

Conflito religioso e simbolismo arquitetônico na Antiguidade tardia: o ataque aos templos pagãos segundo Libânio de Antioquia

Gilvan Ventura da Silva

RESUMO

O processo de cristianização do Império Romano dependeu, em larga medida, de ações de enfrentamento dos cristãos contra os adeptos do paganismo e do judaísmo, cujos lugares e monumentos não apenas experimentaram um processo de dessacralização, mas foram amiúde alvo de saques e depredações. Nesse sentido, os ataques aos edifícios greco-romanos e judaicos, tanto em termos simbólicos quanto em termos materiais, foram uma das marcas distintivas da própria cristianização, que não raro comportou episódios de coerção e de violência contra indivíduos e artefatos, decerto, mas também contra lugares e monumentos. Tendo em vista essas considerações, pretendemos, neste artigo, investigar a maneira pela qual o assunto é tratado por Libânio na *Oratio 30 (Pro templis)*, elaborada por volta de 386. Dirigindo-se a Teodósio, o sofista o exorta a adotar uma atitude de tolerância em matéria de religião e a preservar as instituições pagãs, em especial os templos de Antioquia, submetidos a assaltos rotineiros por parte dos monges sírios.

PALAVRAS-CHAVE

Antiguidade tardia; intolerância; templos; Libânio de Antioquia.

A

cristianização do Império Romano e, para além deste, dos territórios agrupados genericamente sob a rubrica de *barbaricum*, ou seja, territórios *extra limes* sobre os quais Roma não exercia controle ou o fazia de modo indireto, por intermédio de Estados vassallos ou de alianças com as tribos assentadas nas fronteiras (MENDES, 2002, p. 102), foi um processo que se desdobrou com certa lentidão e comportou um nível de complexidade bastante alto, advindo daí boa parte da dificuldade que temos para formular um modelo explicativo capaz de dar conta das múltiplas variantes envolvidas e, ao mesmo tempo, iluminar as especificidades das províncias orientais e ocidentais. Em face de uma situação como essa, tem-se tornado cada vez mais comum a opção pelos estudos de caso, que parece impor-se como a melhor alternativa metodológica quando se trata de evitar generalizações o mais das vezes abusivas. Seja como for, não julgamos inteiramente equivocada a tentativa de se isolarem algumas variáveis que nos permitam tratar da *cristianização* do Império, uma vez que, do ponto de vista das ciências humanas, todo e qualquer conceito sugere a existência, em maior ou menor grau, de determinadas regularidades, razão pela qual não é necessário que forjemos um termo específico para cada objeto investigado. Desse ponto de vista, a *cristianização* do Império Romano poderia ser definida como um amplo movimento de expansão da fé cristã que, embora iniciado *grasso modo* desde a Idade Apostólica (séc. I-II), somente adquiriu maior visibilidade a partir de 312, mediante a atuação de Constantino e sucessores. Se o governo de Constantino, no entanto, representa um autêntico divisor de águas no que diz respeito à difusão do cristianismo, é muito difícil acompanhar os ritmos de tal difusão por todo o *orbis romanorum*, pois sabemos que ainda nos séc. VI e VII, momento em que a unidade do Império Romano já havia sido irremediavelmente rompida, as autoridades eclesiásticas ainda se esforçavam, tanto a Oriente quanto a Ocidente, para submeter as populações judias e pagãs, de maneira que a cristianização, iniciada em plena era imperial, se prolonga por toda a Primeira Idade Média. Por outro lado, cumpre observar que a cristianização não foi um processo contínuo e linear, mas antes eivado de impasses, contradições e retrocessos, o que, inclusive, contribui para tornar seu estudo ainda mais laborioso, pois, se é verdade que existe uma

cristianização em curso na Antiguidade tardia, não é menos verdade que verificamos, em algumas ocasiões, uma “judaização” ou mesmo uma “paganização”, ou seja, uma retomada das crenças judaica e pagã, com a conseqüente migração de adeptos entre os diferentes sistemas religiosos, o que nos coloca diante de uma realidade absolutamente dinâmica.¹ Desse modo, com o propósito de assinalar um processo que nunca se consuma, ou seja, cujo término é sempre remetido para o futuro, alguns autores têm preferido se referir a um Império Romano *cristianizante* e não a um Império *cristianizado* (LIM, 2012, p. 497).

Entre as variáveis que compoariam o conceito de cristianização, mereceriam destaque, a princípio, os seguintes: a) as estratégias pastorais destinadas a converter os judeus e pagãos, o que implicou um trabalho contínuo de persuasão não raro acompanhado de coerção física, psicológica e mesmo econômica, como revela o súbito incremento das redes de assistencialismo cristão; b) o controle do aparato administrativo imperial, em especial nos núcleos urbanos, onde os bispos ascendem não apenas como porta-vozes legítimos do sagrado, mas como detentores de uma competência política, jurídica e por vezes militar que lhes permite intervir no gerenciamento das suas respectivas comunidades; c) a redefinição dos usos e costumes, com destaque para as modalidades de trato corporal, gerando-se assim uma nova ética nas relações públicas e privadas de acordo com uma doutrina que preconiza o surgimento de um “novo homem” e de uma “nova mulher” adequados aos *Tempora Christiana*, que então despontam; d) a regulação do tempo por meio da reforma paulatina do calendário, que, aos poucos, adquire um inequívoco teor cristão, pois às antigas celebrações conectadas à tradição veterotestamentária e evangélica são acrescentados, ao longo do séc. IV, inúmeros festivais em honra aos santos e mártires à medida que decrescem os festivais pagãos; e) o domínio sobre o espaço, o que corresponde a uma dupla operação, pois, se por um lado os cristãos se esforçam por instituir a sua própria “geografia do sagrado” mediante a definição dos seus lugares e edifícios santos, por outro empreendem um ataque inclemente aos lugares e edifícios cultuados por pagãos e judeus, num contexto em que os adeptos das distintas crenças digladiam não apenas por convicções, mas, como demonstra Shepardson (2014, p. 19), por território. É a essa dimensão topográfica da cristianização

que desejamos dedicar um pouco mais de atenção, tomando como referência a *Oratio* 30, intitulada *Pro templis*, de Libânio de Antioquia, texto emblemático quando se trata de investigar o quanto a expansão do cristianismo na Antiguidade tardia comportou em termos de violência e de intolerância, não obstante certa corrente historiográfica que propugna a existência, digamos assim, de uma “coexistência pacífica” entre cristãos e pagãos, que, por compartilharem uma mesma formação cultural (*paideia*), estariam mais próximos do que distantes. Embora não de todo improcedente, tal afirmação deve ser decerto matizada consoante as circunstâncias e os atores sociais envolvidos.²

OS CRISTÃOS E A LUTA PELO CONTROLE DO TERRITÓRIO IMPERIAL

Já nos estertores da Grande Perseguição (305-11), sob o governo de Galério e Maximino Daia, começamos a ter notícia de investidas esporádicas dos cristãos contra os templos, segundo informações contidas na *História dos mártires da Palestina*, de Eusébio, o que constitui uma novidade, pois se há tempos os cristãos vinham elaborando uma retórica agressiva contra os ídolos pagãos e seus santuários, somente no início do séc. IV passa-se do discurso à ação, sem dúvida como uma resposta ao clima de animosidade religiosa então em curso (PAGOULATOS, 1994, p. 153). No dia seguinte à proclamação do Edito de Tolerância de Galério, em 311, tem início uma nova e importante fase na História do Cristianismo, marcada, como se sabe, por um conjunto de medidas visando à propagação da crença em Jesus, quando então as lideranças episcopais se mostram incansáveis em obter a conversão maciça das populações, inicialmente daquelas assentadas nas cidades, as células da administração imperial e, em seguida, das rurais. Um dos desdobramentos mais formidáveis desse acontecimento, para o qual a contribuição de Constantino nunca poderá ser mensurada de modo adequado, foi a rápida superação da “discrição calculada” que os cristãos haviam observado ao longo dos três séculos anteriores ao evitar o investimento numa arquitetura templária própria e em modalidades artísticas de objetivação da crença, com exceção talvez da arte funerária (MACMULLEN, 1984, p. 102-3). O séc. IV, ao contrário, representa um momento em que os cristãos se empenham em alcançar a hegemonia sobre o território imperial mediante a multiplicação de suas epifanias,

