

# A CRISTIANIZAÇÃO E SEUS LIMITES: O CASO DE ANTIOQUIA NA ANTIGUIDADE TARDIA

## A CHRISTIANIZATION AND ITS LIMITS: THE CASE OF ANTIOCH IN LATE ANTIQUITY

**Gilvan Ventura da Silva<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Espírito Santo

### **Correspondência:**

Programa de Pós-Graduação em História.

Av. Fernando Ferrari, 514 Vitória – ES – CEP: 29.075-910

E-mail: [gil-ventura@uol.com.br](mailto:gil-ventura@uol.com.br)

### **Resumo**

Nesse artigo, pretendemos refletir sobre as principais estratégias adotadas pelas autoridades eclesiais na Antiguidade Tardia com a finalidade de difundir e consolidar o cristianismo nas cidades do Império Romano, bem como sobre os impasses da cristianização, que ressaltam com maior nitidez à medida que a abordagem se torna mais detalhada. Para tanto, investigamos o caso de Antioquia em finais do século IV, quando a cidade se encontra num momento decisivo do processo de cristianização, do qual um dos mais influentes protagonistas foi João Crisóstomo, que entre 386 e 397 exerceu o cargo de presbítero da congregação antioquina, destacando-se como o principal orador cristão. Ao tratarmos de Antioquia, nosso enfoque são os limites da cristianização, que podem ser captados pela permanência de um *ethos* conectado à cultura greco-romana, o que nos desautoriza a afirmar que, à época de João Crisóstomo, a cidade já fosse plenamente cristã.

**Palavras-chave:** Antiguidade Tardia; Cristianização; Antioquia.

### **Abstract**

In this article, we intend to discuss, on the one hand, the main strategies employed by the ecclesiastical authorities in the Late Antiquity in order to spread the Christian faith all over the urban landscape and, on the other hand, the frailties of the Christianization, which get clearer as we analyze the historical process in detail. We try to shed some light on Antioch at the end of the fourth century A.D., when the town is directly affected by the Christianization under the leadership of John Chrysostom, who between 386 and 397 A.D. was surely the most important presbyter of the Antiochene congregation, an influent Christian agent owing to the excellence of his homilies. Our main issue is the limitations showed by Christianization which can be identified due to the presence, in the city, of resilient evidence connected with the Greco-Roman heritage. Therefore we should be suspicious of stating that in John Chrysostom's time the town was entirely converted to Christianity.

**Key-words:** Late Roman Empire; Christianization; Antioch.

---

<sup>1</sup> Bolsista produtividade do CNPq, pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do ES (Fapes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir).

## A cristianização como constructo literário e como práxis religiosa

A bacia do Mediterrâneo, na Antiguidade Tardia (séc. II-VIII), foi cenário de profundas transformações que assinalaram, embora com intensidade e ritmos variados de acordo com a região, uma ampla reconfiguração das estruturas econômicas, políticas, sociais e culturais até então vigentes no Império Romano.<sup>2</sup> Nesse intervalo temporal que separa o mundo antigo do mundo medieval propriamente dito, ressalta, à primeira vista, um amplo e intrincado processo histórico que os especialistas costumam denominar *cristianização*, embora esse conceito, como tantos outros correlatos (romанизация, helenização), traga implícito um dilema insolúvel,<sup>3</sup> que é o da suposta superioridade demonstrada pelo credo cristão no confronto com as crenças alheias, conferindo-se assim ao cristianismo um papel eminentemente ativo dentro da dinâmica religiosa da bacia do Mediterrâneo, como se ele, ao se expandir, fosse neutralizando e ao mesmo tempo substituindo os valores e as práticas religiosas das populações do Império, hipótese hoje muito difícil de ser sustentada, como um exame mais atento das fontes é capaz de revelar. Na realidade, a difusão do cristianismo se fez, em larga medida, por meio de toda sorte de empréstimos culturais, de hibridismos e negociações que rompem com qualquer pretensão de pureza por parte dos cristãos, sejam eles nicenos ou arianos, romanos ou ortodoxos. O verbo latino *christianizare*, uma derivação do grego *christianizein*, já comparece no tratado *Contra Marcião*, de Tertuliano, um autor norte africano ativo na passagem do II para o III século, com o sentido de “professar a fé cristã por meio do batismo”, revelando a principal preocupação das lideranças eclesiásticas à época: obter a conversão dos gentios e judeus, o que implicava um trabalho missionário voltado para a adesão das consciências à “verdade” anunciada por Jesus e seus discípulos, tal como presente nos textos do Novo Testamento e dos Padres Apologistas.<sup>4</sup> Igualmente em Tertuliano vemos pela primeira vez o emprego dos vocábulos *conuersio/conuertere* (conversão, converter) para definir a adesão dos pagãos ao cristianismo, embora tal conversão se referisse amiúde a indivíduos e grupos, não comportando ainda o sentido de cristianização do mundo inteiro (da *oikoumene* ou do *orbis terrarum*), uma meta que certamente poucos cristãos julgariam possível antes de 312.<sup>5</sup> Seja como for, na ausência de um vocábulo mais apropriado, ainda continu-

<sup>2</sup> Para a fixação das balizas cronológicas da Antiguidade Tardia, seguimos os argumentos de BROWN, P. *The world of Late Antiquity*. New York: Norton & Company, 1971 e de FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformação*. Curitiba: Juruá, 2012.

<sup>3</sup> “Cristianização” é uma palavra de origem inglesa. Surgida em fins do século XVIII, *Christianisation* passa formalmente a integrar o léxico quando da edição do dicionário de 1833. Em 1843, o vocábulo recebe uma definição francesa, sendo logo depois absorvido pelos alemães, italianos e espanhóis. O seu sentido é duplo e dá margem a ambiguidades, pois cristianização designa ao mesmo tempo o “ato de se tornar cristão” e “o fato de ter se tornado cristão”, ou seja, o processo e o resultado do processo, cf. INGLEBERT, H. Introduction. In: DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Éd.) *Le problème de la christianisation du Monde Antique*. Paris: Picard, 2010, p. 7-17.

<sup>4</sup> INGLEBERT, H. *op. cit.* p. 8-9.

<sup>5</sup> WOLFF, É. Le vocabulaire de la conversion au christianisme. In: DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Éd.) *Le problème de la christianisation du Monde Antique*. Paris: Picard, 2010, p. 33-38.

amos a nos valer do conceito de cristianização, sabendo-se o quanto esta cristianização comporta em termos de impasse, retrocesso, recuo e adaptação diante de gregos, romanos e judeus, apenas para nos mantermos circunscritos às três grandes matrizes culturais do Império.

