

A importância político-cultural do *Levante das Estátuas nas Homilias* sobre as *Estátuas* de João Crisóstomo¹

Érica Cristhyane Morais da SILVA *

Resumo: A sociedade romana produziu estátuas abundantemente, como argumenta Stewart (2003:118). As suas funções eram diversas e vários os seus propósitos. Neste artigo, buscaremos apresentar a importância político-cultural das estátuas imperiais na sociedade romana do século IV d.C. a partir da compreensão da gravidade dos acontecimentos ocorridos durante a deflagração de um levante que ficou conhecido, na historiografia, como *Levante das Estátuas*. Neste levante, estátuas imperiais foram destruídas. Para tanto, utilizaremos a documentação legada por um presbítero, João Crisóstomo, que pronunciou, tradicionalmente, 21 homilias que a historiografia vinculou ao *Levante das Estátuas*.

Palavras-Chave: Império Romano; Cristianismo; Conflitos Sociais; Levante das Estátuas; Antioquia; João Crisóstomo.

O *Levante das Estátuas* foi um levante popular urbano que aconteceu em Antioquia, uma importante província do Império Romano Tardio e teve como motivo imediato a notícia da determinação de um novo imposto. Assim, quando do anúncio da nova taxa, protestos oriundos dos membros da Cúria de Antioquia iniciaram os acontecimentos que levaram à destruição das estátuas do imperador Teodósio e de sua esposa Flacila em Antioquia. O levante contou com a participação de outros segmentos da população, que gradativamente aumentaram as proporções do conflito. As autoridades imperiais locais tomam

* Doutoranda em História – Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP – Sob orientação da Prof^a Dr^a Margarida Maria de Carvalho – Bolsista CAPES – 73025-040 – Franca – SP – Brasil. E-mail: ecmsilva@gmail.com

as primeiras providências de supressão imediata do conflito e execução dos participantes. O imperador ordenou uma investigação sobre o assunto e rebaixou Antioquia de seu *status* de metrópole provincial, submetendo-a à administração da Laodicéia. A população, por sua vez, aguardava sob uma atmosfera de tensão e medo a reação imperial (Cameron, 1993:174).

A característica mais marcante do Levante das Estátuas, presente em qualquer menção ou descrição que dele se faça, é a destruição das imagens imperiais. O destaque desse aspecto do levante coloca questões importantes, como, por exemplo, que lugar ocupavam as estátuas imperiais na Antiguidade ou mesmo qual era a importância política delas para os antigos romanos. No século IV, as estátuas imperiais eram objetos cuja manipulação exigia cuidados extremos. Qualquer manipulação indevida poderia acarretar acusação por crime de lesa-majestade. Essa acusação implicava penas rígidas, na medida em que estava relacionada com ações que eram concebidas como atitudes, atos e comportamentos que colocavam em perigo a ordem imperial, a única reconhecida pelos romanos. Nesses termos, a relação entre a destruição das estátuas e o crime de lesa-majestade significa uma identificação entre destruição das estátuas e desordem.

O medo da entropia, do desconhecido, do caos, faz com que os homens produzam mecanismos de defesa da ordem que conhecem. Assim, a sacralização da ordem subentende, em grande medida, a vontade humana de manutenção da ordem conhecida, o que coloca o problema de sua perturbação também no nível do sagrado. Assim, a reação da população romana à destruição das estátuas correspondia à gravidade das ações cometidas. A reação de João Crisóstomo não poderia ser em menor grau. Todavia, sua interpretação desse aspecto específico do levante coloca em destaque elevado não a destruição das estátuas, mas as consequências daí provenientes.

Decorridos um ou dois dias² após a destruição das estátuas imperiais, João Crisóstomo pronuncia a segunda homilia de uma série que, originalmente, destinava-se à Quaresma. Nela, ele

inicia sua prédica com grande consternação:

O que devo dizer, ou do que devo eu falar? O presente momento é para lágrimas, e não para palavras; para lamentação, não para discurso; para rezar, não para pregar. Tamanha é a magnitude da audaciosa ação cometida; tão incurável é a ferida, tão profunda a chaga, até mesmo acima do poder de todo tratamento, que anseia assistência de cima (*Hom. II, 1*).³

Stewart (2003:118) informa-nos que a sociedade romana produziu uma abundância de estátuas⁴ tão impressionante a ponto de gerações posteriores recorrerem, constantemente, ao se referirem a elas, a expressões como “uma segunda população” ou “uma floresta de esculturas”, para definir o inumerável. No entanto, como ressalta e afirma Stewart (*ib.*), “não devemos supor que os antigos também se impressionavam ou mesmo tinham consciência da numerosa quantidade de estátuas que os cercavam”. Nas palavras desse autor, “os escritores greco-romanos geralmente descreviam e examinavam em detalhes a cidade de Roma, mas poucos discorriam sobre a abundância das imagens”. Todavia, isso não significa dizer que as estátuas não eram importantes para os romanos. Diversas eram suas funções e vários, os seus propósitos.

