



Recebido em: 10/08/2018

Aceito em: 12/09/2018

Modelos de Cidade Antiga. Entre silêncios e esvaziamentos nos discursos historiográficos: O caso de Dura Europos.

Models of Ancient City. Between silences and emptying in historiographic discourses: The case of Dura Europos

Juliana B. Cavalcanti¹

UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/6770181406770057>

Resumo: Objetiva-se, num primeiro momento, apresentar brevemente os principais autores ao se falar em "cidade antiga", evidenciando os silêncios produzidos pelos mesmos. Num segundo, nos voltaremos para um estudo de caso: Dura Europos. A luz do conceito de experiência do historiador inglês E. P. Thompson, expresso em *A Miséria da Teoria* (1981), buscar-se-á: (1) analisar criticamente a historiografia para esta cidade e (2) apontar caminhos para compreender a dinâmica da rua em que se situava ao menos três experiências religiosas distintas. Falamos ao menos, pois, do ponto de vista de uma produção científica, os estudos têm se inclinado para três delas, a saber: a sinagoga, a igreja e o templo a Mitra.

Palavras-Chave: Cida Antiga, Historiografia, Dura-Europos, Metodologia

Abstract: It is intended, in a first moment, to present briefly the main authors when speaking in "ancient city", evidencing the silences produced by them. In a second, we turn to a case study: Dura Europos. The Thompson, expressed in *The Misery of Theory* (1981), will seek to: (1) critically analyze a historiography for this city and (2) point paths to everything the dynamics of the street where there were at least three different religious experiences. Speaking at least, then, from the point of view of a scientific production, studies have been inclined to three of them, a saber: a synagogue, a church and a temple to Mithras.

Keywords: Ancient City, Historiography, Dura-Europos, Methodology

¹ Juliana Batista Cavalcanti Miranda Tavares é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) e mestre pelo mesmo programa. Bolsista CAPES. É pesquisadora do Laboratório de História das Experiências Religiosas. Email: julianajubcmt@yahoo.com.br

Sem edifícios públicos, sem teatro, sem praça pública, sem água encanada... o povo vive em cabanas semelhantes a barracas de montanha na borda de uma ravina.
(Pausânias, **Drescrição da Grécia** 10.4.1)

I. Desde o nascimento do Cinema, em 1895, a temática cidade sempre esteve sob a constante atenção dos diretores, seja uma reconstrução moderna ou antiga. A primeira película do gênero épico que se tem notícia é **Néron Essayant des Poison sur des Esclaves** do francês George Habot, lançada em 1896. Muito embora o espaço urbano antigo enquanto paisagem cinematográfica só possa ser mais claramente percebido com o filme italiano **Quo Vadis?** (1901), da dupla Lucien Noguent e Ferdinand Zecca.

Essas primeiras películas são em muitos aspectos as bases para os grandes roteiros das décadas de 1950 e 1960, época de ouro do gênero épico e que ainda pairam em nossas memórias. Bons exemplos disso são **Quo Vadis?** (1951, Marvyn LeRoy) e **Ben-Hur** (1959, William Wyler), ambas distribuídas pela produtora americana MGM (Metro-Goldwyn-Mayer Inc.) e que investem em cenários extremamente carregados de detalhes advindos de telas e dados produzidos da Arqueologia.² Além de darem forte destaque a determinadas cenas que eram facilmente reconhecidas pelo público como próprias do Mundo Antigo: a corrida de bigas, as grandes avenidas, templos, monumentos como o Coliseu e, claro, o Vesúvio em erupção.

O ponto em questão é que desde as primeiras películas o Cinema vem corroborando para a construção de um passado que é extremamente urbano, branco, organizado, moderno (e higienizado), racional e cristão ou em vias de sê-lo. Não é de interesse de este artigo discutir que o cinema tem feito um mau serviço quanto à reconstrução histórica, pois não é esse o nosso entendimento

² André Chevitarese (2013: 45) ao pensar a personagem Jesus no cinema mudo observa que as referências ou fios condutores para os roteiros advinham em grande medida da (i) peça **A Paixão de Oberammengau**, feita desde 1634 e (ii) pinturas medievalistas e do período moderno com temas neotestamentários. Além disso, o cinema tratou de criar uma estética própria na maneira de representar personagens e ambientes históricos da Antiguidade, por meio de figurinos e espaços cênicos.

Quanto aos espaços e figurinos é *mister* recordar que os cinemas italianos foram os primeiros a dialogarem com descobertas arqueológicas na construção dos cenários, com o intuito de exaltar “um passado glorioso de Roma” (MENEZES, 2015: 180). Essa visão é ainda mais latente em películas produzidas sob o domínio de Mussolini. O que não significa dizer que o cinema americano tenha passado despercebida essa concepção, uma vez que ao longo da década de 1950, por exemplo, o que se pode constatar é que Roma sempre foi um objeto de atenção dos diretores para pensá-la como o lugar fundante da democracia, cristandade e liberdade Ocidental. A imagem de Roma para esses diretores nunca era questionada, o que era colocado em cheque eram os imperadores. Toda vez que se queria sinalizar que Roma havia se distanciado do discurso cristão (ou proto-cristão) e democrático, se construía um imperador excêntrico, pervertido, tirano e que causava a desigualdade, pobreza e sofrimento da população como um todo (CAVALCANTI, 2017: 320-323).

deste documento. Nem muito menos explorá-lo enquanto documentação histórica.³ O intuito aqui é apontar que ao se falar em cidades antigas as primeiras imagens acionadas em nossas memórias advêm do cinema e elas por vezes dizem mais respeito do ambiente que as produziu do que estão interessadas em remontar um passado tal como foi, ou como coloca Rodney Stark (2006 (1996): 169): “(...) muitos autores parecem pressupor que todo mundo vivia em casas dotadas de amplos átrios como as construídas pela MGM para o filme Ben-Hur”.

Esse dado é tão impactante que mesmo em meio científico esses filtros de leitura se fazem presentes e em certa medida corroboram para a construção de uma historiografia que também silencia diferentes agentes e grupos sociais, perpetuando um discurso colonialista e, sobretudo, produzindo uma noção de “cidade vazia”. Em outras palavras, a opção por determinados temas em detrimento do não estudo de outros acaba por corroborar num descolamento de determinados objetos de seu ambiente.⁴ O que impede de perceber eventos e as ações dos agentes históricos como frutos dos contatos e das experiências cotidianas (individualmente e coletivamente).

