Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: Uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia

Christianity and hellenism in Late Antiquity: An approach in the light of the Antiochene mosaics

Gilvan Ventura da Silva[1]
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo

Antioquia, a metrópole da província da Síria, era, na Antiguidade Tardia, uma cidade na qual as tradições da vida cívica greco-romana exibiam um notável vigor, como é possível deduzir da permanência das redes de munificência pública que garantiam a continuidade dos festivais religiosos, das *performances* teatrais e das competições no hipódromo. Muito embora a epigrafia desse período seja escassa, é possível, por intermédio das fontes literárias, perceber que a cidade mantinha um circuito ativo de patrocínio dos *ludi*, frequentados inclusive pelos cristãos. Esses elementos nos sugerem que a cristianização da cidade não representou o confronto entre um credo novo e dinâmico e um sistema religioso obsoleto e decadente. Pelo contrário, a cristianização de Antioquia deve ser encarada como um processo altamente complexo, em virtude justamente do apego de parte da população ao *modus vivendi* greco-romano. Com o propósito de identificar os níveis de difusão do cristianismo em Antioquia, recorremos às informações contidas nos mosaicos da época tardia, que revelam um repertório de elementos característicos da *paideia*, em especial a mitologia, com destaque para as narrativas em torno de Dioniso, cujo culto era um dos mais importantes da cidade.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Cristianização; Helenismo; Antioquia; Mosaicos.

Abstract

Antioch, the metropolis of the Syrian province, was in Late Antiquity a city where the traditions of the Greco-Roman civic life displayed a noticeable vigor, as we can deduce from the public munificence that kept alive the religious festivals, the theatrical performances and the race-horse competitions. Despite the lack of urban inscriptions, we can deduce from the literary sources that the elite of the city were willing to sponsor the *ludi*, a sort of public enjoyment attractive including for the Christians. These factors lead us to suppose that the Christianization of the city did not represent a clash between a new and dynamic creed and an obsolete and weak religious system. On the contrary, the Christianization of Antioch must be considered as a rather complex process due to the resilience of the Greco-Roman lifestyle. Trying to identify the level of diffusion of Christianity in the city, we resort to information provided by the mosaics, which reveal us a repertoire of elements connected with the *paideia*, namely the mythological accounts. In this context, the narratives regarding Dionysos, a deity whose cult was one of the most important at Antioch, show an evident predominance.

Key-words: Late Antiquity; Christianization; Hellenism; Antioch; Mosaics.

● **Enviado em: 30/10/2013**
● **Aprovado em: 10/12/2013**

[1] Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil. Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes). No momento, executa o projeto *A cidade e os usos do corpo no Império Romano: um olhar sobre a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.).*

Desenterrando uma cidade

Antioquia Sobre o Orontes ocupou, no Império Romano, uma posição de destaque como uma das maiores cidades de seu tempo, sendo superada, em termos populacionais, apenas por Roma e Constantinopla. Metrópole da província da Síria, a cidade, ao longo do período imperial, se distinguiu como um centro de difusão da cultura helênica e como rota de passagem entre o Oriente e o Mediterrâneo, além de abrigar uma das mais florescentes comunidades judaicas da Diáspora oriental.[2] Todavia, ao longo de todo o século VI, a cidade foi abalada por uma sucessão de intensos terremotos que reduziram a ruínas muitos dos monumentos descritos por Libânio e João Malalas. O de 588 foi o mais devastador, provocando a destruição de distritos inteiros e, com eles, as termas, as muralhas e a *Domus Aurea* de Constantino e Constâncio. Com a perda das muralhas, Antioquia tornou-se presa fácil para os Sassânidas, que liderados por Chosroes invadiram a cidade e incendiaram os subúrbios. Na virada do século, entre 599 e 600, a região da *khora,* para onde boa parte da população urbana havia se refugiado após os abalos sísmicos, foi atingida por uma seca e uma praga de gorgulhos que arrasaram colheitas sucessivas. Em 610, os persas ocuparam definitivamente a cidade, cujas dimensões encontravam-se então bastante reduzidas.[3] Em 638, Antioquia caiu sob o controle dos árabes, que a retiveram até o século X, quando foram desalojados pelos bizantinos. Em seguida, esteve sob o domínio dos cruzados e dos mamelucos até que, em 1517, foi integrada ao Império Otomano. Com o colapso do Império após a 1ª Guerra Mundial, Antioquia, já conhecida como Antakya, passou a ser disputada pelos governos da Turquia e da Síria (à época sob tutela da França), até que em 1939, por força de um plebiscito, a província de Hatay, na qual a cidade hoje se situa, foi anexada pela Turquia, situação que vigora até os dias atuais. Do período de dominação árabe até as primeiras décadas do século XX a maior parte da antiga cidade permaneceu esquecida sob escombros e terra. No Entre Guerras, porém, o interesse dos arqueólogos pela região foi despertado, o que conduziu, em 1932, à formação do Comitê para as Escavações de Antioquia e Arredores, que contava a princípio com representantes do Louvre, do Baltimore Museum of Art e do Worcester Art Museum sob a liderança da Universidade de Princeton. Em 1936, representantes do Fogg Art Museum, de Harvard, se reuniram à expedição, que prosseguiu até

2 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.

3 FOSS, C. Late Antique Antioch. In: KONDOLEON, C. (Ed.) *Antioch, the lost city*. Worcester: Princeton University Press, 2001, p. 23-27.