As estátuas podem estar no lugar dos deuses e, como representação de divindades, a presença destas é que se materializa em pedra, madeira, bronze, ouro, prata, mármore (Ducat, 1976:241; Scott, 1931:104; Setton, 1941:196-7). Mas uma representação que, de acordo com Vernant (2002:297-8), pretende não apenas “evocar na mente do espectador que a observa a potência sagrada a qual remete”, como também “estabelecer com a potência sagrada, por meio daquilo que a figura, uma verdadeira comunicação, um contato autêntico”.

Como representações, as estátuas também podem ser a presença vívida do soberano – que podia ser ou não também considerado uma divindade – senão, de uma instituição pública que se quer eterna (Bonfante, 1964:408; Kantorowicz, 1998:254-5). No segundo caso, exemplificando com o estudo de

Kantorowicz (1998:256), sobre o princípio jurídico dos “dois corpos do rei”, as estátuas representavam e reforçavam, no âmbito da linguagem visual, a idéia política de que o Estado real nunca morria com o término da jurisdição do rei morto. No primeiro caso, as estátuas manifestavam a presença daquele que era reconhecido como o soberano, que, *grosso modo*, podemos definir como aquele que exerce o poder de vida e morte, o juiz máximo, aquele que ocupa a posição mais alta dentro de uma dada hierarquia.

Na Antigüidade, uma linguagem específica concernente à estatuária fornece-nos informações significativas sobre a forma como o soberano, particularmente o imperador romano do Império Romano Tardio, era concebido. Tanto na Grécia como em Roma, são diversos os termos para designar as estátuas. Cada um deles possui um sentido próprio, um conteúdo exclusivo. Para cada função da estátua, para cada relação estabelecida entre ela e o que ela representa, existe um termo específico. Citemos alguns: dentro da terminologia grega e latina para designar as estátuas tem-se: kolossos (*colossós*), kouroj (*couros*), andriŷj (*andriás*), ŷgalma (*agalma*), e, kèn (*eicon*), eŷdwlon (*eidolon*), xŌanon (*xóanon*), brštaj (*brétas*), *statua*, *imago*, *simulacrum*, *effigies*, *species*, (Benveniste, 1932:133; Price, 1987:176-9; Vernant, 2002:310-11; Stewart, 2003:20).

Quanto à origem,⁵ sabemos que esses termos remontam a períodos anteriores ao Império Romano Tardio, mas podemos afirmar que pelo menos alguns estavam disponíveis naquele contexto e seu uso era corrente. Contudo, é preciso ressaltar que, mesmo que termos antigos tenham sobrevivido ao tempo e chegado até o período tardo-imperial romano, novos sentidos não somente lhes foram atribuídos, mas agregados, ou seja, são novos conteúdos que podiam ou não considerar os significados iniciais. Pela relação que possui com nossa pesquisa, examinaremos mais detidamente apenas alguns desses termos, centrando atenção especial no conceito de *andriás*.

O termo que aparece na documentação de João Crisóstomo, para designar as estátuas imperiais, é *andriás*. A escolha desse termo tem, em particular, uma importância

significativa. Vejamos uma passagem na qual ele foi empregado. Na homilia XXI, seção 10, encontramos: $\text{Ka}\epsilon\eta\lambda\acute{\omicron}\nu\ \text{to}\acute{\Upsilon}\text{j}\ \text{\textcircled{d}ndrifntaj}$;⁶. Nessa sentença, o termo $\text{\textcircled{d}ndrifntaj}$ (*andriantas*)⁷ designa o objeto mesmo, as estátuas. Seu sentido foi amplamente debatido, geralmente envolvendo a distinção entre ele e os outros termos. Benveniste (1932:124-125) define a questão da seguinte forma: “nós podemos representar uma estátua de três maneiras diferentes, como uma imagem (*eicon*), como um ornamento (*agalma*) ou como um ‘homem pequeno’ (*andriás*)”. De acordo com Richard Price (1987:176-7),

Havia uma distinção terminológica grega básica entre imagens honoríficas e imagens religiosas, enquanto um *andriás* e um *eicon* são imagens erguidas na praça ou em outros locais públicos, um *agalma* era essencialmente uma imagem que pertencia ao contexto sagrado. Todos os três termos eram usados para designar imagens imperiais.