Partindo desses elementos o objetivo do presente artigo será apresentar brevemente os principais autores ao se falar em “cidade antiga”, evidenciando os silêncios produzidos pelos mesmos. Num segundo momento, nos voltaremos para um estudo de caso: Dura Europos. A luz do conceito de experiência do historiador inglês E. P. Thompson, expresso em **A Miséria da Teoria** (1981), buscar-se-á: (1) analisar criticamente a historiografia para esta cidade e (2) apontar caminhos para compreender a dinâmica da rua em que se situava ao menos três experiências religiosas distintas. Falamos ao menos, pois, do ponto de vista de uma produção

³ Apenas em nível de uma rápida explicação, a produção fílmica pode ser um interessante e rico material para o historiador se este for capaz de compreender sua natureza documental. Caso opte-se por se vestir de um discurso judiciário, julgando o que seria um bom ou mau filme por ter uma melhor ou pior reconstrução histórica, fatalmente estará se cometendo um erro metodológico e desperdício de análise. Melhor seria percorrer as considerações do historiador francês Marc Ferro (1992: 13-19) que vê o cinema como um “agente da história” ou construtor de ideologias.

⁴ Recordamos sempre o título do livro de Hans-Josef Klauck “O entorno religioso do cristianismo primitivo” (2011 (1995)) traduzido pela editora Loyola. A obra traz dados interessantes quanto a modelos sócio-religiosos para pensar de forma comparativa com o Cristianismo. Contudo, o que nos desperta o interesse é o fio condutor adotado pelos tradutores para o título original que é: “Die religiöse umwelt des Urchristentums”, em tradução livre seria “O ambiente religioso do cristianismo primitivo”. Percebam que enquanto o autor adota a expressão “ambiente religioso”, os tradutores escolheram por usar a palavra “entorno”. Essa mudança não apenas espanta como evidencia uma clara virada de olhar sobre o objeto. Enquanto Klauck pensa o cristianismo primitivo como uma experiência religiosa plenamente mergulhada na Bacia Mediterrânea Antiga, o grupo Loyola optou por lê-lo como um movimento sem diálogo com o seu meio. Em outras palavras, a leitura feita na tradução é de um Cristianismo meta-histórico, que não dialoga com os eixos tempo e espaço.

científica, os estudos têm se inclinado para três delas, a saber: a sinagoga, a igreja e o templo a Mitra.

II. Os pilares do espaço urbano ocidental estão diretamente ligados a dois elementos básicos de uma historiografia clássica: (i) a definição problemática de Droysen do período helenístico e (ii) a obra “A cidade antiga” de Fustel de Coulanges, publicada em 1864 e atribuída ainda hoje como a primeira obra moderna a falar em cidade como sendo o lugar no qual atuavam as instituições e circulavam ideias e pessoas.

Ambos os paradigmas serão apresentados com mais clareza abaixo, apresentando brevemente em conjunto o momento que os mesmos serão questionados, o que nos dá margem de perceber as continuidades e descontinuidades desses autores frente à historiografia produzida para Dura Europos (a ser discutida no tópico III).

(i) O prussiano Johann Gustav Droysen em meio a um ambiente de grande destaque sobre estudos helênicos nos estados alemães lança, em 1833, o livro **Alexandre, o Grande** (*Geschichte Alexanders des Grossen*). A obra é fruto de um contexto em que diferentes nações europeias viam os helenos como uma classe superior em termos culturais (HAMMOND, 1948: 105).⁵ O que talvez justifique a fala do autor prussiano sobre as campanhas macedônicas (DROYSEN, 2010 (1833)):

Esclarecer esses povos, ajudá-los a quebrar as cadeias da superstição, despertar neles o desejo da inteligência, habituá-los ao manejo das ideias, em suma, emancipá-los e conferir-lhes uma identidade histórica – tal é tarefa que o helenismo determinou para si na Ásia e, aliás, terminou por cumprir (...).
(Droysen. **Alexandre, o Grande**, 2010 (1833)).

O passo acima deixa claro uma leitura marcadamente imperialista⁶ de Alexandre, o grande, para com os povos orientais, traçando nesse sentido uma

⁵ Pensando nesse contexto de formação de Droysen, é importante sublinhar suas referências teóricas, a saber (BIZIOTTO, 2015: 183; MOMIGLIANO, 1970: 141-142): (a) convicções políticas: Droysen era um amplo defensor da unificação alemã; (b) a dimensão de História de Hegel: a história como uma sequência de fatos conectados, bem como a dimensão de que o estágio preparatório para a ideia cristã estava no período romano; (c) o progresso (fruto de um longo processo de formação de tradições); (d) providência: progressiva da razão capaz de levar a consciência de liberdade e ao cumprimento dos desígnios divinos.

⁶ O conceito de imperialismo é usado pela primeira vez em 1603 para se referir ao Sacro Império Romano e depois volta a ser utilizado em 1800 para Napoleão. Apenas em 1858 ele ganha sentido de “um sistema imperial de governo” e duvidosamente como prolongamento do império em 1881. Nesse mesmo contexto

virada conceitual no conceito de helenismo. Se antes o conceito se restringia a “pertencer a cultura grega” ou “para falar da Grécia”⁷, com Droysen a figura de Alexandre se torna central, pois é a partir dele que se dá “a amalgamação das culturas do Ocidente e do Oriente Médio sob os auspícios da educação grega durante o reinado de Alexandre e o início do cristianismo” (KOESTER, 2012 (1995): 43).

Desta forma, por meio de Alexandre se iniciava um processo de unificação fruto de um “progresso” que estava permeado de elementos civilizatórios, o racionalismo e a autonomia democrática, e intimamente ligado a dimensão de providência ou do cumprimento dos desígnios divinos (DROYSEN, 2010 (1833): 331; BIAZOTTO, 2015: 185).

O caminho para a manutenção dessa estrutura seria, primeiramente, pelo exército que cooptaria asiáticos. Dentro dos batalhões eles aprenderiam os costumes que regiam a vida grega. Ao tomarem ciência dos elementos positivos, esses soldados se tornariam agentes ativo do processo de helenização, como fica claro no excerto abaixo (DROYSEN, 2010 (1833): 448-449):

Nada podia contribuir tanto para a helenização dos povos quanto habituar a juventude persa aos regulamentos militares macedônicos, acolhê-los em pé de igualdade no seio do exército imperial e insuflar-lhe um espírito militar que desempenhava nele o papel do espírito nacional, de modo que o império unificado engendrasse um novo patriotismo.

A designação desse recorte temporal estabelecido por Droysen se tornou amplamente aceita, muito embora, a partir da segunda metade do século XX suas definições tenham passado a ser duramente criticada.⁸ Entre os primeiros críticos está o historiador italiano Arnaldo Momigliano. Em **J. G. Droysen: between Pagans and Jews** (1970) e **Os limites da helenização** (1991 (1975))

o conceito de “imperialismo” é aplicado às populações mediterrânicas antigas, em especial aos persas, atenienses, macedônicos e romanos. Contudo, é entre 1895 e 1899 que o termo “imperialista” é usado como suporte expansivo, sendo significativas as ações do Império Britânico (HAMMOND, 1948: 125-126; HOAD, 1986: 1139).

Segundo Mason Hammond (1948: 105-106), é no século XIX que o conceito de imperialismo passou a ser aplicado as populações mediterrânicas antigas, em especial aos persas, atenienses, macedônicos e romanos, sempre com o intuito de encontrar ecos ou paralelos nas ações político-culturais colonialistas do tempo presente.

