

## A SINAGOGA COMO HETEROTOPIA SEGUNDO JOÃO CRISÓSTOMO\*

Gilvan Ventura da Silva\*\*

### **Resumo:**

*Mediante a atuação missionária dos cristãos no Império Romano, desenha-se pouco a pouco uma geografia da cidade antiga segundo a qual os lugares que favoreciam a sociabilidade entre os distintos grupos sociais passam a ser execrados e, no limite, destruídos, o que constitui uma característica peculiar da cristianização, pois os cristãos, ao contrário de pagãos e judeus, nutriam uma preocupação muito maior com os lugares nos quais eram executados os ritos religiosos do que, por exemplo, com os oficiantes do culto. O avanço do cristianismo na Antiguidade Tardia adquire, assim, um significativo matiz topográfico, expresso por meio de um esforço de sacralização e dessacralização de lugares e edifícios. À luz dessas considerações, nos empenhamos, neste artigo, em refletir sobre a expansão do cristianismo em Antioquia, no final do século IV, com base na exploração das homilias de João Crisóstomo. Nosso principal objetivo é demonstrar como a fixação, em termos teológicos e disciplinares, das fronteiras entre cristãos, pagãos e judeus, em Antioquia, é acompanhada pela fixação das fronteiras geográficas, territoriais. Nesse movimento, João desenvolve uma intensa pregação contra os lugares frequentados por pagãos e judeus. Dentre os edifícios e monumentos que suscitaram a censura inclemente de João, um dos mais atingidos foi a sinagoga, como vemos na série de homilias *Adversus Iudaeos*, pronunciadas entre 386 e 387, num momento em que os nicenos se esforçam para consolidar a sua posição dentro de Antioquia com o apoio da Casa Imperial.*

**Palavras-chave:** *Antiguidade Tardia; cristianização; Antioquia; João Crisóstomo; sinagoga.*

---

\* Recebido em 31/03/12 e aprovado em 03/05/12.

\*\* Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em História pela Universidade de São Paulo e bolsista produtividade do CNPq. No momento, executa o projeto *Cidade, cotidiano e fronteiras religiosas no Império Romano: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.)*.

## Os impasses da cristianização

Quando refletimos sobre o conjunto de transformações operadas no Império Romano a partir, pelo menos, da segunda metade do século III – que, segundo uma tradição historiográfica bastante consolidada, configura a assim denominada Antiguidade Tardia, um momento particular de transição entre as estruturas propriamente “antigas” (ou clássicas, numa possível variante) e as estruturas medievais –, é inegável a centralidade que o processo de cristianização ocupa na pauta de investigação dos pesquisadores.<sup>1</sup> De fato, como pensar os séculos finais do Império Romano e o início da Idade Média sem nos reportarmos às inovações advindas de uma experiência sociorreligiosa tão singular quanto o cristianismo, responsável, em alguns casos, por uma alteração sem precedentes das tradições culturais até então vigentes? Nesse sentido, um exemplo paradigmático, dentre outros possíveis, seria a instituição do culto aos mártires e santos, cujos restos mortais, dotados de extensos poderes apotropaicos, passam a ser desmembrados e distribuídos pelas igrejas, numa manipulação da matéria morta que, certamente, causaria repulsa a pagãos e judeus.<sup>2</sup> Ocorre, no entanto, que, como salientam diversos autores contemporâneos, a cristianização é um conceito por demais abrangente e difuso para que possamos formular um modelo único válido para todas as regiões do Império na transição rumo à Idade Média, mais não fosse pela distribuição desigual das fontes de informação (MAcMULLEN, 1984, p.102). Devido a isso, sabemos muito mais acerca do avanço do cristianismo nos ambientes urbanos do que nas zonas rurais, a despeito do esforço de alguns pesquisadores no sentido de captar a dinâmica religiosa da população assentada nos territórios extraurbanos.<sup>3</sup> Assim é que um dos grandes desafios colocados àqueles que se dedicam ao estudo da Antiguidade Tardia é fornecer uma resposta plausível a uma indagação que figura como título de uma das últimas obras de Veyne (2007): “Em que momento nosso mundo se tornou cristão?”.

A fim de responder a essa indagação de maneira minimamente satisfatória, é necessário que abandonemos, logo de início, o pressuposto segundo o qual os cristãos, em fins do período imperial, teriam desencadeado uma ofensiva uniforme e coesa, tanto a Oriente quanto a Ocidente, visando coibir as práticas religiosas de pagãos e judeus, que se viram forçados, de um momento para o outro, a ceder terreno diante das investidas de um adversário imbatível. Se, hoje, cada vez mais os especia-

listas reiteram a variedade das experiências cristãs, havendo, inclusive, aqueles que advoguem o emprego do vocábulo “cristianismos” no plural (INGLEBERT, 2010, p.8), é forçoso reconhecer que a cristianização exibe igualmente múltiplas faces, variando conforme a região e o período.<sup>4</sup> Além disso, uma leitura mais atenta da documentação eclesiástica produzida nos séculos IV e V – momento em que a cristianização emerge como um movimento social sustentado, inclusive, pelos poderes públicos – nos permite entrever os impasses e contradições aos quais as lideranças cristãs se encontravam submetidas ao pretenderem a conversão em massa da população, tanto urbana quanto rural. Tudo isso nos sugere que a história da cristianização no decorrer da Antiguidade Tardia é muito mais complexa do que poderíamos supor à primeira vista, exigindo de nós certa cautela a fim de não interpretar os processos históricos à luz apenas do seu resultado final, ignorando, assim, os inúmeros “acidentes de percurso” que intervieram para a produção de uma determinada realidade e não de outra. Desse modo, talvez fosse mais prudente não partir do pressuposto de que o “triunfo” do cristianismo já estivesse selado no momento em que um imperador se convence dos atributos miraculosos de Jesus às vésperas do combate pelo controle da Península Itálica, mas antes considerar a cristianização como um processo que envolve avanços e retrocessos, perdas e ganhos, recurso explícito à violência, mas também acomodação e negociação. Tal procedimento nos permite, por exemplo, sofisticar um pouco mais a análise da literatura eclesiástica, que proclama amiúde a superioridade da fé cristã sobre as demais, de modo a tomá-la não tanto como uma fonte de informações fidedignas sobre “o que de fato ocorreu”, mas como um repositório de representações dos interesses e aspirações dos contemporâneos, como *constructiones* que, por vezes, traduzem muito mais um desejo, uma aspiração, uma vontade, do que uma situação propriamente real. É importante ressaltar que a incorporação pelos historiadores dos dados extraídos da cultura material tem atuado, em certos casos, como um sólido contraponto a uma interpretação do avanço do cristianismo, por demais comprometida com a visão de mundo cristã, auxiliando-nos a traçar o panorama de um processo que se desenvolve com lentidão (BEAJAURD, 2010).<sup>5</sup>

