos, ele é apenas um amigo que ajuda os 'fracos do lado esquerdo de Deus' (alguém mau).*

A prática de Simão, isto é, a sua desconcertante missão que, desde a criação, já estava estabelecida com os estigmas de “esquerda, não claro, preto, injusto, incorreto (Caim)” em oposição a “direita, claro, branco, correto, justo (Abel)”, encontra no Egito o “seu lugar” de germinação. Continuando, Johanes Irmscher (IRMSCHER, 1965, p.545-7) salienta que

*O pai de Simão é chamado Antonius, sua mãe Rachel. Sua nacionalidade é a Samaria e veio para a vila de Gittha. Durante sua estada no Egito ele adquiriu uma longa medida da cultura grega e conseguiu um extenso conhecimento da magia e muita habilidade na mesma.*

Constata-se a preocupação no relato pela distinção moral do bem e do mal, caracterizada pelos signos da linguagem que apontam a pessoa de Simão, cuja prática mágica deve-se à “sua estada no Egito”. Nessa perspectiva, reduz-se intencionalmente a possibilidade de inclusão de outras nações e povos no horizonte geográfico e missionário do Cristianismo primitivo, pretendendo-se, assim, manter a hegemonização de uma leitura unidimensional.

Gay L. Byron (BYRON, 2002, p.16-7), ao mencionar o apócrifo **Atos de Pedro** (180-190 d.C.), descreve Marcelo no diálogo com Pedro a respeito de um sonho caracterizado pela visão de uma mulher.



*A mulher era negra, era como uma etíope e não como uma egípcia. Estava vestida de farrapos, dançava com um colar de ferro no pescoço e correntes em suas mãos e pés, e possuía todo o poder de Simão e de seu deus. Por outro lado Marcelo se identifica como senador e de nobre família, e que nunca manchou as mãos, tampouco matou um pássaro em algum tempo. Pedro começa a chorar aos gritos: vem, com a espada verdadeira, Jesus Cristo, e não apenas para cortar a cabeça desse demônio, mas para cortar em pedaços todos seus membros. Imediatamente, um homem parecido a Pedro, com a espada em mãos, corta todos seus membros em pedaços...*

Segundo Byron (BYRON, 2002, p.17), a mulher é descrita por uma linguagem étnica e simbólica de cor, isto é, uma etíope e não uma egípcia, mas era negra. A mulher é descrita como uma dançarina com um colar de ferro no pescoço e correntes nos pés, e é usada para representar o inimigo de Pedro, isto é, Simão Mago. Ela é decapitada e totalmente desmembrada de seu corpo, na vista de outros. O autor usa a mulher em seu texto como uma imagem simbólica para comunicar certos valores sobre o Cristianismo primitivo, delineando claramente a identidade étnica da mulher, e esclarecendo a identidade com uma linguagem simbólica da cor.

Nota-se uma associação da mulher, desde uma linguagem étnica, de gênero e simbólica da cor, com a magia e o poder de Simão Mago. São categorias linguísticas utilizadas para a autodefinição do Cristianismo primitivo e do lugar dos grupos étnicos/gêneros no mundo greco-romano. São representações idealizadas dos mesmos grupos que responderão aos interesses hegemônicos em visualizar um único horizonte da experiência cristã em um período posterior, e da demonização na linguagem do pluralismo étnico, de gênero e racial presentes nas origens do Cristianismo.

Segundo Eduardo Hoornaert (HOORNAERT, 1992, p.21-6),

*nos tempos remotos do Império Romano, muito antes da colonização de América Latina, já existia a 'Doutrina Comum' entre os cristãos sobre o negro e a escravidão. Juntamente às teorias filosóficas que provêm do mundo grego, da teologia patrística (Ambrósio, Agostinho, João Crisóstomo, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha etc.), também a Bíblia foi utilizada para cumprir com os interesses dos setores dominantes.*

Essa transgressão histórica é resultado de um cientificismo metodológico que, não obstante sua importância para as ciências, ignora por vezes aquelas fontes fundamentadas nas tradições e memórias dos povos e suas culturas. Para Peter Nash (NASH, 2002, p.8-9), numa leitura contemporânea desses fatos, pode-se dizer que

*o papel dos africanos negros no antigo Oriente Próximo é frequentemente subestimado e mal entendido, por razões de ignorância quanto de malícia. A maioria de nossas imagens no Ocidente moderno vem pela forma como recebemos o Antigo Testamento ou as Escrituras hebraicas. Essas imagens, por sua vez, são mediadas pelos grandes mestres da arte europeia.*

São interpretações da história que está submetida a ideologias, que justificam determinados interesses de grupos e pessoas em detrimento da veracidade dos fatos e dos fenômenos. Nash (NASH, 2002, p.8-9), citando Cain H. Felder (1991), diz que

*a sacralização da cultura ocidental com todas as suas imagens e valores, incluindo seu racismo, tem-nos feito acreditar que a África teve pouco ou nenhum papel na história antiga da interação de Deus com o povo de Israel. Sendo assim, para a maioria de nós, a história começou com os gregos e os romanos, que são tidos como os progenitores diretos da civilização ocidental.*

Referimo-nos às dificuldades, limitações, fragmentações das informações e hegemonização de uma leitura unidimensional da história, que são pertinentes ao corpo e à prática da historiografia antiga no contexto do Cristianismo primitivo e que continuam presentes na historiografia contemporânea. Contudo, não obstante a contingência no tema e a carência de fontes históricas, existem contribuições literárias, que a seguir mencionaremos, que poderão fortalecer as convicções da inclusão do Cristianismo primitivo em geografias diversificadas e plurais.

### Possíveis contribuições exegéticas e literárias para uma aproximação à história do Cristianismo primitivo a partir de **Atos dos Apóstolos**

Comprova-se consideravelmente a existência de bibliografias que

contemplam seriamente o respectivo tema em uma perspectiva exegética, incluindo o uso das ciências sociais.

Helmut Köester, com sua obra **Introducción al Nuevo Testamento**, oferece-nos um grande cabedal de elementos históricos e literários relacionados ao contexto do Cristianismo primitivo. Köester (KÖESTER, 1988, p.495-741), no que se refere às fontes para a história do Cristianismo primitivo, apresenta uma ampla lista de escritos não-canônicos do Cristianismo primitivo e indícios dos inícios do Cristianismo no Egito.

Werner Georg Kümmel (KÜMMEL, 1982, p.189-240), na 17a. edição de sua obra mais conhecida, situa **Atos dos Apóstolos** como a segunda parte do trabalho histórico de Lucas, tratando de suas peculiaridades literárias e analisando exegeticamente os textos, a fim de possibilitar uma aproximação sistematizada e científica, a partir de seu vasto conhecimento.

Gerhard A. Krodel (KRODEL, 1986, p.71 e 166), ao comentar **Atos dos Apóstolos**, recupera elementos como a geografia presente no acontecimento de Pentecostes na lista dos povos. Krodel percorre em **Atos dos Apóstolos** o capítulo 8: 26-40, oferecendo pautas para uma minuciosa exegese de todo o conjunto da perícope.

Joseph Rius-Camps (RIUS-CAMPS, 1989, p.47) tenta reconstruir a gênese da Igreja cristã percorrendo o itinerário de Jerusalém a Antioquia, passando por determinados lugares e acontecimentos que muito influenciaram na expansão do Cristianismo primitivo, situando a perícope de **Atos 8: 26-40** no horizonte do anúncio do Messias.

Jürgen Roloff (ROLOFF, 1984, p.195) comenta exegeticamente a presença de Filipe em Samaria (**Atos 8: 5-25**), mostrando o caráter etiológico da narrativa, em que se destaca a presença de Simão, o mago, e a itinerância da missão. Logo em seguida, em continuidade literária com o bloco anterior, Roloff apresenta o comentário exegético da perícope **Atos 8: 26-40**, aproximando-se do personagem “o Etíope eunuco” por intermédio da geografia imaginária e dos aspectos históricos presentes na narrativa, indicando a expansão do Cristianismo que ultrapassa as fronteiras estabelecidas.

Philipp Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.397 e 637) apresenta uma ampla obra, na qual **Atos dos Apóstolos** é analisado exegeticamente como parte do conjunto dos escritos neotestamentários em que se incluem os “escritos não-canônicos”.

Colin J. Hemer (HEMER, 2001, p.66-70), ao tratar da “historiografia antiga”, aponta vários elementos para a compreensão do caráter seletivo dos escritos do Cristianismo primitivo. Para Hemer, existem diversidades de práticas na historiografia antiga, nas quais se encontram a seleção dos escritos e os respectivos fatores que determinarão a escolha.

Ives SaouÛt (SAOÛY, 1991, p.114-5), visualiza o personagem do Etíope da perícopre **Atos** 8: 26-40 a partir do seu lugar socioantropológico, isto é, desde a África.

Constatamos que as dificuldades que se apresentam e a fragmentação das fontes para a pesquisa do Cristianismo primitivo africano fazem-nos buscar na própria construção redacional da narrativa, nos dados obtidos em matizes históricos, bíblico-exegéticos e extrabíblicos, informações que nos aproximarão à África no período germinal do cristianismo. E assim, colocamo-nos o desafio de tentar reconstruir, a partir dessas fontes, o “Cristianismo etíope”.

### **A presença de dados bíblicos, extrabíblicos, históricos e as experiências cristãs extrapalestineses no contexto do Cristianismo primitivo**

Consideraremos algumas informações que nos aproximarão do Cristianismo primitivo e, certamente, da viabilidade de experiências diversificadas do Cristianismo primitivo, que perpassam as geografias tradicionalmente reconhecidas.

Verifica-se que “a Etiópia, como tal, não é mencionada no NT, há somente a referência a um Etíope na história do batismo de Filipe”<sup>1</sup>. Para Robert Ouston Smith (SMITH, 1992, p.666), trata-se de um Etíope que é ‘um eunuco, um ministro de Candace, a rainha dos Etíopes’ (**Atos**, 8, 27). Não há dúvida sobre o fato de que a Etiópia tivesse contato com a Palestina no primeiro século d.C., e que Jerusalém ocasionalmente fosse visitada por Etíopes influenciados pela religião hebraica. O Cristianismo em Etiópia recebeu apoio evangelizador da corrente helenista de origem judaica, a qual estará presente em Antioquia (**Atos**, 11, 19), segundo o episódio narrado em **Atos** 8: 26-40.

#### **Matizes bíblicos**

Encontramos informações bíblicas no Novo Testamento a partir de algumas narrativas, entre elas **Atos** 8: 26-40; **Atos** 13: 1; **Mt** 12: 42; **Lc** 11: 31, que oferecem algumas informações de relevância sobre o imaginário

africano, considerando que **Mt** 12: 42; **Lc** 11: 31 utilizam fontes veterotestamentárias em alusão à Rainha de Sabá.

O relato de **Atos** 8, 26-40 aponta, na amplitude da obra “lucana” de **Atos dos Apóstolos**, a outros centros de irradiação do Cristianismo primitivo, desde outros povos, culturas e geografias. A perícopre apresenta o “anúncio da Boa Nova de Jesus” a partir do movimento de interação e intercâmbio entre as culturas, representado pelo Etíope eunuco e Filipe. O Etíope eunuco é apresentado como alguém que ocupa uma posição de relevância e responsabilidade junto à rainha de Candace; ademais, regressando de Jerusalém, viaja lendo o livro do profeta Isaías; e Filipe, “um dos sete”, escolhido pela assembleia dos doze em Jerusalém para “servir às mesas”, que, evangelizando em Samaria, é enviado a Gaza.

No caminho de regresso do Etíope eunuco à sua terra natal, está presente o início do Cristianismo em suas origens, vivenciado a partir do intercâmbio étnico-cultural efetivado no processo de interação com Filipe, no caminho de Jerusalém a Gaza.

Os Evangelhos sinóticos fazem referências explícitas a um certo homem de Cirene, chamado Simão (**Mt** 27, 32-3; **Mc** 15, 21; **Lc** 23, 26). O episódio narrado nos três Evangelhos determina a origem do personagem Simão numa cena de “seguimento a Jesus no caminho da cruz”. Marcos, em seus detalhes, informa-nos, além da origem de Simão, a presença de seus dois filhos, Alexandre e Rufo. O segundo nome reaparecerá na comunidade cristã de Roma (**Rm**, 16, 13).

Cirene<sup>2</sup> aparecerá na geografia “lucana” do Pentecostes (**Atos**, 2, 10), como também os cireneus estarão presentes juntos aos Alexandrinos como partes da “sinagoga dos libertos” (**Atos**, 6, 9). No movimento das diásporas, existe uma íntima aproximação da comunidade judaica do Egito com a cidade de Cirene. Talvez essa realidade possibilitasse a mobilização do Cristianismo primitivo em ambas as geografias. Helmut Köester (KÖESTER, 1988, p.282) afirma que “no século II a.C. chegaram do Egito emigrantes judeus a Cirene, onde surgiu uma importante comunidade”. Os cireneus estavam presentes entre os fundadores da Igreja de Antioquia. **Atos** 11: 20 os apresentam como aqueles que anunciarão a Boa Nova de Jesus aos gregos e, logo em seguida, destacar-se-ão na mesma Igreja local na pessoa de Lúcio de Cirene, junto a Simeão, cognominado Níger, Barnabé, Manaém e Saulo (**Atos**, 13, 1).

## Matizes extrabíblicos

Faz-se mister apontar, além das aproximações bíblicas já enfocadas, outras fontes documentárias históricas e extrabíblicas que manterão certa relação com as geografias e literaturas próximas à África e ao horizonte da recepção do querigma cristão. São informações que, mais ou menos situadas no horizonte do século I ao III d.C., ajudarão a nos aproximar com mais plausibilidade das experiências cristãs na África, no período do Cristianismo primitivo.

A história do Cristianismo primitivo não se pode fundamentar somente nos “fatos empiricamente comprováveis” de acordo com a rigidez dos métodos científicos. Também se faz importante tomarmos consciência da profundidade e da importância da fluidez e flexibilidade que coexistem no processo de comunicação e interação sociocultural entre os povos e culturas. O processo de interação torna-se dinâmico e progressivo. É o processo pelo qual as culturas vivem em recíproca interação sociocultural. Aqui se exige uma compreensão do conceito de história como uma narrativa de sucessos que não necessariamente estejam fundamentados nos *fatos empiricamente comprovados*. Para Daniel Marguerat (MARGUERAT, 2003, p.18),

*A historiografia, pois, não é descritiva, mas reconstrutiva. Ela não alinha os fatos nus, mas unicamente unifica fatos interpretados em função de uma lógica estabelecida pelo historiador. A veracidade, pois, da história não depende da realidade em si, do acontecimento relatado; ela depende da interpretação que ele dá de uma realidade, sempre suscetível, em si, de uma pluralidade de opções interpretativas.*

É nessa perspectiva, entre a rigidez e a fluidez da história, que situamos esse “grande leque de experiências cristãs no período do Cristianismo primitivo”.

Segundo Philipp Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.811), “o cristianismo primitivo produziu um grande caudal de literatura própria que serviu para propagar por diversas vias a fé cristã”. São experiências cristãs primitivas consideradas como células de um cristianismo germinal que, passando pela oralidade, irá fazer parte da vasta literatura intertestamentária.

Assim, consideramos, nesse vasto caudal da literatura cristã, as obras denominadas “apócrifas” e “gnósticas”<sup>3</sup>, que muito contribuem para uma aproximação às origens do Cristianismo primitivo.

Para Wilhelm Schneemelcher (SCHNEEMELCHER. **New Testament Apocrypha** V, I, 1991, p.9), “o conceito ‘Novo Testamento apócrifo’ é provavelmente formado por analogia ao ‘Velho Testamento apócrifo’”. Assim, para Schneemelcher, torna-se difícil definir exatamente o conceito do “Novo Testamento apócrifo”. Consequentemente, faz-se necessário distinguir este de outras formas, como um gênero especial da literatura em termos de forma e conteúdo, clarificando, portanto, os termos frequentemente usados sem exatidão. Dessa forma, continua Schneemelcher (SCHNEEMELCHER. **New Testament Apocrypha** V, I, 1991, p.51-61), não se pode definir o conceito “Novo Testamento apócrifo”, desde seu conteúdo, como escritos que não foram aceitáveis no cânon. Ambos são considerados trabalhos variados e heterogêneos. Porém, para uma melhor compreensão da literatura apócrifa neotestamentária, é importante manter a conexão entre esta e os listados no cânon. A ordem “*Evangelhos, Cartas, Atos dos Apóstolos e Apocalipse* não é uma organização apócrifa com craves canônicas, e sim uma hipótese de trabalho prático para facilitar a compreensão de tão complexa literatura”.