A cristianização, como salienta MacMullen,<sup>6</sup> foi um processo bastante complexo que exibiu inúmeras variações conforme o local e o período, sendo por isso muito difícil formularmos um modelo – no sentido de uma teoria de longo alcance – que o explique em termos holísticos, mais não fosse pelo fato de que a distribuição, no tempo e no espaço, dos testemunhos disponíveis é muito desigual. Desse ponto de vista, talvez fosse lícito supor, como o fazem Chevitaresh<sup>7</sup> e Lim,<sup>8</sup> a existência, no contexto do Império Romano, de *cristianismos*, no plural, que corresponderiam a uma pletora de discursos (o dos clérigos, dos ascetas, dos letrados, dos fiéis, dos imperadores).<sup>9</sup> Um quadro tão plural como esse nos obriga a confrontar a noção de *Ecclesia triumphans* formulada por alguns setores eclesiásticos da Antiguidade Tardia, de modo a escapar da bitola imposta pelos autores da Patrística, que não raro assumem um tom apologético ao lidarem com o assunto, a fim de perceber o quanto a cristianização pode se revelar, em certas circunstâncias, muito mais um *constructo* literário do que uma realidade efetivamente vivida. De fato, ao contrário do que muitas vezes se supõe, de modo um tanto ou quanto apressado, a cristianização não pode ser interpretada como um movimento irresistível de adesão a uma crença que, em virtude das suas idiossincrasias, estaria fadada a se tornar hegemônica, o que nos obriga a discordar de Paul Veyne,<sup>10</sup> para quem o cristianismo, ao se apresentar como um credo monoteísta de aspiração metafísica que apregoava o amor (seja lá o que isso signifique) passava a deter uma indiscutível superioridade diante dos demais sistemas religiosos vigentes no Império. Julgamos que uma afirmação como essa é improcedente por dois motivos. Em primeiro lugar, por supor que o cristianismo antigo, em alguma fase da sua trajetória, foi hegemônico, conclusão que apenas uma comparação caso a caso poderia confirmar. Em segundo lugar, por interpretar a cristianização muito mais como um fenômeno psicológico, resultado da adesão das consciências a uma crença que descobriam ser a única a portar a verdade sobre a vida e sobre a morte, do que como um acontecimento de natureza política, ou seja, como um movimento liderado por uma hierarquia de clérigos que, sob a proteção das autoridades imperiais, implementa um conjunto de medidas visando a se afirmar como credo dominante, dentre as quais o em-

---

<sup>6</sup> MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984.

<sup>7</sup> CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2011, p. 9.

<sup>8</sup> LIM, R. Christian triumph and controversy. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (Ed.) *Interpreting Late Antiquity: essays on the Postclassical World*. Cambridge: The Belknap Press, 2001, p. 196-218.

<sup>9</sup> INGLEBERT, H. *op. cit.* p. 8.

<sup>10</sup> VEYNE, P. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007, p. 37 e ss.

prego da força física não é, em absoluto, algo excepcional, como demonstram os confrontos que, por vezes, resultaram na destruição de templos, ídolos e sinagogas, isso quando não deixaram um extenso rasto de sangue.

Mesmo diante de um cenário religioso absolutamente plural, não podemos nos eximir da tarefa de fixar algumas diretrizes que nos permitam traçar o percurso da cristianização nos limites espaços-temporais do Império, ou seja, que nos permitam estabelecer o próprio conteúdo do conceito, caso contrário o seu emprego teria pouco ou nenhum valor para os historiadores. Como um movimento de massa, a cristianização somente se consolida no decorrer do século IV, quando, em virtude do beneplácito imperial, o cristianismo experimenta uma fase de rápido desenvolvimento. Autorizados de pleno direito a exercer livremente a sua crença, os cristãos logo se empenham em uma atuação missionária mais ousada, mais audaciosa, que não se contenta em obter a conversão apenas pela pregação, pela difusão da “Boa Nova”, como no passado, mas que investe num conjunto de práticas destinadas a afirmar, de modo inequívoco, a superioridade da crença por eles professada. Poderíamos sugerir então que *grosso modo* a cristianização se exprime por meio de, pelo menos, cinco vetores primários: a) a conversão dos indivíduos e grupos à fé cristã; b) o domínio sobre o perímetro urbano e rural, com a criação/reapropriação de uma arquitetura orientada pela visão de mundo cristã; c) o controle sobre o tempo, com a imposição de um calendário próprio; d) a interferência nas instituições políticas (a monarquia, a administração municipal, os tribunais); e) a normalização do corpo, mediante a redefinição dos comportamentos, gestos e ações dos indivíduos, que deveriam adotar uma nova conduta no que dizia respeito à relação que mantinham consigo mesmo, com os demais e com os lugares por onde transitavam. Tendo em vista essas reflexões, pretendemos discutir, no presente artigo, as principais estratégias adotadas pelas autoridades eclesásticas na Antiguidade Tardia com o propósito de difundir e consolidar o cristianismo nos meios urbanos, bem como os limites da cristianização, que ressaltam com maior nitidez à medida que a abordagem se torna mais detalhada. Para tanto, investigaremos o caso de Antioquia em finais do século IV, quando a cidade se encontra num momento decisivo do processo de cristianização, do qual um dos mais influentes protagonistas foi João Crisóstomo, que entre 386 e 397 exerceu o cargo de presbítero da congregação antioquena, destacando-se como o principal orador cristão. Ao tratarmos de Antioquia, nosso principal interesse será iluminar os limites da cristianização, que podem ser captados pela permanência de um *ethos* conectado à cultura greco-romana, o que nos desautoriza a afirmar que, à época de João Crisóstomo, a cidade já fosse plenamente cristã, ao contrário do que supõem, por exemplo, Baur<sup>11</sup> e Downey<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> BAUR, C. *Saint John Chrysostom and his time*. Westminster: The Newman Press, 1959. v. 1.

<sup>12</sup> DOWNEY, G. *Antioch in the age of Theodosius the Great*. Norman: University of Oklahoma Press, 1962.

## Os vetores da cristianização

No dia seguinte à entrada triunfal de Constantino em Roma, em 29 de outubro de 312, os cristãos se empenham em obter o domínio territorial do Império, a começar pelo recinto urbano, *locus* primário da cristianização. Abandonando, segundo MacMullen,<sup>13</sup> a “discrição calculada” que costumavam adotar e que inibiu, nos três primeiros séculos de nossa Era, a produção regular de registros arquitetônicos, epigráficos e iconográficos, os cristãos se lançam rapidamente numa ofensiva visando a se apoderar do território da cidade antiga, que repartem a contragosto com judeus e pagãos.<sup>14</sup> A partir do governo de Constantino, multiplicam-se, na paisagem urbana, as igrejas, que por vezes assumem o perfil majestoso da antiga basílica romana, concorrendo assim com os templos dos deuses pagãos e com as sinagogas como principais pontos de referência da comunidade cívica. Cruzes e crismas – o símbolo formado pela junção das duas primeiras letras do grego *Khristós* – são reproduzidos à profusão sobre monumentos públicos e privados, na condição de amuletos apotropaicos.<sup>15</sup> Em seguida, a cidade passa a abrigar também os *martyria*, os túmulos dos mártires e santos até então erigidos em território *extra muros*, como prescrevia a cosmovisão greco-romana segundo a qual a *polis* ou a *ciuitas*, sendo consagradas aos deuses, não poderiam em absoluto admitir a presença, em seu interior, da matéria morta constituída pelos cadáveres, numa inversão de valores bem própria do cristianismo.<sup>16</sup> Além das igrejas e *martyria*, os cristãos erigirão também, em solo urbano, hospitais (*nosokomia*) e albergues (*hospitia*), que logo se tornarão epicentro de uma rede de solidariedade coor-

<sup>13</sup> MACMULLEN, R. *Op. cit.*, p. 102.