⁷ O *Oxford Etymology Dictionary* (OED) fornecesse os seguintes dados para origem da palavra helenismo: A partir de 1706 o termo é usado com sentido “de ou pertencente à Grécia e à sua cultura”, do heleno “um grego antigo” + -ístico. Desde 1870, especificamente da cultura grega nos poucos séculos após Alexandre. Relacionado: Helenístico desde a década de 1650 e helenista com o sentido de “que usa a língua grega, embora não um grego”, é comprovada a partir de 1610.

⁸ Ainda no século XIX George Grote em **History of Greece** (1850) apresentou uma leitura distinta de Droysen. Para ele Alexandre, o grande não teve a preocupação em helenizar a Ásia, mas em levar práticas culturais para a Grécia e a Macedônia. Entrementes, a leitura de Grote será uma exceção em meio as definições hegemônicas do historiador alemão.

Momigliano chama atenção para a ausência de uma clara delimitação temporal de Droysen, além de questionar certa tradição historiográfica – na qual o autor prussiano se inseria – de associar os declínios da Grécia e Atenas correspondentemente com as mortes de Alexandre e Demostenes. Tal tradição implicou, continua Momigliano, numa má contemplação (ou reputação) do Egito, da Síria e de Pérgamo como organizações políticas, sociais e culturais entre os séculos II e III AEC. A questão das comunidades judaicas foi ainda mais latente, uma vez que foi interpretada como outra religião oriental não localizada no processo evolutivo resultante do encontro entre orientais e gregos.⁹

(ii) A obra **A cidade antiga**¹⁰ de Fustel de Coulanges, publicada originalmente em 1864, é apontada por consenso pela historiografia como o primeiro autor a falar da cidade antiga como uma cidade na qual atuavam instituições e circulavam ideias. Causando profundo impacto em certos círculos que estavam trilhando em direção da evolução social, política comparativa e outras correntes semelhantes¹¹. Entre as referências historiográficas para construção da obra estão: 1) os trabalhos de G. Nieburhr, A. Schwegler e Theodor Mommsen sobre história romana; 2) os materiais de K. Müller, A. Boeckh, F. Welcker e G. Schoemann sobre mitologia grega, religião e instituições e 3) clara dependência dos estudos germânicos para suas noções indo-europeus (ou arianos).

⁹ Contemporaneamente a Droysen havia pesquisas que buscavam inserir o Judaísmo em alguma medida na história do Cristianismo. Entre eles estavam os trabalhos de Bauer (1938) e Strauss (1935), que em muito incomodaram o historiador prussiano, bem como os materiais de Gfrörer (1931) e Ddne (1934). Estas últimas obras produzem uma distinção entre gnose judaica ou pró-judaica, tendo como base estudos de Hegel, e gnose antijudaica, conectada com as ideias de Schleiermacher (MOMIGLIANO, 1970: 147-148).

¹⁰ Entre as décadas de 1860 e 1870 emergem inúmeros trabalhos, advindos de distintos países, sobre sociedades antigas com interpretações radicalmente novas (HUMPHREYS, 1993 (1983)). Para além do trabalho de Coulanges, podemos citar: J. McLennan (1865), Bachofen (1870), E. Taulor (1871) e L. Morgan (1877).

¹¹ Talvez por isso seja uma obra ainda hoje bastante lida e citada. Finley (2013 (1981): 8-9) nos conta que em finais do século XIX e início do XX a obra tinha tanto apelo que chegou a ser recomendada a todo aquele que estivesse cogitando pleitear uma bolsa de estudos nos centros universitários europeus e norte americanos. Além disso, a obra serviu como base para os pensamentos de Émile Durkheim e Marcel Mauss. Sobre Durkheim, mais especificamente, recomendamos o texto de Finley “Economia e sociedade na Grécia Antiga” (2013 (1981)) em que o autor observa que o material de sociólogo francês (“A sociologia agrária das civilizações antigas”) é muito mais uma teoria econômica dos estados antigos do que um estudo sobre a cidade antiga. Uma vez que, em sua análise Durkheim desconsiderou Grécia, Roma e o Oriente Próximo.

No caso de Mauss a crítica se instaura quanto a sua teoria da dádiva que perpassaria desde as sociedades antigas até as modernas. Suas ideias foram sistematizadas no “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (1924). Para um balanço das principais ideias abordar por Mauss e balanço das críticas recomenda-se o artigo de Paulo Martins (2005: 45-66).

Quanto ao livro propriamente dito, é importante deixar de imediato claro de que não se trata de um estudo sobre cidade antiga, mas sobre cidade-estado. Esse ponto é importante ser evidenciado, pois a *pólis* ou a *città* englobam o espaço urbano (*ásty*) e o meio rural (*chorá, ville*)¹², o que não se verifica em Fustel. Ele se dedicou as origens da propriedade privada, do Estado e as “revoluções” dentro de um Estado antigo. Sua tese central estava calçada no tripé família, religião e propriedade, que depois era transportado para uma unidade de parentesco maior, a *gens*, e por fim, para o Estado mais primitivo, como é possível perceber abaixo (COULANGES, 2006 (1864): 84):

Há três coisas, que desde os tempos mais antigos, encontramos consolidadas e estabelecidas nessas sociedades gregas e italianas: a religião doméstica, a família e o direito de propriedade - três coisas que tinham no começo uma relação manifesta e parecem ter sido inseparáveis. A propriedade privada existia na própria religião. Toda família tinha seu lar e seus antepassados. Esses deuses só podiam ser adorados pela família e só protegiam a ela, era sua propriedade.

Para Fustel a rede família-*gens*-Estado era claramente uma sucessão histórica e que estava diretamente as suas inclinações políticas, religiosas e sociais: a crença no arianismo. Tal elemento é tão latente em sua escrita que fez com que Finley (2003 (1981): 10) afirmasse que “a cidade antiga é uma ilusão, em sua maior parte, visto que Fustel sustentava estar revelando um padrão de evolução ariano único”. A base para isso estava em evidenciar as origens do Cristianismo. Para ele as bases dessa religião estavam na santificação de tumbas de ancestrais e a crença de que a alma dos ancestrais poderia ter vida eterna, como é possível ver abaixo (COULANGES, 2006 (1864): 20):

Essa religião dos mortos parece ter sido a mais antiga que existiu, antes de adorarem Indra ou Zeus, homem adorou seus mortos, pela primeira vez o homem teve a ideia do sobrenatural, acreditou em coisas que transcendiam, talvez a morte foi seu primeiro grande mistério e elevou seu pensamento do visível ao invisível, do humano ao divino.

Mais do que tecer um processo evolutivo do politeísmo para o Cristianismo, o autor francês ponderava que a morte foi o fio condutor da relação entre religião e propriedade privada. A sustentação de sua hipótese estava centrada na apresentação de casos em que o sacerdote do culto era justamente o *pater famílias*, exercendo assim uma dupla função na sociedade. A partir desse

¹² A lembrança a Pausânias como epígrafe deste artigo está justamente para recordar que mesmo a população agrária vivia em algum tipo de comunidade, na maioria das vezes, (aldeias, vilarejos, pequenas cidades) e não em propriedades rurais isoladas (FINLEY, 2003 (1981): 3).

compartilhamento de cargos se estabelecia a questão dos bens, do parentesco e claro do Estado, pois fora dessas atividades poderia se agregar uma terceira: rei.