1939, quando a instabilidade política da região no limiar da 2ª Guerra Mundial determinou a suspensão das escavações, que não foram mais retomadas.[4]

O trabalho pioneiro dos arqueólogos norte-americanos e europeus cobriu não apenas o perímetro urbano, mas as regiões vizinhas, incluindo Dafne, o distrito adjacente de Yakto, a cidade portuária de Selêucia Pieria, e alguns sítios isolados (Feleet e Narlidja). Desse momento em diante, a cidade, que até então era conhecida apenas por meio das narrativas literárias, ressurge sob os pés dos escavadores. Não obstante a inestimável contribuição da Arqueologia, Antioquia, tanto no período helenístico quanto no romano ou mesmo bizantino, não suscitou de imediato a atenção dos pesquisadores, que se dedicaram com muito mais afinco ao estudo de Roma e de Constantinopla. De acordo com Sandwell,[5] foram duas as principais razões desse desinteresse. Em primeiro lugar, certo desapontamento com os vestígios arqueológicos trazidos à luz, pois alguns deles, como a *Domus Aurea* e a sinagoga do *Kerateion*, não puderam se recuperados, permanecendo ocultos pelas camadas de barro e areia do Orontes ou pela cidade moderna, muito embora as escavações tenham revelado cerca de oitenta construções públicas e privadas e trezentos mosaicos. Em segundo lugar, a situação instável da província de Hatay, situada na fronteira entre a Turquia e a Síria e habitada, em sua maioria, por muçulmanos, o que ainda acarreta embaraços diplomáticos aos pesquisadores ocidentais. Diante desse quadro, não é de se estranhar que arqueólogos e historiadores tenham, por décadas, preterido Antioquia em suas agendas de pesquisa. Afora os volumosos relatos de escavação publicados durante e após o encerramento dos trabalhos de campo, assim como as obras seminais de Haddad (1949),[6] Paul Petit (1955),[7] Festugière (1959),[8] Downey (1961) [9] e Liebeschuetz (1972),[10] lançadas de modo esparso no decorrer da 2ª metade do século XX, a pesquisa acerca de Antioquia permaneceu, poderíamos dizer, em compasso de espera, até que, na passagem para o século XXI, a situação começou pouco a pouco a ser revertida por intermédio da atuação de pesquisadoras como Christine Kondoleon, Isabela Sandwell, Janet Huskinson e, no âmbito da investigação sobre João Crisóstomo, Pauline Allen e Wendy Maier.

4 KONDOLEON, C., *op. cit.*, 2001, p. 3-11.
5 SANDWELL, I. Introduction. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.), *op. cit.*, p. 1-11.
6 HADDAD, G., *Aspects of social life in Antioch in the Hellenistic-Roman period*. New York: University of Chicago Press,1949.
7 PETIT, P. *Libanius et la vie municipale a Antioche*. Paris: Paul Geuthner, 1955.
8 FESTUGIÈRE, A. J. *Antioche païenne et chrétienne*: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris: E. de Boccard, 1959.
9 DOWNEY, G. *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
10 LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Antioch*: city and imperial administration in the Later Roman Empire. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Em 2001, sob a supervisão de Kondoleon, o Worcester Museum, em parceria com o Cleveland Museum e o Baltimore Museum, sediou uma exposição cujo título não poderia ser mais emblemático: *Antioch, the lost city*. O catálogo da exposição, publicado simultaneamente, reunia diversos ensaios sobre os múltiplos olhares que poderiam ser lançados sobre a cidade, com ênfase, naturalmente, na exploração da cultura material. 2001 parece ter sido o ano da redescoberta definitiva de Antioquia, pois em outubro a Université de Lyon sediou uma conferência de três dias intitulada *Antioch de Syrie: histoire, images et traces de la ville antique* que culminou, em 2004, na publicação de uma obra homônima.[11] Ainda em 2001, no mês de dezembro, realizou-se na Grã-Bretanha outro ciclo de conferências, desta feita patrocinado pela Open University e pelo Institute of Classical Studies at London que resultou, em 2004, na coletânea *Culture and society in Later Roman Antioch,* organizada por Isabella Sandwell e Janet Huskinson. Dois anos depois, em 2006, veio a público a tese de doutorado de Emmanuel Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C.*, a primeira obra de fôlego sobre a cidade desde a década de 1970 e cuja leitura reputamos indispensável.[12] Desse breve panorama historiográfico sobre Antioquia, a primeira conclusão que se impõe é a surpreendente escassez de estudos que, superando as descrições contidas nos catálogos e relatórios de escavação, se proponham a elucidar os processos históricos pelos quais passou a cidade desde a sua fundação, em 300 a.C., até pelo menos o fim do século V. Em face de uma situação como essa, é que pretendemos, no presente artigo, refletir sobre o processo de cristianização da cidade sob o Império Romano mediante a exploração da cultura material, de modo a demonstrar que o cristianismo ainda não era, na época tardia, um credo consolidado, nem mesmo na zona urbana, como nos permitem concluir os mosaicos inspirados na mitologia greco-romana.

Antioquia e os impasses da cristianização

Quando elegemos como tema de pesquisa a cristianização de Antioquia, qual o estado da arte que esperamos encontrar? Na medida em que a cidade é unanimemente reconhecida como um dos berços ancestrais do cristianismo, poderíamos supor que, ao menos nesse domínio, as linhas de força do processo de cristianização já estivessem bem definidas. Como reforço suplementar a essa suposição, seria certamente lícito evocar os escritos de João Crisóstomo, fonte inesgotável de informações sobre o cotidiano da congregação antioquena na

11 CABOURET, B.; GAUTIER, P.-L.; SALIOU, C. (Éd.) *Antioch de Syrie:* histoire, images et traces de la ville antique. Paris: De Boccard, 2004.