<sup>14</sup> O termo *paganus*, usualmente empregado na literatura para caracterizar as tradições religiosas do politeísmo greco-romano, foi sempre eivado de um teor depreciativo, identificando primariamente um indivíduo de segunda categoria, um subalterno, como quando falamos de um praça em comparação a um oficial, cf. BROWN, P. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity* (A.D. 200-1000). Oxford: Blackwell, 2003. Pierre Chuvin (*Chronique des derniers païens*. Paris: Les Belles Lettres, 1990), por outro lado, assinala que *paganus* parecia se referir àquilo que era próprio do *pagus*, da zona rural, em oposição aos usos e costumes da cidade, considerados mais refinados do que a cultura camponesa. Seja como for, o fato é que, no século IV, verifica-se um uso ostensivo do termo por todas as categorias sociais para definir o não cristão. De acordo com Alan Cameron (*The last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2011), *paganus* teria se convertido, por essa época, num recurso neutro para nomear os não cristãos, o que explicaria a sua pronta aceitação por toda a sociedade romana tardia, um pouco à semelhança daquilo que ocorre com *gay*, cujo uso para definir homossexual se impõe a partir da década de 1970, e nem sempre com um conteúdo pejorativo. Seguindo o exemplo de Juliano talvez pudéssemos nos referir aos adeptos dos cultos greco-romanos como “helenos”, o que, todavia, praticamente excluiria a matriz cultural latina, uma decisão pouco inteligente por sinal. Desse modo, o termo pagão será utilizado para identificar os envolvidos com a manutenção das tradições greco-romanas e com os fundamentos da *paideia* clássica, os adeptos de um amplo e variado sistema religioso que costumamos designar como paganismo.

<sup>15</sup> PERRIN, M. Y. *Cristianização do espaço e cristianização do tempo*. In: CORBIN, A. (Org.) *História do cristianismo: para compreender melhor o nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 84-90.

<sup>16</sup> CASEAU, B. Sacred landscapes. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (Ed.) *Interpreting Late Antiquity: essays on the Postclassical World*. Cambridge: The Belknap Press, 2001, p. 21-59. Ver também MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 145.

denada pelos bispos, presbíteros e diáconos cujos destinatários serão os pobres de toda sorte (órfãos, viúvas, indigentes, desvalidos), contribuindo assim para o rápido alargamento da clientela episcopal.<sup>17</sup>

Ao mesmo tempo em que se lançam sobre o território urbano, os cristãos iniciam o enquadramento do tempo, do calendário, que será pouco a pouco alterado, por vezes com o apoio do poder imperial. Em alguns casos, a cristianização do tempo é obtida por intermédio da ressimbolização de antigos festivais pagãos, como demonstra a conversão da festa do *Natalis Inuictus*, em 25 de dezembro, na celebração do nascimento de Cristo, prática atestada pela primeira vez no início do século IV, em Roma, e que levará décadas para ser aceita nas congregações do Oriente.<sup>18</sup> Em outros, o estratagemata adotado será o de criar dias santos e festivais específicos, num confronto evidente com os calendários greco-romano e judaico. Por decisão de Constantino, o domingo é oficialmente declarado o dia por excelência da festa cristã, o “dia do Senhor”, em oposição ao sábado, dia sagrado para os judeus.<sup>19</sup> Mais do que isso, a Igreja deflagra, no século IV, um amplo movimento a fim de evitar que as comunidades celebrem a Páscoa, a principal festa para os cristãos, na mesma ocasião do *Pessach*, o que dá margem à condenação, em Niceia (325), dos quartodecimanos e protoapaquistas, comunidades que ainda se orientavam pelo calendário judaico para celebrar a Páscoa.<sup>20</sup> Além das festividades do Natal, da Páscoa e da Epifania (o batismo de Cristo, comemorado em 10 de janeiro), que representavam os principais marcos temporais do ano litúrgico, sendo observadas, com uma ou outra exceção, por toda a Igreja, os ritmos da vida cotidiana passarão a ser regulados, em nível local, por um amplo repertório de festas de santos, a começar pelos mártires para, logo depois, incluir os monges e os bispos, de maneira que cada congregação deterá a livre iniciativa no que se refere à instituição das comemorações destinadas a preservar a memória dos seus heróis espirituais, por vezes honrados com a ereção de túmulos majestosos, a exemplo de Bábilas, o bispo mártir de Antioquia, cujo *martyrion* se converte, em fins do século IV, numa das maiores igrejas da cidade.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 76-7. Ver também RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 223-4.

<sup>18</sup> SALZMAN, M. R. *On Roman time*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 150. Em Antioquia, a inclusão da festa do Natal no calendário litúrgico ocorre somente em meados de 380, coincidindo com a ordenação de João Crisóstomo como presbítero. Ver KELLY, J. N. D. *Golden Mouth; the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*. London: Duckworth, 1995, p. 70.

<sup>19</sup> PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Ed.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952, II, 8, 1.

<sup>20</sup> BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

<sup>21</sup> BROWN, P. *The cult of the saints*. Chicago: Chicago University Press, 1982, P. 31. Sobre a ereção do *martyrion* de Bábilas, ver SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*. Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006, p. 202.

Da sua associação com os poderes públicos, a Igreja começa a intervir também nas instituições políticas e sociais, não apenas ratificando a autoridade dos imperadores, cuja dignidade recebe um significativo realce por intermédio da ideologia cristã, que em determinadas circunstâncias não hesita em celebrar o *basileus* romano como uma autêntica *mimesis Christi*, mas também absorvendo prerrogativas próprias do Estado. Assim é que, por uma lei de 318 ou 321, Constantino concede à corte do bispo autorização para exercer a justiça com o mesmo nível de competência que o tribunal do governador de província.<sup>22</sup> Em termos locais, o episcopado experimenta, ao longo do século IV, um reforço contínuo da sua capacidade de intervenção sobre a cúria municipal, assumindo funções de abastecimento, supervisão e defesa das comunidades urbanas e rurais em parceria com os *potentis* ou *honorati*, ou seja, com os cidadãos mais abastados. A liderança exercida pelos bispos é favorecida ainda pelo súbito enriquecimento do patrimônio eclesiástico. Nesse domínio, como em tantos outros relacionados à História do Cristianismo, a atuação de Constantino é decisiva, pois em 316 o imperador reconhece como válidas as disposições de um testador em favor da Igreja, mesmo que não obedeçam à praxe legal.<sup>23</sup> Dispondo de recursos crescentes, o episcopado terá condições de patrocinar, em especial nos núcleos urbanos, um conjunto de atividades – construção de obras públicas, assistência a órfãos, pobres e viúvas, amparo aos prisioneiros e cativos, aprovisionamento da população – que consolidam, em termos pragmáticos, a autoridade que os bispos já detinham em termos espirituais e ascéticos.<sup>24</sup> Disso resulta que o cristianismo, por intermédio de seus principais agentes, os bispos, extrapola e muito a dimensão religiosa *stricto sensu* para adquirir uma notável ingerência sobre a vida política e social do Império na sua fase final, o que habilita o episcopado a propor uma reforma global da sociedade, que deveria então se pautar apenas pelos valores cristãos, tidos como universais e universalizantes, recusando-se assim tudo o que lembrasse o passado greco-romano ou judaico, motivo agora de opróbrio e censura.