Ainda segundo Price, a relação entre os três termos é complexa e sua distinção ainda mais difícil, se desconsiderarmos o contexto. Para Stewart (2003:25-7), “é verdade que *andriás* tenha uma associação intrínseca com imagens humanas” e que “*agalma* se refira a imagens de divindades”, mas também acontece de a última aplicar-se aos mortais. Sendo assim, Stewart sugere que, desde que houvesse graus de flexibilidade na terminologia, podia-se esperar que *agalma* e *andriás* se tornassem sinônimos, mas conclui que não é o que ocorre.

Uma explicação pode ser obtida a partir do argumento de Price (1987:176). De acordo com esse autor, a terminologia não tem uma única correspondência ou não remete a apenas um tipo de estátua. Desse modo, “o observador poderia utilizar diferentes termos dependendo de qual aspecto do objeto aquele desejava enfatizar”. *Agalma* e *andriás* tornam-se sinônimos, por exemplo, quando ambas fazem referência às estátuas imperiais. Todavia, se considerarmos seus sentidos iniciais, ou seja, *agalma* como referência a estátuas de deuses ou ao campo do sagrado e *andriás*, a estátuas humanas e à esfera do público,

podemos observar a graduação e as nuances de significados sugeridas por Price. Se compreendermos os termos nessas condições, a opção de João Crisóstomo pelo termo *andriás* mostra-se muito reveladora. O fato de ele optar pela utilização de *andriantas*, leva-nos a concluir que, como sugere Price (1987:176), o aspecto a ser enfatizado é a referência que a estátua possui, que é a humana, prioritariamente, mesmo que, em certo grau, ela também possua uma relação divina. O sentido dado por Crisóstomo ao termo influencia sobremaneira a forma como as estátuas imperiais são reconhecidas na concepção cristã. Antes, porém, de discorrermos sobre esse tema, devemos considerar mais alguns aspectos que tornam esses objetos elementos importantes nas relações de poder.

Como memoriais, as estátuas resgatam do esquecimento aqueles cuja lembrança, de alguma forma, merecia ser mantida. Em sentido oposto, por meio da destruição de imagens, suprimem-se da história aqueles que deviam ser esquecidos. Nesse último caso, podemos mencionar os processos de *damnatio memoriae* praticados, em larga medida, ao longo da história romana. Conforme Flower (1998:155), a destruição da memória de um indivíduo era uma “penalidade aplicada, principalmente, mas não exclusivamente, aos traidores, tiranos ou outros que se tornaram inimigos de Roma” porque um homem que traía sua comunidade ou agia contra sua estabilidade era considerado indigno de seu *status* de cidadão e, portanto, desmerecedor da honra de ser lembrado como membro da *civitas* após sua morte. Os processos de *damnatio memoriae* comportam também um outro aspecto muito importante. Embora esteja relacionada a uma política oficial de destruição da memória de um indivíduo ou de sua família, *damnatio memoriae* não se restringe à eliminação da identidade de uma pessoa, também diz respeito à reversão de um processo mediante o qual o homem pode obter imortalidade (Stewart, 1999:167; Gregory, 1994:97).

Ao examinar o conceito antigo de História, Arendt (2001:72-8) argumenta que a historiografia antiga pressupunha “a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da

natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas". Segundo Arendt, a busca pela imortalidade, que é o "habitar com as coisas que vivem para sempre", fez com que o homem procurasse dotar seus feitos e obras de alguma permanência e "impedir sua perecibilidade", para que pudesse compartilhar, de alguma forma, da eternidade do cosmos. O meio encontrado pelo homem para se tornar imortal foi a recordação (*Mnemósine*). A imortalidade dos homens, pela recordação, e resguardada nas obras, deve sua existência à matéria fornecida pela natureza, que empresta sua condição de eterna (Arendt, 2001:74). Logo, ao escrever seus feitos e reter suas palavras nos materiais fornecidos pela natureza, os homens (poetas, historiadores, filósofos) inscrevem-se na posteridade, imortalizam-se. Assim também, as estátuas são um meio pelo qual o homem pode eternizar-se, o que torna sua destruição um ato ainda mais grave, na medida em que impede a continuidade de uma existência pós-morte. A destruição das imagens significa a aniquilação da memória e da identidade daquele a quem foi imputada a penalidade, implica a eliminação, a não preservação, a extirpação de seu nome da História.