Além disso, para ele a liberdade individual só foi possível com o advento do Cristianismo atrelado ao universalismo do Império Romano. S. Humphreys (1993 (1983): 137) aborda que esta seria uma das inúmeras contradições de Fustel, pois se, de um lado, ele é nostálgico com tradições ancestrais responsáveis pela família solidária e a propriedade privada. Por outro, o autor francês afirmava que sem o Cristianismo não seria possível o individualismo e a separação entre Estado e religião.

As obras que sucederam Fustel e que buscaram abordar a temática cidade antiga são por vezes problemáticas também. A começar pelo fato da documentação antiga (literária e arqueológica) se deter visivelmente mais sobre a *àsty* e apresentar muitas lacunas quanto à *chorá*, o que pode ter sido mais um elemento agregador para que a historiografia de um modo geral se detivesse preferivelmente a *àsty*¹³.

Outro problema das produções está em elas se centrarem numa maior preocupação sobre cultura e história político-militar, sem mencionar uma única rua ou questões cotidianas em que esses elementos estavam imersos¹⁴. Como é o caso do trabalho **The City in the Ancient World** (1972), de Mason Hammond, que estuda basicamente a questão da cidadania romana.

Como exceção, evidenciamos os livros de John E. Stambaugh e Rodney Stark, intitulados respectivamente: **The Ancient Roman City** (1988) e **O Crescimento do Cristianismo** (2006 (1996)), que buscaram propor uma demografia histórica em que emergem questões como: *status* social, doenças, padrão de vida, medo e caos cultural.

¹³ A lembrança sobre o espaço rural sobre o estudo da cidade antiga, centra-se na preocupação de que mesmo em espaços citadinos o a população do mediterrâneo antigo organizava a sua vida a partir de elementos agrários. Entre eles podemos listar: a agricultura sendo a base econômica da democracia, o calendário agrícola como regulador da dinâmica das sociedades antigas, a terra como sendo uma marca de cidadania e mesmo a questão do *status*. Aos interessados em pensar o espaço urbano é digno de estudo o livro **O espaço rural da pólis grega** (2000) de A. Chevitarese.

¹⁴ Fábio Soares no artigo “Cidades Invisíveis: para uma crítica do conceito de pólis” (2010) aponta seis modelos de pólis produzidos pela historiografia, a saber: (1) a cidade religiosa construída por Fustel de Coulanges; (2) a cidade consumidora-estamental: como resultado das percepções dos economistas alemães Karl Rodbertus e Karl Bücher; (3) cidade moderna: tende a explicar as transformações históricas em termos de motivações econômicas e comerciais. Entre os principais autores dessa corrente está E. Meyer; (4) cidade classe: de inspiração marxista busca evidenciar a luta de classes e as camadas sociais nas sociedades antigas. Destacam-se nesse grupo: o historiador soviético S. Utchenko, o historiador inglês G. de Ste. Croix e a historiadora norte americana E. Wood; (5) a cidade institucional: parte da concepção de separação entre Estado e sociedade e tende a privilegiar a descrição das instituições políticas da *pólis* usando como base uma história social de seu surgimento e transformações. Entre os defensores dessa corrente estão: G. Glotz e M. Hansen; (6) a cidade filosófico-existencial: caracteriza-se por um projeto consciente de analisar as bases ocidentais.

III. A descoberta de Dura Europos no início dos anos 1920 incide num ambiente permeado por um crescente cientificismo moderno que bebe de um importante tripé: racionalismo, evolucionismo e imperialismo, que como se viu impactou toda uma literatura da época sobre sociedades antigas. Assim sendo, as campanhas de escavação (e conseqüentemente os relatórios e historiografia produzidos em sua grande maioria *a posteriori*) realizadas em Dura não fugiram dessas percepções. Sendo se não fruto desse ambiente, herdeiras dessas concepções¹⁵.

A começar pela tese que corria entre os classicistas de que a Síria, local que se localiza Dura, nada ou muito pouco tinha a contribuir para os processos de romanização. Uma vez que no Oriente houve apenas estágios de helenização.¹⁶ Aliado a isso a Arqueologia Bíblica¹⁷ desde 1895 voltava-se para a região da Ásia Menor a partir de uma percepção histórica das cartas paulinas e do livro de Atos

¹⁵ Dura Europos teve ao todo duas etapas de intervenção arqueológica. A primeira ocorreu no período do Mandato Francês (1920-1941) sob os territórios da Síria e Líbano. O Mandato Francês gerou uma fase de profundas e intensas temporadas sobre essas áreas, originando inclusive a criação do Museu de Damasco e a criação de um instituto francês de Arqueologia para a Síria. Essa fase é predominantemente marcada por uma visão estética ou científica. Essas visões possibilitaram também certo choque entre culturas (a comunidade síria e os americanos e europeus que estavam escavando). Após esse período se instaura um grande silêncio/desinteresse sobre a região, muito embora Yale tenha renovado a concessão para continuar escavando a cidade. Mas a falta de investimento fez com que as temporadas ficassem congeladas, havendo apenas a elaboração dos relatórios finais. A retomada a campo se dá em meados da década de 1980. O novo projeto é fruto de uma ação franco-síria e foi iniciado sob a direção de arqueólogo Pierre Leriche. Sob esses auspícios, o trabalho atual em Dura envolveu uma equipe internacional de estudiosos da Síria, da Europa e da América do Norte. A British Academy patrocinou um magnetométrico levantamento completo sob toda a base militar romana da cidade, que forneceu informações críticas sobre o *layout* da cidade e a relação entre a cidade macedônica/mesopotâmica pré-existente e a guarnição romana. Esse retorno ao campo resultou em inúmeras publicações – incluindo livros, artigos e dissertações de doutorado, palestras públicas, jornais, simpósios e sessões em conferências acadêmicas – e também numa exposição, em 2008, intitulada **Dura-Europos: Crossroads of Antiquity**, aberta ao público, realizada na parte oeste de Yale, pertencente ao Yale University Art Gallery (BRAID, 2011: 339-442; BRODY, 2011: 27-29).

¹⁶ Autores como Theodor Mommsen e Francis Haverfield afirmaram que a única contribuição romana para a região foi o aumento populacional. A dificuldade em um diálogo com Roma estaria no fato de que o processo de romanização só foi possível em áreas que desconheciam o helenismo. Essas colocações ainda vigoram na atualidade, sendo decisivos trabalhos recentes como de Lidewijde Jong (2007), Susan Downey (1998, 2000) e Beate Dignas e Engelbert Winter (2007) que demonstram que do ponto de vista textual e arqueológico há pouco a dizer sobre o período helenístico. Mas quando nos voltamos para o período romano é possível acessar uma série de documentações e mesmo a pensar em políticas de resistência, no âmbito cultural, à dominação romana.