Dentro da proposta de reforma social embutida na pregação cristã, a hierarquia sacerdotal buscará, por meio de um trabalho cotidiano de doutrinação sustentado pela homilética, gênero que floresce justamente nos séculos IV e V, intervir em todos os setores da vida, desde os mais elevados, como a política imperial – sobre a qual exerce influência desde os tempos de Ossio de Córdoba, um dos dignitários da *entourage* de Constantino – até os mais prosaicos, como a escolha dos nomes dos filhos. Entra nesse cômputo, naturalmente, todo o esforço despendido pelos cristãos com a finalidade de criar um “novo homem”, vale dizer, um indivíduo educado conforme os preceitos evangélicos e, por isso mesmo, capaz de atualizar, no dia a dia, os atos de Jesus, de agir como uma “memória corporal” do Crucificado, de reproduzir seus gestos, suas palavras e seu comportamento, ambição que alimenta tanto a experiência do

<sup>22</sup> PHARR & DAVIDSON, *op. cit.*, I, 27, 1.

<sup>23</sup> PHARR & DAVIDSON, *op. cit.*, XVI, 2, 4

<sup>24</sup> RAPP, *op. cit.*, p. 219 e ss.

martírio, bastante vigorosa nos três primeiros séculos de nossa Era, quanto a escalada do movimento monástico a partir da segunda metade do século III, pois mártires e monges costumavam encarar o sofrimento e as privações às quais se submetiam como uma réplica da *passio Christi*, trazendo assim inscritos na carne estigmas que os uniam ao corpo de Jesus. Aos mártires e monges cedo vieram se juntar as virgens, essas “esposas de Cristo” consagradas à oração que, praticando o ascetismo na companhia dos pais, amigos e familiares, atuavam como “talismãs” das congregações, que viam nelas uma antecipação sobre a terra do estado de graça que todos compartilhariam quando da Parúsia, como atestam os epítetos com os quais eram exaltadas pelos Padres em seus tratados e sermões: “noivas de Cristo”, “altares de ouro”, “filhas de Jerusalém”.<sup>25</sup>

Para além dessas modalidades mais radicais de trato com o corpo, que compunham um extenso inventário de mortificações das quais o jejum extremo, a vigília por dias a fio, a autoflagelação e a renúncia à cópula eram as mais comuns – mas não as únicas –, a Igreja estabeleceu pouco a pouco todo um protocolo de regulação corporal visando a controlar as sensibilidades, a fruição dos sentidos e a relação do indivíduo com si mesmo, com os semelhantes e com o mundo cujos beneficiários não eram tanto os ascetas, protegidos pelo exílio autoimposto em territórios inóspitos, como as montanhas e os desertos, mas o cristão comum, o leigo que, pertencendo ao *saeculum* e sendo obrigado a conviver com adeptos de outras crenças, ansiava por tornar pública a sua opção religiosa. O cristianismo buscou assim remodelar o corpo de seus fiéis de modo a torná-lo um veículo de comunicação religiosa, um poderoso instrumento posto a serviço da cristianização, o que exigia do devoto a adesão a um conjunto de regras calcadas no autocontrole, na discrição e na recusa aos prazeres. Não podemos afirmar, contudo, que tal proposta seja, a princípio, uma inovação cristã, uma vez que entre autores pagãos do período imperial já é possível detectar toda uma retórica comprometida com a restrição dos prazeres corporais.<sup>26</sup> De fato, a contribuição genuinamente cristã se encontra alhures, na formulação de um discurso moralizante de submissão do corpo, não somente com a intenção de proporcionar o aperfeiçoamento espiritual do indivíduo, condição *sine qua non* para a sua salvação, o que nos remete a uma discussão de fundo ético, mas igualmente com o propósito de criar um estranhamento insolúvel entre os cristãos e a cidade antiga, suas ruas, praças, monumentos e construções, o que revela uma preocupação de natureza *política*. Isso equivale a afirmar que o domínio pretendido pelos cristãos sobre o espaço urbano ao qual aludimos exigiu decerto tanto a multiplicação de edifícios responsáveis por colocar sob o controle da Igreja uma parcela do território ao qual se atribuía agora uma aura de sacralida-

---

<sup>25</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre o papel desempenhado pelas virgens nas congregações cristãs com base nas reflexões de João Crisóstomo, consultar CLARK, E. A. *Jerome, Chrysostom, and friends: essays and translations*. New York: Edwin Mellen, 1979; LEYERLE, B. *Theatrical shows and ascetic life: John Chrysostom's attack on spiritual marriage*. Berkeley: University of California Press, 2001 e SILVA, G. V. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, R. et. al. (org.) *Gênero, religião e poder na Antiguidade*. Vitória: GM Editora, 2012, p. 31-49.

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.



de quanto a dessacralização de lugares e monumentos associados a sistemas religiosos concorrentes. Mas não apenas isso. Tal domínio foi acompanhado também pela emergência de uma representação dos corpos que transitavam por esses ambientes, estabelecendo-se assim uma notável correspondência entre cidade e corpo.

### **Antioquia, cidade cristã?**

Transformações como essas, que vimos descrevendo, podem ser acompanhadas com certo detalhamento em Antioquia, a metrópole da província da Síria, local em que, segundo *Atos* (11,26), os crentes em Jesus foram pela primeira vez denominados *christianoi*, muito embora, como sustenta Zetterholm,<sup>27</sup> é bem provável que à época de redação da obra (entre 70 e 90) o vocábulo *christianoi* se referisse a uma comunidade específica de judeus que, acreditando na autoridade messiânica de Jesus, tinham por hábito se reunir numa das numerosas sinagogas da cidade, hipótese reforçada por estudos recentes que assinalam a permanência, até pelo menos o século IV, de uma conexão estreita e por vezes ignorada entre cristãos e judeus,<sup>28</sup> acontecimento igualmente bem documentado em Antioquia devido à série de homilias *Adversus Iudaeos* pronunciadas por João Crisóstomo a partir de 386. Em termos geográficos, importa acrescentar que ao nos referirmos a Antioquia, não podemos nos restringir ao território *intra muros*, mas devemos incluir os arredores imediatos de Dafne e Yakto, palco de diversas cerimônias pagãs que, no decorrer de todo o ano, atraíam tanto cidadãos quanto visitantes da Síria-Palestina.<sup>29</sup> Pois bem, explorando o cenário religioso em Antioquia no final do século IV, sob o governo de Teodósio, imperador responsável por fazer do cristianismo niceno o credo oficial do Império, é impossível não nos surpreendermos com o *ethos* greco-romano presente num conjunto de festividades, celebrações e monumentos que rompem frontalmente com a suposta hegemonia cristã pretendida por João Crisóstomo que, ao combater, em suas homilias, os judeus e os judaizantes, afirmava que toda a cidade era já cristã, um claro exemplo do exagero retórico próprio dos homilistas.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch; a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. London: Routledge, 2003.

<sup>28</sup> REED, A. Y. & BECKER, A. H. (ed.) *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 35-63. Ver, em especial, os capítulos de Paula Fredriksen e Andrew Jacobs.