Cidadãos romanos e até mesmo imperadores foram alvos de *damnatio memoriae*. Flower (1988:156) demonstra que as definições de *damnatio memoriae* encontradas nos manuais e dicionários modernos a relacionam, geralmente, com o crime de *maiestas* ou *perduellio*, senão com ambos, recebendo especial atenção quando se trata da sua aplicação contra imperadores. De fato, a *damnatio memoriae* é encontrada frequentemente em conexão com aqueles casos em que os imperadores derrotados numa disputa política foram declarados *publicus hostis* pelos seus concorrentes e, portanto, tornados inimigos públicos (Stewart, 1999:162). Nesse sentido, as estátuas, mediante o processo de *damnatio memoriae*, também são objetos de disputas políticas.

Gregory (1994:81) argumenta que a linguagem visual desempenhava um importante papel na política, seja celebrando a liderança, seja exercendo uma função de propaganda. Para a

manutenção do poder, o imperador romano não pode prescindir da sua força militar, mas também não pode renunciar ao reconhecimento de sua autoridade pelos súditos. O reconhecimento, a necessidade da persuasão e da crença são importantes para o estabelecimento de uma dada ordem, em parte, porque contribuem para sua manutenção. A política não se concretiza apenas na *racionalidade*. Assim, sem desconsiderar o papel da força e da violência, a aceitação de um sistema de poder ou de um soberano em particular depende da vitalidade das representações e das imagens criadas, uma vez que essas podem produzir identidade entre súditos e soberanos (Balandier, 1981:6). O aparato simbólico produz conformidade, cria identificação, enraíza e naturaliza lugares de poder.

Ao estudar os últimos tempos do período republicano por meio da compreensão das funções e do papel desempenhado pelas estátuas honoríficas nesse contexto, Tanner (2000: 25-6) argumentou que as estátuas honoríficas ratificavam e fortaleciam relações específicas de poder. Segundo ele, as poucas estátuas honoríficas erigidas pelo Senado ou pela população romana em honra a um magistrado desempenhavam, entre outras, duas funções principais. Em primeiro lugar, reforçavam os laços de patronato, já que as estátuas, ao serem erigidas, além de funcionarem como honras, produziam e reiteravam o estabelecimento de uma relação de reciprocidade. Em segundo, simultaneamente, produzia uma situação nova e, certamente, indesejada pelo Senado, pois conferia prestígio a particulares, daí advindo o estrito controle e a pressão senatorial, no sentido de normatizar as estátuas honoríficas no período republicano. Tendo isso em vista, o fortalecimento do poder pessoal passa, em certa medida, pelo reconhecimento da capacidade de liderança a qual pode ser forjada também mediante a disposição de estátuas ou imagens. Como observam Jones e Sidwell (1999:298-9), há, *“a partir do século II a.C., uma exploração maior da prática tradicional de celebração dos eventos militares e políticos [na qual imagens são carregadas em procissões e erigidas em lugares públicos] para um favorecimento pessoal”* e gerais romanos como, por exemplo,

Pompeu (106-48 a.C.) e César (100-44 a.C.), souberam utilizar esses meios para exaltar suas conquistas militares e, por conseguinte, aumentar seu prestígio pessoal.

A disposição de estátuas por todo o território imperial romano, realizada tanto pelos oficiais imperiais quanto pela população ou mesmo pelas autoridades locais, cumpria um papel de irradiação de valores romanos e de relações de poder específicas (Price, 1987: 174; Stuart, 1939: 603; Zanker, 2001: 230-2). Ao refletir sobre a mudança cultural na época de Augusto, Zanker (2002: 128-200 e 343-372) demonstra que o culto imperial desempenhou um papel de destaque na difusão e universalização do novo sistema político. O culto imperial foi, gradualmente, difundindo a imagem de um imperador cada vez mais próximo de uma natureza divina. Conforme argumenta Silva (2003:111-22), a partir do século IV, o imperador absorve “atributos sobrenaturais reservados a Deus” e, como “a réplica terrestre da divindade”, passa a ser concebido como *cosmocrator*, ou seja, como organizador do mundo, aquele que é “responsável pela manutenção da harmonia cósmica”. Esse atributo corresponderia, no imaginário cristão, ao “*Bom Pastor, ao Taumaturgo ou Filósofo, aquele que instruiu os discípulos*” (Silva, 2003: 122). As suas imagens – as estátuas, as pinturas ou qualquer outro material portando a efigie imperial – como representações também se constituíam em réplicas, isto é, em imagem do imperador.