12 SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe. Siècle apr. J.-C.* Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006.

segunda metade do século IV. Não é isso que nos revela, porém, a prospecção de algumas obras que tratam do assunto, prospecção esta que, longe de ser exaustiva, nem por isso é menos esclarecedora. Acerca da cristianização de Antioquia, o debate historiográfico girou por muito tempo em torno de duas correntes de interpretação que *mutatis mutandis* reproduzem a lógica do embate entre uma *Ecclesia* triunfante e um paganismo combalido, mas ainda não de todo superado, que inspirou um sem número de livros, artigos e ensaios acerca do fim do Mundo Antigo entre as décadas de 1960 e 1980 e cujos tons – uns mais nítidos, outros mais esmaecidos – podem ser detectados em obras contemporâneas, como a de Veyne (2007), *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*.[13]

Dentre os que consideram a cristianização de Antioquia uma realidade plenamente estabelecida em finais do século IV, temos, por exemplo, Chrysostomus Baur, autor de uma biografia em dois volumes de João Crisóstomo intitulada *John Chrysostom and his time* cuja edição original data de 1929, tendo sido reeditada em 1959.[14] Compreendendo um volume dedicado a Antioquia e outro a Constantinopla, a obra de Baur é até hoje uma biografia de referência sobre a personagem. Nela, o autor propõe que o paganismo, em meados do século IV, encontrava-se restrito a uma parcela insignificante da população, existindo apenas "nas mentes estreitas de uns poucos sofistas e professores vivendo uma existência inofensiva". Nas duas décadas transcorridas entre a morte de Juliano (363) e a ordenação de João Crisóstomo como presbítero (386), o cristianismo teria logrado uma vitória definitiva sobre os pagãos, cuja crença seria doravante sustentada apenas pelos "líderes intelectuais" do paganismo, como Baur denomina os rétores, filósofos e sofistas da época que, sem terem condições de ameaçar a hegemonia cristã, valiam-se das inventivas literárias na tentativa desesperada, porém vã, de oferecer um mínimo de resistência diante da cristianização. Aqui é possível detectar uma alusão velada a Libânio, o mais importante orador de língua grega do final de Antiguidade e um defensor incansável do helenismo.

Opinião semelhante à de Baur é adotada por Glanville Downey, um dos membros do Comitê de Escavações de 1932, em sua obra *Antioch in the age of Theodosius, the Great*, de 1962, na qual considera que o processo de cristianização de Antioquia já estivesse concluído em finais do século IV, como comprova a exuberância da *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal da ilha do Orontes construída por Constantino e Constâncio II.[15] Erguendo-se soberana acima dos antigos templos, a igreja representaria um monumento ao triunfo da fé

13 VEYNE, P. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007.
14 BAUR, C. *Saint John Chrysostom and his time*. Westminster: The Newman Press, 1959. v. 1.
15 DOWNEY. G. *Antioch in the age of Theodosius the Great.* Norman: University of Oklahoma Press, 1962.

cristã sobre os credos rivais. Assim como Baur, Downey reconhece a presença de alguns traços do paganismo na cidade, mas os interpreta como fragmentos de um antigo ordenamento social sustentado por uma elite letrada da qual Libânio seria o último expoente. Do mesmo modo, Pierre Maraval, em um capítulo sobre a igreja de Antioquia ao tempo de João Crisóstomo incluído no segundo tomo da *Histoire du Christianisme*, um extenso manual publicado em 1995, declara que, após a tentativa frustrada de Juliano em reabilitar os cultos pagãos tradicionais, Antioquia experimenta uma rápida cristianização, de modo que apenas cerca de 10% da população conservam-se unidos ao paganismo e ao judaísmo.[16] Uma conclusão como essa, é oportuno esclarecer, não se fundamenta em nenhuma evidência concreta, uma vez que, em se tratando da cristianização do Império Romano, é praticamente impossível estabelecermos qualquer estimativa devido à crônica escassez de fontes passíveis de quantificação. A esse respeito, talvez valesse a pena recordar que nem mesmo o montante total da população de Antioquia em fins do século IV é motivo de consenso entre os especialistas.[17] Recentemente, o argumento segundo o qual os cristãos já fossem maioria à época de João Crisóstomo foi retomado por Liebeschuetz em *Ambrose & John Chrysostom, clerics between desert and Empire*,[18] embora em bases não muito convincentes, pois o próprio autor reconhece como certo que "muitos habitantes da cidade, incluindo alguns cidadãos ilustres, permaneceram leais a seus cultos tradicionais, e que muitos cristãos acreditavam na eficácia de numerosos ritos e práticas antigos".

Outra corrente de interpretação é constituída por autores que, embora se recusando a definir Antioquia como uma cidade plenamente cristianizada na passagem do século IV para o V devido à continuidade de muitos elementos da cultura pagã, concebem um processo de transição no qual as instituições próprias do paganismo vão pouco a pouco perdendo o seu teor para se tornarem sobrevivências inócuas e insípidas de um sistema religioso ultrapassado cujos adeptos seriam apenas as categorias subalternas da sociedade. Ecos desse pensamento podem ser encontrados em *St. John Chrysostom, pastor and preacher*, uma

16 MARAVAL, P. Antioche et l'Orient. In: MAYEUR, J. et al. (Éd.) *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995, p. 903-920. t. 2.

17 Na avaliação de DOWNEY, G. The size of the population of Antioch. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Middletown, v. 89, p. 84-91, 1958, Antioquia contaria, no período romano, com aproximadamente 500 mil habitantes, opinião aceita por muitos especialistas, embora sem qualquer apoio documental. ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch*; a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London: Routledge, 2003, sugere uma cifra entre 300 e 400 mil, ao passo que LIEBESCHUETZ (*op. cit.*, p. 94) é menos otimista, propondo algo em torno de 150 e 300 mil. À parte essa divergência insolúvel de cálculo entre os autores, o que parece certo é que Antioquia, no século IV, experimentava uma fase de crescimento demográfico em virtude de um intenso fluxo migratório.