¹⁷ Muito embora nos oponhamos ao conceito de Arqueologia Bíblica, aqui ele foi usado para demarcar os olhares sobre a busca por vestígios judaico-cristãos no século XIX e primeira metade do século XX. Gabriela Rodrigues (2001) apresenta uma interessante crítica sobre o conceito demonstrando que o seu emprego não apenas remonta as primeiras pesquisas arqueológicas na região da antiga Palestina. Mas também sobre as relações entre Arqueologia e práticas imperialistas e colonizadoras europeias e americanas.

dos Apóstolos. Entendendo, assim, que áreas como a Síria tinham vestígios de um cristianismo primitivo (FREND, 1996: 142-143)¹⁸.

Neste contexto se deu a descoberta acidental¹⁹ de Dura-Europos, que teve o início de sua investigação entre os anos de 1921-1922 pela expedição arqueológica conjunta da Universidade de Yale e da Academia Francesa de Letras, onde se encontrou uma interessante evidência para a forma física de um edifício e sua renovação para o uso cristão, em 1931, e outra para uma sinagoga, em 1932 (HUMPHRIES, 2008: 91; KRAELING, 1956: 4). Aliado a igreja e a sinagoga somava-se o vislumbre dos pesquisadores com a riqueza imagética de Dura encontrada em diferentes afrescos de templos e casas, o que segundo os mesmos revelavam interações culturais entre helênicos e partas (ver Anexo I).

As primeiras produções bibliográficas são datadas ainda na década de 1930 e tomam como base os primeiros relatórios preliminares produzidos pela Academia Francesa de Letras. A primeira, lançada em 1938, foi do pesquisador russo Michael Rostovtzeff. Em **Dura-Europos and its Art** ele chamou Dura Europos de “a Pompeia do deserto sírio” devido à natureza de preservação e da diversidade do sítio. Tomando como referencial, principalmente, o batistério da casa-igreja²⁰, a sinagoga e alguns cultos politeístas (entre eles os santuários de Mitra e Zeus Kyrios), o autor foi apontando as interações entre helênicos e técnicas advindas de populações locais.

Outro trabalho de destaque é de Clark Hopkins²¹ intitulado **The Discovery of Dura-Europos** (1979). Por meio de seus escritos é possível acessar o cotidiano

¹⁸ Frend (1996: 142) comenta que o governo otomano também tinha interesse arqueológico sobre a região buscando entender as civilizações ancestrais que povoaram a região como uma forma de reforçar seus jogos políticos.

¹⁹ Lisa Brody (2011: 17-18) nos conta que a descoberta foi feita pelo capitão Murphy e que rapidamente escreveu para o seu comandante, o tenente-coronel Gerard Leachman, descrevendo a mesma e solicitando assistência arqueológica.

²⁰ O uso da expressão casa-igreja advém dos estilos arquitetônicos encontrados na cidade de Dura Europos, em que havia a prática de se adaptar casas/moradias para diferentes cultos religiosos (casas adaptadas para serem sinagogas, igrejas cristãs e templos mitráticos). Ver: Harvey e Hunter (2008: 93). Contudo, Harnack (1908: 85-88), a partir de escritos de Tertuliano, Hipólito, Origines e Cipriano, já nos chamava atenção para o uso do termo casas-igrejas para se referir a cômodos ou casas que se serviam ou eram adaptadas para as atividades dos grupos cristãos. Afirmando ainda que as adaptações certamente coincidem com a expansão do cristianismo e que é concomitante ao processo de hierarquização das lideranças religiosas. Segundo o mesmo, a mais antiga construção que se tem notícias é da igreja de Edessa, que foi destruída pela inundação em 201 EC.

²¹ Clark Hopkins, em conjunto com Pearson, é um dos descobridores da casa-igreja, no período em que Rostovtzeff foi diretor científico (1928-1937). Foi também um dos diretores de escavação durante os anos de 1931 a 1935. Tendo substituído as atividades de Franz Cumont, o primeiro a realizar atividades de campo na região. Houve outros diretores de escavação entre eles estão: Maurice Pillet (1928-31) e Frank Brown (1935-37). No entanto, nenhum deles chegou a produzir materiais científicos de ampla circulação acadêmica. Suas observações de campo se restringiram a notas que hoje fazem parte do acervo de Dura que se encontra em Yale. O que significa dizer que apesar do intervalo de 41 anos em publicações,

da escavação, imagens da época e um balanço dos avanços feitos em sítio. Entre eles estavam à descoberta da segunda nomeação de Dura (referimo-nos ao termo *Europos*), a arte parta e uma profunda descrição a arquitetura e religiosidade durana.

A partir de Rostovtzeff e Clark Hopkins se abriu uma série de trabalhos que contemplavam principalmente os seguintes eixos ou formas de ler Dura Europos:

1) a cidadela participou de importantes rotas comerciais de oeste a leste. Entre os principais autores estão: Welles, C. **Population of Roman Dura** (1959); Matheson, S. **Dura-Europos. The Ancient City and the Yale Collection** (1982); Rostovtzeff, M. **Caravan Cities** (1932).

2) a cidade forte serviu como capital ou centro regional dentro de um império. Nessa corrente destacam-se: Millar, F. **The Roman Near East 31 BC-AD 337** (1993); James, T. **The Arms and Armour, and Other Military Equipment, The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report 7** (2004).

3) Enquanto outros veem a cidade funcionar como uma fronteira periférica perto da zona de contato de impérios em disputa e em transformação. Entre os trabalhos que ilustram essa percepção: Edwell, P. **Between Rome and Persia: the Middle Euphrates, Mesopotamia, and Palmyra under Roman Control** (2008); Dirven, L. **The Palmyrenes of Dura-Europos: a Study in the Religious Interaction in Roman Syria** (1999).

4) Dura Europos como um polo de diversidade cultural. Destacam-se as produções de: Welles, C. **Population of Roman Dura** (1959) e Baird, J. **Housing and Households at Dura Europos** (2004).

As três primeiras linhas de pesquisa são em vários aspectos herdeiras de uma perspectiva alargada com maior participação de acadêmicos de diferentes áreas de especialização. O que resultou em uma produção mais abrangente e por vezes genérica contemplando áreas como línguas clássicas e do Oriente Médio, comércio, religião, história e cultura. Em contrapartida, estudos mais recentes, sendo mais especificamente o quarto eixo, têm se concentrado em conhecimentos extraídos de menos disciplinas e aliados a novas categorias de análise, como romanização, multiculturalismo e pós-colonialismo, procuram ver Dura-Europos

quando comparado com o material de Rostovtzeff, a obra dá conta de sistematizar bem o ambiente intelectual levou a descoberta e primeira campanha de escavação da cidade-forte, bem como tem um valor singular, por ser o primeiro material produzido por alguém que de fato esteve em campo.

como formas mesopotâmicas locais ou como uma cidade com elementos de origem greco-romana (HOFFMAN, 2011: 56).