A destruição de estátuas imperiais no contexto do Império Romano Tardio era uma ação cujas consequências iam além da simples violência contra objetos materiais. As estátuas imperiais são objetos cuja manipulação demanda extremo cuidado. Aqueles que, de alguma forma, se viam envolvidos com tais objetos corriam o risco de serem acusados de traição e de se tornarem inimigos do Estado. Plínio, o Jovem, por exemplo, para conseguir resolver um problema do qual fora encarregado, o qual se relacionava com uma coleção de estátuas, precisou ter conhecimento e habilidade jurídica e política para solucionar a questão sem incorrer em problemas oriundos do manuseio desse tipo de objeto (Tellegen, 1993: 347-51).

Com o cristianismo, a concepção das estátuas como algo sagrado e imbuído de dimensão divina não desaparece. As estátuas continuam sendo consideradas objetos sagrados. Elas ainda traziam sérios problemas para aqueles que estavam, de alguma forma, associados numa querela envolvendo esses objetos. Investidas contra as estátuas eram ações não apenas indesejadas como também desencorajadas. Todavia, esse tipo de acontecimento parecia usual. No contexto romano, a destruição das estátuas seguia um padrão, um modelo de ação que poderia apresentar-se, entre outras, nas seguintes modalidades: infligir insultos, mutilar, arrastar, apedrejar, tombar, decapitar (Stewart, 1999: 164-6).

No que se refere às atitudes cristãs frente às estátuas imperiais, no decorrer do século IV, os *Padres da Igreja* buscam desenvolver um debate em torno da distinção entre idolatria (*cultus, latreia, colere, proskynesis*) e adoração (*adoratio, reverentia*), de modo a definir a forma como o culto imperial devia ser concebido para justificar a compatibilidade dessa prática pagã com o cristianismo (Setton, 1941: 202). Para a maioria dos *Padres da Igreja*, as estátuas imperiais poderiam e deveriam ser adoradas e honradas, na medida em que essa adoração ou honra se apresentasse “como um gesto superficial” de reverência, no sentido de demonstração de respeito. Quando, porém, se tratasse da relação com Deus, a norma era adorar (*adorare, honor*) “com um sentido de dever e devoção num gesto que está além do respeito”, “uma devoção proveniente do coração” (Setton, 1941: 207-11). O culto imperial exercido segundo essas regras pelos pagãos e até mesmo pelos cristãos não seria considerado uma idolatria. A prática pagã do culto ao imperador não se opõe, assim, ao cristianismo. Mas a relação entre ambos compõe-se dentro de um cenário complexo.

A acusação de destruição de imagens, templos e estátuas pagãs, bem como a de promover a desordem pública, atribuída aos cristãos, são aspectos que sempre estiveram presentes na história do Império. Para melhor compreender as nuances dessas atribuições, retomaremos um princípio romano importante. De acordo com a tradição romana, a existência de

uma religião que estivesse em conflito com os costumes ancestrais e que não possuísse autorização oficial (*religio illicita*) era interpretada como um perigo para a ordem romana, pois, como elemento de desordem, promovia e disseminava perturbações, conflitos e catástrofes que colocavam em risco a estabilidade do Império, devendo por isso ser reprimida (Simon & Benoit, 1987: 133). Assim, pelo menos até início do século IV, todos os crimes eram supostamente cometidos pelos cristãos, uma vez que o cristianismo era considerado uma *religio illicita*, uma *superstitio nova ac malefica* (Simon & Benoit, 1987: 133). A atribuição de acusações contra os cristãos parece persistir no século IV, mesmo em um contexto de influência cristã. Dessa forma, o cristianismo continuava a ser considerado pelos romanos como causa das desordens e perturbações existentes no Império. Sob esse aspecto, observamos que João Crisóstomo discorre intensamente sobre as causas do Levante das Estátuas. Para ele (*Hom. XV, 11*), os vícios da vida, o “fausto”, a “embriaguez”, a “violência”, a “pilhagem”, a “extorsão” é que são as causas dos distúrbios, das desordens.