## Os cristãos e sua luta pelo domínio do espaço urbano

Ao tratarmos da cristianização do Império Romano, um *locus* privilegiado de observação é, sem dúvida, o ambiente urbano, mais não fosse pela importância político-administrativa das cidades, razão pela qual os cristãos logo se empenharam em obter o controle sobre a vida urbana, o que implicou, dentre outras medidas, a intervenção no calendário cívico, a regulação do intercâmbio entre os distintos segmentos da população e, no que nos interessa mais de perto, a remodelação da paisagem mediante a ereção de múltiplos edifícios conectados com o *ethos* cristão, os quais eram manejados como suportes físicos de devoções específicas, como no caso dos *martyria*, ou de atividades de caráter assistencialista, a exemplo dos *nosokomia* e *hospitia*. Desse ponto de vista, a cristianização do Império significou, em boa medida, a luta das lideranças eclesiásticas para se apoderar do território da cidade antiga, regulando-o e disciplinando-o segundo os princípios evangélicos, o que nos remete à constituição de uma autêntica “cartografia do sagrado”, ou seja, à emergência, no solo urbano e arredores, de isotopias, de lugares familiares e receptivos, lugares repletos de símbolos capazes de recordar aos cristãos a excelência da sua crença e de lhes permitir transitar com desenvoltura pelas ruas da cidade.<sup>6</sup> Como assinala Perrin (1995, p. 585 e ss.), no século IV uma das tarefas mais prementes para a Igreja a fim de alcançar a evangelização da *oikoumene* era cristianizar o território, o que correspondeu à irrupção daquilo que o autor qualifica de uma “Revolução Edilícia”, ou seja, uma explosão do evergetismo cristão, materializado na construção em pedra de complexos arquitetônicos que anunciam a presença ostensiva do cristianismo na cidade – “Revolução” esta que acompanha *pari passu* a ascensão dos bispos como personagens influentes, quando então um montante substancial dos fundos eclesiásticos é destinado ao patrocínio de construções.<sup>7</sup>

A vigorosa ascensão do cristianismo como uma força social dentro da cidade antiga não foi, entretanto, um acontecimento isento de conflitos, ao contrário do que sugere Markus (1991, p.146), para quem os cristãos, ao começarem a se apropriar do espaço urbano na Antiguidade Tardia, “tiveram que impor sua própria topografia religiosa a um território que liam como uma superfície em branco, ignorando suas anteriores balizas e divisões”. Na realidade, ao começarem a intervir de modo sistemático nos ritmos da vida urbana, os cristãos se deparam com uma cidade que exibia,

de longa data, uma face greco-romana exposta, por um lado, em atividades religiosas e lúdicas, e, por outro, em uma arquitetura própria, da qual as termas, teatros, anfiteatros, hipódromos e fóruns eram modalidades emblemáticas. Ao mesmo tempo, a cidade antiga costumava abrigar ainda uma ou mais comunidades de extração judaica, com seus rituais e festas, e o seu espaço cultural próprio, como eram as sinagogas. Desse modo, o cristianismo, ao intensificar a sua atividade missionária, por vezes com o apoio declarado das autoridades imperiais, terá de lidar com uma cidade cujos espaços já se encontram ocupados por pagãos e judeus. No entanto, a atitude exclusivista e intolerante dos cristãos contra adeptos de credos concorrentes não permitirá a acomodação pura e simples dentro da zona urbana, motivo pelo qual a fixação das isotopias que garantam aos cristãos o domínio sobre o território reclamará, em contrapartida, a produção de heterotopias, de lugares nocivos, perigosos, intransitáveis. Os cristãos se apoderam da cidade valendo-se não apenas da ereção dos seus próprios santuários, revestidos de atributos que acentuam a sacralidade do recinto, mas, no que interessa discutir aqui, dessacralizando, aviltando e rebaixando os edifícios conectados com tradições culturais e religiosas divergentes, com o propósito de gerar uma cidade repartida entre um conjunto de *topoi* colocado sob a proteção da divindade cristã, de seus mártires e santos, e outro conjunto entregue ao controle das potestades demoníacas. O recurso simbólico empregado para esquadriñar o território da cidade antiga é um desdobramento, em termos geográficos, do processo de construção da identidade cristã, quando, mediante a atuação dos heresiarcas e pregadores, o paganismo e o judaísmo, muito mais do que estilos de vida, passam a ser encarados como “religiões” adversárias do cristianismo (BOYARIN, 2004, p.9), o que conduz a polarizações de toda ordem, inclusive àquelas de natureza geográfica. Do mesmo modo que, em termos temporais, disciplinares e litúrgicos, os cristãos se esforçam por afirmar a sua singularidade, o mesmo ocorre em termos geográficos. Por força da pregação cristã e da obsessão das autoridades eclesiásticas em delimitar de modo estrito as fronteiras entre os grupos religiosos, a cidade antiga é atingida por uma ambivalência insolúvel, pois, ao mesmo tempo que os cristãos erigem, na paisagem, “ilhas” de bem-estar e de segurança materializadas em seus edifícios, eles também disseminam o temor, o desconforto, a insegurança, ao colocarem os membros da sua congregação num estado permanente de alerta contra os lugares poluentes, perigosos, que ameaçam a integridade física e espiritual

das pessoas de bem, manipulando, assim, com rara perícia, as expectativas de confiança e medo que as cidades costumam gerar em seus habitantes (BAUMAN, 2005).

Com a atuação missionária dos cristãos – cumprida, em grande parte, mediante o recurso à homilética, um gênero que experimenta no século IV um notável florescimento (MAXWELL, 2006, p.2) –, desenha-se uma geografia da cidade antiga segundo a qual os lugares que favoreciam a sociabilidade entre os distintos grupos passam a ser execrados e, no limite, destruídos, o que, na avaliação de Lane Fox (1998, p. 695), constitui uma característica peculiar da cristianização, pois os cristãos, ao contrário de pagãos e judeus, nutriam uma preocupação muito maior com os lugares nos quais eram executados os ritos religiosos do que, por exemplo, com os oficiantes do culto. O avanço do cristianismo na Antiguidade Tardia adquire, assim, um significativo matiz topográfico, expresso por meio de um esforço complementar de sacralização e dessacralização de lugares e edifícios. Por esse motivo, qualquer investigação que pretenda dar conta da cristianização do Império deve forçosamente considerar os aspectos geográficos do problema, e isso não apenas no que tange à multiplicação no espaço dos ambientes tidos como sagrados para os cristãos – dos quais os *martyria*, mosteiros e igrejas são os mais evidentes –, mas também no que tange aos procedimentos adotados com o propósito de dessacralizar e rebaixar ambientes que, associados a práticas religiosas por eles condenadas, eram reputados como impuros e nocivos.