18 LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose & John Chrysostom*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

biografia de Donald Attwater publicada em 1939.[19] Nela, Attwater supõe a existência, em Antioquia, de uma polarização entre uma espiritualidade elevada, cujos representantes seriam os clérigos e monges cristãos, e uma devoção cristã eivada de misticismo pagão própria do vulgo, do povo comum, desprovido de maturidade suficiente para absorver com correção os ensinamentos evangélicos. Um raciocínio semelhante é empregado por André-Jean Festugière na hoje célebre obra *Antioche païenne et chrétienne*, publicada em 1959.[20] Nela, o autor se dedicava a refletir justamente sobre as interações entre pagãos e cristãos em Antioquia nos séculos IV e V, concluindo que os influxos espirituais mais criativos no Império provinham do cristianismo vivenciado pelos monges, uma vez que a população antioquena, de modo geral, mantinha-se atrelada a usos e costumes de matiz pagão, a exemplo do sistema educacional, dos jogos e festivais. Em razão da existência dessas permanências do "velho" paganismo num ambiente em que a novidade cristã rapidamente se difundia é que Festugière deliberadamente abandona o estudo dos mosaicos, nos quais predominam temas extraídos da mitologia greco-romana e da literatura clássica. Pressupondo que as residências dos cristãos não diferissem em nada das dos pagãos, Festugière trata as informações contidas nos mosaicos como evidência do apego dos cristãos a uma estética pagã valorizada como objeto de decoração, mas desprovida de qualquer conotação religiosa, razão pela qual a arte musiva não acrescentaria nada àquilo que as fontes literárias nos informam sobre a cristianização de Antioquia, conclusão que pretendemos refutar na última seção deste artigo.

Numa linha de argumentação próxima à de Festugière, temos Natali, autor de *Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV siècle d'aprés Jean Chrysostome*, um texto incluído nas atas do Colóquio de Chantilly dedicado ao pensamento de João Crisóstomo e de Agostinho publicadas em 1975.[21] O argumento central de Natali é o de que Antioquia, no século IV, não passava por qualquer crise social, como comprova a vitalidade da antiga prática do evergetismo. A única alteração sensível nesse domínio diria respeito ao fato de que a construção e restauro dos monumentos públicos, a exemplo dos templos, não seriam mais de responsabilidade da cúria urbana, mas dos *honorati*, ou seja, de indivíduos enriquecidos que, por livre iniciativa, assumiriam tais despesas. Na avaliação do autor, muito embora o evergetismo continuasse ativo num momento em que os cristãos se empenhavam em obter o controle sobre os ritmos da vida urbana, as manifestações culturais de extração pagã

19 ATTWATER, D. *St. John Chrysostom*. London: Harvill Press, 1959.
20 FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 9 e ss.
21 NATALI, A. Christianisme et cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome In: KANNENGIESSER, C. (Éd.) *Jean Chrysostome et Augustin*. Paris: Beauchesne, 1975, p. 41-59.

conectadas às despesas cívicas efetuadas pelos *honorati* tenderiam, pouco a pouco, a se laicizar, ou seja, a perder o seu conteúdo pagão, situando-se numa zona difusa a meio caminho da cristianização. Desse modo, os indivíduos se moveriam num universo laicizado que não seria mais propriamente pagão nem tampouco cristão, opinião com a qual não concordamos em virtude da pluralidade de crenças dos habitantes das cidades imperiais, em particular das maiores, como Antioquia. Em oposição a Natali, acreditamos que a manutenção, em Antioquia, das redes de evergetismo nos sugira 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 assim 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 território, estariam sujeitos a toda sorte de hibridismos e empréstimos culturais que a cidade antiga poderia proporcionar, o que explica o comportamento de autores 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, 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 se tratar de uma prática cultural incorporada e reproduzida pelos adeptos de outra crença.[22]

Na contracorrente da tendência até então dominante de se abordar a situação religiosa de Antioquia nos séculos IV e V sob um prisma cristão, destaca-se a contribuição original de Robert Wilken, que em duas obras sucessivas, *Jews and Christian in Antioch in the first four centuries of the common era* (1978) [23] e *John Chrysostom and the Jews, rhetoric and reality in the Late 4th Century* (1983),[24] a primeira delas em colaboração com Wayne Meeks, defende a existência, em Antioquia, de uma comunidade judaica numerosa e atuante. Para tanto, apoia-se numa interpretação da série de oito homilias *Adversus Iudaeos* proferidas por João Crisóstomo entre 386 e 387 que confere menos atenção aos ataques retóricos do presbítero contra os judeus para se concentrar no fascínio que os ritos e festas judaicos exerciam sobre a população da cidade, incluindo os cristãos. A partir dos trabalhos de Wilken sobre Antioquia, bem como de toda uma literatura posterior dedicada a rever a antiga tese segundo a qual o judaísmo teria se tornado obsoleto após a destruição do Templo de

22 MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 21.
23 MEEKS, W. A.; WILKEN, R. L. *Jews and Christian in Antioch in the first four centuries of the Common Era*. Missoula: Scholars Press, 1978.
24 WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews*. Eugene: Wip & Stock, 1983.

Jerusalém, em 70, as discussões em torno da cristianização do Império Romano se aprofundam, pois o que se observa, no cotidiano, é uma diversidade de manifestações religiosas, bem como inúmeros empréstimos culturais entre cristãos, pagãos e judeus que desafiam qualquer tentativa de polarização.[25] Os modelos de interpretação se tornam então menos estanques e mais fluidos, mais permeáveis, para dar conta de uma realidade que, na prática, é plural, híbrida, mestiça.