Não é a nossa intenção, nesta pesquisa, enveredar minuciosamente nos estudos da literatura apócrifo-gnóstica cristã. Optamos, assim, pela definição “escritos não-canônicos”, considerando a amplitude da literatura cristã primitiva.

Faremos breves referências, no entanto, a tais obras, não obedecendo a uma ordem rígida e uniforme das mesmas. Mencionaremos os blocos pelos quais se definem melhor os escritos considerados apócrifos-gnósticos, ou escritos não-canônicos.

Para Helmut Köester (KÖESTER, 1998, p.508-11), os escritos não-canônicos do Cristianismo primitivo distribuem-se nos escritos dos Padres apostólicos; nas coleções maniqueias e gnósticas; nos apócrifos e nos escassos testemunhos não-cristãos. Descrevendo com poucos detalhes os escritos não-canônicos, Köester (KÖESTER, 1998, p.508-11) faz as seguintes considerações: no que se refere aos *Padres apostólicos*, considera que, junto aos escritos canônicos neotestamentários, surgiram outros escritos e coleções de textos que compreendem, em parte, obras reconhecidas e utilizadas na Antiguidade por escritores eclesiásticos. Também partes dessas obras foram consideradas heréticas pela antiga Igreja. Entre os escritos que se aproximam aos últimos decênios do século I, e passando ao século II, encontram-se a primeira carta de Clemente, a Didaqué (que, a partir de 1883, começou a fazer parte das edições dos Padres apostólicos), talvez a carta de Barnabé, as cartas de Ignácio de

Antioquia, os fragmentos de Papias, a segunda carta de Clemente, uma parte da carta de Policarpo e o martírio de Policarpo e o pastor de Hermas.

Nas *Coleções maniqueias e gnósticas*, incluem-se grandes coleções de escritos, nas quais também estavam presentes obras canônicas e apócrifas em sua primeira coleção e, na segunda, a biblioteca de Nag Hammadi. Das *Coleções maniqueias*, conservaram-se, na Ásia central, numerosos fragmentos em turco, iraniano e chinês; como também no Alto Egito foi encontrada uma biblioteca maniqueia em língua copta. A obra dessas coleções que mais exerceu influência é a de “Atos apócrifos dos apóstolos” no ocidente. Em 1945, no Alto Egito (Nag Hammadi), foi descoberta uma *coleção gnóstica* de escritos. É uma biblioteca de treze volumes em copta, que são, em sua maioria, traduções de escritos gregos, muitos deles anteriores ou pertencentes ao século II d.C.

A totalidade do *corpus apócrifo* neotestamentário forma uma coleção de escritos do Cristianismo primitivo, que foi recopilada após a Idade Moderna e chegou até nós por caminhos diversificados e, às vezes, de forma fragmentada, apesar de alguns fragmentos já terem sido citados pelos Padres da Igreja. Presumivelmente, os escritos apócrifos situam-se entre o final do século I d.C. e o século II d.C. Sendo assim, por se situarem no início do Cristianismo, os escritos apócrifos neotestamentários constituem uma importante fonte aos escritos canônicos para a história do Cristianismo primitivo. Eles nos proporcionam uma visão muito mais ampla das tradições do nascimento do Cristianismo e nos permitem uma grande variedade na perspectiva da teologia cristã em seu período primitivo.

Quanto aos *testemunhos não-cristãos* do início do Cristianismo, continua Köester (KÖESTER, 1998, p.509-11), são escassas as fontes. Encontramos algo sobre Jesus no historiador judeu *Flávio Josefo* (*Ant.*, 18, 63). Os primeiros testemunhos romanos procedem de *Suetônio* e *Tácito*. Suetônio (*Vita Claudii*, 25, 4) apresenta uma notícia a respeito da expulsão dos judeus de Roma, na época do reinado de Cláudio. A possibilidade de que se tratara dos “cristãos” fica em aberto. Tácito (*Annales*, 15, 44, p.2-8) faz referência mais detalhada aos cristãos que foram julgados por Nero de maneira cruel, devido a seu ódio à humanidade. *Diôn Casio* (*Epítome*, 67, 14) faz referência à perseguição de cristãos no período de Domiciano, relatada na primeira carta de Clemente. Plínio, o Jovem (112 d.C., governador de Bitínia em Ásia Menor), em uma carta ao imperador Trajano, pedia conselho de como tratar e proceder contra os cristãos, pois “os cristãos se reuniam em determinados dias, adoravam a Cristo, se comprometiam e depois se encontravam para celebrar uma comida



comum”. Escritores pagãos como *Luciano de Samosata* (livro sobre o pseudopofeta Alexandre) e o imperador *Marco Aurélio (Meditações)* situam-se a partir do século II d.C., com notícias sobre o Cristianismo.

Uma alta estima e consideração existia no Cristianismo primitivo a respeito da Primeira Carta de Clemente. Para Philipp Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.548), isso está presente, sobretudo, “no fato de que ela fosse temporalmente uma parte integrante do cânon neotestamentário nas igrejas egípcias e siríacas”.

Convém mencionar que não existe unanimidade entre os autores a respeito do lugar da composição da carta de Barnabé. Existem ainda muitas discussões a respeito do tema. Contudo, segundo Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.548), “se propõem a Alexandria, pelo método exegetico que emprega o autor e que evoca a Filón, como a afirmação de 9: 6 de que ‘estão circuncidados todos os sírios, árabes e todos os sacerdotes dos ídolos’, assim como os egípcios”.

Os escritos apócrifos como o “O Evangelho dos Egípcios” e o “Evangelho dos Hebreus” apontam o Egito como o “lugar de sua origem”. Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.548), citando W. Bauer, diz que este “realçou a probabilidade de que as duas designações (Evangelho dos Hebreus e Evangelho dos Egípcios) estiveram destinadas a diferenciar os evangelhos de duas comunidades que viviam num mesmo âmbito (Egito); o Evangelho dos Egípcios seria o evangelho dos cristãos egípcios; o Evangelho dos Hebreus seria o evangelho dos judeus-cristãos do mesmo país. Se o Evangelho dos Hebreus recebeu esta denominação no Egito, é possível que, além do âmbito de uso, o Egito fosse também o lugar de origem do livro”.

O que nos interessa em relação à biblioteca de Nag Hammadi é a constatação da presença dessas literaturas em geografias tão próximas às terras africanas, isto é, no Egito. É edificante a suposição de Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.650), citando W. Bauer, em apontar o Egito no século II d.C. como receptor do Evangelho de Tomé.

*Os dados da tradição fazem supor que o Evangelho de Tomé se escreveu a meados do século II d.C. em Síria oriental; que chegou ao Egito no mesmo século e foi traduzido ali no século III; e que encontrou uma grande acolhida e alcançou uma grande difusão.*

Essa suposição torna-se fundamental e é confirmada pelas descobertas dos treze códices coptos em 1945, em Nag Hammadi (Alto Egito). Jorge

Pixley (PIXLEY, 1998, p.8), referindo-se ao Egito, diz: “Egito, o mais misterioso de todos os lugares onde se estendeu o movimento de Jesus. Egito dual, helênico e copta, com um cristianismo também dual”.

A literatura de cunho cristão que se desenvolveu no contexto da historiografia neotestamentária torna plausível uma aproximação às experiências cristãs no contexto do Cristianismo primitivo, amplamente variadas em seu “significado” no âmbito vivencial e interpretativo, e plural em seu caráter étnico-geográfico.

### c. Matizes históricos

A existência do cristianismo como uma experiência mais ou menos sistematizada encontrá-la-emos atestada por muitos historiadores a partir dos séculos II e III. Porém, encontramos o cristianismo como uma experiência germinal desde o início da “divulgação da Boa Nova”, isto é, em meados do século I. Essa possibilidade, de antemão, Marcel Simon e André Benoit (SIMON; BENOIT, 1987, p.114) a confirmam, quando dizem que

*embora não seja impossível que certas regiões mais ocidentais como o litoral mediterrâneo da Gália ou, com maior probabilidade, Cartago e a costa setentrional da África, tivessem recebido missionários cristãos antes de encerrar-se o século I, a existência de Igrejas na Gália e na África só é atestada na segunda metade do século II.*

Em relação a uma cronologia posterior ao século II d.C., Simon e Benoit (SIMON; BENOIT, 1987, p.116-7) determinam que

*no sínodo provincial de Elvira, reunido nos primeiros anos do século IV, achavam-se representadas cerca de 40 dioceses ou comunidades. Cabia, contudo, às províncias da África do Norte a supremacia no Ocidente, tanto pela proporção de cristãos quanto pelo elevado número de dioceses, destacando-se a Proconsular e a Numídia: em 240, um sínodo africano reuniu 90 bispos. Também a primeira teologia ocidental de expressão latina surgiu na África, precisamente em Cartago, na passagem do século II ao III (Tertuliano; Cipriano, bispo de Cartago).*

Cronologicamente, partes dessas literaturas estão situadas no início ou meados do século II ou III d.C. Porém, num movimento diacrônico,

esses dados nos remetem aos períodos anteriores, isto é, aos primórdios do Cristianismo.

Segundo Edward Ullendorff (ULLENDORFF, 1968, p.22),

*muito foram apreciadas aquelas formas de Judaísmo e Cristianismo que foram fundados no sul-ocidente de Arábia, onde não apenas eram imbuídos com uma marca das cerimônias orientais, mas com suas características semíticas, como as circunstâncias de seu desenvolvimento, como suas religiões, histórias e atmosfera emocional...*

Tomás Kraft (KRAFT, 1998, p.172) oferece alguns dados da África durante o período de 138-220 d.C. aproximadamente, nos quais apresenta alguns centros dessa época e personagens destacados; entre eles, alguns mártires cristãos que, em uma cronologia relativamente próxima ao período germinal do cristianismo, apresentam fortes convicções e solidez. Entre os grandes centros dessa época, temos

*Alexandria e Cartago, com grupos de mártires em ambos os lugares. Os personagens mais destacados da ortodoxia cristã, nessa época, são Agripa Castor, Panteno, Clemente Alexandrino, Orígenes e Tertuliano, em Cartago. Entre os heterodoxos, temos os marcionitas Apeles, em Alexandria; Hermógenes, em Cartago; e Quintilha da seita de Caio, também em Cartago. Entre as obras dessa época, encontram-se os grandes tratados de Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes.*

Para John Baur (BAUR, 2002, p.21),

*Houve muitos outros mártires africanos nesses tempos iniciais, sendo famosas entre eles duas mulheres, Felicidade e Perpétua, mencionadas no cânon romano de missa. Felicidade era uma jovem escrava africana que trouxe para a fé a sua senhora Perpétua. A narrativa, com os seus numerosos nomes originais africanos, dá credibilidade à tese de que, na África, como em outros lugares, o Cristianismo originariamente se sentia mais à vontade entre as classes baixas da sociedade, embora mais tarde a igreja oficial tenha estabelecido as suas fortalezas entre a gente rica.*

Observamos que, na historiografia primitiva, é considerável e fundamental a presença de escolas e personagens que propiciaram, num horizonte mais amplo do Cristianismo (século II e III d.C.), escritos, relatos e testemunhos que expressaram o pensamento e a cosmovisão de experiências cristãs vivenciadas ao longo da história e de distintas geografias, não obstante seu caráter apologético. Alguns figuram na “lista dos Padres da Igreja” e outros estão presentes na memória da história da literatura cristã primitiva. Segundo Johannes Quasten (QUASTEN. **Patrologia I**, 1968, p.317-426), no *Egito*, foi significativa a “Escola de Alexandria”, assim como também personagens como “Clemente de Alexandria, Orígenes, Dionísio de Alexandria, Pierio, Pedro de Alexandria, Hesíquio, entre outros”. Para Quasten (QUASTEN. **Patrologia I**, 1968, 544-702), na *África cristã*, “o mais antigo documento latino de que se tem notícia corresponde às ‘Atas dos mártires Scilitanos’; assim como se destacam os personagens Tertuliano, Cipriano, Arnóbio e Lactâncio”. Segundo Quasten (QUASTEN. **Patrologia II**, 1973, 10-16), “na *Líbia*, encontra-se Arrio (256-336), formado em Antioquia e destinado a Alexandria”.

Assim, emergem pistas que poderão nos aproximar da geografia africana e sua circunvizinhança no período do Cristianismo primitivo e sugerem a presença do Cristianismo em tempos mais remotos também em Etiópia, elucidado no relato de **Atos 8: 26-40**.

### **Experiências cristãs extrapalestineses no contexto do Cristianismo primitivo**

Desde tempos remotos, o Cristianismo esteve presente, significativamente, em muitos dos ambientes extrapalestineses e, certamente, na África. Robert Houston Smith (SMITH, 1992, p.290) diz que o Cristianismo esteve presente nessas regiões com uma “imagem mais diversificada do Cristianismo primitivo, em cujo seio havia múltiplas correntes e tendências bem pouco diferenciadas entre si, compondo um grande leque”; do qual os extremos, posteriormente seriam a ortodoxia e a heresia. Convém considerar que o Cristianismo primitivo, em seus inícios, por seu caráter pluralista e sincrético, certamente não apresentava uma estrutura já consolidada das categorias “heterodoxia e ortodoxia”. Philipp Vielhauer (VIELHAUER, 1991, p.806), mencionando a Papias e Hegesipo, diz que

*ambos lutaram contra o gnosticismo, em uma época na qual não existiam instituições reconhecidas ou documentos admitidos por todos como notas*

*ecclesiae e em que estas coisas – estrutura comunitária, episcopado monárquico, regras do cânon – achavam-se em estado incipiente.*

Em um primeiro momento do Cristianismo primitivo, encontramos os testemunhos daqueles e daquelas que estiveram reunidos com Jesus Cristo. Posteriormente, a partir da segunda geração de discípulos e discípulas, encontramos os grupos que expandiram o Cristianismo a partir do querigma pascoal anunciado. Na comunidade cristã primitiva, Jesus, conhecido como “aquele que anunciava e dava seu testemunho”, isto é, o portador da mensagem, passa a ser “anunciado” agora como “Boa nova” (Evangelho). Segundo Rudolf Bultmann (BULTMANN, 2004, p.74),

*conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E na medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Mas ele é mais: é, ao mesmo tempo, o Messias; e assim ela passa a anunciar – e isso é o decisivo – simultaneamente a ele mesmo.*

O Cristianismo, desde o seu início, empreendeu grandes esforços individuais e coletivos para estabelecer, talvez, um possível perfil de Jesus que catalisasse as diversidades e as expectativas messiânicas. **Lc 1: 1** é enfático em apontar as tentativas e “variedades” de escritos existentes para narrar “os fatos que se cumpriram entre nós”.

Para Jacir de Freitas Faria (FARIA, 2003, p.10-1), a partir desse esforço coletivo para traçar o perfil do mestre, surgiram vários cristianismos, isto é, vários modos de interpretar Jesus. Do

*cristianismo dos ditos de Jesus (Q); passando pelo cristianismo da cura e do caminho de Marcos; pelo cristianismo do Jesus Filho de Deus, Messias e seguidor do judaísmo de Mateus; o cristianismo da salvação para judeus e não-judeus de Lucas; o cristianismo do discurso teológico elaborado e dos sinais de João; o cristianismo do Jesus ressuscitado e glorioso de Paulo; entre outros cristianismos; até o cristianismo gnóstico, que mostra Jesus, o ressuscitado que traz a salvação (Tomé, Maria Madalena, Filipe).*

Ivone Richter Reimer (REIMER, 1996, p.44), ao se referir à diversidade de matizes no Cristianismo primitivo, diz que “este não é unísono; sua harmonia muitas vezes está desafinada”. Para Reimer (REIMER, 1996,

p.44), há muitos problemas referentes às diversidades culturais e sociais das pessoas que creem em Jesus como o Messias judeu esperado, como também em relação às expectativas das pessoas que a ele seguem. Há problemas de gênero, encontrados a partir da vivência de fé e das afirmações contraditórias dentro dos escritos neotestamentários.

Das origens do Cristianismo em Jerusalém (**Atos**, 1, 12-8, 1a) e Antioquia (11, 19 ss.), dispomos das fontes de **Atos dos Apóstolos**, embora Lucas nos ofereça em seus relatos não só esquemas históricos como também teológicos.