À luz dessas considerações, nos empenhamos, no momento, em refletir sobre a expansão do cristianismo em Antioquia, no final do século IV, com base na exploração das homilias de João Crisóstomo, que, entre 386 e 397, ocupou o posto de principal pregador da cidade. Tanto na condição de presbítero da *entourage* de Flaviano quanto, mais tarde, na de bispo de Constantinopla, João se distinguiu por uma luta incessante em prol da reforma da cidade antiga, a fim de dotá-la de uma face nitidamente cristã mediante a intervenção no comportamento dos fiéis, que costumavam transitar pelos mesmos espaços que os pagãos e os judeus, a exemplo das termas, teatro, hipódromo e sinagoga, uma situação que julgava inadmissível (MAXWELL, 2006, p.6). A fixação, em termos teológicos e disciplinares, das fronteiras entre cristãos, pagãos e judeus em Antioquia é acompanhada pela fixação das fronteiras geográficas, territoriais, como é possível concluir das homilias de João, um pregador comprometido não

apenas com a exaltação dos lugares de culto cristãos, mas igualmente com a depreciação dos lugares frequentados por pagãos e judeus. Dentre os edifícios e monumentos que suscitaram a censura inclemente de João, um dos mais atingidos foi a sinagoga, como vemos na série de homilias *Adversus Iudaeos*, pronunciadas entre 386 e 387, num momento em que os nicenos se esforçam para consolidar a sua posição dentro de Antioquia com o apoio da Casa Imperial.<sup>8</sup> Muito embora uma tradição que remonta ao século XIX tenha sugerido que os judeus e judaizantes confrontados por João Crisóstomo fossem uma mera construção retórica, servindo apenas aos propósitos do pregador em disciplinar a sua audiência, autores contemporâneos – apoiados, por um lado, no trabalho verdadeiramente seminal de Marcel Simon (1948; 1996) e, por outro, nas teorias linguísticas pós-coloniais, que advogam uma simbiose entre retórica e realidade (JACOBS, 2007, p.107) – têm insistido no argumento de que personagens como João Crisóstomo não teriam mobilizado tanto tempo e energia para condenar os ritos judaicos se os judeus não constituíssem uma comunidade etnorreligiosa atuante no Império – conclusão corroborada pelos arqueólogos, que atestam, nos territórios da Síria-Palestina entre os séculos III e VI, um florescimento do judaísmo materializado na proliferação das sinagogas, edifício que adquire uma visibilidade cada vez maior dentro da paisagem urbana, como vemos em Sardis, Apameia e Gerasa (LEVINE, 2005).<sup>9</sup>

### **João Crisóstomo, o algoz da sinagoga**

Muito embora as escavações realizadas em Antioquia e arredores, entre 1932 e 1939, infelizmente não tenham trazido à luz vestígios de nenhuma sinagoga, ou mesmo um número expressivo de inscrições judaicas, temos indicações de que, em fins do século IV, a comunidade judaica da cidade mostrava-se particularmente ativa (BROOTEN, 2001, p.34). De fato, sabemos que, por essa época, judeus de Antioquia patrocinaram a instalação de mosaicos na sinagoga de Apameia, ao passo que, entre os séculos IV e V, rabinos provenientes da Palestina visitaram a cidade, numa clara demonstração de cordialidade para com a mais importante comunidade judaica da Diáspora oriental (KRAELING, 1932, p. 156; WILKEN, 2004, p. 56). Por comparação com outras regiões do Império, para as quais dispomos de testemunhos arqueológicos mais abundantes, é plausível supor que os judeus de Antioquia estivessem bem integrados às redes sociais que

configuravam a cidade greco-romana, mantendo um intercâmbio contínuo com os pagãos e, de modo surpreendente, com os próprios cristãos.<sup>10</sup> Nesse sentido, se aderirmos à proposta de Skarsaune (2007, p.751) de análise da literatura *Adversus Iudaeos* não tanto com a intenção de reproduzir os opróbrios e acusações lançados pelos Padres contra os judeus, mas sim com a intenção de captar, nas entrelinhas do discurso eclesiástico, a trama das relações sociais que se instaura no cotidiano, as homilias de João Crisóstomo se convertem numa preciosa fonte de informação sobre os judeus e judaizantes de Antioquia, mitigando, em certa medida, a desanimadora carência de dados provenientes da cultura material. Sob essa perspectiva, uma das conclusões mais evidentes que podemos extrair da leitura das homilias é a configuração da sinagoga como um polo de atração para a população da cidade, incluindo os cristãos da comunidade nicena liderada por Flaviano, o que justifica os ataques inflamados desferidos contra ela por João, que se desdobra em argumentos visando a refutar o pressuposto segundo o qual o recinto de reunião dos judeus seria digno de reverência por revestir uma sacralidade imanente. A preocupação de João Crisóstomo, nesse caso, não é tanto com as cerimônias litúrgicas ou mesmo com o *staff* que as preside, mas com o edifício em si, revelando-nos, assim, a importância da sinagoga como um monumento, ou seja, como uma construção que celebrava abertamente o orgulho e a crença judaicas, e que, por isso mesmo, representava uma séria ameaça ao controle que a elite eclesiástica pretendia obter sobre o território urbano. De fato, como sugere Lefébvre (2000, p.254 e ss.), o espaço monumental é um lugar privilegiado de conformação das identidades coletivas, pois nele o usuário vê refletida a sua face social, experimentando um sentimento de integração do próprio corpo numa unidade que o inclui e o supera, unidade esta que aspira escapar à ação do tempo e vencer a morte exatamente por meio dos monumentos que erige e que conformam uma determinada memória social, ou melhor, que se tornam receptáculos de memórias entrelaçadas num horizonte polissêmico de sentidos. Na realidade, o espaço monumental é convertido, amiúde, no suporte metafórico de toda uma coletividade, não sendo por mero acaso que um dos expedientes mais eficazes para estilhaçar a autoestima de uma sociedade é justamente erodir os monumentos por meio dos quais ela proclama a sua grandeza.