Nesse sentido, Antioquia é uma cidade que se ajusta bastante bem a uma abordagem que pretenda valorizar os encontros culturais e o pluralismo religioso, como demonstra Soler (2006) em *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle* apr. J.-C., obra na qual investiga a conexão entre as práticas festivas e o comportamento religioso dos habitantes da cidade no decorrer da cristianização. As principais conclusões obtidas pelo autor são duas. Em primeiro lugar, o início do domínio efetivo dos cristãos sobre a cidade e arredores é um fato um tanto ou quanto tardio, remontando ao regresso de Melécio a Antioquia em 378/379, logo após a morte de Valente. Em segundo lugar, a cristianização da cidade, em fins do século IV, está longe de se completar devido à efervescência das manifestações culturais de judeus e pagãos, dentre as quais os festivais religiosos desempenham um papel decisivo. O *approach* adotado por Soler é similar àquele adotado por Isabella Sandwell, em *Religious identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, obra editada em 2007 na qual a autora se propõe a discutir a fixação das identidades em Antioquia na confluência das relações mantidas, no cotidiano, entre cristãos, pagãos e judeus, responsáveis por subverter, na prática, a noção estática de identidade contida nos discursos eclesiásticos, o que ao fim e ao cabo nos obriga a relativizar o próprio conceito de cristianização.[26] Esse novo paradigma de interpretação, que procura realçar o caráter complexo, mestiço e mesmo contraditório da cristianização de Antioquia tem orientado também as pesquisas envolvendo a cultura material, como a realizada por Trombley (2004), que busca acompanhar, por meio da epigrafia, a cristianização da *khora* na Antiguidade Tardia, concluindo pela persistência de cultos pagãos e de uma população não cristã entre os séculos IV e V.[27] Segundo o autor, o abandono dos sacrifícios nos santuários e altares não inibiu a prática de rituais privados pelas

25 Uma discussão mais extensa sobre o assunto pode ser encontrada em SILVA, G. V. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias 'Adversus Iudaeos' de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F. S.; LIMA, A. C. C. (Org.) *Uma trajetória na Grécia Antiga: homenagem à Neyde Theml*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 265-300.

26 SANDWELL, I. *Religious identity in Late Antiquity*: Greeks, Jews and Christians in Antioch. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2007.

27 TROMBLEY, F. R. Christian demography in the *territorium* of Antioch (4th-5th 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.

famílias de agricultores, como nos leva a crer a ausência da cruz em muitos contextos funerários rurais.

Os mosaicos, vitrines do helenismo

Como salientam Markus [28] e Inglebert,[29] no que diz respeito à cristianização do Império Romano os pesquisadores tendem cada vez mais a interpretar as informações contidas na literatura patrística não tanto como expressões fidedignas da realidade, mas como *constructiones*, ou seja, como *projetos* de reordenação social que os Padres gostariam de ver concretizados, mas que esbarram a todo o momento em entraves responsáveis por assinalar os limites das aspirações eclesiásticas. Uma constatação como essa nos obriga a assumir uma posição bastante cautelosa quando lidamos com os textos cristãos, via de regra marcados por um tom triunfalista e apologético. Desse modo, a exploração da cultura material é capaz de enriquecer sobremaneira nosso olhar a respeito dos ritmos e *démarches* da cristianização, do grau de penetração da crença em Jesus entre as categorias sociais, fato reconhecido por Peter Brown ao afirmar que o estudo dos testemunhos arqueológicos da Antiguidade Tardia tem permitido a recuperação de práticas pagãs amiúde ignoradas pelos textos, o que exige decerto um redimensionamento do debate em torno do assunto. [30] Ao mesmo tempo, parece se impor a constatação de que é muito difícil, diante do desequilíbrio geográfico e cronológico na distribuição dos dados, formularmos um modelo explicativo que dê conta do avanço do cristianismo pelas áreas urbanas e rurais do Império, situação na qual a opção pelo estudo de caso parece ser a estratégia mais produtiva. Em se tratando de Antioquia, o cotejamento das fontes literárias e arqueológicas nos sugere que a cristianização da cidade não ocorreu de modo acelerado na passagem do século IV para o V, quando Melécio e Flaviano recuperam o controle sobre as igrejas urbanas e, mais que isso, não assumiu um ritmo uniforme, motivo pelo qual a difusão do cristianismo não foi capaz de alterar, de imediato, o *ethos* da cultura clássica, como demonstra a presença, nos mosaicos da época tardia, de temas iconográficos provenientes dos períodos helenístico e imperial, temas esses associados às tradições greco-romanas, sem que observemos, em contrapartida, um incremento significativo da imagética cristã.

28 MARKUS, *op. cit.*, p. 16.
29 INGLEBERT, H. Introduction. In: DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Éd.) *Le problème de la christianisation du Monde Antique*. Paris: Picard, 2010, p. 7-17.
30 BROWN, P. Conclusion. In: DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Éd.), *op. cit.*, p. 405-415.