Nesse sentido, a destruição das estátuas em Antioquia significou, por um lado, uma nova oportunidade para explicar a irrupção de fenômenos que perturbavam a ordem, provocando desequilíbrio, tensões e conflitos. Por outro lado, propiciou a definição da posição cristã acerca das imagens pagãs bem como acerca da temática da relação entre imperador e Deus, entre estátuas e imperador, entre Deus e homens. Sobre essas relações, assim se pronuncia João Crisóstomo (*Hom. III, 18*):

Certamente agora é tempo de proclamar: “Quem pode perscrutar as poderosas ações do Senhor? Quem pode colocar-se diante de toda a Sua glória?” (Salmos, 106,2). Quantos homens não apenas humilharam, mas também pisotearam as imagens de Deus! Pois quando tu impedes um devedor de se manifestar, quando tu lhes retiras as armas, quando tu os impedes de fazer algo, tu pisoteias a imagem de Deus. Escuta, com certeza, Paulo dizendo que “um homem não deve cobrir sua cabeça, uma vez que ele é a imagem e glória de Deus” (Coríntios, 11,7). E, novamente, escuta Deus,

Ele mesmo dizendo “Vamos fazer o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança” (Gênesis, 1,26). Mas, se tu disseres que o homem não é da mesma substância de Deus – o que importa isso? Pois nem é o bronze da estátua da mesma substância do Imperador; ainda assim, apesar disso, aqueles que desafiaram isso pagaram a pena. Do mesmo modo, também no que se refere a humanos, se os homens não são da mesma substância de Deus, (como, de fato, não o são), ainda assim eles são chamados Sua imagem; e estando em conformidade eles deveriam receber honra por conta dessa designação.

As estátuas estão em uma relação com o imperador na mesma proporção que a relação entre os homens e Deus. Assim, as estátuas devem ser respeitadas porque o imperador é um ser humano maior em dignidade, o que torna as imagens imperiais tão dignas de respeito quanto a própria pessoa do imperador. Mas, quando se trata de uma ocasião excepcional como a que ocorreu em Antioquia, a ofensa às estátuas não pode ser superestimada. O valor das estátuas não pode superar o valor dos homens. João Crisóstomo não aprova a violência contra as imagens imperiais, mas também não reconhece a superioridade dessas em detrimento dos homens.

Na opinião de João Crisóstomo, apresentada na vigésima primeira homilia, a partir dos argumentos utilizados pelo bispo Flaviano para demover o imperador de sua decisão de destruir a cidade, há outro tipo de estátua que demonstraria, em sua plenitude, a superioridade e a grandeza do imperador. Vejamos a passagem (*Hom. XXI*, seção 10):

As tuas estátuas foram tombadas? Está em teu poder [*do imperador*] erguer novamente outras ainda mais esplendorosas. Se perdoares as ofensas daqueles que te insultaram, e não te vingares neles, eles irão erguer uma estátua em teu nome, não uma de bronze na praça pública, nem de ouro, nem incrustada com pedras preciosas; mas uma adornada com aquela vestimenta que é mais preciosa que qualquer material, aquela macia e delicada substância misericordiosa da humanidade! Todo homem irá erigir uma estátua dessas em sua própria alma;

e tu irás ter tantas estátuas quanto existem homens que agora habitam ou habitarão, daqui por diante, no mundo inteiro!

Na comparação feita por João Crisóstomo entre os dois tipos de estátuas, uma material, erguida em praça pública, e uma simbólica, erigida na alma de cada um dos homens, o segundo tipo coloca-se como mais esplendorosa e permanente. Na relação entre homens e estátuas, o valor maior aparece atribuído aos primeiros. Nem por isso, no entanto, devemos concluir que as estátuas deixam de ser importantes na concepção cristã ou que sua destruição não deva ser evitada. Elas são importantes. Não foi por acaso que Orígenes escolheu e empregou uma metáfora utilizando a idéia de estátua, já no século II, para explicar imagens e semelhanças, comparando tanto Deus Pai quanto Deus Filho com uma estátua (Ginzburg, 2001: 131). No contexto do século IV, a importância e a proliferação das estátuas tenderam a aumentar, o que explica, de certa forma, a alternativa proposta por João Crisóstomo de erguer novas estátuas, mas sob uma nova forma, o que suscitaria mais efeito. As estátuas durariam muito mais tempo, a grandeza e os atributos do imperador seriam, em termos de valor, mais bem representados e o número de imagens multiplicar-se-ia exponencialmente, uma vez que estaria relacionado à quantidade de homens que habitam e habitarão o mundo.