enquadradas por monumentos arquitetônicos cada vez mais arrojados, como nos revela o programa edilício de Constantino e de seus herdeiros, responsáveis pela edificação de santuários cristãos exuberantes, como a Basílica Lateranense, em Roma, e a Igreja Octogonal da ilha do Orontes, em Antioquia, apenas para citar dois exemplos entre tantos outros.³ Ao iniciarem a monumentalização de seus lugares de culto, os cristãos, todavia, não o fizeram numa superfície desprovida de marcadores do sagrado, pois, tanto nas cidades quanto nas aldeias, os pagãos tinham instituído, havia séculos, os seus próprios monumentos religiosos em forma de templos, santuários e altares, que cumpriam a função de subtrair um determinado território do domínio do profano, de ofertá-lo aos deuses, tornando-o vetor de sacralidade e ao mesmo tempo de identidade para as populações que gravitavam no entorno (MARKUS, 1997, p. 146). Quanto a isso, o léxico antigo é sem dúvida bastante revelador, pois, em latim, o vocábulo *templum* e seu correlato *temenos*, em grego, eram ambos empregados para definir uma parcela do solo consagrado aos deuses, ao passo que o santuário nele erigido recebia o nome de *aedes* ou *naos*, instituindo-se assim uma dependência recíproca entre a área a céu aberto na qual, tendo o altar (*ara*) como suporte, os ritos sacrificais eram executados, e o edifício que continha a *cella*, a morada da divindade personificada o mais das vezes por uma estátua entregue aos cuidados dos sacerdotes (BARTON, 1989, p. 67-68). Assim, quando falamos de templo, na Antiguidade, não estamos nos referindo apenas ao edifício que abrigava a *cella*, mas a uma herdade composta por faixas de terra cultivável, animais, insumos e agricultores, além, naturalmente, da própria corporação sacerdotal.

É essa organização religiosa, mas ao mesmo tempo socioeconômica, que o cristianismo vem dismantelar a partir do séc. IV, quando se inaugura uma acirrada disputa por espaço, pelo direito de controlar frações do território urbano e rural, o que coloca em confronto cristãos e pagãos, mas também, e nunca é redundante assinalar, cristãos e judeus. Em termos topográficos, a cristianização do Império Romano se fez por intermédio da sacralização de lugares conectados com a narrativa bíblica ou com os heróis do cristianismo, como foram os mártires e santos, mas também da dessacralização dos lugares e edifícios pagãos e judaicos, o que correspondeu, segundo Caseau (2001, p. 22), a uma dupla operação: à devolução de artefatos

tidos como sagrados ao uso rotineiro, profano e, de modo mais incisivo, “à ruptura das regras de comportamento dirigidas a coisas e pessoas sagradas” expressa, o mais das vezes, por atos deliberados de profanação, como vemos nos ataques aos templos. Importa salientar, entretanto, que no seu início a cristianização não implicou um programa sistemático de erradicação dos templos, realidade que, mesmo desejada por alguns setores mais intransigentes da *intelligentsia* cristã, influenciados talvez pelas páginas mais amargas de Tertuliano, estava fora dos planos dos imperadores, que, por anos a fio, preferiram concentrar-se na proibição dos sacrifícios em detrimento da clausura dos templos ou mesmo da sua destruição.⁴ Em lugar de deflagrar uma ofensiva aberta contra o paganismo, julgaram mais prudente agir sem alarde, retirando pouco a pouco os subsídios e privilégios imperiais outrora concedidos aos templos e às corporações sacerdotais, ao passo que aprofundavam uma tendência já esboçada sob a dinastia dos Severos: a anexação dos bens dos templos, incluindo os seus eventuais tesouros, à *res privata*, ou seja, ao patrimônio pessoal do imperador (TESTA, 2010, p. 87). Fruto de uma conjuntura de exceção, na qual as autoridades imperiais buscavam reorganizar as finanças a fim de fazer face à crise que então se avizinhava, tal dispositivo jurídico foi, no séc. IV, manejado como um eficaz instrumento de coação religiosa, embora com efeitos bem menos dramáticos no imaginário coletivo do que os episódios de pilhagem e destruição dos templos.

As décadas que separam Constantino de Teodósio, os dois grandes heróis da narrativa triunfalista cristã e não por acaso agraciados com o epíteto “o Grande”, não foram, em absoluto, isentas de atentados à integridade dos templos. Constantino, ele mesmo, promoveu a espoliação sistemática dos tesouros dos templos, fosse para sustentar as emissões do *solidus* fosse para embelezar sua nova capital, Constantinopla (BUENACASA PÉREZ, 1997, p. 30). O imperador teria também decretado a suspensão das atividades de santuários pagãos em Afaca e Heliópolis, na Fenícia, e em Aigai, na Cilícia. Em Jerusalém e em Mambré, na Palestina, instalações pagãs foram arrasadas para a construção da Igreja do Santo Sepulcro e da Basílica da Trindade, respectivamente.⁵ Opositores ferrenhos dos sacrifícios, Constante e Constâncio II, herdeiros de Constantino, ordenaram, como dissemos (cf. nota 5), o fechamento dos templos, mas não a sua

destruição, fato expressamente proibido por uma lei de 342 ou 346, na qual os templos situados na região *extra muros* são reconhecidos como locais de lazer para a população.⁶ A relativa moderação dos imperadores, todavia, não impediu que alguns bispos mais exaltados se lançassem contra os templos de suas comunidades, como o fizeram Elêusio de Cízico, no Helesponto; Marcos de Aretusa, na Síria *Salutaris* e Jorge de Capadócia, em Alexandria. Por todo o Império, de quando em quando, templos eram saqueados e não raro demolidos. O material assim obtido costumava ser empregado na construção de igrejas e demais edifícios, religiosos ou não. Nessas circunstâncias, é lícito supor que os cristãos não apenas agiram à revelia do Estado, como atentariam contra a autoridade do próprio soberano, uma vez que os bens dos templos pertenciam à *res privata*, ao patrimônio pessoal dos imperadores, e somente poderiam passar à gestão da Igreja por decisão da corte (BUENACASA PÉREZ, 1997, p. 34 e segg.).

Contra uma situação visivelmente desfavorável ao paganismo instaurada desde Constantino, ergue-se uma personagem controversa e enigmática como Juliano, responsável por deflagrar um ambicioso programa de restauração dos templos e cultos tradicionais, embora sem sucesso. De acordo com Muñiz Grijalvo (1999, p. 242-3), o imperador, em janeiro de 362, teria promulgado seu Edito de Restauração (ou de Tolerância), do qual, infelizmente, não temos o texto. Entretanto, em linhas gerais, o Edito deveria prescrever o respeito aos lugares de culto do paganismo, com a subsequente reativação dos templos que porventura se encontrassem abandonados, mesmo que para tanto fosse necessária sua reconstrução ou seu restauro. No que diz respeito às práticas rituais, haveria a retomada dos sacrifícios sangrentos. A autonomia financeira dos templos, por sua vez, seria restabelecida. Os materiais subtraídos aos templos deveriam ser restituídos, podendo os saqueadores optar pelo ressarcimento em dinheiro. Valentiniano e Valente, por sua vez, não promulgaram nenhuma lei contrária à manutenção dos templos, embora tenham eles pretendido recuperar o patrimônio cedido por Juliano às corporações sacerdotais, reintegrando-o à *res privata*. Desse modo, a situação legal dos templos, em finais do séc. IV, mostrava-se decerto precária, mas não desesperadora, pois, apesar das dificuldades enfrentadas havia décadas, muitos templos ainda subsistiam, tanto nos núcleos urbanos quanto nas aldeias, onde, em algumas localidades,

ocorria inclusive a criação de novos santuários com a conivência dos *domini*, os grandes proprietários agrícolas, e dos *conductores*, os administradores das terras imperiais.⁷ Sob Teodósio (379-95), todavia, ingressamos numa nova fase que vem desequilibrar de uma vez por todas a frágil e até certo ponto ambígua solução de compromisso alcançada entre os templos e a casa imperial ao longo das décadas precedentes, como nos revela Libânio, em sua *Oratio* 30 (*Pro templis*), que veio a público entre 385 e 387.