No horizonte de **Atos dos Apóstolos**, podemos observar outras vertentes de irradiação do Cristianismo primitivo. Os helenistas, a partir da dispersão (**Atos**, 8, 1b ss.), colocam-se no horizonte de **Atos** 1: 8, isto é, a missão cristã de Jerusalém, passando pela Judeia, Samaria, até os confins da terra, com o deslocamento de Filipe ao sul, pelo “caminho de Gaza”, ao encontro com o “Etiópe eunuco”. Também em Damasco poderíamos estabelecer um elo de ligação com o cristianismo de Ananias e a missão gentílica de Paulo (**Atos**, 9, 10a.15). Na Selêucia, Chipre, Panfilia, Antioquia da Psídia, Icônio, Síria, Cilícia, Derbe, Listra, Frígia, Galácia, Trôade, Filipos, Tessalônica, Bereia, Atenas, Corinto, Éfeso, Cesareia, Roma, etc., poderíamos considerar a presença de núcleos ou pequenas comunidades cristãs que, no contexto neotestamentário, apontariam a outras fronteiras étnicas e geográficas.

Archibald Mulford Woodruff (WOODRUFF, 1996, p.78-9) aponta as experiências cristãs que existiam antes do auge da atividade de Paulo, isto é, a Igreja Síria Oriental e a Igreja Síria Ocidental, ou seja, a Igreja Antioqueña. Woodruff (WOODRUFF, 1996, p.78-9) oferece algumas características elementares dessas duas Igrejas no âmbito do cristianismo pré-paulino:

*A igreja de Síria oriental é conhecida a partir de sua produção literária e história posterior; por sua ética exigente e cristologia sapiencial. Praticava-se o Batismo e a Santa Ceia. A geografia nos permite imaginar que, nos tempos do contato de Paulo com essa igreja, ela estava em contato com o mesmo grupo que produziu a fonte Q, especialmente na Arábia. A igreja de Antioquia é conhecida por sua liberdade concernente à lei, à conversão de gentios, ao querigma da morte e da ressurreição de Jesus, ao tema apocalíptico do futuro triunfo de Deus e a autoconsciência do grupo.*

Em relação à Arábia, Jerome Murphy-O'Connor (O'CONNOR, 1993, p.737), aludindo a **Gal** 1: 17 e sua localização geográfica, diz que o

*itinerário Paulino (Damasco – Arábia – Damasco) pode indicar que no início Paulo estava convencido de que sua missão era para os Gentios, sem, portanto, querer prolongar a permanência de sua missão nesse território. É possível que a missão paulina estivesse fortemente impregnada pelas tradições cristãs que se estabeleceram em vários centros étnico-geográficos em um período muito próximo à ressurreição de Jesus Cristo, e que eles muito influenciaram no percurso da missão itinerante de Paulo e na pré-paulina (**Atos**, 26, 22-3; **1Co**, 1, 13-7; 1, 24; 9, 19-20; **Gal**, 1, 17; etc.).*

Nessa amplitude, Jorge Pixley (PIXLEY, 1998, p.7) nos diz que *há milhões de cristãos cujas igrejas se remontam aos primeiros séculos... Estão as igrejas coptas de Egito e de Etiópia que foram declaradas heréticas como 'monofisitas' nas discussões cristológicas dos séculos cinco e seis. Estão as igrejas orientais de tradições tomasina como a 'Mar Thoma' na Índia, uma zona cristianizada em tempos remotíssimos que nunca conheceu a dominação romana e que não foi declarada herética pelos bispos aliados dos imperadores, porque estes nem sequer sabiam de sua existência. Um exame do primeiro século da expansão do movimento de Jesus deve dar-nos tolerância até a diversidade que logo se negou em benefício da unidade religiosa que requeria um império em decomposição.*

Nessa tentativa de aproximação ao cristianismo etíope, Tomas Kraft (KRAFT, 1998, p.178-82) nos oferece alguns dados da igreja de África, em sua tentativa de reconstruir o rosto original da igreja primitiva. O autor considera, em síntese, que

*no continente africano o cristianismo esteve marcado por um pluralismo em nível doutrinal-cúltico. Há evidência documentária direta e indireta de presenças cristãs e gnóstico-cristãs no continente africano no período investigado, onde consta um elevado nível de contato e vínculos pessoais e documentários entre o cristianismo nascente em África e o de outros pontos do Mediterrâneo. É um cristianismo fortemente sapiencial pelo seu estilo literário e ênfase*

*na questão ética. A situação social das primeiras comunidades cristãs em África, não obstante a provável presença de algumas pessoas pudentes, parece estar marcada por gente pobre, por uma valorização do trabalho manual ou artesanal e pela solidariedade comunitária.*

## **Considerações**

A nossa intenção, ao tratar do tema aqui apresentado, foi a de aproximarmos-nos à história da literatura cristã primitiva, procurando incluir a história do Cristianismo do sul do Mediterrâneo na pesquisa do NT, não obstante as fragmentações das informações diante da escassez de fontes e também pela hegemonização de uma leitura unidimensional dos **Atos dos Apóstolos** presente no âmbito da literatura cristã.

Assim, mesmo com a contingência do tema, foi-nos possível uma aproximação às fontes bibliográficas antigas e modernas, fontes bíblicas, extrabíblicas e históricas que apontam ou sugerem a presença de experiências cristãs nas diversidades étnicas e culturais da geografia africana e sua circunvizinhança, no período do Cristianismo primitivo.

Essa multiformidade de Cristianismos se entrelaça em suas fronteiras étnicas e geográficas, confluindo, assim, nas diversidades de identidades que vão se formando a partir de seu processo de interação e alteridade, considerando a dinamicidade e a fluidez das fronteiras étnicas demarcadas no processo inter-relacional. Segundo Philippe Poutignat e Joselyne Streiff-Fenart (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.11), é Fredrik Barth (1969) que “substitui uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica”. Denys Cuhe (CUCHE, 1999, p.201), ao citar Barth (1969), afirma que “as ‘fronteiras’ não são imutáveis. Todas as fronteiras são concebidas como uma demarcação social suscetível de ser constantemente renovada pelas trocas”.

As experiências cristãs vivenciadas nos primórdios do Cristianismo, na amplitude das fronteiras geográficas, vão se constituindo a partir das raízes socioculturais e religiosas das diversas nações, etnias e culturas, em sua dinâmica de interação e, assim, forjando as identidades. Em uma linguagem contemporânea, segundo Zakeu A. Zengo (ZENGO, 2005, p.11),



*não obstante a impressão fabricada pela teologia tradicional, que se negou a reconhecer o retrato africano desse cristianismo, existente desde a era apostólica, os africanos se abrem à experiência evangélica como experiência inteiramente acessível nos moldes da própria espiritualidade peculiar ao seu povo.*

## **INTRODUCTION AT THE HISTORY OF SOUTH MEDITERRANEAN CHRISTIANITY IN THE NEW TESTAMENT RESEARCH**

***Abstract:** We shall try to approximate of the Christian experiences lived in its plurality and in different geographical contexts which go beyond Palestine. This approximation doesn't exhaust the sources which reveal the experiences obtained through oral narration and writings from Biblical, extra-biblical and geo-historical sources. In this horizon, we shall approximate the history of south Mediterranean Christianity in the New Testament research.*

***Key Words:** Geography; African Christianity - History; ethnic-boundaries; identity.*

### **Documentação escrita**

- Bíblia – Tradução Ecumênica.** São Paulo: Loyola, 1995.
- Bíblia de América.** Madri/Salamanca/Estella: Sígueme/Verbo Divino, 1994.
- Bíblia de Jerusalém.** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Sagrada.** Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- OTERO, A. S. **Los Evangelios Apócrifos.** Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, S.A., 1963.
- QUASTEN, J. Patrologia I. *In: Biblioteca de Autores Cristianos.* Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1968.
- \_\_\_\_\_. Patrologia II. *In: Biblioteca de Autores Cristianos.* Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1973.
- SCHNEEMELCHER, W. **New Testament Apocrypha.** Volume one. Philadelphia/ Great Britain: Westminster / John Knox Press, James Clarke & Co., 1991.
- VV. AA. (Introdução e notas explicativas de FRANGIOTTI, R.). **Padres Apostólicos.** São Paulo: Paulus, 1995.

## Dicionários e enciclopédias

DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. Chicago /London: The University of Chicago Press, 2000.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1978.

VV. AA. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, v.1.

\_\_\_\_\_. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

## Referências bibliográficas

BAUR, J. **2000 anos de Cristianismo em África: uma história da Igreja Africana**. Lisboa: Ed. Paulinas, 2002.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

BYRON, G. L. **Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature**. London and New York: Routledge, 2002.

CROATTO, J. S. **Historia de Salvación: La experiencia religiosa del pueblo de Dios**. Estella: Verbo Divino, 1995.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

FARIA, J. F. **As origens apócrifas do Cristianismo: comentário aos Evangelhos de Maria Madalena e Tomé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HEMER, C. J. **The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History**. Indiana: Eisenbrauns / Winoma Lake, 2001.

HENGEL, M. **Acts and the History of Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 3-98.

HOORNAERT, E. El Negro y la Biblia: Un clamor de justicia. *In*: ARAÚJO, L. C. (Ed.) **Centro Cultural Afro-Ecuatoriano**. Ediciones Afro América, 1992, p. 21-6.

\_\_\_\_\_. Odessa y la frontera oriental. **Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (Ribla)**, n.29, p.44-58, 1998.

IRMSCHER, J. The Pseudo-Clementines. **New Testament Apocrypha**. (Ed. Wilhelm Schneemelcher), v.2, p. 544-7, 1965.

KÖESTER, H. **Introducción al Nuevo testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

KRAFT, T. La Iglesia primitiva en África. **Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (Ribla)**, n.29 , p.155-82, 1998.

KRODEL, G. A. **Commentary on the New Testament** – Acts. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1982.

LÓPEZ, M. M. **Proselitismo etíope**: uma proposta de leitura a partir de Atos 8,26-40. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

LOZANO, A. Las Ciudades Griegas de fundación Seleúcida en Asia Menor: sus repercusiones territoriales y las relaciones establecidas con las Poblaciones Autóctonas. **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, n.8, p.49-74, 2002.

MARGUERAT, D. **A primeira história do Cristianismo**: os Atos dos Apóstolos. São Paulo: Edições Loyola / Ed. Paulus, 2003.

MESTERS, C. ; OROFINO, F. Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época. Las etapas de la historia del año 30 al año 70 d.C. **Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (Ribla)**, n.22, p.32-42, 1996.

NASH, P. T. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. **Estudos Teológicos**, v.42, n.1, v.1-27, 2002.

NASH, P. **Reading Race, Reaning the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

O'CONNOR, J. M. Paul in Arabia. **The Catholic Biblical Quarterly**, v.55, n.4, p.732-7, October, 1993.

PIXLEY, J. **Historia sagrada** - Historia popular. Historia de Israel desde los pobres. São José: (DEI), CIEETS,1989.

POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.

REIMER, I. R. Recordar, transmitir, actuar: mujeres en los comienzos del cristianismo. **Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (Ribla)**, n. 22, p.44, 1996.

RIUS-CAMPS, J. **De Jerusalén a Antioquia**. Génesis de la Iglesia Cristiana: Comentario lingüística exegético a Hch.1-12. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1989.

ROLOFF, J. **Hechos de los Apóstoles**. Madrid: Cristiandad, 1984, pp. 151-214.

SAOÛT, Y. **Atos dos Apóstolos**: ação libertadora. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.111-34.

SIMON, M. ; BENOIT, A. **Judaísmo e Cristianismo antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Edusp, 1987.

SMITH, R. H. Ethiopia. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.) **The Anchor Bible Dictionary**. Doubleday, 1992, p.290.

ULLENFORFF, E. **Ethiopia and the Bible**. London: Oxford University Press, 1968.

VIELHAUER, P. **Historia de la Literatura Cristiana primitiva**. Salamanca: Sígueme, 1991.

VV. AA. El Negro y la Bíblia: Un clamor de justicia. **Estudos Bíblicos**, n.17, 1988.

WEGNER, U. Os Evangelhos, Jesus, os escravos. **Estudos Bíblicos**, n.18, p.55-72, 1988.

WOODRUFF, A. M. La iglesia pré-paulina. **Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (Ribla)**, n.22, p.71-80, 1996.

ZENGO, Z. A. O Cristianismo Africano e suas repercussões teológicas contemporâneas. Disponível: [http://www.zzenzo.hpg.ig.com.br/cristianismo\\_afro.htm](http://www.zzenzo.hpg.ig.com.br/cristianismo_afro.htm). Acesso em 18 de Janeiro de 2005.

## Notas

<sup>1</sup> (Atos, 8, 26-40): O *Etíope eunuco*: Consideramos, aqui, as opiniões de alguns autores, como John R. W. Stott (1994, p. 178) e Jürgen Roloff (1984, p. 192), que definem o Etíope como “um Negro Africano” ou “um Núbio procedente da região do Alto Nilo, ao sul do Egito”. Assim como Beverly Roberts Gaventa (1992, p. 667), “o nome geográfico ‘Etíope’ será um sinal para a audiência de Lucas. Este homem era de territórios do sul do Egito e estava conectado com o reino de Meroé, por meio da rainha, que tradicionalmente era chamada Candace”. As opiniões confirmam a procedência do Etíope como oriundo de Núbia, cuja capital era Meroé; ou da região do Alto Nilo, ao sul do Egito, em uma geografia que se ampliava etnicamente a outras nações nos arredores do grande Nilo. Pelo caminho de Gaza, chegar-se-ia ao Egito e, portanto, até o continente africano.

<sup>2</sup> MCKENZIE, 1978: “Cirene: capital da Cirenaica, na África setentrional (a atual Líbia)”.

<sup>3</sup> SIMON; BENOIT, 1987, p.279: Gnosticismo: “como um movimento religioso não-cristão, provavelmente pré-cristão, que a princípio nada tivera a ver com o cristianismo, mas que para ele convergira no começo de nossa era, dando origem ao gnosticismo cristão. Por outro lado, o movimento mantivera uma existência própria, desaguando mais tarde no maniqueísmo”.

## “RESSIGNIFICANDO O LIXO”: ANÁLISE DE UM MOSAICO DE *ASARÔTOS OÏKOS* DA ÁFRICA ROMANA

Regina Maria da Cunha Bustamante\*

### **Resumo:**

*Abordaremos a culinária através da análise de um mosaico oriundo de uma residência da elite da cidade de **Uthina**, na província da África Proconsular (atual Tunísia), e datado do século II. Sua temática se inseria na tradição helenística de retratar realisticamente um “chão não varrido” (*asarôtos oïkos*) com os restos de uma refeição. Observaremos as condições de produção desse discurso imagético, atentando para os materiais e a técnica (*emblemata em opus vermiculatum*) empregados, os aspectos dietéticos, sociais e religiosos presentes nessa representação, objetivando compreender as interações da culinária com a cultura e as estruturas sociais daquela época e lugar.*

*Palavras-chave:* mosaico; África Romana; culinária.

### **Introdução**

A alimentação está relacionada à satisfação de uma das carências elementares do homem. Todavia, com as transformações e as diferenciações das técnicas de preparação dos alimentos, houve uma distinção operatória e conceitual entre alimentação e culinária, pois a ação de comer vai além do ato – essencial – de sobreviver (VALERI, 1989; ARON, 1989). A necessidade e o gosto, aliados, constituem os parâmetros da culinária. Mais do que os condimentos e as matérias-primas utilizadas, os modos de cozinhar e de comer identificam uma sociedade: os homens não são apenas o que comem,

---

\* Professora associada do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Participa dos grupos de pesquisa: “Laboratório de História Antiga” (Lhia) e “Sport: Laboratório de História do Esporte e do Lazer” da UFRJ, bem como do “Laboratório de Estudos sobre o Império Romano” da USP, Unesp-Franca, UFG, Ufes e Ufop. Bolsista de produtividade do CNPq.

mas também a maneira como comem (LÉVI-STRAUSS, 1991 e 1971). Daí, a relevância do estudo deste tema em seus mais diferentes aspectos: produção, distribuição, preparo e consumo dos alimentos; preferências e significação simbólica dos alimentos; hábitos culinários; proibições dietéticas e religiosas; comportamentos à mesa... Neste artigo, objetivamos compreender as interações da culinária com a cultura e a estrutura social no Império Romano. Para tanto, selecionamos um mosaico com a representação de um chão com restos de uma refeição, proveniente de uma residência da cidade de *Uthina* (atual Oudna), na província da África Proconsular (Tunísia), e datado do século II.