No caso de Antioquia, a ofensa cometida contra as estátuas, as imagens do imperador, implicou a desonra dos homens (as imagens de Deus), que, segundo João Crisóstomo (*Hom.* II, 10 e 13; *Hom.* III, 3), não foram responsáveis pelo insulto. Na perspectiva de João Crisóstomo, a importância das estátuas não pode, nesse caso, ser superior à importância dos homens. Contudo, dado o contexto do século IV, também não poderia negar o lugar das estátuas. Dada a pesada e profunda carga simbólica desses objetos. Assim, reconhecendo a gravidade das ações e sem negar a importância das estátuas, João Crisóstomo restitui ao homem a importância que lhe é devida, pois, se as estátuas constituem a expressão de uma

dada ordem romana, os homens representam uma dada ordem sagrada e, como imagens de Deus, segundo João Crisóstomo, “devem receber honra por conta dessa titulação”. Para Crisóstomo e, na concepção cristã, a relação entre as estátuas e o imperador não pode sobrepor-se à relação entre Deus e os homens. A tendência cristã é a de diminuir o valor das estátuas, pelo menos daquelas que eram materialmente erigidas em praça pública, frente aos homens ou, senão, retirar um pouco da sua sacralidade e devolvê-la aos últimos. Uma observação aqui se torna necessária. A restituição da sacralidade não era para qualquer um, não era qualquer homem, mas para aquele que buscava viver na Lei dos cristãos.

Dado que as estátuas são, para além dos valores estéticos, importantes no contexto do século IV, elas eram partes essenciais no sistema político imperial. Davam sentido à realidade e proporcionavam unidade aos romanos, razão pela qual os cristãos não conseguiram isentar-se de pronunciar-se a respeito de sua importância, assim como não se eximiram de produzir sua interpretação sobre as estátuas. Estas são elementos que contribuem para a construção, estabelecimento e manutenção de uma dada ordem de coisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação Primária Impressa:

JOANNIS CHRYSOSTOMI. Homiliae XXI de statuis. In: MIGNE, Jean-Pierre. *Patrologiae Graecae*. Vol. 49. Paris: Jean-Pierre Migne, 1862.

JUAN CRISOSTOMO. Las XXI Homilias de las Estatuas. *Coleccion Excelsa*. v. 19. Traducción del presbítero D. Juan Oteo Uruñuela. Madrid: Ediciones Aspas, 1945.

JUAN CRISOSTOMO. Las XXI Homilias de las Estatuas. *Coleccion Excelsa*. v. 20. Traducción del presbítero D. Juan Oteo Uruñuela. Madrid: Ediciones Aspas, 1945.

JOHN CHRYSOSTOM. The Homilies on the Statues to People of Antioch. In: SCHARFF, P. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Chriatian Church*. Volume IX. Michigan: T&T Clark / WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1996. p. 315-514.

Obras de Apoio:

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: UnB, 1981.
- BENVENISTE, E. Le sens du mot et les mots grecs de la statue. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, v. 6, p. 118-134, 1932.
- BONFANTE, L. Emperor, God and man in the IV century. *La Parola del Passato*, Napoli, fasc. XCIX, p. 401-27, 1964.
- DUCAT, J. Fonctions de la statue dans la Grèce ancienne: kouros et kolossos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n. 100, p. 239-51, 1976.
- FLOWER, H.I. Rethinking 'Damnatio Memoriae': the case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20. *Classical Antiquity*, v. 17, n. 2, 1998, p. 155-186.
- GINZBURG, C. Ídolos e imagens: um trecho de Orígenes e sua sorte. In: _____. *Olhos de madeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 122-138.
- GREGORY, A. P. Powerful images: responses to portraits and the political uses of images in Rome. *Journal of Roman Archaeology*. v. 7, p. 80-99, 1994.
- JONES, P. & SIDWELL, K. *The world of Rome: na introduction to roman culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego - Português e Português - Grego*. Porto: Livraria A.I. – Braga, 1998.
- PRICE, S.R.F. *Rituals of power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SETTON, K.M. *Christian attitudes toward the emperor in the fourth century, especially as shown in addresses to the emperor*. New York: Columbia University Press, 1941.
- SCOTT, K. The significance of statues in precious metals in emperor worship. *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, v. 62, 1931, p. 101-123.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*. Vitória: EDUFES/CCHN, 2003.
- SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- STUART, M. How were imperial portraits distributed throughout the roman empire? *American Journal of Archeology*, v. 43, n. 4, p. 601-617, 1939.

STEWART, P. *Statues in roman society*. London: Oxford University Press, 2003.

_____. The destruction of statues in Late Antiquity. In: MILES, R. *Constructing identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999. p. 159-189.