No âmbito do Império Romano, Antioquia é detentora da mais extensa coleção de mosaicos do Oriente Próximo, cerca de trezentos, recuperados no decorrer da expedição do Entre Guerras. Muitos deles se encontram ainda *in situ*, mas outros tantos foram repartidos entre museus da Europa e dos Estados Unidos ou se encontram depositados no Museu de Antakya, o que traz alguns inconvenientes à sua investigação, pois não raro painéis inteiros retirados do mesmo recinto foram desmembrados, o que obriga os pesquisadores a remontá-los a fim de compreender o contexto no qual as imagens interagiam. Ainda no decorrer dos trabalhos de escavação, C. R. Morey, historiador da arte da Universidade de Princeton, publicou, em 1938, *The mosaics of Antioch*,[31] uma breve seleção comentada dos mosaicos que foi em seguida suplementada pela monumental coletânea de Doro Levi, *Antioch Mosaics Pavements*,[32] até hoje material de consulta indispensável. Todavia, tanto Morey quanto Levi se concentraram na análise dos mosaicos *per se*, sem levar em conta o recinto que decoravam, uma limitação que pesquisadores contemporâneos, como Sheilla Campbell, têm buscado superar.[33] Os mosaicos, cobrindo um arco cronológico que vai do século II ao VI, foram encontrados em diversos edifícios (residências urbanas, *villae* rurais, termas, necrópoles e igrejas), não apenas nos da cidade propriamente dita, mas também dos distritos adjacentes (Dafne, Yakto, Selêucia Pieria). Os elementos característicos dos mosaicos de Antioquia, que seguem um padrão estético típico da Ásia Menor, Síria-Palestina e Arábia, são o gosto pela policromia, em contraste com os mosaicos da Península Itálica, nos quais prevalece o uso do branco e do preto; a tendência a representar cenas figurativas cercadas por bordas geométricas ou florais e, o mais importante para aquilo que desejamos discutir aqui, o emprego recorrente de motivos extraídos da mitologia greco-romana. A partir do século III começa a tornar-se comum, em Antioquia, o recurso a legendas para identificar personificações de valores e conceitos, tais como *Bios* (vida), *Tryphe* (inclinação ao luxo), *Ghetosyne* (alegria), *Ktisis* (fundação), *Apolausis* (gozo, divertimento) e outros, em geral simbolizados por um busto feminino, o que parece estar associado ao desejo de clarificar o sentido das figuras para os espectadores.[34]

A maioria dos mosaicos provenientes de Antioquia é do tipo *opus tessellatum*, ou seja, mosaicos de chão confeccionados com cubos de pedra (*tesserae* ou *tessellae*) instalados sobre uma base de cimento no próprio local ou em painéis preparados nas oficinas e depois transportados para o sítio. A predileção dos usuários pelos mosaicos como principal recurso

31 MOREY, C. R. *The mosaics of Antioch*. London: Longmans, 1938.
32 LEVI, D. *Antioch mosaic pavements*. Princeton: Princeton University Press, 1947.
33 CAMPBELL, S. *The mosaics of Antioch*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
34 LING, R. *Ancient mosaics*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 55.

decorativo é atestada no século IV, quando observamos o uso intensivo de composições musivas para revestir os pavimentos, como se fossem "tapetes" de pedra, técnica verificada nos Banhos de Apolausis, no *martyrion* de Bábilas e, de modo especial, nas residências da elite, cujas salas de visita, mais amplas, exigem o aumento do mosaico de chão, que se torna então emblema de um estilo de vida sofisticado, um símbolo de riqueza e prestígio para os proprietários, mas também um indício da prosperidade econômica da cidade na época tardia.[35] Nas residências, os mosaicos costumavam ser assentados no *triclinium* (sala de jantar) ou nas *exedrae* e *oeci* (salas de recepção), aposentos nos quais eram recebidos hóspedes, visitantes e amigos, um espaço de confraternização, mas também de demonstração de opulência pelo anfitrião, o que contribuía para reforçar seu *status* diante dos notáveis da comunidade.[36] No que diz respeito aos temas, muitos mosaicos provenientes de Antioquia contêm apenas motivos geométricos ou naturalistas (flores e vegetais estilizados). Dentre aqueles que classificamos como figurativos, ou seja, que portam imagens de pessoas, animais, lugares ou monumentos, não são muito comuns cenas do cotidiano cívico ou doméstico, como as competições do anfiteatro e do circo máximo ou atividades de natureza econômica (tecelagem, pastoreio, agricultura). Apenas no século V começam a se tornar mais frequentes cenas de cinegética (arte da caça) e da vida campestre, tendência já antecipada pelos mosaicistas do Ocidente, em especial os da África do Norte.[37] No conjunto, as representações figurativas dos mosaicos versam sobre assuntos mitológicos ou conectados a atividades culturais, a exemplo das *performances* do teatro, o que, segundo Huskinson, assinala um apego inequívoco dos patronos aos valores e práticas conectados com a *paideia*, a formação educacional dispensada à elite urbana.[38] Nesse sentido, os mosaicos podem ser tomados como evidência inequívoca da continuidade, em Antioquia, de toda uma tradição ancorada no paganismo, com destaque para a iconografia de Dioniso, cujo culto era um dos mais importantes da cidade, dando ensejo ao festival da Maiuma, celebrado a cada três anos, no subúrbio de Dafne, com canto, dança e *komoi* orgiásticos. [39]

Segundo Bowersock, o estudo das manifestações da cultura helênica na Antiguidade Tardia nos permite entrever uma situação na qual o paganismo não se encontra, em absoluto, imerso numa crise irreversível e prestes a ser suplantado pelo cristianismo, ao contrário do

35 HUSKINSON, J. Surveying the scene: Antioch mosaic pavements as a source of historical evidence. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.) *op. cit.*, p. 137-8.

36 BUSTAMANTE, R. M. C. Representação do espaço rural em dois mosaicos norte-africanos: "Laberii" e "Dominus Iulius". *Phoînix*, n. 8, p. 331, 2002.

37 KONDOLEON, C. op. cit. p. 65

38 HUSKINSON, J. Theatre, performance and theatricality in some mosaics pavements from Antioch. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n. 46, p. 131-165, 2002/2003.