MATERNO CINÉGIO E A ‘*DAMNATIO MEMORIAE*’ DOS DEUSES

O *Pro templis* representa um admirável manifesto em favor da preservação dos templos de Antioquia, em especial daqueles situados na zona rural (*chora*), frontalmente ameaçados pelas incursões rotineiras dos monges sírios, ávidos por pilhar os santuários das divindades e por extorquir os camponeses sob o pretexto de que estes estivessem, ao arrepio da lei, praticando o sacrifício de sangue. Embora dedicada a Teodósio, é consenso entre os especialistas que a *Oratio* nunca foi pronunciada diante do imperador, que dela sequer teria tido conhecimento, permanecendo assim restrita à seleta audiência formada pelos compatriotas de Libânio (WATTS, 2013, p. 107). A elaboração da obra não corresponderia, a princípio, à tentativa de o autor interferir nas decisões imperiais, mais não fosse pelo fato de que, por essa época, Libânio já não gozasse de qualquer influência junto à corte. Na realidade, o *Pro templis* exprimiria, acima de tudo, uma tomada de posição do orador sobre os rumos da política religiosa de Graciano e Teodósio, que, na década de 380, se tornam mais reticentes com relação aos ritos pagãos, como manifesto em duas leis recolhidas no *Código Teodosiano*, uma de 381 e outra de 385 (*C. Th.* 16, 10, 7 e 9). Muito embora, em 382, num *rescriptum* endereçado ao *Dux* de Osroene (*C. Th.* 16, 10, 8), Graciano e Teodósio houvessem deliberado em favor da abertura de um templo provincial localizado, muito provavelmente, na cidade de Edessa, às margens do Eufrates, o que denotaria certa tolerância da casa imperial para com os lugares de culto pagãos, não devemos ignorar que, pelo texto da lei, tal abertura somente poderia ocorrer sob a condição de que o edifício fosse utilizado apenas para visitação pública e reuniões ocasionais e não para a realiza o de sacrifícios.⁸ Acontecimentos

subsequentes nos indicam que a *domus* imperial, em finais do séc. IV, não estava disposta a admitir qualquer violação a essa medida, num momento em que, segundo Testa (2010, p. 80), as lideranças eclesiásticas começavam a se mostrar mais atentas à cristianização das zonas rurais, tidas como bastião das crenças pagãs, culminando numa atuação pastoral mais enérgica, com a finalidade de obter a conversão dos aldeões e que incluiu, entre outras medidas, a destruição sistemática dos santuários rurais.

No Ocidente, o protagonista dessa vigorosa penetração do cristianismo nas aldeias foi Martinho de Tours, que, entre 371 e 397, liderou uma autêntica campanha de destruição dos templos e santuários gauleses (TESTA, 2010, p. 85). Já no Oriente, o principal responsável pela execução de tal política foi Materno Cinégio, prefeito do pretório que, contando com o apoio de bispos e monges, demoliu diversos templos na Síria e na Mesopotâmia entre 384 e 388. De acordo com Zózimo (*Nova Historia*, IV, 37), Cinégio, ao ser nomeado prefeito do pretório do Oriente, teria recebido de Teodósio a incumbência de fazer valer a legislação antipagã, erradicando os sacrifícios e impedindo o acesso aos templos. É bem possível que, ao se posicionar de modo tão agressivo contra os templos, Cinégio buscasse dar cumprimento a uma lei emanada em 385, na qual Graciano e Teodósio ameaçavam, em duros termos, todos aqueles que ousassem sacrificar aos deuses com finalidade divinatória, pois o *Código Teodosiano* (*C. Th.* 16,10,9) conserva justamente a cópia da lei enviada ao prefeito.⁹ Cristão convicto, Cinégio teria ido além daquilo que lhe havia sido solicitado por Teodósio, incentivando aberta ou tacitamente o saque e a ruína dos templos e santuários, o que desencadeou um ciclo de hostilidades contra os lugares de culto pagãos e judaicos.¹⁰ Embora não saibamos com exatidão quais templos Cinégio destruiu, pela narrativa de Libânio (*Or.* 30, 44-7), é possível supor que o prefeito e sua mulher, Acântia, estiveram diretamente envolvidos na destruição de, pelo menos, um templo em Edessa. De qualquer modo, a atuação de Cinégio não é de modo algum solitária, pois, em torno de 386, o bispo Marcelo, contando com o auxílio dos monges sírios e das tropas imperiais, empreende a destruição do templo de Zeus Belos, em Apameia, numa ação bastante ousada, por sinal.¹¹ Em 388, uma turba de monges liderados pelo bispo local incendeia uma sinagoga e uma igreja gnóstica valentiniana em

Calínico, guarnição próxima a Antioquia.¹² Em 391, é a vez de o *Serapeum* de Alexandria perecer sob as investidas de Teófilo, que arrasa o edifício (FOWDEN, 1978, p. 63 e sgg.).

Os exemplos mencionados são os mais bem documentados de uma nova etapa do processo de cristianização inaugurada após o governo de Juliano que Drake (1996, p. 12), seguindo Stroumsa, descreve como *erística*, isto é, “beligerante”, pois nesse momento as autoridades eclesiásticas, em consórcio com as forças imperiais, se dedicam à erradicação dos monumentos pagãos e judaicos. Alguns, sem dúvida, poderiam questionar a validade de uns poucos testemunhos para sustentar a existência de uma agressão rotineira dos cristãos contra os templos, qualificando os relatos de destruição como inconsistentes, erráticos ou como peças de pura retórica destinadas muito mais a impressionar uma audiência já cristã ou em vias de cristianização do que a descrever um acontecimento verídico. Todavia, é impossível não detectar um fundo de verdade entre estes episódios de intolerância, que recebem a chancela imperial em 399, quando Arcádio se pronuncia sobre a matéria nos seguintes termos: “Se houver algum templo nos distritos rurais, eles devem ser demolidos sem distúrbio ou tumulto. Pois quando eles forem demolidos e removidos, a base material para toda superstição terá sido destruída” (*C. Th.* 16,10,16). Como argumenta Fowden (1978, p. 68), a real eficácia dessa política contida, em teoria, na legislação, mas, na prática, antecipada em mais de uma década pela atuação discricionária dos monges, bispos e funcionários imperiais, pode ser avaliada por meio da escassez de ruínas dos templos no território da antiga Síria, situação que contrasta agudamente com a abundância de igrejas bizantinas. Por esse motivo, uma afirmação como a de Saradi-Mendelovici (1990, p. 49), segundo a qual os imperadores nunca teriam tido a intenção de promover a supressão dos santuários pagãos, que já haviam sido devotados ao abandono muito antes de serem demolidos, merece, sem dúvida, algum reparo, pois o abandono dos templos não foi, em absoluto, um acontecimento fortuito, mas resultou justamente de uma diretriz política que retirou pouco a pouco os subsídios dos templos ao longo do séc. IV.

O que a atuação de Cinégio nas províncias orientais parece assinalar é um autêntico *turning point* na maneira pela qual os imperadores concebiam o futuro do paganismo, pois doravante a

destruição dos templos se converte numa ação rotineira que culmina na supracitada lei de 399. Ao redigir o *Pro templis*, Libânio se pronuncia, assim, a respeito de uma situação bastante desfavorável para os pagãos, confrontados pelas autoridades imperiais em consórcio com as lideranças episcopais e sua “tropa de choque”, os monges, como em certa ocasião definiu Trombley (1985, p. 334). Por mais que o depoimento de Libânio se encontre saturado de indignação e de parcialidade, não convém minimizar a importância das informações nele contidas, pois, fazendo parte da elite de Antioquia, o sofista é chamado a esclarecer os seus concidadãos a respeito daquilo que então se passa. Colocando-se na posição de advogado da causa dos templos, papel que a sua formação educacional o autoriza a desempenhar com singular competência, Libânio compõe um discurso de natureza jurídica ou apologética, pretendendo denunciar, mediante um estilo afinado com a retórica forense, os abusos cometidos pelos funcionários imperiais e pelos monges contra o paganismo, realidade, segundo ele, em franco desacordo com a legislação vigente e que, portanto, não encontraria amparo na pessoa do imperador. Para tanto, reúne um conjunto de argumentos em favor da preservação dos templos que nos permite recuperar não apenas a cosmovisão pagã acerca dessa modalidade de arquitetura religiosa, mas também as implicações materiais, ou seja, econômicas, dos abusos cometidos contra os templos pelos cristãos.