<sup>29</sup> Situada numa elevação próxima ao Orontes, a apenas 8 km no sentido sul, e famosa pelos seus belos jardins e fontes abundantes, Dafne era o principal local de veraneio da elite antioquena, que aí mantinha elegantes residências, muitas das quais recuperadas na escavação de 1932-1939. Na Antiguidade, Dafne era tão famosa quanto Antioquia, que por vezes recebia a alcunha “vizinha de Dafne”. Yakto, por sua vez, era uma aldeia nas imediações de Dafne, cf. DOWNEY, G. *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press, 1961, p. 19.

<sup>30</sup> ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Discourses against judaizing Christians*. Translated by Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1999, I, 849.

A fundação de Antioquia (atual Antakya, Turquia) por Seleuco I Nicátor remonta a 300 a.C., tendo ocorrido no contexto de ocupação do norte da Síria que conduziu ao aparecimento, pela mesma época, de Selêucia Pieria, Apameia e Laodiceia. O sítio primitivo da cidade era limitado a oeste pelo rio Orontes e a leste pelos Montes Síprios. Após a morte de Seleuco I, ocorrida em 281 a.C., a capital do reino dos Selêucidas é transferida de Selêucia Pieria para Antioquia, o que confere a esta última um status administrativo superior.<sup>31</sup> Durante o governo de Antíoco IV Epifânio (175-163 a.C.), responsável por diversas reformas que resultaram na criação de um novo bairro, Epifânia, a cidade se torna uma das maiores do Mundo Antigo. Em 47 a.C., no decurso da campanha contra Pompeu, César instala-se em Antioquia, promovendo um arrojado programa de construções que incluiu um amplo edifício denominado *Kaisarion*, um anfiteatro, um teatro, termas, além da reconstrução do *Pantheon*.<sup>32</sup> Após a Guerra da Judeia (66-70 d.C.), que provocou agudos distúrbios na região da Síria-Palestina, Antioquia experimenta uma longa fase de prosperidade rompida apenas pelos terremotos que de quando em quando a fustigam. Ao se iniciar o século IV, a cidade parece viver o seu período de máxima expansão, contrastando assim com a ideia de crise que domina boa parte da literatura sobre a fase final do Império Romano. De fato, Antioquia, na Antiguidade Tardia, é uma cidade na qual as tradições da vida cívica greco-romana manifestam um notável vigor, como nos revela, por exemplo, a permanência das redes tradicionais de munificência pública que garantem a continuidade dos festivais religiosos, das *performances* teatrais e das competições no hipódromo. Muito embora a epigrafia cívica de Antioquia, no período tardio, seja escassa, é possível, por intermédio dos testemunhos de autores como João Crisóstomo e Libânio, perceber que a cidade mantém um circuito ativo de patrocínio dos *ludi*, frequentados inclusive pelos cristãos da congregação antioquena. Em fins do século IV os decuriões continuam a ofertar as liturgias, conservando assim aceso o antigo ideal de *philotimia*, de busca de fama na cidade, a despeito da censura inclemente dos pregadores cristãos.

Antioquia, na segunda metade do século IV, era célebre por abrigar uma população que nutria um entusiasmo particular pelos festivais, jogos e espetáculos. Ao lado de Elis e Apameia, a cidade era a sede dos principais jogos olímpicos da Antiguidade, celebrados a cada quatro anos com pompa e circunstância. Os jogos duravam cerca de um mês e atletas de todo o Império se dirigiam a Antioquia para tomar parte nas competições desportivas, que incluíam, além da luta livre e do pugilato, campeonatos de retórica e corridas de cavalo. Os jogos tinham lugar em Antioquia e em Dafne, em locais próprios para este fim, como o *Plethrion* e o *Xystos*.<sup>33</sup> O *Plethrion* de Antioquia, construído durante o governo de Dídio Juliano, em fins do século II, destinava-se a acomodar as competições de luta e pugilato, outrora realizadas no teatro. Já

---

<sup>31</sup> ZETTERHOLM, *op. cit.*, p. 20.

<sup>32</sup> DOWNEY, *op. cit.*, p. 154-5.

<sup>33</sup> LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 136.

a ereção do *Xystos* é um pouco anterior, remontando ao governo de Cômodo. Abrigando um templo em honra a Zeus Olímpico, divindade protetora dos Jogos, o *Xystos* era uma pista de corrida coberta para uso dos atletas.<sup>34</sup> Afora os Jogos Olímpicos, que movimentavam bastante a cidade de tempos em tempos, Antioquia contava ainda com um extenso calendário de comemorações religiosas das quais a Maiuma e a Caliopeia eram as mais concorridas. O festival em honra de Calíope, padroeira de Antioquia, era celebrado anualmente, no início do verão. No que diz respeito à Maiuma, em louvor a Dioniso e Afrodite, sabemos que o festival acontecia a cada três anos, com duração de trinta dias. Uma antiga tradição situava a Maiuma em maio, mas estudos recentes assinalam outubro como o mês mais provável.<sup>35</sup>

As festas da Maiuma e da Caliopeia davam ensejo a apresentações de mimos e pantomimas, encenados no Teatro de Dioniso e no Teatro de Dafne com grande sucesso, a julgar pela recorrência dos ataques de João Crisóstomo contra os espetáculos teatrais. A respeito do teatro da Capital as informações são mínimas, pois as escavações conduzidas entre 1932 e 1939 não foram capazes de estabelecer com exatidão o seu sítio. Pelos testemunhos literários, sabemos apenas que o teatro, construído ou reconstruído por Júlio César, não ficava na região do fórum, mas nas encostas dos Montes Sílpios, nas imediações do templo de Dioniso. Quanto ao teatro de Zeus Olímpico, em Dafne, felizmente as informações são mais detalhadas, pois os arqueólogos conseguiram recuperar vestígios do edifício. O teatro, assim como o de Antioquia, assentava-se numa colina, seguindo, portanto, o padrão arquitetônico dos teatros gregos. O formato da *orchestra*, porém, era semicircular e o *proscaenium* bem extenso, ao passo que a *scaenae frons* era decorada com colunas de mármore e granito, assinalando uma inequívoca influência romana.<sup>36</sup> Antioquia contava também, no mesmo período, com um importante sistema de banhos públicos, locais de encontro e de lazer. Muito embora as escavações lideradas pela Princeton University tenham identificado apenas seis banhos, Malalas, um cronista bizantino de meados do século VI menciona outros dezoito, de maneira que Antioquia deveria abrigar, pelo menos, vinte e quatro banhos.<sup>37</sup> Na avaliação de Yegül,<sup>38</sup> porém, o montante deveria ser bem maior em função dos banhos privados. Outra estrutura arquitetônica de destaque era o hipódromo, localizado na ilha formada pelo Orontes, mesmo local onde se erguia o palácio imperial. Datando pelo menos de 67 a.C., quando teria sido construído (ou reconstruído) pelo procônsul da Cilícia, Quinto Márcio Rex, o hipódromo foi submetido a diversas operações de restauro em virtude dos constantes terremotos e do crescimento demográfi-

---

<sup>34</sup> DOWNEY, *op. cit.*, p. 233.

<sup>35</sup> SOLER, *op. cit.*, p. 10.

<sup>36</sup> SEAR, F. *Roman theatres: an architectural study*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

<sup>37</sup> JOHN MALALAS. *Chronicle*. Translated by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 2006, XIII, XIV.