TANNER, J. Portraits, power and patronage in the Late Roman Republic. *Journal of Roman Studies* 90, p. 18-50, 2000.

TELLEGEN, J. W. The juridical nature of statues of roman emperors: Pliny, X.8-9. *Quarante Cinquième Session de la Société Internationale "Fernand de Visscher" pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité: questions de responsabilité*. Hongrie, p. 333-355, 1993.

VERNANT, J.P. Imagem, imaginário, imaginação. In: _____. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 295-344.

ZANKER, P. *Augusto y el poder de las imagenes*. Madrid: Alianza, 1992.

SILVA, Érica Cristhyane Morais da. The politico-cultural importance of the *Revolt of the Statues* in the *Homilies about the Statues* by John Chrysostom. *História*, v.28, n.1, p.697-714, 2009.

Abstract: Roman society abundantly produced statues as discussed by Stewart (2003:118). Their functions were diverse and purposes innumerable. In this article, we seek to present the politico-cultural importance of the imperial statues in Roman society in the 4th century AD from our understanding of the seriousness of the events that occurred during the outburst of an insurrection that was better known in historiography as the Revolt of the Statues, where imperial statues were mutilated and destroyed. We therefore used documents linked to a Presbyterian, John Chrysostom, who preached traditionally 21 homilies that the historiography linked to the Revolt of the Statues.

Keywords: Roman Empire; Christianity; Social conflicts; Revolt of the Statues; Antioch; John Chrysostom.

NOTAS

¹ Texto apresentado no *I Encontro Nacional de Estudos Romanos - Cultura e Relações de Poder* – e *VI Encontro Regional Fórum de Debates em História Antiga* ocorrido entre os dias 16 e 20 de junho de 2008 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. O texto desta comunicação é proveniente de nossa Dissertação de Mestrado intitulada “*Igreja, Conflito e Poder no século IV d.C.: João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia*” defendida em 2006, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

² Na segunda homilia (II, 1), a seguinte passagem “Nós ficamos em silêncio por sete dias, do mesmo modo que ficaram os amigos de Jó” permite interpretarmos que ela havia sido predicada com uma diferença de sete dias do conflito. No entanto, Paverd (1991:25-6) demonstra que essa passagem é uma interpolação. Na realidade, a pregação foi pronunciada próximo ao dia dos acontecimentos, distanciando-se apenas um ou dois dias.

³ A tradução dos excertos foi realizada a partir da versão em inglês das homilias, mas com o auxílio das versões em espanhol, bem como dos originais em grego e latim.

⁴ Para Stewart (2003:8), *estátua* é um termo social e não estético. Segundo ele, em finais do século XIX e início do XX, a estátua era compreendida como arte pública que implicava funções sociais, como celebrar ou honrar, e o valor estético vinha em segundo plano. Assim, durante essa época, o termo *estátua* era associado sempre a obras públicas, memoriais. Já o termo *escultura*, colocado em oposição ao de *estátua*, possuía um valor predominantemente estético. Completamente descolada do contexto social, a *escultura* não é um artefato, mas uma obra de arte (Stewart, 2003:8). Num sentido mais estrito, as *estátuas* também são uma designação para aquelas imagens de figuras humanas associadas à idéia de semelhança, ou seja, são representações de figuras humanas completas e, geralmente, em tamanho natural ou maior (Stewart, *id.*:19). Desse modo, optamos pela utilização do termo *estátua* segundo os dois sentidos acima definidos, ou seja, em primeiro lugar, para lhe imprimir um sentido social e público e, em segundo, para designar um tipo específico de objeto.

⁵ Vernant (2002:309-21) faz menção a uma série de termos gregos relacionados à *estatuária*. Para os termos em latim, ver Stewart (2003:19-45).

⁶ N.T.: “As suas estátuas foram derrubadas?”.

⁷ Proveniente do substantivo feminino *andrianto-poia*, *aj* (*andrianto-poia*, as) que significa estatuária (Pereira, 1998:46). No conflito, foram derrubadas as estátuas imperiais, da família imperial, o que justifica então o uso de um coletivo. Encontrado no dicionário de grego-português (Pereira, 1998:46), o sentido imediato do termo *andriafj* (*andriás*) é “estátua humana” o que significa que, relacionando aquele coletivo ao termo *andriafj* (*andriás*), a coleção de estátuas remetem à um tipo específico de estátuas, aquelas que representam e estão associadas aos homens.

Artigo recebido em 01/2009. Aprovado em 04/2009