Em virtude da recorrência dos ataques de João Crisóstomo à sinagoga é que, em nossa opinião, ao contrário do que propõe Soler (2006, p.107), a



finalidade primeira das homilias *Adversus Iudaeos* não seria propriamente defender a natureza divina de Cristo diante de arianos e judeus, ou seja, as homilias não teriam uma finalidade eminentemente teológica, mas antes disciplinar, pois a preocupação maior do pregador é erradicar um comportamento que julga inadmissível: a presença frequente de cristãos no recinto da sinagoga, celebrando e confraternizando com os judeus. Na avaliação de Shepardson (2007, p.486), as diatribes de João contra os lugares de culto judaicos instituem uma “geografia imaginária” com o objetivo de unir os cristãos em torno de uma “comunidade imaginada”, desembocando, ao fim e ao cabo, numa proposta de redefinição da topografia da cidade. Não obstante a pertinência das conclusões da autora, é necessário levar em conta que tais diatribes constituem também uma evidência valiosa acerca do impacto da sinagoga na paisagem urbana, constatação que não passa despercebida a João Crisóstomo. A essa altura, no entanto, caberia nos interrogarmos sobre os argumentos empregados pelo presbítero para depreciar o edifício, os quais nos permitem igualmente iluminar a vitalidade das tradições religiosas judaicas em Antioquia à época. Em linhas gerais, os principais temas da pregação de João Crisóstomo contra as sinagogas são os seguintes: a) assimilação da sinagoga a lugares “profanos” e “indignos”, como o teatro, os templos, os prostíbulos, as estalagens e os covis de ladrões; b) refutação da sinagoga como um lugar sagrado por abrigar os manuscritos da Torá; c) conversão da sinagoga num antro de demoníacos.

No que se refere ao primeiro tema, João contesta a suposição corrente de que os judeus seriam portadores de carisma, ou seja, constituiriam um grupo social honrado e dotado de prestígio na cidade. Pelo contrário, as sinagogas seriam frequentadas apenas por pessoas de categoria inferior, aquelas que o direito romano rotulava amiúde como *infames*, ou seja, prostitutas, atores, ladrões, gladiadores e afeminados, produzindo-se assim, em seu discurso, uma nítida equiparação entre arquiteturas próprias das culturas greco-romana e judaica. Assim, o mesmo público presente aos espetáculos teatrais se deslocaria em seguida para a sinagoga (*Adv. Iud.* I, 847), um artifício retórico destinado a produzir uma clara polarização entre os cristãos e os devotos de outras crenças, sendo estes últimos tratados como equivalentes, de acordo com uma lógica de oposições binárias manejada à exaustão por todos aqueles empenhados em delimitar as fronteiras entre “nós” e “eles” (SILVA, 2000, p.82). Outra imagem evocada nas homilias com a finalidade de desqualificar o *status* social dos participantes das festas

e rituais judaicos é a que converte a sinagoga num abrigo de criminosos e malfeitores, assim como o Templo de Jerusalém havia sido, no passado, um covil de ladrões (*Adv. Iud.* VI, 915). Como sustenta João, mesmo que um indivíduo não fosse ele mesmo um ladrão, ao ser flagrado em companhia de ladrões passaria a compartilhar o mesmo estigma aos olhos do espectador (*Adv. Iud.* VI, 913). Aqui, o pregador manipula um medo ancestral que os habitantes dos núcleos urbanos do Império nutriam contra os bandidos, uma categoria social tida como selvagem e estranha à cultura urbana, afirmando que, no próprio coração da cidade, os ladrões encontram refúgio na sinagoga, um local de repouso para as feras (*Adv. Iud.* I, 847), metáfora corriqueira quando se trata de definir ladrões e malfeitores (SHAW, 1992). Em outra passagem da primeira homilia *Adversus Iudaeos* (848-849), João define a sinagoga como uma estalagem, uma taberna, locais que, de acordo com uma representação própria da Antiguidade, seriam o refúgio da escória, incluindo ladrões, devassos e prostitutas (SALLES, 1983). O objetivo dessas metáforas nos parece bastante claro: retirar da sinagoga e, por extensão, daqueles que a ela comparecem, toda a honra que possam vir a ter. A desonra proporcionada pela sinagoga repousa, assim, na identidade que esta mantém com lugares tidos pelos cristãos – e mesmo por alguns círculos de intelectuais pagãos – como próprios de pessoas vulgares e infames, a exemplo dos lupanares, tabernas e teatros.

Local de prostituição, de exercício da luxúria e de conspiração contra os inocentes, a sinagoga é igualmente associada aos templos pagãos, o que a torna um ambiente saturado de poluição. O principal intento de João Crisóstomo, ao propor uma conexão direta entre a sinagoga e os templos, é demonstrar como o edifício não era digno de reverência por abrigar os manuscritos da Torá, o que lhe conferiria uma admirável sacralidade. Ao que tudo indica, essa crença era voz corrente entre a população de Antioquia à época, pois João se vale de um amplo repertório de argumentos a fim de convencer os seus ouvintes do contrário. De acordo com o pregador, mesmo que a Lei e os livros dos profetas sejam mantidos na sinagoga, isso não significa muita coisa, pois, embora os judeus conservem os escritos sagrados, não obedecem a eles, permanecendo insensíveis à palavra divina, que sofre, assim, um ultraje permanente nas mãos dos seus possesores (*Adv. Iud.* I, 850). Em outra oportunidade, João retoma o mesmo assunto, afirmando que, assim como satanás, ao citar as Escrituras, não altera a sua natureza decaída, o simples fato de a sinagoga preservar o Pentateuco não

a torna sagrada (*Adv. Iud.* VI, 913).<sup>11</sup> João apela, então, aos fiéis, para que não permitam a ninguém venerar a sinagoga em função dos livros santos nela contidos, mas antes a odeiem e se voltem contra ela exatamente pelo fato de os judeus ultrajarem o verbo divino, utilizando-o como chamariz para atrair os ingênuos, uma falta abominável (*Adv. Iud.* I, 851, VI, 914).

A operação retórica de esvaziamento da aura de sacralidade que cercava a sinagoga é suplementada, nas homilias, pela conversão do recinto num antro de adoradores do demônio, responsáveis por perpetrar as piores atrocidades possíveis. Ao tratar, na primeira homilia *Adversus Iudaeos* (852), do costume de alguns membros da sua congregação em praticar o rito da *incubatio* na sinagoga de Dafne, denominada Matrona, João deplora tal comportamento, pois, para ele, não haveria distinção entre o santuário da Matrona e o templo de Apolo, os quais muito provavelmente deveriam se encontrar nas mesmas cercanias.<sup>12</sup> Na concepção do pregador, a sinagoga seria ainda mais nociva do que os templos, uma vez que nela a idolatria era camuflada com o propósito de tornar mais eficaz a ruína dos incautos. Para João, a sinagoga, embora não contivesse ídolos, era plena de idolatria (*Adv. Iud.* I, 852). Por esse motivo, as pessoas não deveriam conceber a sinagoga como um ambiente no qual curas e maravilhas seriam realizadas por intervenção da divindade judaico-cristã, mas sim de demônios que habitavam o lugar. Sob inspiração demoníaca, os judeus e todos aqueles que aí trafegam são implicados em atos de homicídio, incesto, infanticídio, crimes tenebrosos e severamente punidos pela legislação imperial (*Adv. Iud.* I, 852).