<sup>38</sup> YEGÜL, F. Baths and bathing in Antioch. In: KONDOLEON, C (Éd.) *Antioch, the lost ancient city*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 146-151.

co, até que, no século IV, passou por uma ampla reforma, ocasião em que, nas suas imediações, Diocleciano decidiu erigir um complexo termal.<sup>39</sup>

No que diz respeito aos templos, muito embora, em finais do século IV, já se observe em algumas cidades da Síria, como Aretusa, a destruição sistemática dos altares e santuários pagãos, em Antioquia a situação é diversa, pois muitos templos continuam em funcionamento, mesmo no coração da cidade, como o de Zeus *Philios*, um grande santuário oracular localizado no Fórum de Valente, e os de Ares e Atená, que se erguiam nas proximidades. O templo de Pã, por sua vez, era vizinho ao Teatro de Dioniso. Já o templo de Dioniso, situado nas encostas dos Montes Sílprios, permanecia, ainda no início do século V, intocado, de maneira que o perímetro urbano continuava a ser enquadrado pelos monumentos pagãos. Na segunda metade do século IV, o único caso atestado de destruição de um templo é o de Apolo, em Dafne, consumido num incêndio em outubro de 362, muito provavelmente um atentado cristão contra o traslado das relíquias de Bábilas para o cemitério *extra muros* determinado por Juliano. Segundo Libânio, em sua oração *Pro templis*, escrita por volta de 386, a permanência dos monumentos pagãos em Antioquia se devia a dois fatores.<sup>40</sup> Em primeiro lugar, à atuação de Juliano, que, ao chegar à cidade, em 362, determinou a reconstrução de templos que haviam sido abandonados e reabilitou os recursos para a sua manutenção. Em segundo lugar, à resistência de setores da população que lutavam para preservar os seus locais de adoração. Na *oratio*, dedicada a Teodósio, Libânio faz um apelo geral à preservação dos santuários pagãos, tanto os rurais quanto os urbanos, que se encontravam sob ataque cerrado de bandos de monges. Cumpre mencionar que, ainda por essa época, os sacrifícios não haviam desaparecido por completo dos templos de Antioquia e Dafne, a despeito da proibição de Graciano, Valentiniano e Teodósio, em 381.<sup>41</sup>

À parte a devoção a Zeus, Apolo e Dioniso, bem atestada nos monumentos, mosaicos e inscrições, a população de Antioquia reverenciava ainda um extenso panteão. Uma divindade como Ártemis, embora, ao que tudo indica, não contasse com um grande contingente de devotos, era cultuada num templo nos arredores de Antioquia, supondo-se também que a deusa ocupasse um modesto santuário ao lado do grande templo de Apolo, em Dafne. O culto à *Tyche*, à fortuna de Antioquia, revelava-se, mesmo na época tardia, particularmente intenso. Surgido ainda no período helenístico, quando Seleuco I Nicátor comissionou Eutíquides de Sício, um discípulo de Lisipo, para esculpir a estátua da *Tyche*, o culto se difundiu ao longo de todo o período imperial, como comprovam as réplicas do original de Eutíquides, encontradas nos

---

<sup>39</sup> DOWNEY, *op. cit.*, p. 647-9.

<sup>40</sup> LIBANIUS. To the emperor Theodosius for the temples. In: *Selected orations*. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p 100-151. v. II.

<sup>41</sup> SOLER, *op. cit.*, p. 19-20.

mais variados contextos.<sup>42</sup> Evidência importante da vitalidade dos cultos greco-romanos provém dos mosaicos instalados nas residências da elite local. A exploração desses mosaicos tem demonstrado uma presença resiliente, até a época tardia, de temas e motivos extraídos da tradição clássica, com destaque para as cenas envolvendo o culto dionisíaco, abundantes no repertório imagético dos artesãos.<sup>43</sup>

Deixando de lado por um momento as tradições clássicas, vejamos a situação do cristianismo em Antioquia, cuja congregação cristã, como mencionamos, é uma das mais antigas, razão pela qual é bem possível que no século II os cristãos já fossem considerados uma categoria à parte do judaísmo, como nos informa Inácio, o célebre bispo da cidade martirizado por volta de 130, em suas epístolas *Aos magnésios* (8-11) e *Aos filadélfios* (5-6).<sup>44</sup> A despeito da antiguidade da congregação antioquena, no final do século IV, sob o governo de imperadores como Teodósio e seus filhos, os cristãos nicenos liderados por Melécio e Flaviano ainda se esforçam para obter o controle sobre a cidade. Em termos arqueológicos, as escavações de 1932-1939 revelaram apenas três igrejas: o *martyrion* de Bábilas, em Kaoussie; a igreja de Machouka e a igreja de Selêucia Pieria, as duas primeiras decoradas com mosaicos de chão contendo motivos geométricos.<sup>45</sup> No mosaico da igreja de Selêucia Pieria, cuja construção é datada de fins do século V, os ambulatórios são decorados com mosaicos retratando uma procissão de pássaros e outros animais (elefantes, gazelas, zebras, hienas, girafas, cavalos, leão), o que talvez represente a transposição para a arquitetura eclesiástica da tradição de mosaicos de caça que abundam nas *uillae* do período.<sup>46</sup> Seja como for, os mosaicos das igrejas de Antioquia acompanham a tendência de se evitar o emprego de temas bíblicos, de símbolos cristãos e de figuras humanas, numa contraposição às cenas mitológicas naturalistas, que tinham na exploração da plasticidade do corpo humano uma das suas principais características.<sup>47</sup> Comparando-se as evidências obtidas nas residências da elite e aquelas que nos são fornecidas pelos mosaicos das igrejas, é possível constatar um nítido descompasso. De um lado, temos os cristãos, que se esforçam por se apoderar do território urbano mediante a multiplicação das igrejas e *martyria* decorados com temas, digamos, “neutros” e, por outro, a elite pagã, em cujas residências abundam mosaicos figurativos que remetem à *paideia*, à formação cultural greco-

---

<sup>42</sup> NORRIS, F. W. Antioch as a religious centre. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, II.18.4 p. 2322-2379, 1990.

<sup>43</sup> KONDOLEON, C. Mosaics of Antioch. In: KONDOLEON, C. (Ed.) *Antioch: the lost city*. Worcester: Princeton University Press, 2001, p. 63-77.

<sup>44</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Cartas*. In: CLEMENTE ROMANO et al. *Padres apostólicos*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 73-125.

<sup>45</sup> HUSKINSON, J. Surveying the scene: Antioch mosaic pavements as a source of historical evidence. In: SANDWELL, I. & HUSKINSON, J. (Éd.) *Culture and society in Later Roman Antioch*. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 134-152.

<sup>46</sup> KONDOLEON, C. The mosaic pavement of the church building at Seleucia Pieria. In: KONDOLEON, *op. cit.*, p. 218-219.

<sup>47</sup> LING, R. *Ancient Mosaics*. London: British Museum Press, 1998, p. 98.

romana, bem como ao *modus uiuendi* cívico, que sempre suscitou reprovação por parte das autoridades eclesiásticas. Postas lado a lado, a iconografia musiva das igrejas e a das residências demonstram níveis distintos de difusão do cristianismo, que na Antiguidade Tardia avança, mas não de modo irresistível, uma vez que setores da elite antioquena continuam a se valer de motivos conectados à tradição clássica, incluindo nos mosaicos cenas nas quais o corpo humano ocupa o primeiro plano.