Esse tipo de leitura, por parte dos estudiosos, tem condicionado a formação de uma historiografia que observa mais focos de conhecimento ou de interesse do que, propriamente dito, o esforço de reunir documentações de naturezas distintas que forneçam uma imagem mais matizada desse complexo sítio. Um caminho para superar ou atravessar essa dificuldade proposta por nós seria uma mudança teórica sobre a questão. Neste caso propomos o emprego dos conceitos de “experiência” e “cultura” de E. P. Thompson. Aqui escolhida por nós por entendermos ser o teórico que melhor capture a dimensão do cotidiano como um elemento central para a formação de estruturas e ideias, bem como as nossas próprias relações diárias que contribuem para o estabelecimento da cultura.

Em **A Miséria da Teoria** (1981) o autor parte do princípio da dialética marxista da historicidade e da totalidade de todo o fenômeno social²². Para ele a História é delineada como processo da vida real dos homens e das relações que estabelecem entre si e com a natureza por meio do trabalho. Assim, entender um processo histórico é o mesmo que buscar, por meio das evidências históricas, apreender como homens e mulheres agem e pensam dentro de determinadas condições. Ou como diria o historiador inglês (1981: 11):

Estamos falando de homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência. Por ‘relações determinadas’ indicamos relações estruturadas em termos de classe, dentro de formações sociais particulares.

Logo, ao entendermos a experiência na vida de homens e mulheres reais e que viveram e circularam por Dura-Europos poderemos interpretar o diálogo existente entre o ser social e a consciência social forjada e que ainda está disponível para nós, por intermédio das pinturas e inscrições preservadas nas edificações escavadas entre os anos de 1920 e 1930. Pois é pela experiência que homens e mulheres definem e redefinem suas práticas e pensamentos.

Esse tipo de percepção demanda também uma redefinição do conceito de cultura, aqui compreendida como um componente não passivo da análise histórico-social. Nesses termos, a cultura é:

um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre, o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob

²² A totalidade ponderada por Thompson não diz respeito à construção de realidade como um todo dos fatos, mas uma realidade estruturada, dialética, na qual ou da qual um fato qualquer pode vir a ser racionalmente interpretado.

uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa dominante – assume a forma de um “sistema” (THOMPSON, 1998: 17).

Destarte, passamos a entender que a experiência vivida, além de pensada é também sentida pelos sujeitos. Sendo as suas ações – como, por exemplo, no campo das artes ou nas convicções religiosas existentes nos templos religiosos de Dura-Europos – uma materialização desses pensamentos e sentidos. O que implica diretamente numa dupla experiência: a experiência vivida e a experiência percebida. A experiência percebida seria a consciência social, nos termos definidos por Marx. Enquanto que a experiência vivida seria aquela resultante das experiências vivenciadas na realidade concreta e que se choca com a experiência percebida.

Mas como perceber propriamente dito esses elementos na documentação?

Carlo Ginzburg em **Mitos, Emblemas e Sinais** (1981) propõe um modelo de análise que ele chama de “paradigma indiciário” ou “paradigma semiótico”. O método consiste em perceber/mapear elementos/indícios na documentação (independentemente de qual seja a sua natureza), observados por distintos ângulos, que revelem ou que permitam reconstruir as interações culturais estabelecidas entre a comunidade cristã e os grupos judeus e mitraicos existentes na cidadela de Dura-Europos. Ou como coloca Carlo Ginzburg (2014: 15):

Para decifrar as mensagens subliminares [...] precisamos de uma visão mais distanciada, uma perspectiva deslocada no tempo, uma distância crítica: atitudes certamente nutridas pela memória, mas que são independentes delas.

Isso significa dizer que se quisermos compreender o âmbito da rua em que se coloca diferentes questões sobre as divindades escolhidas por cada comunidade religiosa, a forma de cada comunidade ser ver e enxergarem os outros, bem como explicarem a vida e o ambiente que as circundam precisamos reler os vestígios deixados por esses grupos religiosos sob essa postura. Tomaremos como base os afrescos cristãos e o Diatessaron, material de base para diferentes grupos cristãos a partir do século II e.c. e que também foi encontrado na casa-igreja durana²³.

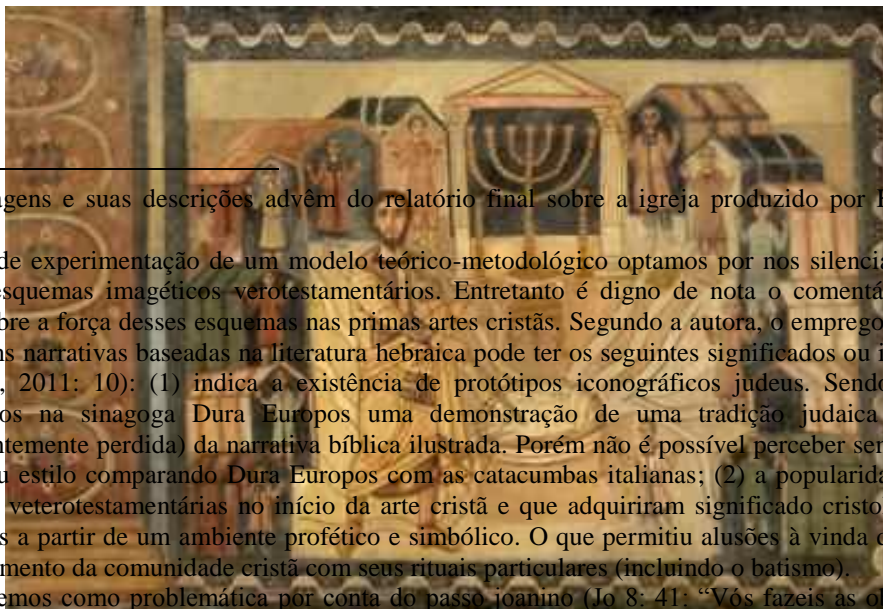
A riqueza da igreja se concentra, especialmente, no seu *corpus* imagético situado no batistério, parte que se encontrava melhor preservada. São ao todo

²³ A assertiva está no fato do autor ter encontrado e analisado alguns anos antes um fragmento em grego do Diatessaron em Dura-Europos. Ver: Kraeling, 1935; Parker, D., Taylor, D. and Goodacre, M., 2013.

nove imagens²⁴, a saber: (a) Adão e Eva, (b) cura do paralítico, (c) Jesus e Pedro sobre as águas (d) as mulheres no sepulcro, (e) a samaritana no poço, (f) a cena do jardim, (g) Davi e Golias, (h) a sequência da Ressurreição e (i) o bom pastor.