João reprova todos os cristãos que, ao entrarem na sinagoga, não têm o cuidado de fazer o sinal da cruz, o que os deixa completamente à mercê dos demônios, reconhecendo assim, embora a contragosto, o livre trânsito que havia entre a igreja e a sinagoga, donde a insistência do pregador em bloquear a todo custo uma prática que, segundo ele, colocava em risco a integridade da congregação antioquena (*Adv. Iud.* VI, 940). A mesma conclusão ressalta de outras passagens das homilias. Na primeira homilia (*Adv. Iud.* I, 851, 854), João exorta a assembleia a evitar as reuniões dos judeus, a não entrar nos seus lugares para celebrar com eles e a não comparecer aos festivais judaicos, pois isso comprometeria a dignidade do nome de Jesus diante dos adversários. Em mais de uma oportunidade, João acusa os fiéis de se precipitarem para a sinagoga ao soar das trombetas, numa alusão à festa do *Rosh-Ha-Shanah*, do Ano Novo judaico, que costumava ser anunciada pelo *shofar* (*Adv. Iud.* I, 851 e 855; IV, 881; VI, 913),

revelando-nos, assim, o quanto os festivais judaicos eram atraentes para os cristãos. Embora não sejamos obrigados a supor a existência, em Antioquia, ao tempo de João Crisóstomo, de comunidades de judeus-cristãos nos moldes dos nazarenos e ebionitas, o certo é que as sinagogas e seus ritos exerciam um indubitável fascínio sobre uma parcela dos membros da *ecclesia*, conduzindo à assimilação, por parte deles, de usos e costumes judaicos, dentre os quais o comparecimento regular à sinagoga parece ser um dos mais difundidos. Crisóstomo menciona a existência de cristãos que, não obstante terem consciência da impropriedade do ato, não se furtavam a frequentá-la, solicitando aos familiares, amigos e vizinhos que não os delatasse aos sacerdotes, irritando-se quando isso ocorria (*Adv. Iud.* VI, 940).

A preocupação de João Crisóstomo em atacar a sinagoga, privando-a do mínimo traço de dignidade e tentando bloquear, a todo custo, as relações de sociabilidade entre judeus e cristãos que aí se estabelecem, resulta, em nossa avaliação, de uma dupla circunstância. Em primeiro lugar, da própria situação instável vivida pelos nicenos de Antioquia nas últimas décadas do século IV, uma vez que a congregação da cidade permaneceu, por décadas, cindida entre, pelo menos, três grupos rivais: um de orientação ariana e dois de orientação nicena. João pertencia à *factio* liderada por Melécio, bispo niceno que, a partir de 361, enfrenta vários períodos de exílio, até que, após a morte de Valente, em 378, reassume em caráter definitivo as suas funções episcopais, mas sem obter de imediato o controle sobre as igrejas da cidade, o que somente ocorrerá mais tarde, por força do decreto imperial de Graciano e Teodósio obrigando os “heréticos” (leiam-se arianos) a entregar todas as igrejas do Império aos nicenos (*C. Th.* 16,5,6), quando então Sapor, o *magister militum* de Teodósio, intervém em Antioquia para garantir o cumprimento da lei (SHEPARDSON, 2007, p.494). No regresso, em 379, Melécio depara-se com uma tarefa ambiciosa, tendo, por um lado, que vencer as resistências não apenas dos arianos, liderados por Doroteu, mas também de outra congregação nicena, cujo bispo era Paulino. Por outro lado, Melécio encontra diante de si uma cidade na qual as tradições pagãs e judaicas, enraizadas no solo urbano, revelam-se mais ativas do que nunca, pois Antioquia, em fins do século IV, conserva não apenas a vitalidade do seu sistema litúrgico, responsável pela manutenção dos edifícios e festivais greco-romanos, mas abriga igualmente uma próspera comunidade judaica que tem, nas sinagogas da cidade e arredores, o seu principal ponto de apoio (NATALI, 1975; WILKEN, 2004). Uma das

estratégias implementadas por Melécio para obter aquilo que Soler (2006) classifica como “cristianização de massa” de Antioquia foi exatamente o investimento no controle do território urbano, como verificamos por meio do estímulo à construção e restauro dos *martyria*, incluindo a ereção, no Campo de Marte, de um edifício próprio, vizinho ao complexo palaciano da ilha formada pelo Orontes, para abrigar as relíquias de Babilas, trasladadas do cemitério *extramuros*. O súbito desaparecimento de Melécio durante a presidência do Concílio de Constantinopla, em 381, proporcionou a ascensão de Flaviano, um dos seus principais assistentes, que se esmera em dar continuidade ao reordenamento espacial concebido pelo antecessor. A partir de 386, Flaviano passará a contar com o valioso auxílio de um pregador inspirado como João Crisóstomo, que coloca todo o seu talento oratório a serviço desse plano de “reforma da *polis*” iniciado por Melécio e que implicava não apenas o domínio territorial do perímetro urbano mediante a multiplicação de *martyria* – com o estímulo correlato aos festivais em honra aos santos –, a retomada do controle sobre as igrejas e a reforma dos cemitérios, mas igualmente a dessacralização dos espaços associados a cultos adversários. Nessas circunstâncias, a sinagoga se erguia como um poderoso obstáculo ao domínio territorial de Antioquia pretendido por Melécio, Flaviano e João Crisóstomo.