Levando em consideração o panorama até aqui traçado, é razoável supor que Antioquia, mesmo num período de franca expansão do cristianismo, permanece vinculada às suas raízes clássicas. Talvez o único exemplo consistente de abandono de uma prática cultural inerente à cidade antiga por razões de ordem religiosa ou moral sejam os jogos de gladiadores. Em Antioquia, nas encostas dos Montes Sílios, próximo à avenida das colunatas, erguia-se o antigo anfiteatro (*monomacheion*) construído por Júlio César para abrigar as *uenationes* (caça às feras) e os combates de gladiadores. Constantino, como se sabe, proibiu, em 325, os *ludi gladiatorum*<sup>48</sup> e desde então é possível detectar, por todo o Império, um decréscimo progressivo dessa atividade, cujas evidências cessam, em Antioquia, sob o governo de Teodósio. Libânio declara, em sua autobiografia,<sup>49</sup> escrita em 374, ter assistido combates de gladiadores na juventude, mas temos notícias de que, em 375, Valente converteu o anfiteatro de César em um *kynegion*, um local apropriado apenas para caçadas, o que nos induz a pensar que os jogos de gladiadores tenham sido então extintos.<sup>50</sup>

Sabemos que no Império Romano, mesmo na fase tardia, a realidade cívica continuava a desempenhar um papel preponderante no jogo das relações sociais e na fixação da identidade coletiva e individual, e isso tanto na zona de predominância do grego quanto na do latim.<sup>51</sup> Antes de ser um cidadão do Império, o indivíduo se apresentava como membro da sua cidade, a pátria à qual se encontrava vinculado por nascimento ou por migração, e que costumava cumular de predicados positivos, como vemos no *Antiochikos*, de Libânio, um compêndio das riquezas de sua terra natal.<sup>52</sup> Como assinala Sandwell,<sup>53</sup> a experiência urbana é tão significativa para o homem an-

<sup>48</sup> PHARR & DAVIDSON, *op. cit.*, 15, 12, 1.

<sup>49</sup> LIBANIOS. *Autobiographie*. Texte établi par Jean Martin et traduit para Paul Petit. Paris: Les Belles Lettres, 1979, 5.

<sup>50</sup> Libânio afirma ter abandonado os jogos de gladiadores aos quinze anos de idade, ou seja, por volta de 330, para se dedicar aos seus estudos de retórica. João Crisóstomo, por sua vez, não menciona os *ludi gladiatorum* em nenhuma das suas obras, o que nos leva a concluir que em algum momento entre 330 e 375 os combates tenham sido suspensos. Sobre o assunto, consultar DOWNEY, *op. cit.*, p. 446.

<sup>51</sup> GUARINELLO, N. Império Romano e identidade grega. In: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. O. (Org.) *Política e identidade no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 147-161. Ver também REVELL, L. *Roman imperialism and local identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

<sup>52</sup> LIBANIUS. The Antiochikos: in praise of Antioch. In: *Antioch as a centre of Hellenic culture*. Translated with an introduction by A. F. Norman. Liverpool: Liverpool University Press, 2000, p. 4-65.

<sup>53</sup> SANDWELL, I. Christian self-definition in the Fourth Century A.D.: John Chrysostom on Christianity, imperial rule and the city. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.) *Culture and society in Later Roman Empire*. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 35-58.

tigo que mesmo os cristãos, a despeito do discurso segundo o qual a sua verdadeira pátria não se localizava neste mundo, foram compelidos a construir os seus argumentos recorrendo a todo um vocabulário e a um repertório de analogias e metáforas cuja matriz era a cidade antiga, isso quando não pretenderam remodelar a *polis* ou a *ciuitas*, de modo a convertê-las numa prefiguração da cidade celeste, a exemplo de João Crisóstomo, ferrenho defensor de uma reforma que simplesmente apagasse os traços distintivos das culturas pagã e judaica do solo urbano, de modo que a cidade pudesse ser purificada, vale dizer, cristianizada. De fato, no Império, gregos e romanos atribuíam uma importância extraordinária ao espaço cívico como matriz das relações sociais, razão pela qual a rua, com todos os elementos arquitetônicos que a enquadravam (pórticos, arcos, calçadas, fontes, residências, edifícios), era o teatro no qual se desenrolava o drama da vida social, o lugar em que as pessoas se postavam para ver e ser vistas, para observar os gestos e os movimentos, para discutir os mais variados assuntos, enfim, para trocar informações e, eventualmente, regular o comportamento alheio por intermédio da censura boca a boca.<sup>54</sup>

Uma constatação como essa nos sugere que a cidade, tomada não apenas na sua acepção político-administrativa, mas também na sua acepção física, material, interferia diretamente na definição da cosmovisão, da identidade e das sensibilidades do homem antigo, de tal sorte que, no Império Romano, a distinção entre público e privado não se pautava, em absoluto, pela clivagem cartesiana que hoje estabelecemos – ou tentamos estabelecer – entre assuntos de foro íntimo e assuntos de interesse coletivo. De acordo com Winterling,<sup>55</sup> num sugestivo estudo sobre o significado das categorias “público” e “privado” na sociedade imperial, muito embora o latim registre uma distinção entre a *res publica*, a arena da comunidade cívica, e a *domus*, a esfera doméstica dos cidadãos, estes dois setores frequentemente se sobrepunham, de maneira que as residências, em especial as da aristocracia, desempenhavam funções de natureza política, ao passo que assuntos a princípio de interesse tão somente familiar poderiam de um momento para o outro se tornar objeto de apreciação pública. Essa porosidade entre a *res publica* e a *domus* se materializava, em termos arquitetônicos, na disposição das casas e *insulae* que, no recinto urbano, costumavam ser contíguas às ruas. Além disso, em face da exiguidade de aposentos individuais na maioria das habitações romanas, sendo o quarto particular um privilégio reservado aos mais ricos, os indivíduos eram compelidos a se integrar nas redes de socialização que tinham a rua como suporte, vivendo nos mercados, tavernas e banheiros públicos uma existência em contato estreito com seus contemporâneos e com eles compartilhando valores, aspirações, ideias e sentimentos.<sup>56</sup> Em Antioquia, a avenida das colunatas, zona central da cidade que contava, inclusive, com iluminação noturna, algo raro em se tratando das cidades

<sup>54</sup> LEGUAY, J. P. La rue, lieu de sociabilité. In: LEMÉNOREL, A. (Éd.) *La rue, lieu de sociabilité?* Rouen: Université de Rouen, 1997, p. 11-29.