Destacamos de imediato as cenas que abordam Jesus como um mago ou um curandeiro.²⁵ Elas parecem dialogar com uma tripla realidade vivenciada pelos cristãos duranos. Em primeiro lugar, observa-se a presença de um forte debate sobre a natureza de Jesus no seio da comunidade cristã, que de um lado vive em um ambiente altamente politeísta (em que Jesus seria apenas mais um personagem divino desse amplo quadro). De outro, as próprias escolhas feitas pelo Diatessaron. De um lado, o material opta por silenciar a problemática genealogia de Jesus²⁶ e, por outro, emprega o passo joanino que coloca Jesus como Deus (João 1: 1: “No princípio era o verbo e o verbo estava com Deus e o verbo era Deus”), revelando uma alta cristologia.

Por conseguinte, o recurso de um Jesus mago parece reforçar a importância de um líder carismático que estava hierarquicamente num patamar mais elevado que os demais por assumir “o papel chave pela intermediação entre o céu e a terra, entre o mundo divino e os infinitos desejos e necessidades de sua comunidade” (CHEVITARESE, 2016: 72). Esse quadro fica ainda mais latente quando observamos representações imagéticas de comunidades religiosas vizinhas:



²⁴ As imagens e suas descrições advêm do relatório final sobre a igreja produzido por Karl Kraeling (1967).

²⁵ A fim de experimentação de um modelo teórico-metodológico optamos por nos silenciar quanto aos usos de esquemas imagéticos veterotestamentários. Entretanto é digno de nota o comentário de Robin Jensen sobre a força desses esquemas nas primas artes cristãs. Segundo a autora, o emprego generalizado de imagens narrativas baseadas na literatura hebraica pode ter os seguintes significados ou interpretações (JENSEN, 2011: 10): (1) indica a existência de protótipos iconográficos judeus. Sendo os afrescos encontrados na sinagoga Dura Europos uma demonstração de uma tradição judaica ampla (mas subsequentemente perdida) da narrativa bíblica ilustrada. Porém não é possível perceber semelhanças em matéria ou estilo comparando Dura Europos com as catacumbas italianas; (2) a popularidade das cenas narrativas veterotestamentárias no início da arte cristã e que adquiriram significado cristológico, sendo entendidos a partir de um ambiente profético e simbólico. O que permitiu alusões à vinda de Cristo e ao estabelecimento da comunidade cristã com seus rituais particulares (incluindo o batismo).

²⁶ Entendemos como problemática por conta do passo joanino (Jo 8: 41: “Vós fazeis as obras de vosso pai! Disseram-lhe então: “Não nascemos da prostituição; temos um só pai: Deus””) que usa o termo *porneia* para classificar o grupo de Jesus, evidenciando, assim, um ambiente em que a origem de Jesus era tema de críticas no cotidiano dos missionários. O que levou J. Meier a ponderar que a genealogia de Jesus, encontrada no Evangelho de Mateus, seria a tentativa de resolver a origem de Jesus. Entretanto, aos explicitar outras quatro mulheres com uma história emblemática na história judaica aos olhos dos críticos o material mateano mais atrapalhou do que respondeu a questão. Para compreender melhor essa temática recomendamos a leitura da dissertação de André Barroso, intitulada “O Filho da Prostituição: Tensões Violentas no Interior do judaísmo no I Século” (2008).

Figura 1: Afresco. Moisés batendo com a vara na rocha. Sinagoga de Dura Europos. Datação: 244-245 ec.



Figura 2: Afresco. Sacerdote ou mago entronado com cálice na mão esquerda e bastão a direita. Templo de Mitra de Dura Europos. Datação: 240 ec.

Em ambos os casos se identifica um homem portando elementos que realçam a sua autoridade religiosa frente aos demais membros da comunidade. No primeiro temos Moisés batendo a vara na pedra e no segundo um mago entronado portando um cálice e um bastão.²⁷

²⁷ Há uma tendência de um modo geral em aparecer figuras masculinas em diferentes representações imagéticas cristãs, o que evidencia uma tentativa de apagamento da figura feminina de papéis de destaque. Muito embora, o batistério durano opte por eleger as mulheres como as únicas testemunhas

Por fim, conseguimos mapear uma comunidade que estava ansiosa pela obtenção de ações prodigiosas, como a cura de enfermos ou mesmo a garantia de vida eterna, ainda que ela não esteja ilustrada nos afrescos ela se faz presente no papel de expectadora (CHEVITARESE, 2016: 72).

Lendo o Diatessaron é possível captar esses retratos e como a comunidade os lia. Abaixo expomos aqui dois passos considerados por nós chave para essa percepção (Diatessaron 7: 7b-10; 40: 4-10):

Jesus percorria todas as cidades e povoados ensinando em suas sinagogas e pregando o Evangelho do Reino, enquanto curava toda sorte de doenças e todas as doenças, e expulsando os demônios. E sua fama se tornou conhecida, que ele estava ensinando em todos os lugares e sendo glorificado por cada homem. E a notícia dele foi ouvida em toda a terra da Síria; e eles trouxeram para ele todos aqueles que sofriam doenças graves devido a diversas doenças, e aqueles que estavam duradouros tormentos, e aqueles que eram possuídos, lunáticos e paralíticos. E ele curou todos.

Então disse Jesus a eles: eu tenho toda autoridade em céu e terra. E como meu Pai me enviou, então eu também lhes envio. Ide, portanto, e por todo o mundo, pregai o meu evangelho a toda criatura e ensinem a todos os povos. Batizá-los em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo e ensine-os a guardar tudo o que eu lhes ordenei. E eis que estou com você todos os dias até o fim do mundo. Pois todo aquele que crer e ser batizado será salvo, mas todo aquele que não crê é rejeitado. E os sinais que participarão os que creem em mim são estes: que expulsarão demônios em meu nome, eles devem falar com novas línguas e pegarão serpentes, e se beberem veneno, não deverá feri-los. E eles devem colocar as mãos sobre os doentes, e eles devem ser curados.

Os dados acima são bastante significativos, pois revelam e reforçam a dimensão de uma comunidade que se vê com a importante missão de disseminar a boa nova de Jesus, de batizar e realizar atos miraculosos, sendo este último um elemento essencial para diferenciar aqueles que acreditam ou não em Jesus. O que parece justificar a existência de um batistério no interior da igreja repleto de imagens que remetam a um Jesus taumaturgo, mas que também cuida de seus seguidores (simplificado na alegoria do bom pastor) e garante a vida eterna a todo aquele que nele crê (representado na sequência da Ressurreição).

oculares da ressurreição de Jesus. Em todo caso, esse apagamento pode ser percebido em outras experiências religiosas como foi apresentado na sinagoga e santuário a Mitra em Dura. Apagamento que pode ter com explicações plausíveis o fato de o santuário ser diretamente voltado ao exercito romano. Enquanto que a sinagoga veria em Moisés a figura chave de conexão entre o deus judeu e seus fieis.