39 SOLER, *op. cit.*, p. 39.

que as fontes da Patrística nos induzem a supor.[40] Isso não equivale, todavia, a afirmar que o paganismo, na época tardia, tenha permanecido inalterado, pois o que se verifica são adaptações na sua forma de apresentação. Na condição de sistema cultural ativo, o helenismo não poderia naturalmente permanecer refratário aos influxos cristãos, da mesma maneira que o cristianismo absorveu diversos elementos pagãos. De acordo com Bowersock, uma das principais transformações diz respeito ao conteúdo do vocábulo *hellenismos*, que, na origem, exprimiria a língua e o pensamento gregos, mas sem uma conotação prioritariamente religiosa. Na Antiguidade Tardia, no entanto, *hellenismos* passa a ser tomado como sinônimo de paganismo, de modo que *hellenes* se torna um termo empregado para definir ao mesmo tempo os falantes do grego e os pagãos, os adeptos do politeísmo, uma associação que não era transparente em si mesma e que parece exprimir a necessidade de uma reconfiguração identitária num momento em que o cristianismo funda sua *koinonia* não numa pertença étnica ou política, mas numa pertença de natureza religiosa. De acordo com Boyarin, o cristianismo é responsável por fundar aquilo que hoje denominamos "religião", ou seja, uma experiência específica calcada na relação do homem com o mundo divino que, a princípio, se encontraria *embedded*, entranhada no tecido social, como vemos no caso dos cultos pagãos e judaico, razão pela qual o cristianismo não apenas "inventou" o *hellenismos*, mas também o *ioudaismos*.[41] Essa redefinição do conteúdo do vocábulo *hellenismos* teria conferido às crenças locais, ao menos no Oriente, um novo impulso, dotando-as de uma linguagem universal fundamentada na *paideia* que funcionava como um autêntico catalisador identitário diante da expansão do cristianismo, cada dia mais intensa. No epicentro dessa mutação encontrava-se justamente Dioniso, uma divindade amplamente cultuada em todo o Império Romano e por isso mesmo associada a inúmeras narrativas mitológicas regionais cujo protagonismo, em Antioquia, pode ser recuperado por intermédio dos mosaicos.[42]

Na época tardia, um dos mosaicos de Antioquia que atestam o apego dos citadinos ao culto de Dioniso advém dos assim denominados Banhos D, ou seja, de um complexo termal localizado na ilha do Orontes cuja construção remonta, muito provavelmente, ao século III. Os pisos do edifício eram todos revestidos de mosaicos, numa profusão que surpreendeu os arqueólogos, embora a maioria estivesse seriamente danificada. Enterrados a poucos centímetros da superfície, os mosaicos dos Banhos D foram ao longo de séculos fustigados sem cessar pelo arado dos agricultores nativos. Na extremidade de um amplo pórtico que

40 BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
41 BOYARIN, D. Semantic differences; or, "Judaism"/"Christianity". In: In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that never parted*. Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 65-85.
42 BOWERSOCK, op. cit., p. 41.

circundava um pátio aberto foram desenterradas três peças: um busto feminino representando *Gethosyne*, ou seja, o prazer; uma imagem de Hermes carregando o infante Dioniso (Figura 1) e um fragmento portando a cabeça de uma ninfa com parte de uma árvore por detrás. A instalação do pavimento foi datada por Doro Levi entre 350 e 400.[43] O mosaico de Hermes e Dioniso, um *opus tessellatum* policromático confeccionado com cubos quadrados (*tesserae*) de aproximadamente 1 centímetro e medindo 2,5 X 3,25m, encontra-se hoje sob a guarda do Worcester Art Museum, nos Estados Unidos. No que diz respeito ao estilo, o artesão evoca as antigas técnicas figurativas do Oriente Próximo, em especial do Egito, ao optar pela representação frontal das figuras, cujos membros carecem de articulação. Nesse sentido, o mosaico se distancia de outros exemplares, nos quais o artesão parecia desejar reproduzir uma pintura, ao exibir contornos mais estilizados, em parte devido à uniformidade no tamanho das *tesserae*, o que não possibilitaria muitas nuances estéticas.[44]

No mosaico, vemos Hermes carregando o infante Dioniso. Hermes, em pose frontal, mas com os olhos voltados para a direita, apresenta-se nu, exceto pelo longo manto vermelho preso ao ombro direito por uma fíbula. A divindade possui duas asas verdes e pretas em cada tornozelo. Entre os pés, num recurso visual que sugere a ideia de movimento, há um longo sombreado. Hermes porta, na mão esquerda, um *kerykeion*, o cajado dos arautos. Sobre a fronte, a divindade cinge o diadema, do qual parecem emergir asas. Dioniso, por sua vez, repousa sentado sobre uma dobra do manto, sustentado apenas pela mão direita de Hermes. A criança também está nua, com uma coroa de folhas na cabeça. A face, em posição frontal, porta o nimbo, atributo característico dos seres divinos. À direita acima lemos as iniciais, em grego, do nome da divindade. O mosaico descreve uma passagem da infância de Dioniso, cuja mãe, Sêmele, havia falecido antes de dar à luz. Hermes teria então recolhido o feto e o alojado na coxa de Zeus a fim de que a gestação se completasse. Logo após o nascimento, Zeus ordena a Hermes que leve a criança para ser criada pelas ninfas do monte Nisa, mantendo-a assim protegida do ciúme de Hera. No mosaico, vemos exatamente o momento em que Hermes parte para o monte Nisa, voltando o olhar sobre as costas no ato de ouvir o comando de Zeus. Segundo Moltholt, o tema revela-se particularmente propício para decorar as termas, uma vez que Dioniso, em fuga, teria permanecido um ano inteiro sem se lavar, até ser entregue às ninfas, divindades protetoras da fontes, lagos, rios e, por extensão, dos banhos artificiais.[45]

---

43 MOLHOLT, R. Mosaic of Hermes carrying the Infant Dionysos. In: BECKER, L.; KONDOLEON, C. *The arts of Antioch*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 190-2.
44 MOREY, *op. cit.*, p. 35-36.
45 MOLHOLT, *op. cit.* p. 192-3.