UM APELO EM FAVOR DOS ‘OLHOS DA CIDADE’

De acordo com Libânio, os templos teriam sido erigidos num passado remoto pelos primeiros representantes do gênero humano, de maneira que sua história se confundiria com a própria história da civilização. Dirigindo-se a Teodósio, declara:

Os primeiros homens que apareceram na terra, Senhor, ocuparam regiões elevadas e se abrigaram em cavernas e cabanas, e logo receberam a noção da existência dos deuses e perceberam o quanto a boa vontade deles significava para a humanidade. Eles ergueram o tipo de templo que se poderia esperar de homens primitivos e fizeram ídolos para si próprios. À medida que sua cultura avançava rumo à urbanização e técnicas de construção se tornavam adequadas para tal, muitas cidades apareceram no sopé das montanhas ou

nas planícies, e em cada uma delas os primeiros edifícios erguidos após a muralha foram os templos, pois eles acreditavam que mediante esta governança eles também obteriam a mais importante proteção. E se você viaja por todo o Império Romano, verá isso por toda a parte. Mesmo em nossa segunda Capital [i.e. Constantinopla] alguns templos ainda existem, privados de toda honra, é fato, mas embora eles sejam poucos dentre muitos, ainda não desapareceram por completo (*Or.* 30, 4-5).

Nessa passagem, Libânio estabelece um nexo indissolúvel entre a fundação de templos e a instituição dos primeiros agrupamentos humanos, tratando tais edifícios como elementos indispensáveis à vida em sociedade. No movimento de apropriação do espaço, os homens necessitaram, é certo, defender-se contra os eventuais inimigos, o que os levou, num primeiro momento, a habitar os planaltos e, em seguida, a erigir muralhas nos povoamentos fundados nas planícies. Todavia, esses primeiros habitantes tiveram também de instituir um ponto de apoio geográfico que permitisse a interseção entre o mundo divino e o mundo social, uma vez que, conforme a cosmogonia antiga, deuses e homens não se encontrariam confinados em esferas distintas e impenetráveis, mas repartiriam o mesmo território, que por toda a parte exibiria os signos do sagrado. O que chama a atenção no discurso de Libânio não é tanto a dependência dos homens para com as divindades, constatação mais ou menos óbvia em se tratando da *Welstanchaung* antiga, mas os atributos místicos do templo ou, melhor dizendo, do *aedes* ou do *naos*, tidos como verdadeiras epifanias, como manifestações tangíveis do divino, que agiria sobre o mundo por intermédio de estruturas concretas, palpáveis, tornando-se assim os templos e santuários elementos de destaque na paisagem urbana, símbolos onipresentes da cultura pagã que se irradiariam por todo o Império Romano, incluindo Constantinopla, cidade erigida por um imperador cristão, mas que ainda comportaria traços evidentes do paganismo.¹³ Sacralizando, protegendo e ao mesmo tempo dominando o território circundante, os templos se convertem em *monumentos*, ou seja, em suportes nos quais se cristalizam a memória coletiva e os laços de pertença que unem uma determinada coletividade, cumprindo uma função determinante ao orientar o cotidiano dos indivíduos, ao lhes proporcionar um gabarito por meio do qual investiriam de sentido o

seu mundo, como declara Libânio:

Eles [i. e., os monges] varrem a zona rural como rios em cheia e, devastando os templos, devastam as terras, pois, em qualquer lugar em que removem um templo da terra, esta terra se torna cega e jaz assassinada. Templos, Senhor, são a alma da zona rural: eles assinalam o início da sua ocupação e foram legados através de muitas gerações aos homens de hoje. Neles, as comunidades agrícolas depositam suas esperanças por maridos, esposas, filhos, por seus bois e o solo que semeiam e plantam. Uma terra que tenha sofrido assim perdeu a inspiração camponesa junto com suas esperanças, pois [os camponeses] acreditam que seu trabalho será em vão, uma vez que foram privados dos deuses, que guiam seus labores ao fim devido (*Or.* 30, 9-10).

O orador se refere aqui aos templos da zona rural de Antioquia, que estariam sendo depredados pelos monges. O resultado dessa ação inconsequente seria, em última instância, a desorganização simbólica da comunidade aldeã, que, privada dos marcadores do sagrado, não poderia mais contar com o favor divino na execução das fainas agrícolas. A principal preocupação de Libânio, ao denunciar os atos de violência cometidos pelos monges, não é tanto impedir ou dificultar o processo de conversão ao cristianismo das populações rurais, na medida em que, segundo ele, é simplesmente impossível inculcar, nas consciências, uma crença recorrendo-se à coerção, pois os atores sociais bem podem continuar, em segredo, a praticar seus antigos ritos e a invocar os seus deuses ancestrais, comportando-se assim como os atores no teatro, obrigados a portar a máscara de um tirano, mas sem o ser (*Or.* 30, 28). Libânio expõe seus argumentos tendo em vista um propósito evidente: garantir a todo custo a preservação dos edifícios pagãos, mesmo que privados de sua função original, como lemos no seguinte excerto:

Se nós devemos proteger nossas cidades em todos os lugares, se nossas cidades devem a fama aos templos em particular, e se estes templos são, após as glórias do palácio, seu orgulho principal, nós devemos seguramente lhes dar alguma consideração e ser zelosos com sua manutenção como parte do tecido das cidades. Eles são ao menos edifícios, mesmo que não utilizados como templos. Taxação, presumivelmente, requer escritórios de coleta. Assim, deixem os templos de pé e que eles sejam o escritório de

recolhimento de impostos, e os preservem da demolição. Não nos deixem pensar que é um crime cortar fora a mão de um homem e um crédito remover os olhos das cidades. Não lamentemos a destruição causada por terremotos enquanto nós mesmos criamos o caos dos terremotos quando não ocorre a ninguém causar dano. Os templos, como outras coisas, são propriedade imperial. Qual a necessidade de destruir o que pode ser aplicado para outro uso? É seguramente desgraça para um exército mover a guerra contra suas próprias pedras, e para um general no comando dirigi-las contra estruturas com torres, eretas há muito tempo com grande zelo (*Or.* 30, 42-3).

Libânio admite que, em face da campanha movida pelos imperadores contra os ritos divinatórios e os sacrifícios sangrentos, a utilização dos templos como lugares de culto talvez não seja mais viável, optando assim por advogar em favor da conservação física dos edifícios, mesmo que remanejados para abrigar atividades de natureza administrativa. É possível que tal procedimento derive da compreensão segundo a qual os templos, uma vez consagrados, adquiririam a capacidade mágica de organizar e proteger o território ao redor, como se fossem faróis ou olhos a iluminar o caminho e guiar os transeuntes. Sendo orgânicos à cidade, os templos emprestariam ao território e a seus habitantes uma dignidade sobrenatural, pois as pedras que os compunham selariam a aliança entre deuses e homens, que não deveria ser rompida. Evocando o valor das pedras dos templos, Libânio nos permite avaliar o quanto o paganismo antigo era dependente dessa face física, material, do *aedes*, algo que os próprios cristãos já haviam detectado, como nos informa o orador:

Você [Teodósio] não ordenou o fechamento dos templos nem proibiu o ingresso neles. Dos templos e altares você não baniu nem o fogo nem o incenso ou a oferenda de outros perfumes. Mas essa tribo de roupas negras, que come mais do que elefantes e, pela quantidade de bebida que consome, cansa aos que acompanham sua bebedeira com o entoar de hinos, que oculta tais excessos sob uma palidez artificialmente produzida – essas pessoas, Senhor, enquanto a lei ainda vigora – se apressam em atacar os templos com porretes, pedras e barras de ferro e, em alguns casos, desdenham destes com as mãos e os pés. Então, a desolação completa se segue, com a remoção dos tetos, a demolição das

paredes, a quebra das estátuas e a derrubada dos altares, e os sacerdotes devem permanecer calados ou morrer. Após demolir um, eles correm para o outro e para um terceiro, e troféu é empilhado sobre troféu, em desacordo com a lei. [...]. Esses ultrajes ocorrem inclusive nas cidades, mas eles são mais comuns na zona rural (*Or.* 30, 8-9).