Não temos indicações precisas de quantas sinagogas havia em Antioquia nas últimas décadas do século IV, mesmo porque, conforme assinalamos, a missão arqueológica liderada pela Universidade de Princeton não foi capaz de trazer à luz nenhum edifício dessa natureza. Baseando-se em informações provenientes da documentação textual, incluindo o próprio testemunho de João, Kraeling (1932, p.143) propôs a existência de, pelo menos, três sinagogas em Antioquia: uma localizada no subúrbio de Dafne, ao sul; outra no coração da cidade, provavelmente no bairro judaico denominado *Keraton*, e outra a nordeste, no território da planície denominada *Hulta*, onde os judeus cultivavam arroz, opinião corroborada por Wilken (1983, p.37).<sup>13</sup> Há suposições, no entanto, de que o número de sinagogas em Antioquia deveria ser bem superior. De acordo com Brooten (2001, p.33), a menção de apenas duas sinagogas por João Crisóstomo (a de Dafne e a do *Keraton*, cf. *Adv. Iud.* I, 852) talvez se deva ao fato de que, nelas, o idioma de uso corrente fosse o grego, ao passo que as sinagogas da *khora*, onde predominaria o aramaico, estariam fora da órbita do pregador. Por analogia com os casos de Roma e Alexandria, mais bem documentados,

Zetterholm (2003, p. 38) sugere a existência de, pelo menos, umas duas dezenas de sinagogas na cidade. A despeito do caráter altamente especulativo das afirmações de Brooten e Zetterholm, não restam dúvida de que, em finais do século IV, as sinagogas de Antioquia e arredores desempenhavam um papel significativo dentro da dinâmica religiosa da cidade, representando monumentos à tradição e à cultura judaicas, capazes de exercer um fascínio sobre toda a população. Nesse sentido, os argumentos de João Crisóstomo contra a opinião segundo a qual as sinagogas eram recintos saturados de sacralidade coincidem com um amplo movimento de revalorização das comunidades judaicas observado entre os séculos III e VI, e que Schwartz (2001) qualifica como “rejudaização”. Diante do impacto crescente do cristianismo, os judeus, especialmente os da Síria-Palestina, teriam procurado um catalisador simbólico que permitisse reafirmar suas origens ancestrais. A solução então encontrada foi reinvestir a sinagoga de uma sacralidade que ela até então não exibia, fazendo dela o receptáculo da Torá. Em termos arquitetônicos, essa inovação é acompanhada pela adoção da *bima*, um nicho específico destinado à conservação dos manuscritos sagrados, dispositivo ausente nas sinagogas mais antigas (FITZPATICK-MCKINLEY, 2002, p.75-6; LEVINE, 2005, p.237). A emergência de uma representação que faz das sinagogas réplicas em miniatura do Templo coincide com um *boom* de crescimento econômico, quando então os judeus da Síria-Palestina passam a dispor de mais recursos, logo carregados para a construção de sinagogas, tanto na zona urbana quanto na zona rural. Por todas essas razões, a sinagoga, na Antiguidade Tardia, se converte num monumento ao orgulho judaico, o que explica o ódio a ela devotado por João Crisóstomo, que tenta, a todo custo, esvaziar o recinto de qualquer vestígio de sacralidade, fazendo dele exatamente o oposto, ou seja, um covil de ladrões, prostitutas, homicidas e demoníacos.

### **Considerações finais**

Ao nos propormos a investigar a difusão do cristianismo no final da Antiguidade, é necessário, como dissemos, evitar uma interpretação condicionada apenas pelo resultado final, qual seja, a afirmação – mas nunca absoluta, não podemos nos esquecer – de uma crença monoteísta, dotada de um alto grau de intolerância, para investir numa análise de natureza *processual*, ou seja, uma análise que exponha as *démarches* do movimento

histórico bem como ilumine os fatores intervenientes de acordo com as circunstâncias locais, o que implica justamente valorizar as experiências particulares, capazes de nos revelar detalhes que contrariam frontalmente a tese da *Ecclesia Triumphans*, um poderoso lugar de memória colocado muitas vezes a serviço de interesses que fogem por completo ao horizonte da pesquisa acadêmica. Muito embora a cristianização dependa, em larga medida, de um esforço de inserção do indivíduo numa constelação simbólica diferente daquela na qual foi socializado – um acontecimento descrito pelos sociólogos e antropólogos como “alternação”, que envolve a adesão não apenas a uma nova crença, mas também a novos hábitos –, é importante assinalar que essa experiência não se produz apenas na consciência do devoto, que receberia uma súbita iluminação interior no decorrer de uma pregação ou meditação. Nesse nível de análise, a cristianização resultaria de uma transformação de fundo psicológico, mas convém lembrar que ela é igualmente um fato histórico e político, atualizando-se mediante múltiplas estratégias de convencimento, dentre as quais não podemos excluir o recurso à coação e à violência física.

Como procuramos demonstrar, a cristianização do Império Romano traz embutida uma proposta de reordenamento do espaço social, da paisagem, mediante a ereção de monumentos, de construções destinadas a celebrar em pedra a eternidade do poder, tornando-se o epicentro para o qual todos os olhares convergem e a partir do qual todo o território circundante é ordenado. E como os usuários estabelecem com o monumento uma relação isotópica, ou seja, uma relação de cumplicidade, de familiaridade, de identidade, daí deriva a sensação de que, nos seus arredores, as forças da desordem e da maldade são imediatamente dissipadas. No entanto, ao buscarem erigir no recinto da cidade antiga os seus próprios monumentos, os cristãos se deparam com monumentos outros, oriundos de tradições culturais e religiosas por eles interpretadas amiúde como hostis e ameaçadoras. Sob essa perspectiva, a cristianização não implicou tão somente a produção de isotopias materializadas em construções saturadas da potência divina, uma vez que a proposta de controle do espaço subjacente à atuação missionária das lideranças cristãs não admitia a repartição do território em zonas, mas aspirava a um domínio universal. Para tanto, os lugares e monumentos concorrentes deveriam ser aniquilados tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista simbólico. Convertidos em heterotopias, em lugares perigosos, ameaçadores e poluentes, os monumentos

greco-romanos e judaicos cumpriam a função de realçar a sacralidade dos lugares de culto cristãos, dentro de uma polarização que traçava – de modo muito palpável, concreto mesmo, posto que geográfico e arquitetônico – as fronteiras entre os grupos sociais, uma polarização que pretendia eliminar, a todo custo, qualquer traço de hibridismo, sincretismo ou empréstimo cultural derivado do trânsito mantido pelos fieis entre espaços pertencentes a tradições religiosas distintas e concorrentes. A esse respeito, em Antioquia, no tempo de João Crisóstomo, nenhum outro edifício teve a sua dignidade religiosa tão afrontada quanto a sinagoga, num claro indício de que, mesmo numa cidade considerada, ao lado de Roma, a igreja matriz da Cristandade (BROWN; MEIER, 1982), a cristianização não se impõe como um dado de evidência, mas é um acontecimento que deve ser problematizado, investigado e explicado a partir das contradições que lhe são inerentes.