Em segundo lugar, ressaltamos o próprio aspecto missionário da comunidade²⁸, que inicia seu culto numa propriedade privada e com sucessivas reformas implementa um pequeno culto a Jesus em que tanto do ponto de vista ritualístico quanto construtivo se assemelha com outras realidades vizinhas. O que demonstra não um empréstimo, mas a continuidade de um modelo já amplamente conhecido naquele contexto, ou seja, o uso de prédios religiosos que inicialmente era *domus ecclesiae*, mas pós-remodelação deixam de ser usado para funções domésticas (WHITE, 1991: 224). O que significa dizer desde as técnicas construtivas, perpassando por rituais e práticas diárias (como os ambientes de oração) até as definições dos retratos de Jesus eram pensados em cima de um ambiente de ampla concorrência religiosa, em que a própria origem ou uma das explicações para a formação dessa igreja estejam em um *spinoff* da sinagoga judaica na rua.²⁹

IV. Em todo o caso, como um balanço conclusivo, é inegável a importância de pensar toda a documentação não como um elemento importante para entender o que um determinado grupo religioso tem ou não em comum com os demais. Caso contrário, estaremos dando continuidade à produção de discursos distorcidos sobre as cidades antigas, que por vezes corroboram para validar ações colonialistas do tempo presente. Por isso também a lembrança do Cinema e suas paisagens cinematográficas antigas que pairam em nosso imaginário e condensam ideias sobre um mundo antigo que diz mais sobre o nossa contemporaneidade, que é essencialmente urbana, do que temporalidades anteriores.

Faz-se necessário, nesse sentido, o uso de caminhos teórico-metodológicos que viabilizem a compreensão do contato diário entre esses diferentes grupos e como a partir de diálogos vão se formando as identidades religiosas, bem como a construção de lideranças e os retratos das divindades evocadas, como é o caso do modelo Jesus taumaturgo.

²⁸ Por intermédio da Arqueologia conseguimos calcular que essa pequena comunidade não passava de 75 membros. Ver: KRAELING, 1959 e Peppard, 2016.

²⁹ O tema ainda desperta profundo interesse sobre os pesquisadores. Entre as principais correntes destacam-se: (1) os cristãos como concorrentes ou talvez um spinoff da sinagoga judaica na rua. Entre os principais defensores está Rajak e (2) fruto da tensão do pensamento e da prática Valentiniana. As ideias de Valentino possuem profundas conexões com a tradição sírio-cristã e que pode ser apoiada por tradições textuais, por exemplo: o Evangelho de Felipe e Atos de Tomé. Além disso, as descrições de Ireneu sobre os ritos litúrgicos dos Valentinianos podem em alguma medida serem pensadas para a liturgia síria. Finalmente, a presença estável de valentinianos ao longo do rio Eufrates são bem atestados, pelo menos no quarto século e.c., quando sabemos que um “santuário” valentiniano (ou “lugar de encontro”) foi destruído por um grupo de monges cristãos perto da cidade guarnição de Calínico no Alto Eufrates.

Anexo I



Figura 3: Planta de escavação sinalizando as três edificações-tempos em Dura-Europos. Obtido em: <http://www.le.ac.uk/ar/stj/dura.htm#late> (intervenções nossa).

Referências Bibliográficas

Documentação Textual.

Diatessaron. In: SCHAFF, P. ANF09. *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apocalypse of Peter, the Vision of Paul, The Apocalypse of the Virgin and Sedrach, The Testament of Abraham, The Acts of Xanthippe and Polyxena, The Narrative of Zosimus, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (complete text), Origen's Commentary on John, Books 1–10, and Commentary on Matthew, Books 1, 2, and 10–14.*

Relatórios de Escavação.

KRAELING, C. **The Synagogue.** New Haven: Yale University Press, 1956.

Excavations at Dura-Europos. Final Report Volume VIII, part. 1.

KRAELING, C. **The Christian Building.** New Haven: Yale University Press, 1967.

Excavations at Dura-Europos. Final Report Volume VIII, part. 2.

Dicionários, comentários.

HOAD, T. (ed) **The Concise Oxford Etymology Dictionary.** Oxford: Oxford University Press, 1986.

Trabalhos Teóricos.

THOMPSON, E. **A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros. Uma Crítica ao Pensamento de Althusser.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, E. **Costumes em Comum. Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Textos Específicos.

BIAZOTTO, T. "O Helenismo de Johann Gustav Droysen: conceito, contexto e crítica" in: **Revista Mundo Antigo**, vol. 4, n 7, pp. 181-190, 2015.

BRODY, L. "Yale University and Dura-Europos: from Excavation to Exhibition". In: BRODY, L. and HOFFMAN, G. **Dura Europos. Crossroads of Antiquity.** Boston: McMullan Museum, 2011.

CHEVITARESE, A. **O Espaço Rural da Pólis Grega. O caso Ateniense no Período Clássico.** Rio de Janeiro: Fábrica de Livros – Senai, 2001.

CHEVITARESE, A. **Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos.** Edição Revista e Ampliada. Rio de Janeiro: Klíne, 2016.

COULANGES, F. **A Cidade Antiga.** São Paulo: Editora das Américas S.A., 2006 (1864).

DROYSEN, J. **Alexandre, o Grande.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2010 (1883).

- FINLEY, M. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2013 (1981).
- FREND, W. **The Archaeology Early Christianity. A History**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- GLOTZ, G. **A Cidade Grega**. Rio de Janeiro: Difel, 1980 (1928).
- GROTE, G. **History of Greece**. London: John Murray, 1850.
- HAMMOND, M. "Ancient Imperialism: Contemporary Justifications" in: **Harvard Studies in Classical Philology**, Vol. 58-59, pp. 105-161, 1948.
- HOFFMAN, G. "Theory and Methodology: Study of Identities using Archaeological Evidence from Dura-Europos". In: BRODY, E. and HOFFMAN, G. (Ed) **Dura-Europos: Crossroads of Antiquity**. Boston: University of Chicago Press, 2011.
- HOPKINS, C. **The Discovery of Dura-Europos**. New Haven: Yale University Press, 1979
- HUMPHREYS, S. **The Family, Women and Death. Comparative Studies**. Ann Arbor: The University Michigan Press, 1993 (1983).
- JENSEN, R. **Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism**. Boston: Brill, 2011.
- KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento. História, Cultura e Religião do Período Helenístico**. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2012 (1995).
- MARTINS, P. "A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, Simbolismo e Associação". In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, vol. 75, 2005.
- MOMIGLIANO, A. "J. G. Droysen: between Pagans and Jews". In: **History and Theory**, vol 9, n 2, 1970.
- MOMIGLIANO, A. **Os limites da Helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991 (1975).
- RODRIGUES, G. **Arqueologia Bíblica: Um Estudo de Narrativas e Discursos acerca de sua Constituição como Disciplina**. Dissertação. Campinas: UNICAMP, 2011.
- SOARES, F. Cidades Invisíveis: para uma Crítica do Conceito de *Pólis*. In: **Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental**, v. 4, pp. 71-82, 2010.
- STAMBAUGH, J. **The Ancient Roman City**. London: The John Hopkins University Press, 1988.
- STARK, R. **O Crescimento do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

WHITE, L. **The Social Origins of Christian Architecture. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment (Vol 2)**. Valley Forge: Trinity Press International, 1991.