Deixando de lado a afirmação duvidosa de que Teodósio não teria determinado o fechamento dos templos e a suspensão das oferendas de incenso e perfume,¹⁴ concentremo-nos na descrição de Libânio acerca da atuação devastadora dos monges que, em apoio a Cinégio, se teriam lançado com tudo ao alcance das mãos contra os templos urbanos e rurais, arrasando-os do teto às fundações e coagindo os sacerdotes. Não obstante as acusações previsíveis de Libânio contra os monges, equiparados a uma turba de ébrios e rufiões, cumpre notar que o protagonismo por eles adquirido nos episódios de demolição dos templos em Antioquia e alhures não deve ser interpretado como fruto da irracionalidade de indivíduos de péssima índole contra edifícios já depurados dos sacrifícios, mas como uma ação deliberada dos cristãos visando a estilhaçar um poderoso vetor de identidade como eram os templos, removendo assim da paisagem qualquer lembrança do culto aos deuses que pudesse alimentar o apego aos ritos pagãos. Por esse motivo, é necessário rever a antiga explicação segundo a qual os cristãos, ao se voltarem contra os templos, tiveram por finalidade primeira convertê-los em igrejas. Muito embora alguns templos tenham sido cristianizados no decorrer do séc. IV, a exemplo do que ocorreu em Aretusa, na Síria, onde o bispo Marcos foi autorizado por Constâncio II a destruir um templo pagão e a erigir uma igreja no local (FOWDEN, 1978, p. 60), parece que vigorou entre os cristãos, ao menos no início, certa restrição em reutilizar de imediato o recinto dos templos, mesmo quando estes haviam sido demolidos, como vemos no caso do *Serapeum*, pois Teófilo de Alexandria não construiu uma igreja na *cella* do templo, mas numa área contígua (MARTÍNEZ MAZA, 2002, p. 145-6).¹⁵ Na verdade, para que tal ocupação ocorresse, era necessário que a memória em torno do santuário pagão já se tivesse esvanecido, o que equivalia, na prática, à dissolução da capacidade sobrenatural contida no edifício ou no terreno adjacente. A destruição ou abandono do templo, ou seja, a sua dessacralização, não seriam assim

condições suficientes para permitir a instalação das igrejas, exigindo-se um intervalo temporal até que uma nova sacralização, em bases cristãs, fosse possível, razão pela qual a conversão de templos em igrejas não é algo que ocorra de imediato, mas demanda certo tempo, como vemos na Península Balcânica (MARTÍNEZ MAZA, 2002, p. 146).

Da defesa dos templos efetuada por Libânio, é possível concluir que os monges buscavam, a princípio, eliminar um dos mais importantes focos de “resistência” do paganismo no decorrer do processo de cristianização. Todavia, importa acrescentar que, ao atacar os templos, os monges não apenas operavam uma ruptura simbólica na cosmovisão antiga, privando os pagãos de marcos de orientação cultural bastante concretos, mas também desorganizavam o próprio sistema social, na medida em que os templos eram autênticas unidades agrícolas de produção, comportando propriedades, trabalhadores e insumos:

Os ultrajes cometidos por aqueles celerados contra as terras se referem a assuntos vitais do Estado. Eles alegam estar atacando os templos, mas esses ataques são uma fonte de renda, pois embora alguns ataquem os santuários, outros saqueiam os miseráveis camponeses daquilo que têm, tanto do produto da terra armazenado quanto dos animais. E os invasores partem com o butim do lugar que arrasaram. Outros não se satisfazem com isso, mas se apropriam da terra também, argumentando que o que pertence a esse ou aquele é propriedade do templo, e muitos homens têm sido privados dos acres de sua família a este falso título [...]. Se ouvem que uma terra tem algo de valor para ser pilhado, ela é diretamente envolvida em sacrifícios e está cometendo toda sorte de crimes: uma visita armada é requerida, e logo vêm os justiceiros [*sophronistaí*], que é o termo utilizado para descrever estes – na ausência de uma palavra melhor – salteadores, pois salteadores ao menos tentam não ser pegos e negam seus malfeitos [...]. Mas essa turba exhibe seus excessos e se gaba deles [...]. E isso não é nada mais do que guerra em tempo de paz movida contra os camponeses (*Or.* 30, 11-3).

Segundo Libânio, ao atacar os templos, os monges tinham por intenção apoderar-se tanto da terra sob controle dos templos quanto

da terra dos camponeses, submetidos assim a uma expropriação ilegal, uma vez que, como dissemos, os templos e suas propriedades faziam parte da *res privata*, ou seja, do patrimônio pessoal do imperador (*Or.* 30, 43) e não poderiam ser anexados pela Igreja sem uma autorização especial proveniente da chancelaria, em geral como uma resposta a uma *petitio* encaminhada à corte pelas autoridades eclesiásticas (BUENACASA PÉREZ, 1997, p. 45). À parte o controle sobre os bens imóveis dos templos, a própria demolição constituiria uma fonte de lucros, pois, como bem observa Prieto (2007, p. 6), as pedras retiradas dos templos poderiam ser livremente empregadas na construção de igrejas, *martyria*, mosteiros e demais edifícios cristãos, ao passo que os bens móveis e as estátuas seriam reaproveitados como objetos de decoração, reduzindo-se assim os custos da obra, sempre onerosa. Quanto a isso, não é por acaso que Libânio, em seu discurso, compara os monges a facínoras, delinquentes e salteadores, esses flagelos que, com o apoio de Flaviano, o bispo de Antioquia (*Or.* 30, 11 e 19), promovem o terror nas aldeias, apoderando-se de tudo o que encontram e deixando atrás de si um rastro de destruição e inúmeras mortes, confirmando aquilo que sabemos acerca da ação predatória dos monges na Antiguidade tardia. Desorganizando o sistema templário, os monges também desferiam um rude golpe contra as redes de solidariedade pagã, pois as comunidades aldeãs não poderiam mais contar com as atividades filantrópicas desempenhadas pelos sacerdotes, que, no séc. IV, muito provavelmente em função das reformas implantadas por Juliano, começavam a assistir os órfãos e as viúvas, à semelhança do clero cristão.¹⁶ Sobre o assunto, pronuncia-se o orador:

Eu evito mencionar o número dos que morreram nos motins dos monges, em completa desatenção ao nome que compartilham. [...]. A expulsão das pessoas que por seu cuidado pessoal fornecem alívio à pobreza entre homens velhos, mulheres e crianças sem pai, a maioria delas sofrendo severas limitações, não é isso uma execução? Não é isso sentenciá-las à morte, e a uma morte pior do que todas, por inanição? Pois quando os meios de auxílio tiverem cessado, esse é seguramente o destino delas. Ao massacrar seus protetores, vocês têm massacrado esses inocentes, mas vocês não sonhariam em o fazer se eles

tivessem violado a lei. Essa ausência de cortes de justiça prova que suas vítimas não ofereceram sacrifício. Essa matança sem julgamento é uma confissão que não há bases para julgá-los (*Or.* 30, 20).