#### THE SYNAGOGUE AS HETEROTOPIA ACCORDING TO JOHN CHRYSOSTOM

**Abstract:** *Through the pastoral activities of the Church in the Roman Empire, a new geography of the ancient city arises slowly. According to such geography, the spots which made easier the sociability among the several urban groups are continuously slandered and eventually destroyed, what is a particular feature of the Christianisation, for the Christians usually displayed a deep concern about the places where religious rites were performed than about the priests, a feature that distinguishes them from Pagans and Jews. The Christianisation in the Later Roman Empire was a process marked by a strong topographical hue, a conclusion that we can draw from the considerable Christian effort in order to consecrate and at the same time desecrated places and buildings. In the light of such remarks, we intend to reflect on the growth of Christianity at the end of the IVth Century by means of the John Chrysostom's homilies. Our main purpose is to discuss as the creation, in theological and disciplinary terms, of boundaries among Christians, Pagans and Jews in Antioch is followed by the creation of geographical, territorial borders. In this movement, John developed an intense preaching against precincts attended by Pagans and Jews. Among the buildings and monuments attacked by John, one of the most important was the synagogue, as we can see in the eight homilies Adversus Iudaeos, delivered from 386 to 387, when the followers of the Nicene Creed strove for consolidating their position in Antioch backed by the imperial Court.*

**Keywords:** *Later Roman Empire; christianisation; Antioch; John Chrysostom; synagogue.*



## Documentação escrita

JOANNIS CHRYSOSTOMI. Opera omnia. In: MIGNE, J. P. **Patrologia graeca**. Paris: Imprimerie Catholique, 1862, v. 47-64.

PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) **Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions**. Princeton: Princeton University Press, 1952.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. **Discourses against Judaizing Christians**. Translated by Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

TACITUS. **The histories**. Translated by Kenneth Wellesley. New York: Penguin, 1995.

## Referências bibliográficas

BAUMAN, Z. **Confiança e medo na cidade**. Lisboa: Relógio d'Água, 2005.

BEAUJÉARD, B. La topographie chrétienne des cités de la Gaule: bilan et perspectives. In: INGLEBERT, H.; DESTÉPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Org.) **Le problème de la christianization du Monde Antique**. Paris: Picard, 2010, p. 204-218.

BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.) **The ways that never parted**. Minneapolis, Fortress Press, 2007.

BOYARIN, D. **Border lines: the partition of Judaeo-Christianity**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

BROOTEN, B. J. The Jews of Ancient Antioch. In: KONDOLEON, C. (Org.) **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 29-37.

BROWN, P. **Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

BROWN, R. E.; MEIER, J. P. **Antioch & Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity**. New York: Paulist Press, 1982.

BUSTAMANTE, R. Rituais de sacrifício entre a *religio* e a *superstitio*. Análise comparativa entre o discurso jurídico imperial e o imagético provincial no Baixo Império. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. **As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Vitória: Edufes, 2006, p. 321-351.

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

CHEVITARESE, A. L. **Cristianismos: questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

CRACCO RUGGINI, L. Intolerance: equal and less equal in the Roman world. **Classical Philology**, Chicago, v. 82, p. 187-205, 1987.

CRACCO RUGGINI, L. Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli ebrei. **Ricerche di Storia Sociale e Religiosa**, Vicenza, 23, 1983.

DOWNEY, G. **A history of Antioch in Syria**. Princeton: Princeton University Press, 1961.

FITZPATRICK-McKINLEY, A. Synagogue communities in the Graeco-roman cities. In: BARTLETT, J. (Ed.) **Jews in the hellenistic and Roman cities**. London: Routledge, 2002, p.55-87.

GRUEN, E. S. **Rethinking the other in Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

INGLEBERT, H.; DESTEPHEN, S.; DUMÉZIL, B. (Org.) **Le problème de la christianization du Monde Antique**. Paris: Picard, 2010.

JACOBS, A. S. The lion and the lamb: reconsidering Jewish-Christian relations in Antiquity. In: BECKER, A. D.; REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 99-118.

KASHER, A. The rights of the Jews of Antioch on the Orontes. **Proceedings of the American Academy for Jewish research**, v.49, p.69-85, 1982.

KRAELING, C. H. The Jewish community at Antioch. **Journal of Biblical Literature**, Chicago, v. 51, p.130-60.

LANE FOX, R. **Païens et chrétiens**. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

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

LEVINE, L. I. **The Ancient synagogue**. New Haven: Yale University, 2005.

LEVINE, L. I. The Jewish Patriarch (nasi) in Third Century Palestine. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, 19.2, p. 649-688, 1979.

MAcMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)**. New Haven: Yale University, 1984.

MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MAXWELL, J. L. **Christianization and communication in Late Antiquity**

ty: John Chrysostom and his congregation in Antioch. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MILLAR, F. **The Greek world, the Jews and the East**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

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

PATLAGEAN, E. O pobre. *In*: CAVALLO, G. (Org.) **O homem bizantino**. Lisboa: Presença, 1998, p. 21-41.

PERRIN, M. Y. Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps. *In*: MAYEUR, J. et al. **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 585-621.

RAJAK, T. **The Jewish dialogue with Greece and Rome**. Brill: Leiden, 2001.

RAPP, C. **Holy bishops in Late Antiquity**. Berkeley: University of California, 2005.

SALLES, C. **Nos submundos da Antiguidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHWARTZ, S. **Imperialism and Jewish society, 200 B.C.E. to 640 C.E.** Princeton: Princeton University Press, 2001.

SHAW, B. O bandido. *In*: GIARDINA, A. (Org.) **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1992, p. 249-80.

SHEPARDSON, C. Controlling contested places: John Chrysostom's 'Adversus Iudaeos' homilies and the spatial politics of religion controversy. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore, v. 15, n. 4, p. 483-516, 2007.

SILVA, T. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMON, M. **Verus Israel: a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)**. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.) **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007.

SOLER, E. **Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.**: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Beyrouth: Insitut Français du Proche-Orient, 2006.

STRANGE, J. T. Archaeology and the religion of Judaism in Palestine. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, 19.1, p. 646-85, 1979.

TROMBLEY, F. R. Christian demography in the *territorium* of Antioch (4<sup>th</sup> – 5<sup>th</sup> c.): observations on epigraphy. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (Ed.) **Culture and society in Later Roman Antioch**. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 59-85.

VEYNE, P. **Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)**. Paris: Albin Michel, 2007.

WAEGEMAN, M. Les traités *Adversus Judaeos*. Aspects des relations Judéo-chrétiennes dans le monde grec. **Byzantion**, Bruxelles, t. 56, 295-313, 1986.

WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**; rhetoric and reality in the Late Fourth Century. Berkeley: University of California Press, 2004.