<sup>55</sup> WINTERLING, A. *Politics and society in imperial Rome*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

<sup>56</sup> FUNARI, P. P. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 89.

do Império, dava acesso, pela área interna, a residências e oficinas, permitindo assim um intercâmbio contínuo entre espaço privado e espaço público, como tivemos a oportunidade de discutir em trabalho recente.<sup>57</sup>

Num cenário como esse, no qual as ruas, avenidas, praças, edifícios constituem um chamariz para a população, que sem cessar os ocupa, constrói, desconstrói, subverte e simboliza, uma das principais dinâmicas que se estabelecem no cotidiano diz respeito à maneira pela qual as pessoas transitam pelos lugares e monumentos, como deles se apropriam e qual o comportamento que assumem, o que nos remete à existência de umnexo indissolúvel entre o ambiente construído e os seus usuários, pois a “leitura” de um ambiente nem sempre permanece restrita ao aspecto meramente físico do local, incluindo as pessoas que aí se encontram, observadas na maneira como se vestem, nas expressões faciais que exibem, nos diálogos que travam, nos gestos que realizam, em suma, nos aspectos *corporais* que apresentam, o que será decisivo para a interpretação do ambiente nos termos de uma *topofilia*, um lugar seguro, aprazível e confortável, ou, pelo contrário, de uma *topofobia*, um lugar perigoso, ameaçador e degradado. Ao tratarmos das representações espaciais que são as topofilias e topofobias, é impossível não levar em consideração a dimensão corpórea dos usuários. Em Antioquia, as fontes nos sugerem que, no século IV, um dos principais motivos de divergência entre pagãos e cristãos dizia respeito exatamente aos usos do corpo no contexto urbano. A controvérsia, no entanto, não se restringe, como muitas vezes se conclui de modo apressado, à prática ou não da nudez em ambientes públicos, mas a um extenso conjunto de variáveis que constituem o *ethos* da cidade, como, por exemplo, o canto e a dança que animam os cortejos de nubentes (*komoi*) nas imediações do Fórum de Valente; a multidão que se desloca noite e dia pela avenida das colunatas num vai e vem incessante; a indumentária exótica dos atores e atrizes que encenam os mimos e as pantomimas; o corpo ágil dos atletas que combatem no *Plethrion* e no *Xystos*; a algazarra dos espectadores que lotam as arquibancadas do Teatro de Dioniso e do Teatro de Dafne; as meretrizes que vagam pelas termas e pela ágora em busca de clientes; os saltimbancos que, em troca de algumas moedas, se exibem em praça pública; as mulheres que comercializam nas ruas e pórticos lado a lado com os homens; os foliões que, em algazarra, rumam para Dafne a fim de celebrar a festa da Maiuma. Todas essas personagens mantêm com a sua cidade uma relação de natureza lúdica, religiosa ou profissional, encontrando-se, por assim dizer, integradas à paisagem urbana, da qual se apropriam de acordo com os códigos culturais próprios do paganismo. Em contrapartida, o trabalho das lideranças eclesíásticas no decorrer do processo de cristianização será justamente o de censurar, de modo enfático e rotineiro, os usuários da arquitetura cívica, produzindo-se assim uma representação que rebaixa, a um só tempo, os lugares, os monumentos e o corpo daqueles que os frequentam. Dentro dessa

---

<sup>57</sup> SILVA, G. V. Qualche riflessione sull'idea di città nell'Oratio XI di Libanio. In: LAGACHERIE, O.; MALOSSE, P. L. (Ed.) *Libanios, le premier humaniste: études en hommage à Bernard Schouler*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2011, p. 133-140.



lógica, a atuação cristã se mostra potencialmente destrutiva, pois ela, ao propor a recusão, o recato e a disciplina, parece muito mais inclinada a dissolver o nexos existente entre corpo e cidade do que a propor uma alternativa. Num aspecto importante, no entanto, os cristãos inovam: na sacralização do território cívico por intermédio das relíquias dos mártires. Negando aos corpos dos vivos a fruição dos prazeres urbanos, os cristãos oferecem à cidade antiga algo que esta sempre rejeitou: os corpos dos mortos, entronizados dentro da muralha na condição de defensores espirituais da *polis*, como a proclamar que apenas na morte o corpo humano é suscetível de adquirir alguma positividade.

### Considerações finais

A análise do ambiente religioso de Antioquia em finais do século IV nos descortina uma situação complexa e um tanto ou quanto indefinida. Se podemos, assim como o faz Natali,<sup>58</sup> afirmar que a cidade não experimentava à época qualquer crise social, como comprova a manutenção da antiga prática do evergetismo, não podemos todavia concordar com a conclusão do autor segundo a qual, muito embora as redes de evergetismo permanecessem ativas num momento em que os cristãos avançavam sobre o espaço urbano, as manifestações culturais de extração pagã conectadas às despesas cívicas efetuadas pelos cidadãos mais abastados tenderiam, pouco a pouco, a se laicizar, situando-se numa zona difusa a meio caminho da cristianização, de maneira que os antioquenos se moveriam num universo que não seria mais propriamente pagão nem tampouco cristão. Em oposição a Natali, acreditamos que a continuidade do evergetismo assinala não tanto uma “sobrevivência” de práticas pagãs sob um invólucro que já não comportaria uma conexão com as crenças ancestrais de gregos e romanos, possibilitando certa “solidariedade” ou proximidade entre adeptos de orientações religiosas distintas, mas antes um processo de *negociação cotidiana* no decorrer do qual cristãos e pagãos, repartindo o solo urbano e movendo-se de um lugar a outro, estariam sujeitos a toda sorte de hibridismos e empréstimos culturais, o que explica o comportamento de pregadores como João Crisóstomo, tão enfáticos em condenar a participação de membros da sua congregação nas atividades características do estilo de vida urbano, notadamente nos *ludi* e festivais. De acordo com Markus,<sup>59</sup> é impossível tratarmos das “sobrevivências” pagãs sem nos reportarmos à fluidez das fronteiras que caracterizam a piedade popular na Antiguidade Tardia, pois aquilo que julgamos uma “sobrevivência” pode bem se tratar de uma prática cultural assimilada pelos adeptos de outra crença. O que a documentação disponível, tanto a textual quanto a material, nos parece sugerir é que, em fins do século IV, a cristianização de Antioquia está lon-

<sup>58</sup> NATALI, A. Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> siècle d'après Jean Chrysostome In: KANNENGIESSER, C. (Éd.) *Jean Chrysostome et Augustin*. Paris: Beauchesne, 1975, p. 41-59.

<sup>59</sup> MARKUS, R. A. *Op. cit.*, 1997.

ge de se completar devido à vitalidade das manifestações culturais de pagãos e judeus. A esse respeito, seria oportuno evocar aqui o trabalho de Trombley, que, por meio do registro epigráfico, tem procurado acompanhar a cristianização da *khora* de Antioquia.<sup>60</sup> Segundo o autor, o abandono dos sacrifícios nos santuários e altares não inibiu a prática de rituais privados pelas famílias de agricultores, como sugere a ausência da cruz em muitos contextos funerários rurais. Evidências como essas nos revelam o quanto a história da cristianização do Império Romano, em geral, e de Antioquia, em particular, é um acontecimento que continua a desafiar os pesquisadores. Certamente, a pergunta de Veyne sobre *quando nosso mundo se tornou cristão* é muito mais difícil de ser respondida do que à primeira vista poderíamos supor.

*Autor convidado, artigo recebido em 19 de junho de 2013.*

---

<sup>60</sup> TROMBLEY, F. R. Christian demography in the *territorium* of Antioch (4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> C.): observations on the epigraphy. In: SANDWELL, I. & HUSKINSON, J. (Éd.) *Culture and society in Later Roman Antioch*. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 58-85.