Libânio se esmera, portanto, em demonstrar que a destruição dos templos pelos monges é um procedimento que contraria a vontade imperial e que afronta o *status quo* jurídico, pois as acusações de prática do sacrifício pelos pagãos seria um mero pretexto para a intolerância e avidez dos cristãos, sequiosos por se locupletar com os bens dos templos e dos camponeses, mesmo que para tanto tivessem de verter o sangue de muitos. O cenário descrito por Libânio apresenta certamente exageros, pois o autor qualifica a campanha contra os templos nos termos de uma guerra civil. Mesmo que as denúncias de Libânio contra os monges se encontrem certamente eivadas de rancor, não convém refutá-las por completo, uma vez que, em finais do séc. IV, os monges integravam autênticas milícias episcopais que, à revelia do Estado, agiam contra todos os adversários, quaisquer que fossem eles (GADDIS, 2005, p. 219). Todavia, é inegável que, assumindo a dianteira na cristianização das zonas rurais, os monges se excederam em mais de uma ocasião, perturbando assim a ordem pública, como sugere uma lei de Teodósio datada de 390 (*C. Th.* 16, 3, 1), na qual o imperador determina que os monges sejam banidos para os desertos e lugares desabitados, sem dúvida como uma maneira de arrefecer a sua inclinação para promover distúrbios e sedições nas cidades e aldeias. De acordo com Libânio, em face de seu caráter manifestamente ilegal, a ação dos monges deveria ser prontamente reprimida pelas autoridades públicas, caso contrário a situação poderia tornar-se ainda mais grave, pois os camponeses, afrontados na sua dignidade e ameaçados com a perda do patrimônio, se sentiriam no direito de revidar, alimentando assim a espiral de violência. Não por acaso Libânio encerra o seu discurso num tom bastante grave, declarando que “se esse povo [i. e., os monges], sem a sua permissão [i.e., de Teodósio], continuar a atacar qualquer coisa que escapou deles ou que foi rapidamente restaurada, pode estar certo de que os proprietários irão defender eles mesmos e a lei (*Or.* 30, 55)”. A advertência de Libânio não deve, a princípio, ser encarada como mero artifício retórico destinado a alarmar a audiência, certamente

composta por membros da administração pública, pois temos notícia, na fase tardia do Império, de diversos episódios nos quais os pagãos não hesitaram em revidar o ultraje cometido contra os templos. Sozomeno, em sua *História Eclesiástica* (VII, 15), nos descreve os distúrbios que irromperam em Pétreia e Areópolis, na Arábia; em Rafi e Gaza, na Palestina; em Heliópolis, na Fenícia; e em Apameia, na Síria, por conta da resistência dos pagãos aos assaltos contra os seus templos. No contexto da cruzada de Marcelo contra os santuários pagãos, por volta de 386, conta-se que os habitantes de Apameia chegaram a armar homens da Galileia e camponeses do Líbano, deflagrando uma operação de guerra no decorrer da qual o bispo veio a perecer, logo após ter liderado a demolição do templo de Zeus Belos e de outros templos na cidade e nas aldeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do período imperial, Roma implementou múltiplas estratégias com a finalidade de garantir a unidade do Império, dentre as quais uma das mais importantes foi o investimento na construção e no restauro dos templos, assumindo a *domus* imperial um papel de destaque em função do título de *pontifex maximus* revestido pelos imperadores de Augusto e Graciano. Não obstante a diversidade de estatutos concernentes à administração dos templos e de suas propriedades, observa-se, a partir da dinastia dos Severos, o aumento paulatino do controle do Estado sobre o sistema templário, de maneira que, à época de Alexandre Severo, todos os *loca sacra* são absorvidos pela *res privata*, que passa então a controlar, ao mesmo tempo, as finanças das municipalidades e as dos templos. Com isso, os *iura templorum*, ou seja, o conjunto de direitos que os templos tinham sobre a gestão de seus rendimentos, não apenas os provenientes das propriedades agrícolas adjacentes, mas também das doações de particulares, são geridos pela casa imperial (TESTA, 2010, p. 87-8). Não que isso tenha representado, por si mesmo, um entrave à reprodução do paganismo, pois, na condição de *pontificis maximi*, os imperadores eram encarregados de zelar pela manutenção dos templos e santuários, tarefa que não deixaram de executar até o séc. IV, quando a ascensão do cristianismo imprimiu um novo direcionamento à política religiosa imperial. Todavia, mesmo diante da rápida

multiplicação de basílicas, *martyria*, mosteiros, *ospitia* e *nosokomia*, construções que assinalam o domínio progressivo dos cristãos sobre o território urbano e rural, os templos ainda cumprem um papel determinante no sentido de conferir, por meio de seus ritos, é certo, mas também por meio da própria materialidade que os constituía, certa unidade a amplas parcelas da população devotas dos deuses que, por séculos a fio, haviam garantido a supremacia dos romanos, deuses estes honrados em templos e altares, como faz questão de frisar Libânio (*Or.* 30, 31). Mediante o comparecimento da população aos templos, onde as divindades do panteão e os próprios imperadores divinizados recebiam culto, as imensas distâncias do *orbis romanorum* eram vencidas, e as diversidades étnicas e linguísticas eram de certo modo aplainadas, criando-se assim uma “comunidade imaginada” posta sob a proteção dos deuses (SIZGORICH, 2007, p. 95). Tomados na sua materialidade, os templos eram poderosos vetores de identidade para os habitantes do Império, atestando uma pertença, sacralizando um lugar, orientando comportamentos e celebrando a generosidade dos deuses para com Roma.

Pois bem, é exatamente essa conexão entre os templos e a ordem imperial que o cristianismo busca desfazer. A partir de Constantino, vemos pouco a pouco o paganismo sofrer inúmeras restrições, incluindo a proibição dos sacrifícios, a suspensão dos subsídios às corporações sacerdotais e o fechamento dos templos, até que, em 382, Graciano rejeita o título de *pontifex maximus*, querendo com isso exprimir o desinteresse da casa imperial para com um sistema religioso tido como obsoleto, ultrapassado.¹⁷ Numa conjuntura como essa, o passo seguinte seria, naturalmente, investir contra a própria arquitetura templária, pois mesmo devotados ao abandono ou adaptados a funções que não as religiosas, os templos eram ainda testemunhas da glória dos deuses, constituindo assim um poderoso lugar de memória. Na condição de *monumenta*, ou seja, de símbolos capazes de evocar uma lembrança, de atualizar uma ausência e de anunciar uma devoção, os templos não poderiam ser poupados num contexto em que um credo monoteísta e francamente intolerante, como era o cristianismo, se esforçava por obter o domínio do tempo e do espaço e por difundir um estilo de vida que, ao menos em termos discursivos, constituía o reverso das crenças e práticas pagãs e judaicas.

Como assinala com propriedade Henri Lefebvre (2000, p. 253), “o espaço monumental oferece a cada membro de uma sociedade a imagem de sua pertença e de sua face social, espelho coletivo mais ‘verdadeiro’ que um espelho individual”. Desse ponto de vista, os monumentos produziram um consenso e conformariam o *ethos* de determinada coletividade, agrupando os corpos individuais dos usuários num corpo total que se resolveria num espaço igualmente total, não sendo por acaso que uma das principais estratégias de aniquilamento da autoestima de uma população, de erosão da identidade grupal e de estilhaçamento da memória coletiva seja a demolição dos seus edifícios mais importantes, o que gera uma desorientação geográfica que não raro se desdobra numa desorientação psicossocial. É justamente um acontecimento como esse que presenciamos em meados da década de 380, quando, sob a prefeitura de Cinégio, tem início um movimento sistemático de destruição dos templos, o que desencadeia uma profunda angústia entre os pagãos, cujos santuários ancestrais são subitamente profanados e reduzidos a destroços com a conivência ou mesmo a liderança das autoridades imperiais. As ponderações de Libânio no *Pro templis* constituem, assim, um inestimável depoimento acerca dos novos tempos que se avizinham para os pagãos: os da *damnatio memoriae* dos deuses mediante a supressão dos seus lugares de culto, reduzidos a cinzas ou reinterpretados sob influxos cristãos. Nem esporádica nem incidental, julgamos que tal destruição deva ser interpretada como o resultado inevitável da própria cristianização, pois aos cristãos não bastava suprimir os sacrifícios e estimular as conversões. Consoante a proposta evangélica de construção de um novo mundo, reformado sob inspiração divina, era necessário também produzir uma realocação geográfica do sagrado, o que somente seria obtido por meio do rebaixamento e da dessacralização dos lugares e edifícios pagãos, em uma disputa na qual a superioridade do cristianismo era mensurada não apenas pela quantidade de seus adeptos, mas também pelo metro quadrado posto sob o controle dos bispos e de sua *entourage*.