O uso da imagem é um recurso valioso para o estudo das sociedades antigas. A Contemporaneidade, em sua sede de imagem, aproxima-se, paradoxalmente, da Antiguidade, quando a imagem também estava generalizada na cerâmica, nas estátuas, nos baixos e altos-relevos, nas pinturas, nos mosaicos, nas moedas, nos amuletos, nos adornos... Em uma época em que o domínio da escrita era privilégio de poucos e os documentos escritos tinham uma circulação restrita, a imagem constituiu uma forma de comunicação com maior amplitude. Inseria-se, e ainda muito mais profundamente do que os textos escritos, na vida cotidiana daquelas sociedades. Contemplando ou fabricando-a, cotidianamente essas sociedades a utilizavam, decifravam e interpretavam. Por isso, as imagens são consideradas importantes suportes de informação (documentos históricos) sobre as sociedades antigas que as produziram e consumiram. Nessa perspectiva, as imagens deixaram de ser meras ilustrações para o historiador da Antiguidade e tornaram-se tão relevantes quanto os textos escritos. Isso demanda que o historiador deixe de ser um analfabeto visual (BURKE, 2004, p.12). Ainda mais no caso da Antiguidade, quando havia muitas sociedades ágrafas, a comunicação era predominantemente oral, a cultura escrita estava restrita à elite e sobreviveram vestígios escritos apenas de alguns períodos e sociedades (FINLEY, 1994, p.11-35). A documentação imagética se encontra disseminada de uma forma mais ampla do que a escrita, seja em termos espaciais, temporais e sociais. Seria um contrassenso não nos debruçarmos sobre ela.

## **1. Expondo as condições de produção do mosaico**

Na África do Norte, já havia uma tradição cartaginesa na confecção de mosaicos. Com o domínio romano, houve sua interrupção, embora subsistisse em algumas cidades de origem púnica. Por volta do final do século

I e início do II, os mosaicistas da região criavam mosaicos geométricos em preto-e-branco, com padrões muito semelhantes aos italianos do mesmo período, relegando suas próprias tradições. A partir do século II, esses artesãos, favorecidos pela prosperidade na região, começaram a se afastar dos padrões romanos: introduziu-se a policromia nas bordas e integraram-se elementos florais e geométricos. Produziram-se, então, mosaicos figurativos, que seguiam a tradição helenística, com cenas idílicas e mitológicas. O estilo africano chegou a sua maturidade no século III e foi disseminado em outras partes do Império Romano. Esse estilo caracterizou-se pelo uso da policromia e pela representação de cenas cotidianas, caras à elite, em fundo branco. Os mosaicistas norte-africanos renovaram seu repertório iconográfico inspirando-se na realidade ao seu redor. Começaram a se interessar particularmente por aspectos da vida diária, em especial aqueles relacionados à elite (que encomendavam os mosaicos), como atividades em suas propriedades rurais, jogos (corridas de carruagens nos circos; caçadas e lutas de gladiadores nos anfiteatros) financiados por este grupo e outras atividades sociais, dentre elas, a comensalidade (BALMELLE *et alii*, 1990; ENNAÏFER, 1996, DUNBABIN, 2003; BUSTAMANTE, 2003; D'ARMS, 2004; TROMBETTA, 2005).

O tema da culinária ocupou um lugar importante nos esquemas de decoração doméstica na África do Norte. Quantitativamente, destacavam-se principalmente as xênias<sup>1</sup>, seguidas das cenas de banquetes e da reprodução de restos de refeições. O protótipo desse último motivo remonta à época helenística. Segundo o escritor Plínio, o Velho (23/24-79), em **História Natural** XXXVI, 184, o mosaicista Sosos de Pérgamo, que viveu no século II a.C., representou, de forma extremamente naturalística, um chão com as sobras de comida, que ficou conhecido como *asarôtos oikos* (chão não varrido). Esse modelo foi reproduzido no mundo romano. Na África do Norte, foram encontrados quatro mosaicos com esse tema: um em *Uthina* (Oudna), do início do século II; outro em *Thysdrus* (El Djem), do século III; dois em Sidi Abich, do período bizantino. Justamente o mosaico mais antigo, o de *Uthina*, foi selecionado para a presente análise. Entretanto, Yacoub (1993, p.149) ressalta que o mosaico foi encontrado num pavimento mais recente.

Pouco se conhece sobre as origens de *Uthina*. Desde o período púnico, a região do *uádi* Miliane caracterizava-se por sua fertilidade agrícola. Durante o domínio romano, a cidade cresceu e foi promovida ao *status* de colônia (PLÍNIO, O VELHO. **História Natural**, V, 29) sob o reinado de Augusto (27 a.C.-14) (GASCOU, 1972, p.24). Isso foi excepcional para uma cidade

africana. Foi somente nos séculos II e III, entretanto, que a cidade teve um desenvolvimento urbano considerável. Uma inscrição<sup>2</sup>, encontrada no fórum e gravada entre 10 de dezembro de 133 e 10 de novembro de 134, prova que *Uthina* foi particularmente favorecida por Adriano (117-138). Foi uma época de paz e, conseqüentemente, de prosperidade, como comprovam os vestígios arquitetônicos e decorativos.

O mosaico em questão<sup>3</sup> é um *opus tessellatum*, ou seja, um mosaico que enfeitava o pavimento da sala de jantar – o *triclinium*<sup>4</sup> – da Casa de Salonino, em uma clara associação entre a função do cômodo e o motivo decorativo do mosaico. Ele foi feito com uma técnica especial, o *opus vermiculatum*, que empregava minúsculas tesselas<sup>5</sup> medindo de 3 a 4mm<sup>2</sup> – daí o seu nome: uma referência ao tamanho diminuto dos vermes. As tesselas, quando particularmente cortadas em pequeno tamanho, podiam ser agrupadas bem juntas e arrançadas em justaposições de cores que produziam efeitos surpreendentes e refinados. Pequenos pedaços de materiais de cores diferentes, quando vistos a distância, mesclavam-se para criar gradações e modulações de tons que imitavam a mistura de pigmentos de uma pintura tradicional. Essa técnica refinada tinha um alto custo e, geralmente, as dimensões da peça eram reduzidas: o mosaico selecionado, por exemplo, mede 52 cm x 60 cm. Ele foi montado sobre uma bandeja de terracota, um indício de que não foi confeccionado no lugar em que foi encontrado, mas sim em uma oficina, em um outro local, e foi, depois, transportado e incrustado, através da técnica direta<sup>6</sup>, no pavimento. Era, portanto, um *emblema*, ou seja, um ornato em relevo. Normalmente, esses painéis isolados eram preparados com antecedência ou comprados prontos de comerciantes, enquanto a maior parte do pavimento era colocada no próprio local. Há evidência, tanto literária quanto arqueológica, de exemplares sendo exportados de uma parte a outra do Mediterrâneo. O fundo escuro do mosaico ora analisado opõe-se ao fundo branco característico do estilo norte-africano, aventando, assim, a possibilidade de ter sido importado.

Não há inscrições musivas que indiquem a autoria nem a oficina onde teria sido confeccionado o mosaico. Infelizmente, esse tipo de informação era muito raro para o mundo romano (MOREL, 1992; BUSTAMANTE, 2009). A maior parte dos escritores antigos tinha notório desinteresse na atividade dos artesãos, assim como dos trabalhadores manuais em geral, que deixaram pouquíssimos relatos da sua condição de vida e trabalho. A distinção que, atualmente, pode ser feita entre arte e artesanato não existia na Antiguidade. As mesmas palavras, *techné*, em grego, e *ars*, em latim, são aplicáveis a



ambos. Todos aqueles que ganhavam suas vidas com as mãos tendiam a ser agrupados em uma categoria inferior da sociedade pelos escritores, que eram predominantemente da elite. É verdade, é claro, que alguns artistas – principalmente, embora não exclusivamente, pintores e escultores – alcançassem fama duradoura. No caso dos mosaicistas, por exemplo, houve o supracitado Sosos de Pérgamo, que se destacou por seu extremo realismo. Em geral, há pouca indicação de que mosaicistas fossem considerados merecedores de citação pela literatura antiga, ao lado de artistas famosos. Algumas inscrições em pedra, estelas funerárias, votivas ou semelhantes mencionavam mosaicistas. Assim, depende-se do que pode ser deduzido dos seus próprios trabalhos, seja explicitamente das inscrições musivas (ínfimas e com nomes dos autores não repetidos), ou implicitamente pelo caráter geral dos mosaicos, pois a maior parte dos mosaicistas, como dos praticantes de outros ofícios, era anônima. No decorrer da Antiguidade, deve ter existido uma considerável variação na organização, formação e prática desses artesãos, e ainda mais acentuada pela vasta extensão do Império Romano com suas diferentes culturas e tradições.

## 2. Lendo o mosaico



MOSAICO: KHADER, 2003, fig. 236.

O mosaico retrata realisticamente os restos de uma refeição espalhados no chão. Entre as sobras, que caíram dos leitos e da mesa, identificamos: casca de ovo, vagens de vegetais, casca de nêspera, sementes e cascas de melão, cabeça e espinha de peixe, detritos de crustáceos (cauda de um camarão e concha de um *escargot*), romãs, tâmaras e flores.

Esse tipo de representação estava condizente com a tradição que proibia que se apanhassem os restos de uma refeição que tenham caído no chão. Na sala de refeição (o *triclinium*), o mundo dos vivos e o dos mortos se encontravam. Os detritos no chão eram considerados alimentos dos mortos. Por isso, era proibido varrer o chão dessa sala durante as refeições. Compreende-se, então, a passagem XXXIV de **Satyricon**, de Petrônio (século I), quando Trimalquião, durante o banquete, ordena que se desse uma forte bofetada no jovem escravo zeloso que fez menção de pegar a bandeja de prata com comida, a qual lhe escapara da mão. O lixo era apenas varrido pelos serventes após as refeições e devia ser levantado para passar pelo limiar da casa. Inicialmente, ele era depositado nos túmulos dos ancestrais. Os mosaicos de chão não varrido vieram permitir que o chão fosse varrido durante as refeições sem ofender os mortos, pois os alimentos foram eternizados em suas imagens. Além disso, os restos de alimento eram também sinais da munificência do proprietário da casa, símbolos da abundância e da prosperidade que se esperava que fossem mantidas para a casa, graças ao poder mágico das imagens. Por sua vez, a presença de flores e a de perfumes também se inseriam no quadro religioso. Seu papel era profilático, ou seja, protegiam do sortilégio e garantiam contra as forças ruins (ROBERT, 1995, p.128).

Não é uma mesa frugal que se infere pelo mosaico. Está longe o ideal tradicional da dieta vegetariana condizente com o *mos maiorum*, ou seja, os costumes dos ancestrais. Esses eram frugais (de *frux*, fruto) e sabiam aproveitar quase todos os produtos da terra. As papas (*puls*), antepassadas do pão, constituíam a base da alimentação, ora como prato único, ora como acompanhamento. Feitas com grãos torrados e umedecidos e, depois, com farinha, as papas eram simplesmente cozidas em água e sal ou leite, por vezes, e melhoradas com favas, lentilhas ou hortaliças.

Se até o século II a.C., a alimentação dos grupos sociais pouco diferiu, após a expansão romana, a mesa da elite distanciou-se gradualmente. Na época imperial, o regime frugal circunscrevia-se aos camponeses e às camadas mais pobres da população. Anteriormente, os frutos e as saladas com ervas aromáticas faziam as delícias das mesas ricas, enquanto os substanciais

pratos de leguminosas e as sopas de ervas, mesmo as bravas, apaziguavam a fome do povo. Entretanto, a situação mudou com a expansão romana, quando se difundiu o consumo de carne, de peixe fresco e de pães, e aumentou a importação de artigos destinados a uma exibição ostensiva em banquetes. Escritos antigos reforçam fortemente o contraste entre os repastos frugais dos pobres e as festas luxuosas dos ricos. Essa foi a situação apresentada no **Satyricon** de Petrônio, em que o novo-rico Trimalquião oferecia aos inúmeros convidados uma profusão de pratos sofisticados, consumidos ao longo de muitas horas. Era uma ocorrência frequente naqueles dias, de acordo com o poeta Juvenal (c. 55/60 – c. 127) (**Sátiras** XII, 174-5), que convidados sujassem os preciosos mosaicos de chão com vômito resultante dos seus excessos. As festas eram intercaladas com vários entretenimentos. Essas práticas eram consideradas como a arte de viver por uma minoria que tinha condições de gastar pequenas fortunas em refeições suntuosas<sup>7</sup>. A elite romana estava mais aberta à novidade e, por extensão, ao exotismo culinário do que as outras camadas sociais. Os *gourmets* de maior reputação, como Apício e Lúculo, por exemplo, foram membros da aristocracia. A maior sensibilidade da elite às inovações nesse campo decorria pela conjugação de fatores: ostentação e poder aquisitivo da elite para escolher um produto importado, em contraste com o tradicionalismo e o baixo poder aquisitivo das camadas populares.

Houve, porém, resistência às novidades culinárias. A defesa de uma alimentação tradicional prendia-se à valorização simbólica de determinados alimentos, conotados como vida saudável e, por extensão, uma sociedade menos viciosa. Havia uma positividade da agricultura<sup>8</sup> como símbolo da civilização, pois o homem produzia seus próprios alimentos, dominando a natureza graças ao processo de domesticação das plantas. Contrariamente, a caça e a pecuária eram próprias do espaço selvagem, da natureza. Assim, a carne – de animais domésticos e, sobretudo, a da caça – tinha, culturalmente, uma forte conotação “selvagem”, o que favorecia sua identificação como alimento dos povos “bárbaros”, demandando, por isso, a sua oferta como sacrifício aos deuses para ser consumida pelo homem civilizado (GROTA-NELLI, 1998). Paradoxalmente, a carne era o alimento por excelência do banquete, comensalidade relacionada à civilidade urbana. Havia uma “nostalgia dos velhos tempos”, quando o *mos maiorum* não era corrompido e os romanos se contentavam com uma alimentação frugal. Os tratados médicos reforçavam esse tipo de discurso (MAZZINI, 1998). Para os antigos romanos,

saúde era sinônimo de equilíbrio, que se manifestava na relação do homem com o mundo. Doença e saúde indicavam estados de alma e, se era verdade que elementos exteriores podiam favorecer o aparecimento da doença, esta seria, na ótica de filósofos como Sêneca, um possível reflexo de uma falta moral propiciada por uma sociedade permissiva.

Os restos dos alimentos apresentados no mosaico estão, portanto, condizentes com as transformações na dieta romana, empreendidas pela elite. A diversidade e a abundância desses restos denotam a riqueza do proprietário, ainda mais acentuada pela presença de peixes e crustáceos, mais comuns na mesa de cidades litorâneas, o que não era o caso do presente mosaico. O pescado era um manjar muito apreciado, e alguns tipos de peixe eram bastante caros no período romano: no Editio de Diocleciano, o seu preço superava em três vezes o da carne (THÉBERT, 1990, p.352). Apuleio, escritor norte-africano do séc. II, expressou, em sua obra **Apologia** XXXII e XLI, o gosto da elite por esse tipo de alimento e a dificuldade de consegui-lo no interior norte-africano. As ostras, mariscos e outros frutos do mar constituíam igualmente iguarias importantes nas refeições da elite (ROBERT, 1995, p.135). A exuberante fauna marinha também foi tema dos mosaicistas romanos dessa região<sup>9</sup>. Grande parte desses mosaicos decorava o *triclinium*, lugar próprio para a principal refeição romana – a *cena*<sup>10</sup> – nas *domus* (casas) romanas, prolongando, assim, o luxo da mesa na decoração. As refeições serviam como meio de ostentação. Cada anfitrião tentava suscitar a admiração dos seus convidados através da exposição de pratos exóticos ricamente adornados, apresentados por escravos bem vestidos em baixelas de ouro, prata, cristal e vidros trabalhados, num ambiente com móveis requintados e com pinturas e mosaicos decorando paredes e chão. O fausto pretendia estabelecer uma espécie de hierarquia de poder no tecido das relações sociais. Civilização na qual o espetacular estava onipresente, a Roma Antiga pode ser compreendida melhor enquanto cultura de dimensão acentuadamente teatral. Era uma sociedade escópica, ou seja, estava sempre à mostra, em suma, uma sociedade do espetáculo. De fato, o espetacular impunha-se, quer na vida pública, quer na privada. A representação assumia-se como categoria indispensável: desde as marchas dos triunfos às procissões fúnebres, dos discursos eloquentes no fórum às diversões no circo; e estava também presente nas refeições das elites. Desenvolveu-se uma etiqueta cada vez mais refinada e suntuosa à mesa, estabelecendo hierarquias e conferindo prestígio social.