A presença de um tema como esse num mosaico termal nos suscita algumas reflexões acerca do seu potencial simbólico. Sabemos que, na Antiguidade, a prática do banho superava as necessidades higiênicas e funcionais próprias do ato de lavar, exibindo uma dimensão social e lúdica da maior importância. Para gregos e romanos, a visita às termas públicas ou privadas no fim da tarde significava tanto uma pausa nos afazeres diários a fim de dedicar um pouco de atenção ao corpo quanto uma excelente oportunidade de socialização com amigos ou conhecidos. As termas, ao menos nas grandes cidades, como Antioquia, formavam um complexo de lazer e entretenimento, abrigando por vezes salas de leitura, santuários, pátios e palestras nas quais os usurários poderiam se exercitar antes dos banhos quentes. Embora, em Antioquia, os seis banhos escavados pela expedição de 1932 não possuam pátio ou palestra, foi observada, em contrapartida, a conversão do *frigidarium*, a sala de água fria, num *apodyterium*, aposento reservado para reunião e entretenimento.[46] Fazendo parte da cultura cívica, as termas eram um local de troca de informações, de descontração, de cuidado com o corpo, mas também de aprendizado a respeito dos valores que conferiam certa identidade aos habitantes das *poleis* e *municipia*. De fato, por intermédio dos mosaicos era possível ao usuário travar contato com as narrativas mitológicas ancestrais, o cerne da *paideia* greco-romana, reforçadas pela concepção segundo a qual o banho era um signo distintivo da *humanitas*, da superioridade de gregos e romanos, cujos deuses também tinham por hábito se banhar. A crença na capacidade purificadora, regeneradora e salutar da água posta sob a proteção das ninfas conferia aos banhos uma acentuada dimensão religiosa, contribuindo para reforçar o *ethos* do helenismo. Em Antioquia, o apego dos citadinos às termas, cuja conservação e manutenção costumavam ter prioridade na agenda municipal, nos parece indicar que, mesmo na época tardia, um dos principais monumentos da vida urbana não experimenta qualquer alteração expressiva nos seus padrões arquitetônicos e decorativos, não obstante os influxos do cristianismo.

Considerações finais

No tratamento dos seus objetos de investigação, os historiadores muitas vezes têm negligenciado, em virtude certamente da sua formação, a exploração de outras fontes que não o texto, como, por exemplo, os artefatos, os monumentos e as imagens, uma tendência que pouco a pouco vem sendo revertida, ao menos no domínio dos estudos da Antiguidade, para o qual a contribuição da Arqueologia é indispensável.[47] Considerando que, em Roma, o nível de

46 YEGÜL, F. Baths and bathing in Roman Antioch. In: KONDOLEON, *op. cit*., p. 146.
47 BURKE, P. *Testemunha ocular*. São Paulo: Edusc, 2004, p. 12.

letramento, mesmo no seu ápice, tenha sido bastante modesto em comparação aos padrões atuais, é necessário que reavaliemos o papel das imagens como transmissoras de mensagens de um lado a outro do Mediterrâneo. Tomada em seu conjunto, a cultura material que gregos e romanos nos legaram é amiúde mediada pelos códigos visuais, que comparecem mesmo sobre objetos de uso corriqueiro, como vasos, taças e lamparinas, para não mencionar as moedas que, mesmo em alguns casos minúsculas, não deixavam de portar as efígies dos imperadores, o que deve nos deixar alerta sobre a importância que os antigos atribuíam às imagens, cujo poder de comunicação é hoje ponto pacífico entre os pesquisadores.[48] No caso dos mosaicos, a capacidade das imagens em comunicar sentidos deve ser tratada em conexão estreita com o suporte. Os mosaicos, em particular os policromáticos, eram objetos de confecção onerosa e de grande durabilidade, de maneira que, uma vez instalados, permaneceriam por décadas a fio decorando o ambiente. Disso resulta que não podemos avaliar os mosaicos com o mesmo senso estético que hoje dirigimos ao papel de parede ou ao piso sintético, elementos fugazes de decoração que podem ser trocados sem maiores inconvenientes caso o usuário assim o deseje. Em Roma, sabemos que tanto o tamanho do mosaico quanto o local da sua instalação e os motivos da composição eram definidos pelos proprietários da residência ou pelos administradores e patronos do edifício, em se tratando de construções públicas, o que torna os mosaicos peças únicas, ainda que os artesãos se inspirassem, ao que tudo leva a crer, em livros de moldes.[49] Se, na segunda metade do século IV, constatamos a confecção de mosaicos tendo como referência temas extraídos da mitologia, como vemos no caso dos Banhos D, isso nos sugere que para os responsáveis pela obra e seus eventuais consumidores as tradições do helenismo eram ainda potencialmente significativas. Por essa razão, torna-se difícil aceitar o argumento de Huskinson segundo o qual, no século IV, a imagética helenística estivesse sendo substituída por símbolos mais cosmopolitas e polivalentes,[50] o que talvez traduzisse certo desapego para com a dimensão religiosa da *paideia*. O que o mosaico de Hermes carregando o infante Dioniso parece testemunhar é uma situação na qual o evergetismo urbano não apenas encontra-se ativo, como também permanece afinado com os princípios culturais greco-romanos, o que sem dúvida se opõe à imagem de Antioquia como uma cidade já plenamente cristianizada no final do século IV, como queriam alguns autores, no passado. Entre os arroubos retóricos dos pregadores

48 BUSTAMANTE, R. M. C. Representação visual das mulheres nos mosaicos norte-africanos baixo imperiais: isotopia e gênero. *Phoînix*, n. 9, p. 314-359, 2003.
49 KONDOLEON, *op. cit.*, p. 65.
50 HUSKINSON, *op. cit.*, p. 146.

cristãos e os ritmos da vida cotidiana há decerto uma decalagem instransponível, como os mosaicos não cessam de nos advertir.

Figura 1

Hermes carregando Dioniso



Fonte: BECKER, L.; KONDOLEON, C. *The arts of Antioch*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 191.