ABSTRACT

Religious conflict and architectural symbolism in Late Antiquity: the attacks against the temples according to Libanius of Antioch

The process of Christianization of the Roman Empire depended to a large extent on the clash between the Christians and the pagans and Jews, whose places and monuments were not only desecrated, but spoiled and looted to . In this regard, the attacks on the Greco-Roman and Jewish buildings, in symbolic and material terms, were one of the main features of the Christianization, a process often soaked into coercion and violence against people, artifacts, places and monuments. In the light of such statements, we intend, in this article, to discuss how this matter is treated by Libanius in his *Oratio* 30 (*Pro templis*), written around 386 A.D. Talking directly to Theodosius, the sophist urges the emperor to adopt religious tolerance and to protect the pagan institutions, namely the Antiochene temples, frequently plundered by the Syrian monks.

KEYWORDS

Late Antiquity; intolerance; temples; Libanius of Antioch.

NOTAS

¹ A respeito do fortalecimento do judaísmo na Antiguidade tardia em resposta ao avanço do cristianismo, acontecimento por vezes qualificado como *judaização*, consultar Scwhartz (2001). Quanto à resiliência do paganismo, temos evidência de que em diversas cidades do Oriente, tais como Edessa, Antioquia, Baalbeck e Harran, as práticas pagãs continuavam a ser observadas em pleno séc. VI (TROMBLEY, 1985, p. 346).

² Um dos principais difusores dessa tese do compartilhamento cultural entre cristãos e pagãos, o que daria margem, na Antiguidade tardia, não tanto a relações de concorrência, mas de cooperação entre os distintos grupos religiosos é, sem dúvida, Peter Brown, como lemos em *Authority and the sacred* (1997). Os argumentos do autor são *mutatis mutandis* replicados por Saradi-Mendelovici (1990, p. 48). Para uma avaliação mais lúcida do problema, consultar Drake (1996).

³ Para uma discussão acerca das igrejas inauguradas por Constantino em Roma, consultar Curran (2002). Quanto à *Domus Aurea* de Antioquia e às inovações arquitetônicas implementadas por Constâncio II, consultar Kleinbauer (2006).

⁴ Entre 321, quando se inicia a série de medidas restritivas ao paganismo, até 399, data em que Arcádio e Honório determinam a destruição dos templos situados na zona rural (*C. Th.* XVI, 10, 16), verificamos apenas uma lei, emanada por Constâncio II e Constante por volta de 346 (*C. Th.* XVI, 10, 4), na qual os imperadores decretam o fechamento dos santuários pagãos. Ao contrário do que se poderia supor, nesse intervalo temporal há mais leis que tratam da preservação dos templos do que da sua destruição, como vemos em *C. Th.* XVI, 10, 3; 8; e 15.

⁵ Segundo a tradição, a cova do Santo Sepulcro teria sido oculta, na época de Adriano, pela construção de um templo de Afrodite. Atendendo ao pedido de Macário de Jerusalém, Constantino determinou que o templo fosse destruído e que o sítio fosse escavado. Após localizar o suposto túmulo de Cristo, fez erigir no local a Igreja da *Anastasi*, ou seja, a Igreja da Ressurreição, atualmente conhecida como do Santo Sepulcro. Em Mambré, outra cidade da Palestina, existia um lugar onde lavé teria anunciado a Abraão a posse da Terra Prometida. Nele, os pagãos ergueram um santuário. Constantino decidiu “purificar” o local, destruindo o templo e construindo, em seguida, uma basílica cristã (PRIETO, 2007, p. 3-4).

⁶ Imperadores Constâncio e Constante a Catulino, prefeito da cidade. Embora toda superstição deva ser completamente erradicada, é nosso desejo que o edifício dos templos situados fora das muralhas [da *Vrbs*] permaneça intocado e incólume. Uma vez que algumas peças de teatro, espetáculos de circo ou competições de luta derivam de alguns desses templos, tais estruturas não devem ser demolidas, pois, com base nelas, ocorre a encenação regular de entretenimentos antigos para o povo romano (anunciado em Constantinopla, em 1 de novembro de 346, 342?) (*C. Th.* 16,10,3).

⁷ Ao longo do séc. IV, temos conhecimento, na Península Ibérica, da construção de templos pagãos nas *villae* por iniciativa dos grandes proprietários rurais, como vemos em Milreu, São Cucufate, Quinta do Marim e Carranque (VILLEGAS MARÍN, 2012, p. 287). Situação semelhante, segundo MacMullen (1984, p. 81) e Buenacasa Pérez (1997, p. 47), é constatada na Britânia.

⁸ Imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos a Paládio, *dux* de Osroene.

Pela autoridade do conselho imperial, decretamos que o templo deve continuar aberto, já que antes era dedicado à reunião das pessoas e agora é dedicado ao uso comum do povo, e no qual imagens, diz-se, foram postas devido ao seu valor artístico e não devido à sua divindade. Nós não permitimos que nenhuma divina resposta imperial obtida de modo sub-reptício prejudique esta situação. Com o propósito de que este templo possa ser admirado pela população da cidade e pelas multidões frequentes, Sua Experiência deve garantir a celebração das festividades e, pela autoridade de nossa divina resposta imperial, deve permitir que o templo permaneça aberto, mas de maneira que a execução de sacrifícios proibidos até o momento não ocorra sob o pretexto de acesso ao templo (anunciado em Constantinopla, em 30 de novembro de 382).

⁹ Imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos a Cinégio, prefeito do pretório. Nenhum mortal deve assumir a audácia de executar sacrifícios, de modo que, pela inspeção do fígado e pelo presságio das entranhas das vítimas sacrificais, ele possa obter a esperança de uma vã promessa ou, o que é pior, ele possa saber o futuro por meio de uma consulta amaldiçoada. A tortura de uma punição verdadeiramente amarga deve ameaçar aquelas pessoas que, violando Nossa proibição, tentem explorar a verdade do presente ou os acontecimentos futuros (anunciado em Constantinopla, em 25 de maio de 385).

¹⁰ Segundo Watts (2013, p. 111), Teodósio teria encarregado Cinégio de inspecionar as finanças das províncias orientais e não de coibir o paganismo, de maneira que a atuação do prefeito do pretório contra os templos teria sido o resultado de uma decisão individual, apoiada apenas pelos bispos e monges e não pela casa imperial. Cumpre observar que, a despeito de não existir uma lei contemporânea determinando a demolição dos santuários pagãos, não dispomos, em absoluto, de elementos para concluir que Cinégio teria agido por conta própria, à revelia de Teodósio, uma vez que não temos conhecimento de nenhuma providência tomada pelo imperador no sentido de coibir a atuação do prefeito, que não foi afastado de suas funções, mas morreu em pleno exercício do cargo. Em assim sendo, não é de todo improvável que Cinégio tenha agido com a anuência de Teodósio, como relata Zózimo, conclusão que contraria igualmente a argumentação de Libânio (*Or.* 30, 49), para quem o imperador não teria sido informado dos desatinos cometidos por seus representantes legais. Aqui, é preciso considerar os artifícios de retórica empregados por Libânio, que buscava preservar a imagem de Teodósio ao atribuir a violência cometida contra os templos e os camponeses a um indivíduo irascível e rebelde, como Cinégio. Em apoio à interpretação de Zózimo, Fowden (1978, p. 77) sustenta que a atitude geral contra o paganismo expressa por Teodósio teria, sem dúvida, encorajado a elite episcopal a agir como bem desejasse contra os templos, desde que isso não comprometesse a ordem pública.

¹¹ Não há acordo entre os especialistas se Cinégio teria cerrado fileiras com Marcelo quando da destruição do templo de Zeus Belos. Para Fowden (1978, p. 63-4), embora Cinégio pudesse estar envolvido na destruição de um templo em Bereia e de outro na fronteira da Pérsia, é improvável que ele tivesse participado do episódio de Apameia. Já para Busine (2013, p. 329), a associação entre Cinégio e Marcelo seria uma conclusão inevitável, em função do intervalo no qual o primeiro exerceu a prefeitura do pretório do Oriente (384-388), o que o colocaria na província da Síria quando da demolição do

templo de Zeus Belos, opinião aceita por Buenacasa Pérez (1997, p. 41).