## Conclusão

Para se compreender a cultura visual da antiga sociedade romana, faz-se necessário atentar para o consumo social que, basicamente, tece hierarquias e consolida bases, lugares e relações de poder. Na análise da documentação, seja escrita, seja imagética, deve-se considerar seu contexto histórico específico e contrastar com outros textos do período, o que permite apreender a sua complexidade, a sua historicidade cultural. O termo cultural é utilizado em um sentido mais amplo, abarcando atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações.

A elite local, que comissionava os mosaicos, estava ansiosa para ver publicizados e eternizados seus signos de *status*. Assim, o *asarôtos oikos* serviu como esquema decorativo do *triclinium*, exaltando, deste modo, a prosperidade, a generosidade, as crenças e os costumes do proprietário, ou seja, tudo aquilo que o identificava como pertencente à civilização romana. Através do mosaico com imagem de restos de comida, ou seja, lixo, o comanditário do mosaico tornou público o luxo de sua mesa farta. A culinária exótica e a requintada liturgia da mesa constituíam elementos da lógica de prestígio, que fundamentava a estrutura e a dinâmica da sociedade imperial romana. A culinária servia, pois, como um fator de distinção social. A riqueza da elite de *Uthina*, fundamentada, sobretudo, na produção e comercialização da tríade mediterrânea, encontrou, portanto, uma forma de expressão na decoração sofisticada de suas residências, onde afirmava seu *status* e seus valores culturais. Essa decoração doméstica buscava reafirmar a posição privilegiada do seu proprietário frente à comunidade romanizada. Ao mesmo tempo, revelava a vida e os prazeres, os valores, as crenças e as práticas da elite na África Romana. Evidenciamos, através do mosaico, o papel central da riqueza da elite local, reforçando a interação entre poder, *status*, prestígio e religião, formando uma tecidura sociopolítica. Para tanto, foi necessário que houvesse paz e prosperidade, o que se verificou na África do Norte no período em questão.

Infere-se, de forma sucinta e clara, o papel que os mosaicos poderiam ter na decoração das casas e os tipos de mensagens dos quais eram imbuídos. A própria natureza do suporte – o mosaico – constitui um vetor para potencializar o *status* e o prestígio da elite em diversos momentos: nos gastos de recursos significativos para a decoração dos interiores de suas residências com opulentos pavimentos, evidenciando, assim, o aumento da importância da esfera do privado e uma maior hierarquização social; na seleção dos

temas retratados, relacionados a um estilo de vida faustoso condizente com a fortuna da elite; e na localização dos mosaicos em ambientes de sua casa, onde ocorria a sociabilidade, visando afirmar sua posição privilegiada frente à sociedade e apregoar sua imagem ao exterior. Havia temáticas que eram reproduzidas e se inseriam na retórica, que teve papel central, no mundo greco-romano, na construção do pensamento e expressão da elite. Era uma maneira de representar experiências e acontecimentos dentro de certa espécie de moral ou rede social; era uma forma de expressar alguns “significados compartilhados” (HUSKINSON, 2000, p.7), que fundamentavam a cultura da qual se originava, construindo e consolidando uma identidade romana.

### “GIVING A NEW MEANING TO TRASH”: ANALYSIS OF A ROMAN AFRICAN ASARÔTOS OÏKOS MOSAIC

*Abstract: We will approach culinary by means of an analysis of a mosaic found in an elite residence at the Uthina city in the Africa Proconsularis province (nowadays Tunisia), dated from II century AD. Its theme was part of the helenistic tradition of portrait realistically an “unswept floor” (asarôtos oïkos) with the remains of a meal. We will note the mode of production of this imagetic discourse, paying attention to the raw materials and the technique (emblemata in opus vermiculatum) employed, the diet, social and religious aspects present in this representation, aiming to understand the relationships of that time/space continuum.*

*Keywords: mosaic; Roman Africa; culinary.*

### Documentação

BALMELLE, C. *et alii*. **Recherches franco-tunisiennes sur la mosaïque de l’Afrique antique**. v. 1: **Xenia**. Roma: École Française de Rome, 1990. (Collection de l’École Française de Rome, 125)

BLANCHARD-LEMÉE, M. *et alii*. **Mosaics of Roman Africa: floor mosaics from Tunisia**. London: British Museum Press, 1996.

DUNBABIN, K. M. D. **Mosaics of the Greek and Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **The roman banquet: images of conviviality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KHADER, A. B. A. B.; SOREN, D. (Ed.) **Carthage**: a mosaic of Ancient Tunisia. New York – London: The American Museum of Natural History – W. W. Norton, 1987.

KHADER, A. B. A.-B. (Ed.) **Image in Stone**: Tunisia in mosaic. Paris: Ars Latina – Tunisian Agency for the Development of Heritage and Cultural Promotion, 2003.

YACOUB, M. **Le Musée du Bardo**: Départements Antiques. Tunis: Éditions de l'Agence Nationale du Patrimoine, 1993.

## Referências bibliográficas

ARON, J.-P. Cozinha. In: ROMANO, R. (Dir.) **Enciclopédia Einaudi**. v. 16: Homo-Domesticação-Cultura Material. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, p.281-304.

BURKE, P. **Testemunha Ocular**: História e Imagem. Bauru, SP: Edusc, 2004.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Em torno da mesa da elite na Roma Antiga. **Caílope**, Rio de Janeiro, n. 11, p.95-111, dez. 2003.

\_\_\_\_\_. Imagens de banquete romano: uma análise comparativa entre o discurso contemporâneo e o antigo. In: CERQUEIRA, F. V. et alii (org.) **Guerra e paz no mundo romano**. Pelotas, RS: Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da UFPel e Instituto de Memória e Patrimônio; 2007, p.203-22.

\_\_\_\_\_. Mosaicos e mosaicistas no mundo romano: montando o “quebra-cabeças”. In: LESSA, F. de S.; SILVA, A. C. F. da (Org.) **História e trabalho**: entre artes & ofícios. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009, p.83-96.

CARCOPINO, J. A cena. In: \_\_\_\_\_. **A vida quotidiana em Roma no apogeu do Império Romano**. Lisboa: Edição “Livros do Brasil”, s/d, p.318-32.

CORBIER, M. A fava e a moreia: hierarquias sociais dos alimentos em Roma. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (Dir.) **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p.217-37.

D'ARMS, J. H. The culinary reality of roman upper-class *convivia*: integrating texts and images. **Comparative Study of Society and History**, Cambridge, v. 46, n. 3, p.428-50, jul. 2004.

DUPONT, F. Gramática da alimentação e das refeições romanas. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (Dir.) **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p.199-216.

ENNAÏFER, M. *Xenia* and banquets. In: BLANCHARD-LEMÉE, M. *et alii*. **Mosaics of Roman Africa**: floor mosaics from Tunisia. London: British Museum Press, 1996, p.65-85.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. **Comida**: uma história. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2004.

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

FINLEY, M. I. **História Antiga**; testemunhos e modelos. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FRANCO, A. **De caçador a gourmet**: uma história da gastronomia. 2. ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2001.

GARSNEY, P. **Food and society in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Key Themes in Ancient History)

\_\_\_\_\_. **Cities, peasants and food in Classical Antiquity**: essays in Social and Economic History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GASCOU, J. **La politique municipale de l'Empire Romain en Afrique Proconsulaire de Trajan à Septime-Sévère**. Rome: École Française de Rome, 1972.

GRIMAL, P. Os prazeres da cidade. In: \_\_\_\_\_. **A civilização romana**. Lisboa: Edições 70, 1988, p.255-7.

GROTTANELLI, C. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (Dir.) **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p.121-36.

HUSKINSON, J. (Ed.) **Experiencing Rome**: culture, identity and power in the Roman Empire. London: Routledge / Open University, 2000.

JULIEN, C.-A. **Histoire de l'Afrique**: des origines à 1830. 3. ed. Paris: Payot, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas**. v. 1: O cru e o cozido. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. **Mitológicas**. v. 3: El origen de las maneras de mesa. México: Siglo XXI, 1971.

LING, R. **Ancient mosaics**. London: British Museum Press, 1998.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, G. (Coord.) **História Geral da África**. v. 2: A África Antiga. São Paulo – Paris: Ática – Unesco, 1983, p.473-509.



MAZZINI, I. A alimentação e a medicina no mundo antigo. *In*: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (Dir.) **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p.254-65.

MONTANARI, M. **A fome e a abundância**: história da alimentação na Europa. Bauru, SP: Edusc, 2003.

\_\_\_\_\_. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2008.

MOREL, J.-P. O artesão. *In*: GIARDINA, A. (Dir.) **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1992, p.181-202 e 307.

RITCHIE, C. I. A. **Comida e civilização**: de como a história foi influenciada pelos gostos humanos. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995. (Coração, Cabeça e Estômago, 2)

ROBERT, J.-N. Os prazeres da mesa. *In*: \_\_\_\_\_. **Os prazeres em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.121-52.

STRONG, R. **Banquete**: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. *In*: ARIÈS, P., DUBY, G. (Org.) **História da vida privada**. v. 1: do Império Romano ao ano mil (org. P. Veyne). São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.300-398.

TROMBETTA, S. O momento festivo e a eternidade: a perpetuação da memória nos mosaicos de banquete. *In*: BUSTAMANTE, R. M. da C.; LESSA, F. de S. (Org.) **Memória e festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.141-6.

VALERI, R. Alimentação. *In*: ROMANO, R. (dir.) **Enciclopédia Einaudi**. v. 16: Homo-Domesticação-Cultura Material. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, p.191-209.

---

## Notas

<sup>1</sup> Inicialmente, este termo designava um presente concedido a um hóspede. Depois, passou a ser aplicado a numerosas representações de naturezas-mortas, contendo frutas, vegetais, animais e outras virtualhas.

<sup>2</sup> *Colonia Iu[lia...] / Tertiadecim[anorum] / Uthina ex[Africa] / indulgentia eius au[cta et conseruata]* (CIL VIII, 2427). Gascou (1972, p. 129-30) considera que o sentido da palavra **aucta** é ambíguo: a cidade podia ser enriquecida, honrada, ou ainda, engrandecida pela entrada de novos cidadãos na colônia. Este último sentido lhe parece mais verossímil: mas se trataria de uma dedução suplementar? Para o autor, seria muito pouco provável, pois, depois da criação de *Thamugadi* em 100, não

parece (exceção feita para *Vaga*, sob Septímio Severo) ter ocorrido uma dedução colonial na África. Seria, então, possível (solução mais plausível porque confirmaria o caráter favorável aos indígenas da política municipal de Adriano) que Adriano tivesse feito entrar juridicamente na colônia peregrinos, que não eram então *incolae* (habitantes) ou que viviam em territórios atribuídos à colônia: ele lhes teria concedido a cidadania romana, ao mesmo tempo que a cidadania local. Entretanto, é apenas uma hipótese, que não é possível demonstrar, mas que estaria condizente com a política municipalizante do imperador em outras cidades nativas.

<sup>3</sup> Atualmente, compõe o acervo do Museu do Bardo (A 150 a 152) em Tunis (Tunísia) (YACOUB, 1993, p. 149 e p. 217, fig. 121).

<sup>4</sup> Esta denominação devia-se ao fato de apresentar como elemento fixo, em cada um dos lados do aposento destinado às refeições (exceto o da entrada), um leito para os convivas se reclinarem para comer. Ao centro, encontrava-se a mesa, elemento móvel do jantar. A distribuição dos convivas pelos leitos obedecia a uma hierarquia. Cada leito tinha um nome de acordo com sua disposição: ao fundo da sala, o *medius lectus*, com os lugares de honra (chefe da família e convidados importantes); à direita, o *summus lectus* e, à esquerda, o *imus lectus*, o menos importante dos três. Mais tarde, o *stibadium*, um leito simples em forma de crescente se tornou padrão nos salões de banquete.

<sup>5</sup> Eram peças de pedra, vidro ou terracota, cortadas, aproximadamente, no formato de um cubo com não mais que 4 ou 5cm de diâmetro. As tesselas eram agrupadas para formar desenhos. O mosaico com tesselas foi a forma escolhida prioritariamente para a realização de padrões geométricos, motivos vegetais e composições figurativas, usados desde o século IV a.C. até o período cristão inicial. A arte do mosaico expandiu-se pelo mundo greco-latino, abrangendo desde a Síria à Inglaterra (LING, 1998; DUNBABIN, 1999).

<sup>6</sup> Atualmente, predomina a técnica “reversa”, que envolve colar as faces das tesselas em uma figura desenhada sobre um pano ou algo parecido e, então, girar o painel resultante de cabeça para baixo e colocá-lo em posição antes de descolar o tecido.

<sup>7</sup> No século II a.C., houve uma série de leis suntuárias (*Orchia*, *Fannia*, *Didia*, *Aemilia* e *Licinia*) que incidiam sobre os gastos com a mesa da elite: limitava o número de convivas em um jantar, estipulava quantias máximas a despender e determinava as quantidades e os gêneros de alimentos permitidos. Todavia, ao longo do século I a.C. e à medida que as leis perdiam a rigidez, os excessos aumentavam, para voltarem a ser reprimidos na época imperial: sob Augusto (27 a.C.-14) e de Tibério (14-37) a Adriano (117-138). Algumas leis prescreviam que as portas das casas onde ocorressem jantares estivessem abertas para facilitar a inspeção policial.

<sup>8</sup> O modelo dietético clássico fundamentava-se sobre três produtos agrícolas primordiais: o cereal, a vinha e a oliveira (a denominada “tríade mediterrânea”), dos quais derivava respectivamente o pão, o vinho e o azeite.

<sup>9</sup> Por exemplo, no mosaico “Cesta de peixes”, proveniente de *Hadrumetum* e datado do século III, aparecem várias espécies de pescado: peixe-gato, perca, muge, enguia, lúcio, bacalhau, peixe elétrico, camarão gigante, peixe-bode e muge barbado (SOREN & KHADER, 1987, p. 196); no mosaico, pertencente à Casa de Vênus em *Mactaris*, foram retratadas mais de duzentas espécies marinhas, constituindo, segundo Picard, “a obra antiga mais vasta dedicada à fauna marinha” (PICARD, G.-C. La maison de Vénus. Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Mactar, I. Roma, 1977, p. 23. *Apud* THÉBERT, 1990, p. 352).

<sup>10</sup> Na época imperial, os romanos faziam três refeições diárias: o *ientaculum* (vinho, pão e queijo) de manhã; depois, ao meio-dia, o *prandium*, pequena pausa sem qualquer ritual, em que se comia, geralmente de pé, um pouco de carne e fruta com algum vinho; e, por fim, ao cair da tarde, a *cena*, que era a principal refeição do dia, em que a família e, eventualmente, convidados, se reuniam confortavelmente para compartilhar uma comida mais substanciosa regada a bebida e diversão. A *cena* era preparada para usufruir o *otium* e se opunha ao ligeiro *prandium*, que ocorria ao meio-dia, quando ainda se voltaria às atividades, ou seja, ao *negotium* (DUPONT, 1998). A *cena* requeria tempo para seu preparo e consumo. Despertava a gula e o prazer, propiciando a civilidade e a sociabilidade, típicas do meio urbano. Enquanto o *prandium* estava mais de acordo com a dieta frugal dos camponeses, pautada principalmente em alimentos de origem vegetal visando dar energia para exercer as atividades; a *cena* estava condizente com as transformações no regime alimentar com o consumo crescente de carnes e produtos exóticos vindos de todo Império, como se comprova no tratado culinário de Apício, que apresentou a nova dietética romana, sensivelmente distante da tradicional frugalidade.

## MOSES FINLEY E A ESCOLA DE FRANKFURT

Alexandre Galvão Carvalho\*

### **Resumo:**

*O objetivo deste artigo é investigar a influência da Escola de Frankfurt sobre a primeira fase da carreira do helenista norte-americano Moses Finley. Em diversas resenhas, durante o período em que trabalhou no International Institute of Social Research, Finley, adotando uma postura marxista, defendeu os pressupostos da História Social, particularmente o de uma História total, atacou a Historiografia tradicional e, com argumentos do materialismo histórico, inspirado nos escritos de Horkheimer e Marcuse, criticou o idealismo e o positivismo.*

**Palavras-chave:** *Historiografia; Moses Finley; Escola de Frankfurt; Marxismo; História Social.*

### **Introdução**

O norte-americano Moses I. Finkelstein (1912-1986) – a mudança do sobrenome para Finley foi posterior – um dos historiadores mais brilhantes e polêmicos do século XX, escreveu boa parte de sua obra durante o desenvolvimento e consolidação da História Social. Tendo vivido as consequências da Grande Depressão, da Guerra Civil espanhola, do Fascismo e das frentes populares, ele mesmo afirmava que era um produto dos anos trinta. Talvez isso tudo tenha influenciado para que ele adquirisse uma “atitude popular frontista não dogmática” em sua carreira, em que o marxismo teve um lugar privilegiado, desde sua época de graduação, e intensificado quando ele entrou em contato, no final de 1934, com intelectuais judeus exilados, dos quais destacamos Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, que se instalaram na Universidade de Columbia e retomaram os trabalhos do *Institut*

---

\* Professor de História Antiga e Medieval no Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Doutor em História Social. [xande@uesb.br](mailto:xande@uesb.br)

*für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisas Sociais), *locus* institucional da chamada Escola de Frankfurt.

Apesar de pouco explorada por seus estudiosos, e mesmo minimizada por outros analistas<sup>1</sup>, a influência da Escola de Frankfurt sobre Finley nos parece um momento privilegiado de sua formação profissional e intelectual, com conseqüências duradouras nos seus escritos posteriores, particularmente em seus trabalhos sobre a esfera política do mundo antigo. Partindo da análise de resenhas escritas no período em que Finley esteve envolvido com as atividades do *Institut für Sozialforschung*, procuraremos apresentar a influência do marxismo sob tais resenhas sob duas perspectivas: 1. pela defesa da História total e a crítica a uma historiografia “tradicional”; 2. pelo combate à filosofia idealista. Essas perspectivas complementam-se na pressuposição de que o pensamento dos sábios da Escola de Frankfurt estava em sintonia com o desenvolvimento da História Social.

### **As origens da História Social nos Estados Unidos**

As transformações do capitalismo na Europa e nos Estados Unidos, no início do século XX, expressas na Europa pela insatisfação de várias classes sociais e, nos EUA, pela maior independência da sociedade burguesa em relação ao Estado, contribuíram para uma viva discussão acerca dos fundamentos dominantes da historiografia. A ampliação do objeto da História e uma reflexão mais profunda sobre um novo conceito de ciência se apresentavam como questões prementes diante da emergente realidade social.

Nos Estados Unidos, floresceu a ideia de que a História era uma ciência social e deveria contribuir para o descobrimento de leis do desenvolvimento humano. O conceito de História científica refletia essa tendência de unir a História às ciências sociais. Um dos autores que Finley citava como de grande influência em sua formação foi James Harvey Robinson, que, em 1912, proclamou, em um manifesto, os princípios da Nova História (*New History*), cujas ideias conclamavam os historiadores a: 1. ampliar os termos de sua indagação e afastar-se de uma História Política limitada; 2. buscar uma abordagem genética para seus problemas; 3. aplicar os instrumentos desenvolvidos nas várias ciências sociais na indagação histórica e ampliar as fronteiras com a Sociologia, Psicologia, Economia e assim por diante; 4. fazer de seu assunto um instrumento para o progresso social (BENTLEY, 2003, p. 98-9).

A discussão metodológica iniciada nos Estados Unidos, no final do século dezenove, resultava da convicção de que a ciência histórica tradicional nas universidades já não correspondia às exigências científicas e sociais de uma moderna sociedade industrial democrática. Os “novos historiadores” – Charles Beard, James Robinson, Vernon Parrington e Carl Becker – insistiam na ruptura com o passado europeu pré-moderno e consideravam a associação entre História e ciências sociais como distendida e eclética. As ciências sociais deveriam oferecer conhecimentos e possíveis modelos de explicação, mas não se pretendia converter a ciência histórica em uma ciência social sistemática (IGGERS, 1995, p. 44).

Apesar do grande desenvolvimento econômico e da acumulação de recursos financeiros na década de 20, a crise de 1929 abriu espaço para grandes perturbações sociais na Europa e no resto do mundo. Nos Estados Unidos, cresceu o antissemitismo e racismo contra os negros, principalmente com o fortalecimento da Ku-Klux-Klan e o pavor das organizações comunistas. No final dos anos 30, para se salvarem da crise econômica e constitucional, os americanos concederam plenos poderes ao presidente Roosevelt, resultando em uma maior ingerência do Estado na vida política e econômica do cidadão e na formulação do *New Deal* (DE SANCTIS, 1979).

### **A defesa da História total e a crítica à Historiografia tradicional**

Foi nesse ambiente que Finley iniciou sua carreira acadêmica nos Estados Unidos. Em um artigo intitulado *Class Struggles*, publicado em 1967, Finley afirmou que, na Universidade de Columbia, onde estudou História Antiga, as palestras e os seminários realizados pelos professores de História estavam totalmente desconectados da realidade em que se vivia na época.

*As mesmas palestras e seminários podiam ser dados – e sem dúvida foram – em uma geração anterior, antes da Primeira Guerra Mundial. Havia certas mudanças de ênfase, tal como o maior interesse em História econômica, mas havia a mesma impressão penetrante de que o estudo de História era um fim em si mesmo.* (FINLEY, 1967, p. 201)

Afirmou ainda que ele e seus colegas procuravam na História explicações para o presente, pois viviam em um mundo muito difícil, com problemas que demandavam soluções urgentes. É nessa perspectiva que as leituras de

Marx e dos historiadores marxistas contribuíram para a crença de que o estudo da História não era uma atividade autônoma e isolada dos vários aspectos do comportamento humano – econômico, político, intelectual, religioso. Finley lembrou que, no primeiro dia de aula da disciplina História Intelectual da Europa Renascentista, o professor desenhou um círculo no quadro e dividiu em setores a história econômica, intelectual e assim por diante. Quando ficou claro que o curso seria restrito rigorosamente aos “fatos” da história intelectual, Finley imediatamente abandonou a disciplina (FINLEY, 1967, p. 201).

Finley começou a trabalhar como pesquisador no departamento de História da Universidade de Columbia, envolvendo-se desde 1934 com o *Institut für Sozialforschung*, que se associou à Universidade de Columbia e passou a intitular-se *International Institute of Social Research*. Finley envolveu-se em várias atividades do Instituto, participando, inicialmente, dos seminários e, posteriormente, trabalhando como tradutor para o inglês das obras escritas em alemão.

As origens do Instituto datam de 1922, quando Felix Weil, doutor em ciência política, negociante e milionário que havia feito fortuna na Argentina, organizou a “Primeira Semana de Trabalho Marxista”, na qual participaram, entre outros, Lukács, Korsch, Pollock, Wittfogel, e que devia lançar a noção de um marxismo “verdadeiro” ou “puro”. Daí nasceu a ideia de uma instituição permanente, sob a forma de um Instituto de investigação independente. O *Institut für Sozialforschung* foi criado por um decreto do Ministério da Educação de 3 de fevereiro de 1923, e seu primeiro diretor foi Carl Grumberg, que levou adiante um projeto sociológico e econômico, mas, paradoxalmente, concluído por filósofos. Tal ambiguidade dissipa-se com a assunção de Max Horkheimer à direção do Instituto, em 1931, quando nasce uma nova exigência metodológica, designada como “filosofia social”, que remete à História das ideias na Alemanha, que, desde o final do século XIX, é palco do surgimento de uma nova disciplina que nem a Sociologia nem a Filosofia esgotam suficientemente. Trata-se de uma aproximação da filosofia especulativa com a observação sociológica, dando lugar a uma imensa literatura em que se mistura Sociologia, História e uma reflexão sobre a civilização. São correntes muito diversas em que estão contidas as ideias sociais, a ética neokantiana e a filosofia dos valores, incluindo-se aí Max Weber, Max Scheler, Wilhelm Sombart, Georg Simmel, Karl Jasper. A filiação da Escola de Frankfurt se situa neste amálgama de Ciência Social, Ética e Filosofia da História que são os *Moral-Sozial-Wissenschaften*, e da cultura,

Psicologia coletiva e Economia política. Horkheimer ambicionava a reunião, em uma comunidade duradoura, de filósofos, sociólogos, especialistas em economia política, historiadores, psicólogos, que visassem incitar a interpenetração dialética da teoria filosófica e da prática da pesquisa especializada no domínio da teoria da sociedade, que, segundo ele, não era mais possível para um homem somente (WIGGERSHAUS, 2002, p. 194-207).

Os temas cobertos pelo Instituto na época são extensos e envolvem discussões de teorias do capitalismo, estrutura do Estado, ascensão da razão instrumental, análises de desenvolvimento em ciência, tecnologia e técnica, indústria da cultura e da cultura de massas, estrutura da família e desenvolvimento individual, suscetibilidade das pessoas à ideologia, assim como considerações da dialética de esclarecimento e de positivismo como modo dominante de cognição. A esperança dos membros do Instituto era que o trabalho deles ajudasse a estabelecer uma consciência social capaz de penetrar na ideologia existente. As questões que se tornaram centrais para o Instituto foram: (i) como se poderiam entender melhor as crises do capitalismo e qual era a relação entre política e economia; (ii) como poderiam ser compreendidos os crescimentos do autoritarismo e da burocracia; (iii) como a manipulação da cultura afetava a vida diária. Todas essas questões giravam em torno da necessidade de uma teoria social que explicasse as mediações que possibilitavam a reprodução e a transformação da sociedade, da economia, da cultura e da consciência (HELD, 1980, p. 35-8). Não há dúvida de que muitas dessas questões estiveram no centro das preocupações de Finley nos seus primeiros trabalhos, constituídos basicamente de resenhas. As resenhas iniciais (1935-1941) lhe deram a oportunidade de expressar uma abordagem holística e interdisciplinar.

Na primeira resenha de Finley, escrita em 1935, para a revista do Instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*, os autores do primeiro volume da *Cambridge Ancient History* são criticados por não conseguirem articular a arte, a literatura, a filosofia, e, sobretudo, a história social e econômica.

*Embora o propósito declarado seja o de fazer uma síntese completa da História Antiga em suas diversas fases, grande parte da obra é dedicada a pormenores políticos e militares. A arte, a literatura, a filosofia e, sobretudo, a história social e econômica são tratadas como detalhes isolados, nunca como partes coordenadas da história global do mundo antigo. (FINKELSTEIN, 1935, p. 289)*



O autor já esboçava uma crítica que estará presente em muitos momentos de sua obra, isto é, aquela contra o tratamento isolado das diversas facetas da vida, sem integrá-los ou relacioná-los. Na sua terceira resenha, sobre o livro de Ciccoti, **La cività del mundo antico**, escrita em 1937 para a *American Historical Review*, a influência do marxismo, que o autor afirmara fazer parte de sua *Paidéia*, já estava muito presente. Finley informa-nos que, desde Eduard Meyer, ninguém havia tentado examinar a estrutura completa da sociedade antiga ou, mais corretamente, a concepção corrente daquela estrutura. Ciccoti, em razão da sua educação em economia, estaria em condições de corrigir Meyer, acentuando as premissas de trabalho daquele, ou seja: o homem é e sempre será uma criatura social, e a história do homem é a história da “associação”, “cooperação” e “luta de classes”. Finley elogia Ciccoti por apresentar uma análise bem integrada da inter-relação das forças materiais e morais, um trabalho de síntese de extrema coragem e imaginação, com um conhecimento detalhado da experiência humana. A falta de tais atributos era o que Finley muito criticava em outros trabalhos, em outras resenhas do período. Ciccoti era qualificado para desenvolver tal trabalho pela sua experiência pessoal, assim descrita por Finley:

[...] ele também foi um militante ativo do partido socialista italiano e por um tempo deputado... ele foi jornalista prolífico, editor das traduções italianas padronizadas de Marx, Engels e Lassalle, e, com Pareto, editor da *biblioteca di storia econômica*. (FINKELSTEIN, 1937, p. 277)

Finley ainda realçava, no trabalho de Ciccoti, a firme compreensão da natureza da escravidão, o seu entendimento do papel e sua discussão do caráter preciso do “capitalismo”. Tudo isso credenciava Ciccoti a estabelecer as bases para uma história econômica real da Antiguidade. No mesmo tom, elogia o capítulo sobre política, por *atacar os problemas fundamentais*, isto é, o crescimento do Estado, suas várias formas e base de controle (FINKELSTEIN, 1937, p. 278-9).

Na resenha sobre o décimo primeiro volume da *Cambridge Ancient History*, Finley afirma que o leitor que tenha familiaridade com a literatura do imperialismo moderno não terá dificuldade em reconhecer o pensamento britânico no volume analisado:

*O leitor que esteja familiarizado com a literatura do imperialismo moderno não terá dificuldades em identificar esta abordagem. Em uma breve nota conclusiva os editores dizem: “a tônica do período coberto por este volume foi a lealdade a Roma, não meramente porque esta lealdade não tinha rival, mas porque Roma desejou recebê-la”.* (FINKELSTEIN, 1939, p. 611)

Em todas essas resenhas, além da crítica ao caráter a-histórico e à desarticulação das instituições sociais, há uma preocupação em relacionar a posição política dos autores com o conteúdo dos seus trabalhos. Na resenha do livro de Will Durant, **The life of Greece**, escrita em 1941, Finley critica o autor por este afirmar que “um dos fatores imutáveis da História é a raça. Isto é quase uma lei da História” (FINKELSTEIN, 1939b, p. 127). O racismo do autor era acompanhado pela noção do herói líder que moldava a História. A conexão entre as premissas fundamentais de tal obra e a corrente política em que ela estava envolvida geraram uma escola de “salpicadores” da História, que lutavam contra a democracia política no Ocidente.

*A Revolução Francesa, a Revolução Americana e a Guerra Civil são os alvos principais desta história intensivamente “política”. Ao estender este ataque à Grécia e reter o tempo presente por toda parte, Durant faz seu ataque mais radical... “Liberdade e igualdade não estão associadas, mas, sim inimigas”.* (FINKELSTEIN, 1939b, p. 127)

Nessas resenhas, Finley esboça com clareza sua proximidade com o marxismo e mostra-se um crítico feroz das transposições anacrônicas de instituições do mundo contemporâneo ao mundo antigo. Esses traços de suas resenhas demonstram a proximidade com alguns pressupostos da História Social: a defesa de uma História em que as diversas esferas da sociedade sejam contempladas de forma integrada e articulada; uma preocupação com as transformações do capitalismo e o combate a uma historiografia “reacionária”, que legitimava os valores de uma classe dominante, amparada na descrição dos grandes personagens da História. O marxismo erigia-se como pano de fundo de suas análises, particularmente na defesa de uma História total. As resenhas seguintes iriam estabelecer uma relação mais aguda com o “ambiente intelectual” em que os pensadores da Escola de Frankfurt estavam envolvidos, particularmente pela crítica à filosofia idealista e positivista e a defesa do materialismo dialético.

## Combate à Filosofia Idealista e Positivista

Como já salientamos, tais pensadores eram filósofos e, naquele momento, travavam acirrados combates contra os representantes da filosofia idealista. Durante os anos 1930, Horkheimer e Marcuse publicaram artigos, cujas temáticas giravam em torno de questões sobre metafísica, idealismo, racionalismo, irracionalismo, materialismo e dialética. Tais discussões no campo filosófico contribuíram para que Finley pudesse criticar posições filosóficas de autores e correntes filosóficas do mundo antigo, consideradas por ele, à luz do materialismo histórico, reacionárias.

Horkheimer, por exemplo, discutindo o racionalismo na Filosofia contemporânea, afirmava que esta tendência, iniciada com Descartes, tem como um de seus pressupostos a ideia da divisão do universo em dois domínios independentes entre si: a substância espiritual (*res cogitans*) e a espacial (*res extensa*). A consequência desse axioma teria sido a independência da substância espiritual em relação à realidade física. Sob tal perspectiva, o espírito, desligado da matéria, seria capaz de criar, por si só, conhecimentos válidos. Reconhecia-se, assim, a fê em uma estrutura estática do mundo, pois seus contornos deveriam ser absorvidos por estruturas conceituais fixas. Juntamente com toda a Filosofia idealista, esse racionalismo pressupunha uma relação entre conceito e realidade constante e independente da *práxis* humana. O caráter idealista de tal doutrina repousava na crença de que o homem poderia proporcionar a si mesmo, mediante qualidades interiores, um acesso à essência original do universo e, com isso, adquirir a norma de suas ações. Tais determinações definitivas do pensamento e do seu objeto, que deixam de lado a situação histórica e as tarefas nela expostas, formavam a base de toda a Filosofia idealista (HORKHEIMER, 1990, p. 95-101).

Segundo Horkheimer, no materialismo dialético, o sujeito do pensamento não é um ser abstrato como a essência do homem, mas homens de uma determinada época histórica, que não são hipostasiados como unidades isoladas umas das outras e do mundo, como mônadas. Todas as unidades isoladas em relação às quais for esquecido o processo pelo qual foram adquiridas assumem um caráter metafísico. Contrapondo-se à ideia de identidade entre sujeito e objeto, cara ao pensamento hegeliano, aqui há uma tensão que varia de acordo com o papel que a teoria representa na sociedade, com o grau de domínio dos homens sobre si mesmos e sobre a natureza extra-humana (HORKHEIMER, 1990, p. 119). Esboçava-se, assim, a tese

filosófica fundamental da “teoria crítica”, ou seja, a de que no pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro. “A suposição da invariabilidade social da relação entre sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética” (HORKHEIMER; MARCUSE, 1991, p. 46).