¹² Muito embora, por volta de 388, Teodósio não tenha instituído nenhuma lei determinando o fechamento dos templos e sinagogas, seu comportamento no episódio da destruição da sinagoga de Calínino denuncia, de modo inequívoco, o quanto a corte imperial se encontrava comprometida com as lideranças eclesiais. Tendo sido informado do ocorrido por intermédio do *Comes* do Oriente, o imperador interveio em favor dos judeus, determinando que o bispo e a congregação da cidade arcassem com os custos de reconstrução do edifício. Ao tomar ciência do assunto, Ambrósio escreve a Teodósio, recriminando-o pela atitude de benevolência para com os judeus. No fim das contas, o imperador cede aos argumentos de Ambrósio, ratificando assim a intolerância cristã contra os judeus de Calínico (GONZÁLEZ SALINERO, 2000, p. 224-5).

¹³ Para a permanência das tradições pagãs em Constantinopla, consultar Silva (2005).

¹⁴ Muito embora Teodósio somente tenha discriminado as modalidades proibidas de reverência aos deuses (sacrifícios sangrentos, libações, aspersão de perfume, deposição de incenso) numa lei de 392 (*C. Th.* XVI, 10, 12), é pouco provável supor que por volta de 386 a casa imperial já não se mostrasse reticente diante das oferendas de incenso e perfume.

¹⁵ Os templos pagãos, todavia, foram ocupados com maior frequência pelos monges, que neles costumavam se instalar como parte do seu treinamento ascético, uma vez que assim podiam dar combate *in loco* aos demônios (SARADI-MENDELUVICI, 1990, p. 54; MUÑOZ GRUJALVO, 1999, p. 248).

¹⁶ A atuação dos templos como instituições de assistência em favor dos indigentes e desvalidos não parece ter sido uma característica do paganismo, ao contrário do que vemos desde cedo ocorrer com as sinagogas e *oikoi* cristãos. Tudo leva a crer que a execução de atividades assistencialistas pelos sacerdotes pagãos tenha surgido na fase tardia do Império, como uma resposta ao avanço do cristianismo nos meios urbanos, onde se multiplicam albergues (*ospitia*) e hospitais (*nosokomia*) mantidos pelos bispos, monges e mesmo patronos privados ansiosos em proclamar sua devoção à fé cristã.

¹⁷ A informação segundo a qual Graciano teria recusado o título de *pontifex maximus* nos é transmitida apenas por Zózimo, na sua obra *História Nova* (IV, 36). Recentemente, Cameron (2011, p. 51 e sgg.) pretendeu refutar a validade da narrativa de Zózimo, sustentando que o título foi revestido por diversos imperadores até pelo menos 516, como demonstra a presença, no *ausus honorum* de Valentiniano III, Marciano e Anastácio, de referências ao cargo de *pontifex inditus*. A argumentação do autor, todavia, se fundamenta numa suposta equivalência entre os adjetivos *maximus* e *inditus*, o que não nos parece, em absoluto, evidência convincente.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

LIBANIUS. Oration 30. To the emperor Theodosius, for the temples. In: LIBANIUS. **Selected works**. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977. p. 91-151.

SOZOMENUS. The ecclesiastical history. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers**. Text translated by Chester D. Hartranft. Peabody: Hendrickson,

2004. p. 181-427.

The theodosian code and novels, and sirmondian constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography by C. Pharr and T. S. Davidson. Princeton: Princeton University Press, 1952.

ZÓSIMO. **Nueva historia.** Introducción, traducción y notas de José Maria Candau Morón. Madrid: Gredos, 1992.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTON, J. M. **Roman Public Buildings.** Exeter: University of Exeter, 1989.

BROWN, P. **Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BUENACASA PÉREZ, C. La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423). **Polis**, v. 9, 1997. p. 25-50.

BUSINE, A. From stones to myth: temple destruction and civic identity in the Late Antique Roman East. **Journal of Late Antiquity**, v. 6, n. 2. 2013. p. 325-46.

CAMERON, A. **The Last Pagans of Rome.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

CASEAU, B. Sacred landscapes. In: BOWERSOCK, G.W.; BROWN, P.; GRABAR, O. **Interpreting Late Antiquity.** Cambridge: Belknap Press, 2001. p. 21-59.

CURRAN, J. **Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century.** Oxford: Clarendon Press, 2002.

DRAKE, H. Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance. **Past and present**, n. 153, 1996. p. 3-36.

FOWDEN, G. Bishops and temples in the Eastern Roman Empire (A.D. 320-435). **Journal of Theological Studies**, v. 29, n. 1, 1978. p. 53-78.

GADDIS, M. **There is no Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire.** Berkeley: University of California Press, 2005.

GONZÁLEZ SALINERO, R. **El antijudaísmo cristiano occidental (siglos iv y v).** Madrid: Trotta, 2000.

HODDER, I. Architecture and meaning: the example of Neolithic houses and tombs. In: PEARSON, M.; COLLINS, R. (Ed.) **Architecture and Order: Approaches to Social Space.** London: Routledge, 1994. p. 73-86.

KLEINBAUER, W.E. Antioch, Jerusalem, and Rome: the Patronage of Emperor Constantius II and Architectural Invention. **Gesta**, v. 45, n. 2, 2006. p. 125-45.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace.** Paris: Anthropos, 2000.

LIM, R. Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life. In: ROUSSEAU, P. (Ed.) **A Companion to Late Antiquity.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 497-511.

- MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)**. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARTÍNEZ MAZA, C. La destrucción del Serapeo di Alejandria como paradigma de la intervención cristiana. **Arys**, n. 5, 2002. p. 133-52.
- MENDES, N.M. **Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MUÑOZ GRIJALVO, E. El declive del templo pagano y la agonía de la tradición. **Arys**, n. 2, 1999. p. 239-52.
- PAGOULATOS, G. The Destruction and Conversion of Ancient Temples into Christian Churches During Fourth, Fifth and Sixth Centuries. **Theologia**, v. 65, n. 1, 1994. p. 152-70.
- SARADI-MENDELOVICI, S. Christian Attitudes Toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries. **Dumbarton Oaks Papers**, v. 44, 1990. p. 47-61.
- SCHWARTZ, S. **Imperialism and Jewish Society (200 B.C.E. to 640 C.E.)**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- SHEPARDSON, C. **Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy**. Berkeley: University of California Press, 2014.
- SILVA, G.V. O nascimento de uma cidade: Constantinopla e sua herança pagã e cristã. In: SILVA, G.V. (Org.). **Religião e pensamento político no Mundo Antigo: entre a tradição clássica e a cristã**. Vitória: PPGHIS/UFES, 2005. p. 59-74.
- SIZGORICH, T. "Not easily were stones joined by the strongest bonds pulled asunder": religious violence and imperial order in the Later Roman world. **Journal of Early Christian Studies**, v. 15, n. 1, 2007. p. 75-101.
- TESTA, E. Legislazione contro il paganesimo e cristianizzazione dei templi (sec. IV-VI). **Liber Annuus**, v. 41, 1991. p. 311-26.
- TESTA, R. L. L'Église, les 'domini', les païens 'rustici': quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (ive – vie siècle). In: INGLEBERT, H.; DUMÉZIL, B. (Éd.). **Le problème de la christianisation du Monde Antique**. Paris: Picard, 2010. p. 77-113.
- TORRES PRIETO, J. La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos. **Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval**, v. 3, 2007. p. 1-10.
- TROMBLEY, F. R. Paganism in the Greek world at the end of Antiquity: the case of rural Anatolia and Greece. **The Harvard Theological Review**, v. 78, n. 3/4, 1985. p. 327-52.
- VILLEGAS MARÍN, R. Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en Imperio Romano cristiano (siglos IV-V). **Gerión**, v. 30, 2012. p. 263-91.

WATTS, E. Libanius's *Pro Templis* and the art of seeing Syria through rhetoric. In: NOCE, C.; PAMPALONI, M.; TAVOLIERI, C. (Ed.). **Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo**. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2013. p. 105-14.