Essa questão foi exaustivamente desenvolvida no artigo de Horkheimer e Marcuse, *Teoria tradicional e teoria crítica*, o manifesto que esclarece o projeto histórico-crítico da Escola de Frankfurt, publicado em 1937, no periódico do Instituto, quando os autores afirmam que o cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social. A ciência, como função social, reflete as contradições da sociedade contemporânea e, à medida que a vida da sociedade é resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos da profissão, a ciência, como um desses ramos, não pode ser vista como autônoma e independente. É um momento do processo produtivo. Sendo a sociedade dividida em classes e grupos, as construções teóricas mantêm relações diferentes com a *práxis* social geral, conforme a sua filiação a um desses grupos ou classes (HORKHEIMER; MARCUSE, 1991, p. 36-9). A ciência formal, ao elaborar um conhecimento pragmático, se afasta da compreensão da sociedade como totalidade e desempenha uma função conservadora da ordem existente, convertendo-se em ideologia, pois, em sua relação com a totalidade social, oculta a dinâmica econômica e classista.

Na resenha sobre o livro de Benjamin Farrington, **Science and Politics in the Ancient World**, de 1941, percebe-se com mais clareza o quanto Finley estava imerso nesse ambiente intelectual. As principais questões abordadas no livro de Farrington como, por exemplo, ciência e sociedade, iluminismo e obscurantismo, religião e ideologia, constituem um ótimo pretexto para Finley relacionar a realidade social do mundo antigo com os temas abordados pelos da Escola de Frankfurt na primeira metade do século XX. Nessa resenha, Finley analisa, além de Farrington, o livro de Martin Nilsson, **Greek Popular Religion** e o de H. W. Parke, **A History of the Delphic Oracle**. Ao longo do artigo-resenha, Finley, a todo momento, reafirma a indissociabilidade entre teoria e prática, relacionando a ciência do mundo grego ao tecido social que o envolve. O fracasso da ciência grega ante o obscurantismo do Império romano, questão inicial do livro de Farrington, encontrava sua resposta não na ciência ou na religião, mas na sociedade. Tal luta era basicamente política (FINKELSTEIN, 1941, p. 502). O obscurantismo, segundo Farrington, estava associado às classes oligárquicas

gregas, e a relação entre ciência e política começou a ser exemplificada a partir do advento da democracia política em Atenas, no século V a.C., com a antinomia de interesses dos filósofos jônicos, que estavam minando os mitos oficiais, e os aristocratas, que resistiam a esses ataques, legitimando o culto do estado, oráculos, profetas e suas cosmologias (FINKELSTEIN, 1941, p. 503). Nessa perspectiva, Finley vai além da análise de Farrington e classifica a Filosofia de Platão como um bastião dos interesses aristocráticos. Compara-o a Hegel, afirmando:

*Platão, assim como Hegel, desenvolveu uma filosofia social reacionária através de uma série de conceitos que eram devastadoramente críticos da sociedade de sua época e que transcenderam os limites daquela sociedade em vários pontos cruciais.* (FINKELSTEIN, 1941, p. 503)

Ao final dessas palavras, Finley insere uma nota de pé de página, na qual comenta o livro de Marcuse, **Reason and revolution (Razão e Revolução)**, como “um livro que oferece valiosos *insights* para nosso problema apesar de somente tratar do pensamento do século dezanove e vinte” (FINKELSTEIN, 1941, p. 503). Ao qualificar de reacionária a crítica feita por Platão à cidade-Estado grega, comparando-a com a crítica de Hegel à sociedade em que vivia, Finley possibilita-nos inferir para além do texto, *hors-texte*, alguns argumentos da crítica de Marx à Filosofia idealista alemã. Parece aqui bem presente a contundência das palavras de Marx, em oposição às dos neo-hegelianos, de que é partindo das atividades reais que se apreende o que os homens dizem, imaginam e pensam.

*É a partir de seu processo de vida real que se representa o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas deste processo vital. (...) Assim, qualquer ideologia perdia imediatamente toda a sua autonomia.* (MARX, 1965, p. 25-6)

Em oposição à Filosofia hegeliana, o materialismo dialético de Marx; em oposição a Platão, o cinismo, o epicurismo e o estoicismo. Mas, até que ponto tais correntes filosóficas foram revolucionárias? O estoicismo, segundo Farrington, apesar de constituir uma doutrina potencialmente revolucionária, cujos princípios repousavam, segundo Zenão, em uma república ideal abarcando toda a humanidade, com leis prescritas pela natureza e não por convenção, sem divisões de classe, sem imagens ou templos, não oferecia,

contudo, resistência efetiva às filosofias aristocráticas. Sua teologia astral teria aberto caminho para a superstição. O homem fora afastado da luta com a natureza para um espírito de negativismo e resignação (FINKELSTEIN, 1941, p. 503). Já no epicurismo, o atomismo é o ponto de partida para o conhecimento da natureza, remédio para os males da sociedade. Apesar de constituir uma ameaça reconhecida ao obscurantismo oligárquico e com um público amplo e crescente, Finley afirma, em comum acordo com Far- rington, que os conceitos do epicurismo não revelam uma filosofia social revolucionária, pois

*Epicuro parece menos preocupado com as questões sociais imediatas do que Platão. Sua ênfase recai na realização de um conhecimento próprio do mundo natural, com sua consequência, a eliminação da rede do obscurantismo e do irracionalismo com os quais as pessoas estavam atadas aos cultos e às crenças tradicionais.* (FINKELSTEIN, 1941, p. 509)

Finley associa também o fracasso revolucionário daquelas correntes filosóficas à onipresença da religião e, para isso, investiga a história do oráculo de Delfos, cujos segredos do sucesso, segundo o autor, em consonância com Parke, foram as declarações desonestas e o oportunismo. “Delfos apoiou os tiranos quando eles estavam no poder, os condenou depois que eles foram derrubados” (FINKELSTEIN, 1941, p. 505). A força e o prestígio do oráculo teriam sido, na verdade, produto do trabalho dos governantes de toda a Grécia.

*Muitas cidades gregas, especialmente as mais importantes como Esparta e Atenas, mantinham “embaixadores sagrados” ou funcionários de ligação com Delfos. Seus reis, tiranos, e aristocratas faziam questão de frequentar o conselho. Seus ideólogos espalharam sua fama em drama e estória, inventando oráculos onde não havia, explicando satisfatoriamente as adivinhações equivocadas dos sacerdotes ou seu silêncio prejudicial.* (FINKELSTEIN, 1941, p. 505)

Em seguida, Finley apresenta uma preocupação tipicamente marcuseriana: a literatura antiga era monopolizada e manipulada pelos escritores antigos e restrita ao círculo estreito da aristocracia, pois grande parte da população era analfabeta.

*Desta forma, tornou-se fácil entender o cinismo ostensivo e quase ingênuo com o qual os escritores antigos... revelaram os motivos e os mecanismos da manipulação de símbolos e superstição. (FIN-KELSTEIN, 1941, p. 506)*

Em sua última resenha do período que estamos analisando, sobre o livro de Henri Frankfort, **Kingship and the gods**, escrita em 1948, continuam as preocupações com a ideologia, com uma violenta crítica à Filosofia positivista e, mais explicitamente, à fenomenologia. Finley, logo no início da resenha, define o livro como:

*O livro é uma tentativa de aplicar o método de fenomenologia ao estudo de um modelo histórico em uma cultura ampla: a ideologia (mais propriamente, a teologia) da realeza no Egito e Mesopotâmia antigos. (FINLEY, 1948, p. 275)*

Tal abordagem, segundo o próprio Frankfort, preocupada somente com o que aparece, desconsidera verdades históricas e a cronologia, a fim de evitar a armadilha de atribuir importância exagerada a modificações insignificantes de uma ideia básica. Na verdade, segundo Finley, não havia no livro uma discussão da realeza como uma instituição política, de administração, poderes e prerrogativas reais, leis, disputas por poder e coisas parecidas. O que Frankfort analisava era a teologia da realeza. Daí a crítica à abordagem estática e a-histórica proposta por Frankfort, assentada na aceitação da ideologia divulgada por sacerdotes e escribas como um retrato verdadeiro da teologia egípcia e da teoria política. Rejeitava-se a ideia de que a crença religiosa poderia ser produto de desenvolvimentos seculares, negando-se as contradições existentes nesta teologia e deixando de explicá-las como o produto de desenvolvimentos sociais e políticos (FINLEY, 1948, p. 276-313). Segundo Finley, Frankfort induz-nos a crer que a autoria dos textos religiosos é produto de toda a comunidade:

*Nós somos levados a acreditar que todos os egípcios, todos os mesopotâmios, ou a comunidade toda defendiam uma crença particular, pois qualquer diferenciação introduzida de imediato, possivelmente o conflito, inexistentes segundo a pressuposição adotada. Decerto, é evidente por si mesmo que algum texto particular era registrado por alguém, uma pessoa concreta, real, presente. Presumivelmente*

*quem aquela pessoa foi, o que ela representou, e quão representativa ela tenha sido é irrelevante, pois tais problemas são geralmente ignorados no livro. (FINLEY, 1948, p. 277)*

Por procurar somente o que aparece, Frankfort incorria em uma série de inconsistências, convertendo-as em uma simples doutrina unificada. Por enfatizar a ideia de que tais verdades deveriam ser sentidas em vez de conhecidas, ele bloqueava a possibilidade de uma análise crítica. Seu erro fundamental na análise dessas duas sociedades foi o conceito de “conjunto integrado”, insistindo na ideia de que o conjunto determinava as partes e aceitando como axiomática a unidade cultural e espiritual dessas duas civilizações. Daí o postulado de que a realeza constituía o coração da cultura (FINLEY, 1948, p. 276-80).

Aqui, Finley compartilhava com os ideólogos da Escola de Frankfurt a crítica à Filosofia positivista. Em **Razão e Revolução**, Marcuse apontava a manutenção da autoridade dominante contra qualquer investida revolucionária como um aspecto essencial da filosofia difundida por Comte – “A ordem na ciência e a ordem na sociedade fundem-se num todo indistinto. A meta última é justificar e fortificar a ordem social” (MARCUSE, 1978, p. 313). O princípio da Filosofia positiva, que fazia dela a defensora da ordem estabelecida, era a subordinação da imaginação à observação. “Os fatos e suas conexões representavam uma ordem inexorável que compreendia os fenômenos sociais e naturais” (MARCUSE, 1978, p. 315). Observação no lugar de especulação, eis a receita de Comte para afirmar a ordem em lugar de qualquer ruptura. O progresso era uma evolução harmoniosa da ordem social sob leis naturais perenes. Na ciência, os juízos de valor deveriam ser excluídos. A “estática social” era o elemento central da correlação do texto de Frankfort com a crítica à Filosofia positivista feita por Marcuse. Outro artigo de Marcuse, *The concept of essence*, de 1936, complementava essas críticas. Aqui, Marcuse associava o destino da sociedade burguesa com sua filosofia. O conceito de essência assumiu, na teoria burguesa, inicialmente com Descartes, uma forma transcendental subjetiva. O conceito concreto de essência, para Marcuse, é visto como processo, como história. A essência é a totalidade do processo histórico, tal como se apresenta em uma determinada época histórica. Cada um dos momentos particulares é, em si, parcial, isolado, não essencial; sua essência assenta na demonstração de suas relações com o processo em sua totalidade. Dentro da totalidade desse processo se



perfila uma ordem estrutural de fundo, que determina as características dos distintos momentos ou partes do social (MARCUSE, 1969, p. 70-1). Em lugar da relação gnosiológica histórica entre essência e fato, coloca-se a relação crítico-dinâmica de essência e fenômeno, como momento de um processo histórico. A essência do homem se estuda à luz de uma futura comunidade humana, realisticamente ligada a concretos meios materiais de liberação de que a sociedade realmente dispõe. Dessa forma, a essência é sempre essência de um fenômeno que aparece tal como ele é, mas poderia ser diferente. Certamente um *a priori* está presente e ativo, porém não exclui a historicidade do conceito de essência (MARCUSE, 1969, p. 72-4).

Parece-nos que esses princípios da “teoria crítica” municiavam Finley a dirigir sua crítica à ideia de que a sociedade não constituía uma totalidade contraditória. Ele procurou demonstrar, nessa resenha, que o autor, ao tentar estabelecer um padrão comum e “estático” entre as realidades egípcias e mesopotâmicas, acaba envolvido em contradições. Finley aborda uma passagem do texto em que o autor não consegue explicar por que, durante o Reino Médio, todos os homens depois da morte tornavam-se o deus Osíris, em contraposição ao Reino Antigo, quando somente o faraó desfrutava desse privilégio. Para tal mudança ter ocorrido, Frankfort admitia que a barreira que separava plebeus e reis estava enfraquecida, daí as usurpações de tumbas funerárias pelo homem comum. O problema é que Frankfort escreveu mais de 200 páginas tentando provar que isso era impossível, pois:

*Não somente não podia haver mudança na essência, mas o rei era uma divindade transcendental, inacessível para meros humanos. Agora nós aprendemos que o homem comum até usurpou as prerrogativas reais deste deus transcendental.* (FINLEY, 1948, p. 278)

Contrapondo-se à Filosofia idealista, na qual o eterno passado domina o conceito de essência, Finley, nessa resenha, “refazia” a crítica da Filosofia materialista dialética ao positivismo e ao idealismo, associando-os, naquele momento, implicitamente, às ideologias reacionárias.

## **Conclusão**

Os intelectuais da Escola de Frankfurt acentuaram o caráter relativista do marxismo, em oposição ao mecanicismo reducionista das ciências naturais. Além disso, os sábios da Escola de Frankfurt acreditavam que a

História deveria ser, ao mesmo tempo, uma ciência interpretativa e filosófica, impregnada de valores, além de engajada e ativa. O homem é resultado do processo social ao longo da História, e os fatos históricos são possuidores de historicidade pelo objeto percebido e pelo sujeito cognoscente.

Finley mostrou, em resenhas da época, dois elementos fundamentais das preocupações frankfurtianas: a crítica contra o idealismo e contra o positivismo. A própria ideia de crítica é fundamental no desdobramento de sua obra. A crítica como um esforço intelectual e prático, que leve a não aceitar sem reflexão nem por hábito as ideias, os modos de atuar e as relações sociais dominantes (HORKHEIMER, 1974, p. 287-9). Essas ideias horkheimianas estarão permanentemente presente em seus trabalhos. A crítica contra o idealismo reforça seu combate à historiografia “tradicional”, já que o idealismo foi o mais poderoso princípio filosófico do historicismo, e a crítica contra o positivismo rechaça a possibilidade de preponderância dos axiomas das ciências naturais na esfera das ciências humanas. Contudo, apesar das violentas críticas ao racionalismo cartesiano, associadas ao idealismo, a linguagem “frankfurtiana” e o discurso de Finley não passam ao largo do paradigma moderno da História, caracterizado por uma concepção de racionalidade e método.

A utopia marcusiana, de caráter transformador, em contraposição a uma utopia estática e sustentadora da ordem social, aproxima Finley da tradição contestadora do marxismo dos anos vinte. A ideia de que os fenômenos históricos devem ser explicados a partir do momento em que ocorriam, muito presente nos textos de Finley, demonstra uma oposição à ideia evolucionista de que o passado se move necessariamente em direção ao presente. Tal traço parece ser acentuado principalmente porque Finley estava combatendo uma historiografia acerca da Antiguidade, de características muito conservadoras e de caráter extremamente a-histórico. Por outro lado, porém, Finley parecia “usar” o mundo antigo como um meio de combater correntes próximas de ideologias autoritárias, já que tais escritos foram produzidos no entre-guerras e sobre influência de intelectuais que haviam fugido da perseguição nazista. É bom lembrar que Finley também sentiu nos EUA a perseguição aos judeus.

O marxismo parece ter sido uma forte referência intelectual e política para Finley, mas não engendrou um programa de pesquisa reconhecidamente marxista. Seus trabalhos posteriores não refletiram as reflexões programá-

ticas dessas resenhas. O confronto com o material empírico, tal como foi entendido e compreendido por Finley, acabou afastando-o da análise marxista da História, mas não de temas caros à historiografia marxista: a dominação ideológica de setores dominantes – Marcuse –, escravidão; e o estudo de grandes estruturas históricas, como a economia antiga.

## MOSES FINLEY AND THE FRANKFURT SCHOOL

***Abstract:** The aim of this paper is to investigate the influence of the Frankfurt School about the first phase of North American Hellenist Moses Finley's career. In several reviews, for the time when he worked in the International Institute of Social Research, Finley, assuming a Marxist posture, defended the presupposition of the Social History, rather the total History, attacked the traditional Historiography, and with arguments of historical materialism, in accordance with the Horkheimer and Marcuse's writings, criticized the idealism and the positivism.*

***Keywords:** Historiography; Moses Finley; Frankfurt School; Marxism; Social History.*

## Referências bibliográficas

BENTLEY, M. **Modern Historiography**. An Introduction. London & New York: Routledge, 2003.

CASANOVA, J. **La Historia social y los historiadores**. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

FINKELSTEIN, M. Review: The Cambridge Ancient History. v. I-X. **Zeitschrift für Sozialforschung**, IV, p.289-90, 1935.

\_\_\_\_\_. Review: E. Ciccotti, La civiltà del mondo antico, 2 v. (1935). **American Historical Review**, XLII, 1937, p. 277-9.

\_\_\_\_\_. Review: The Cambridge Ancient History, v. XI, (1936), **Political Science Quartely**, LIV, p.609-11, 1939.

\_\_\_\_\_. Review: W. Durant, The Life of Greece (1939), **Political Science Quartely**, LVI, p.127-9, 1941.

\_\_\_\_\_. Review: Farrington, B. Science and Politics in the Ancient World; Nilsson, M. Greek Popular Religion; Parke, H.W. History of the Delphic Oracle. **Zeitschrift für Sozialforschung**, v.9, p. 502-10, 1941.

FINLEY, M. Review: Frankfort, H. *Kingship and Gods: A study of Ancient Near Eastern*. (1948), **Political Science Quartely**, LXIII, p.275-81, 1948.

\_\_\_\_\_. Class Struggles. **The Listener**, n. 78, p. 201-2, 17 de ago. 1967.

HELD, D. **Introduction to critical theory**. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 1980.

HORKHEIMER, M. **Teoria crítica**: uma documentação. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. **Teoria crítica**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.

\_\_\_\_\_; MARCUSE, H. Teoria tradicional e teoria crítica. *In*: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Textos escolhidos**. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural. Coleção: Os pensadores, 1991, p.31-68.

IGGERS, G. **La ciencia historica en el siglo XX**. Una visión panorámica y crítica del debate internacional. Barcelona: Editorial Labor, 1995.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Hegel e o advento da Teoria Social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. **Negations**. Essays in critical theory. Boston: Beacon Press, 1969.

MARX, K. **A ideologia alemã**. Lisboa, São Paulo: Editorial Presença; Martins Fontes, 1965.

NAFISSI, M. **Ancient Athens & Modern Ideology**. Value, theory & evidence in historical sciences. Max Weber, Karl Polanyi & Moses Finley. London: Institute of classical studies, 2005.

DE SANCTIS, M. Moses I. Finley. Note per una biografia intelletuale. **Quaderni di Storia**. n. 10, 1979.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

### **Nota**

---

<sup>1</sup> É este o caso de Nafissi (2005), que, apesar de explorar esta influência em seu trabalho, credita pouca ressonância a esta convivência na formação posterior do autor.

## RESENHA

**REDUZZI MEROLA, F. “Servo parere”. Studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle sperienze greca e romana.** Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Camerino. Napoli: Jovene, 1990, 305 p.

*Maricé Martins Magalhães\**

Não obstante este trabalho tenha sido publicado no anos 1990, até hoje é manual de valor inestimável e não somente para os adeptos de Direito Romano, como também insubstituível para alunos e professores dos cursos de História Grega e Romana. A brilhante autora, docente no Departamento de Direito Romano e História da Ciência Romanística “F. De Martino” (*Università degli Studi di Napoli “Federico II”*), também tem trabalhado com afinco junto ao GIREA – *Groupe International de Recherches sur l’Esclavage Ancien*, e deve a sua produção científica e intelectual ao célebre Prof. Luigi Labruna, da mesma Instituição.

O volume trata, de maneira geral, de um aspecto difícil e inusitado dentro da experiência em escravidão grega e romana, que é o de escravos ou servos, denominados, em Latim, *vicarii*, que eram efetivamente “escravos de escravos”, ou indivíduos submetidos a outros escravos. A sua primeira parte é dedicada ao Direito Grego, que nos deixou poucas, mas significativas fontes, e fala dos servidos e ajudantes de escravos privilegiados, com suas atestações desde o mundo Micênico até o IV século a.C.

No capítulo II, a estudiosa inicia sua pesquisa com Roma e as fontes histórico-literárias que mencionam a *Familia* servil, rústica e urbana, e dos

---

\* Pesquisadora da Faperj junto ao Departamento de Numismática do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro.

primeiros *servi vicarii* ou *peculiares*, submetidos ao escravo denominado *ordinarius* (hierarquicamente superior), como aparecem em Plauto, Catão e Cícero. Logo depois (capítulo III), examina as fontes de Sérvio a Labeão, que discutem o problema da avaliação do *peculium* do escravo. A partir das opiniões de Fábio Mela, Massúrio Sabino, Cássio e Célio Sabino, a autora analisa casos como o de um escravo que, com o próprio pecúlio, compra outro escravo (*fur*) e o do *vicarius fugitivus*. Digno de nota é o monumental e riquíssimo capítulo V, dedicado aos testemunhos de servos vicários nas fontes documentais epigráficas, desde a época Júlio-Cláudia até a primeira metade do II séc. d.C.: registros de créditos para vicários de escravos imperiais e particulares, os vicários nas inscrições do *Monumentum Statoriorum* e do *columbarium* dos *Volusii Saturnini*. A *Familia Caesaris* e relações de amizade entre escravos, vicários e libertos de outras famílias, vicários de “escravos públicos” (*servi publici*), uniões entre vicários e liberas em famílias imperiais e privadas. Muito interessante para os nossos conhecimentos é uma análise paralela de alguns trechos da *Cena Trimalchionis* do *Satyricon* de Petrónio, exemplificada pelas relações entre *ordinarii*, *vicarii* e *liberti* de uma mesma família. Enfim, dois apêndices com textos das epígrafes e as respectivas funções desses ordinários e vicários.

A obra se conclui com a jurisprudência da época de Adriano (capítulo VI), com testemunhos de Celso e Juliano: manumissão, locação de *operae* de um vicário, débitos e deduções do pecúlio de escravos pelos *domini*, o legado do *partus ancillae* e a discussão de vários casos particulares. São ainda apresentadas conclusões de âmbito jurídico e institucional, e preciosos índices das fontes epigráficas e jurídico-literárias utilizadas na obra, que trazem informações aprofundadas e detalhadas, fundamentais para o historiador moderno e apreciável para os estudiosos de Escravidão (também Comparada) de modo geral.

VIDAL-NAQUET, P. **Atlântida: pequena história de um mito platônico**. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Edunesp, 2008, 214 p.

A HISTORIOGRAFIA DE UM MITO:  
A ‘ATLÂNTIDA PLATÔNICA’

Diogo da Silva Roiz\*\*

*Devolver o mito à imagem e à poesia, depois de ter destrinchado sua história, é a dádiva que desejo a todos aqueles que lerão este pequeno livro. (VIDAL-NAQUET, 2008, p. 177)*

Pequena obra-prima é como se pode definir este livro (**Atlântida**) de Pierre Vidal-Naquet (1930-2006), cujo trabalho renovou os estudos sobre a historiografia greco-romana do mundo antigo. Autor de uma vasta produção, em que se destacam: **Os assassinos da memória** (traduzido no Brasil em 1988), *O mundo de Homero* (2002), **Os gregos, os historiadores, a democracia** (2003), e, em parceria com Jean-Pierre Vernant: **Trabalho e escravidão na Grécia antiga** (1989) e **Mito e tragédia na Grécia antiga I e II** (1991; 1999).

Numa pesquisa minuciosa, o que o autor procura identificar nesta obra é a elaboração de uma historiografia sobre o mito da “Atlântida platônica”

---

\* Doutorando em História pela UFPR bolsista do CNPq. Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação da Unesp, Campus de Franca. Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Uems), Campus de Amambai, em afastamento integral para estudos.

que, ao longo do tempo, serviu para justificar interpretações filosóficas, religiosas e políticas, em cujas ambições estavam: a de reconstituição de uma civilização perdida, de demonstrar as origens de um povo cuja “identidade” havia sido pouco valorizada, de empreender jornadas a lugares distantes com fins comerciais e, ainda, de explorar ilhas e territórios desconhecidos. Em todas essas situações, a narrativa mítica foi se adequando aos novos contextos e espaços geográficos, reconfigurando momentos decisivos (como o de seu desaparecimento), ou se transpondo para outros povos, no interior destas novas narrativa e interpretações. Definir quais foram esses momentos, quais seus intérpretes e mutações, o mito da Atlântida platônica foi a tônica da narrativa de Pierre Vidal-Naquet, coberta de análises criteriosas, mas sem dispensar a fina ironia que é comum aos trabalhos do autor.

A origem desta pesquisa remonta à década de 1950, quando o autor havia apresentado a Henri-Irénée Marrou uma pesquisa sobre “A concepção platônica da História” – para a obtenção de um “diploma de estudos superiores”, equivalente a um “mestrado” – que, mesmo contendo um teor filosófico bem maior que o adequado a um trabalho de história, serviu-lhe de base para, aos poucos, ir amadurecendo a ideia que ganhou corpo, ao longo de décadas, com pesquisas, artigos e palestras, até dar forma a este livro. Em sua pesquisa, de início “tratava-se de confrontar a Atlântida – essa anti-história – com os diversos nacionalismos que se sucederam na história europeia e americana” (p. 18), porque a “História não é feita somente de conquistas do espírito humano, ela se faz também com suas errâncias, com os impasses aos quais se dedicou e ainda continua a se dedicar” (p. 23).

Com esse objetivo, o autor refez o caminho do mito até ganhar a forma que lhe deu Platão em seus diálogos, cuja narrativa fixou as bases sobre a ideia de “Atlântida”, a qual deixou raízes profundas na cultura ocidental, ainda mais que toda “história [foi], para Platão, feita de mentiras”, e “com o relato de Atlântida e de sua guerra contra Atenas, [ele] inventou um gênero literário ainda bem vivo, pois se trata de ficção científica” (p. 43). Rastrear as diferentes leituras que foram efetuadas sobre o mito construído pela narrativa platônica, além de ser uma tarefa árdua, consistiu em visualizar as lutas pelo poder, os esquecimentos, os objetivos e as transformações culturais, as quais tanto obras quanto autores e sociedades que as reviram, passaram no tempo e no espaço. Nesse sentido:



*Esbocei a descrição de Atlântidas 'nacionais' [...] especialmente a propósito da Espanha, Suécia e Itália. Se Rudbeck havia marcado a Suécia a ponto de existir, no século XX, 'Juventudes rudbeckianas' [...] o mesmo por certo não ocorreu na Itália e menos ainda na Espanha. (p. 139)*

Nesse aspecto, não será por acaso que o autor tenha dado a seguinte periodização em sua interpretação das diferentes leituras e formas de recepção do mito: os leitores de Platão na Antiguidade Tardia, o retorno dos atlantes (1485-1710), as Luzes da Atlântida (1680-1786), a grande virada (1786-1841), sua incidência sobre o discurso nacionalista do final do século XIX até seus desdobramentos nos totalitarismos do século XX, com ênfase especial para o nazismo que tomou o mito da Atlântida em sua definição de um povo de “raça pura e ariana”.

Como “muitas utopias, a de Bacon [foi] um relato de viagem, não no Atlântico, mas nos Mares do Sul” (p. 88), que não deixou de contar com essa estratégia narrativa de uso do mito. Por outro lado, o autor se questiona:

*Será que a leitura do relato platônico, no século XVII, teve alguma influência no alargamento do tempo? Para minha própria surpresa, devo dar uma resposta positiva. Para alargar o tempo, era preciso matar a cronologia bíblica, seja demonstrando que Adão não havia existido, seja provando que havia homens antes de Adão. A esse respeito, havia-se discutido asperamente no final da Antiguidade e, por exemplo, Santo Agostinho é prova disso. O debate ressurgiu em 1655, em Amsterdã, lugar do pensamento livre, com a publicação dos Prédamitas, de Isaac La Peyrère. (p. 89)*

Vê-se ainda que esse “nacional-atlantismo, que vimos nascer na Espanha onde terá prolongamentos até no século XIX, desenvolveu-se com uma força extraordinária em um país que somente tinha em comum com a Espanha as suas origens góticas: a Suécia” (p. 90). O grande questionamento deste período, nesse sentido, foi a “questão [...] colocada pelos próprios cristãos, e em seguida por seus adversários, [...] a da unidade da história religiosa da humanidade, num espaço desmesuradamente ampliado após as grandes descobertas” (p. 102). No entanto:

*[...] o que complica as coisas e as torna bem menos previsíveis é a mistura de um mito nacional com uma conexão sobre a América. De fato, instala-se na Europa, na segunda metade do século XVIII, um renovado debate a respeito da América: seria ela a terra de uma humanidade virgem, que teria escapado à maldição das sociedades civilizadas, marcadas mais ou menos conscientemente pelo pecado original? Ou seria ela, ao contrário, uma região que é apenas marginalmente humana? Seria ela a prova da Idade do Ouro ou a prova de uma danação? Nada de mais 'natural' que ver a Atlântida, americana para alguns desde o século XVI, se inserir nessa disputa. (p. 105)*

Não impressiona tampouco que, seguindo por esses caminhos e os refazendo, no “Século das Luzes [houve] Atlântidas que não [foram] nem bíblicas nem nacionais” (p. 108), ou com “o que então, no alvorecer do século XVIII, podiam-se combinar, como nos dois séculos precedentes, a busca pela Atlântida e a lenda bíblica dos filhos de Noé” (p. 113). Desse modo:

*O mundo intelectual que acabo de tentar descrever em sua versão 'atlântica' é um mundo que não se deixa hierarquizar facilmente. É claro que estamos completamente livres para privilegiar, a partir de nosso momento histórico, uma linhagem 'racionalista', que para nós se inicia no século XVI com José de Acosta na Espanha e, na França, com Michel de Montaigne, que recusou o delírio atlantômano, inclusive sob suas várias formas 'nacionais'. (p. 121)*

A maneira como o autor se detém sobre as metamorfoses desse fenômeno de leituras e interpretações do mito nos séculos XIX e XX impressiona, e ainda dimensiona os “usos políticos” que foram feitos sobre o passado, a partir do mito, para justificar vários projetos políticos neste período. Além disso, com:

*A teoria dos quatro elementos [tomadas de empréstimo das leituras do autor das obras de Gaston Bachelard] provém da ciência e da filosofia antigas e está presente no Timeu de Platão. Ela também pode constituir, pelo menos em parte, um instrumento cômodo para classificarmos algumas das Atlântidas que ainda nos restam repartir. A terra é evidentemente comum a todas, muito embora*

*haja nítidas diferenças entre a minúscula ilha de Santorini e um continente do tamanho da América. O fogo, presente na primeira versão do mito, a versão de Platão, não é encontrado em todas as outras. O ar está presente nas tempestades finais. Portanto, é principalmente a respeito da água, da terra e dos sonhos [...] [que muitos relatos se apoiaram, e outros se limitaram a fragmentos] dada toda a série de textos que desempenharam papel primordial nesta história do imaginário, à qual me esforço para dar minha contribuição. (p. 169-70)*

Partindo, portanto, de suas origens platônicas e destrinchando suas variações no tempo e no espaço, esta obra, além de demonstrar como o relato mítico serviu de suporte para diferentes usos sobre o passado, em momentos e lugares variados, também indicou a maneira como, periodicamente, o mito da “Atlântida” estava presente no imaginário coletivo europeu, nas suas dimensões religiosas ou seculares, para explicar a descoberta de novos territórios, as origens da humanidade, a organização dos territórios nacionais e das identidades coletivas das sociedades, e, ainda, nos paradoxos que marcaram veementemente a Modernidade. Além de reconstituir os diversos relatos sobre este mito, o autor ainda indicou a maneira como ele marcou, em pleno século XX, a própria imprensa periódica (nos exemplos expostos no apêndice, nas páginas: 191-203). Nesse sentido, este pequeno livro coroa e completa a obra pioneira e inovadora de Pierre Vidal-Naquet.