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

---

### Notas

<sup>1</sup> Atualmente, o tema da cristianização tem sido revisitado pelos especialistas, que demonstram um interesse crescente pelo assunto, não como um dado de evidência ou um fato consumado, mas como um *problema histórico* a ser investigado e explicado, o que tem suscitado uma profusão de estudos comprometidos em refutar a ideia, hoje obsoleta, de um avanço contínuo e uniforme do cristianismo a partir de 312, o que corresponde a uma revalorização do paganismo e do judaísmo como componentes importantes da configuração sociorreligiosa na Antiguidade Tardia. Para maiores esclarecimentos acerca das possibilidades de investigação abertas pelas pesquisas recentes, consultar INGLEBERT; DESTEPHEN; DUMÉZIL (2010); CAMERON (2011); BOYARIN (2004); BECKER & REED (2007).

<sup>2</sup> Outra contribuição inédita do cristianismo à sociedade tardo-antiga é, sem dúvida, a criação e manutenção de uma rede de assistência visando a amparar os pobres e indigentes, especialmente nas zonas urbanas. Embora, como observa Peter Brown (1992), seja difícil estimar o que, de fato, a Igreja realizou em prol dos mais desafortunados na fase final do Império Romano, o certo é que a necessidade de amparo dos pobres se converte num tema explorado à exaustão no período. Sobre o assunto, consultar também Patlagean (1998).

<sup>3</sup> Uma tentativa de captar a manutenção das tradições religiosas pagãs pelos *rustici* ocidentais entre os séculos IV e VI foi empreendida recentemente por Testa (2010), que defende a permanência nos reinos bárbaros de um sistema religioso rural não cristão, ligado ao ciclo da vegetação e da produção agrícola, ao passo que muitos

*domini* ou eram declaradamente pagãos ou não retinham do cristianismo mais do que algumas práticas difusas. Em sentido inverso, Trombley (2004) busca acompanhar, por intermédio da epigrafia, a cristianização da zona rural de Antioquia na Antiguidade Tardia, concluindo pela persistência de templos pagãos e de uma população não cristã entre os séculos IV e V. Segundo o autor, o abandono dos sacrifícios nos santuários e altares não inibiu a prática de rituais privados pelas famílias de agricultores, como sugere a ausência da cruz em muitos contextos funerários rurais. Além disso, a aceitação (ou não) do cristianismo à época dependia muito mais de uma decisão pessoal do indivíduo do que de qualquer intervenção promovida pelas autoridades eclesiásticas sediadas na zona urbana.

<sup>4</sup> Para uma defesa incondicional do caráter plural do cristianismo, consultar Chevitarese (2011).

<sup>5</sup> No caso da Gália na Antiguidade Tardia, Beaujard (2010) sustenta que a implantação dos monumentos cristãos em território urbano foi um fenômeno de longa duração, iniciando-se no século V e prosseguindo até o VIII. Bustamante (2006), por sua vez, explorando os mosaicos africanos provenientes da época tardia, demonstra como, num momento em que as autoridades imperiais se esforçavam por coibir o paganismo, as elites não se intimidavam e exibiam, em suas residências urbanas e rurais, todo um repertório de imagens associadas ao paganismo, dando, assim, publicidade a um estilo de vida que estava longe de ser ultrapassado.

<sup>6</sup> De acordo com Lefebvre (2004, p. 45), o cenário urbano é caracterizado por um contraste entre o lugar do “mesmo”, que confere aos seus frequentadores a sensação de “estar em casa”, e o lugar do “outro”, responsável por gerar medo, desconforto e, no limite, conflito. Disso resulta que a cidade se organiza a partir de um conjunto de oposições entre isotopias e heterotopias, de acordo com os agrupamentos que repartem entre si o solo urbano. Essa oposição, no entanto, não é absoluta, pois a livre circulação das pessoas institui lugares que, por vezes, representam uma ruptura com os padrões de segregação espacial, como, por exemplo, a rua, a praça, a encruzilhada, o jardim e outros.

<sup>7</sup> Segundo Rapp (2005, p. 221), parte dos recursos eclesiásticos costumava ser destinada ao patrocínio de construções, o que reproduz *mutatis mutandis* o antigo costume das aristocracias locais em patrocinar construções com o propósito de aumentar o seu prestígio na cidade.

<sup>8</sup> A assim denominada “Literatura *Adversus Iudaeos*”, uma série bastante extensa de escritos de teor antijudaico cujo texto fundador, até onde podemos remontar, é a *Carta a Barnabé* (115-140), é constituída, *grosso modo*, por três “gêneros”: o demonstrativo, composto por coletâneas de excertos bíblicos supostamente contrários à fé judaica, como vemos na *Carta a Barnabé* acima mencionada; o argumentativo, que, em sua maioria, assume a forma de diálogos fictícios entre cristãos e judeus, a

exemplo do *Diálogo com Trifão* de Justino; e o agressivo, composto por inventivas bastante rudes contra os judeus e judaizantes. Sem dúvida, é preciso contar as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo nessa terceira modalidade (WAEGERMAN, 1986, p. 296-297).

<sup>9</sup> A sinagoga de Sárdis, na Ásia Menor, é a mais monumental de todas as sinagogas da Diáspora já escavadas. Localizada na via principal da cidade, sua construção remonta ao século IV. Algumas estimativas sugerem que o edifício tinha capacidade para abrigar um público de, aproximadamente, mil pessoas. Já a sinagoga de Apameia, cuja construção data do final do século IV, localizava-se no *cardo maximus*, ou seja, na zona central da cidade. A sinagoga é famosa por seus mosaicos, contando-se, entre os doadores, judeus da comunidade de Antioquia. A sinagoga de Gerasa, na Jordânia, por sua vez, situava-se numa colina a oeste do Templo de Ártemis, no ponto mais alto da cidade, tendo sido erigida entre os séculos IV e V.

<sup>10</sup> As investigações tendo por finalidade demonstrar a integração dos judeus na tessitura da cidade antiga, com a adoção frequente de usos e costumes greco-romanos, têm produzido um conjunto volumoso de textos, dentre os quais podemos citar Rajak (2001) e Millar (2006). Contra a tese tradicional do “separatismo” judaico, tal como descrito em Tácito (*Hist. V*), Gruen (2011) sustenta a tolerância judaica à miscigenação, uma vez que a circuncisão – e não a origem étnica – era o elemento determinante para um indivíduo ser reconhecido como judeu. Em alguns casos, especialmente no período helenístico, quando se acentua o movimento migratório grego rumo ao Oriente, os judeus teriam, inclusive, manipulado a história a fim de produzir uma memória que fazia de gregos e judeus membros de uma mesma linhagem, como vemos na suposta correspondência entre o rei espartano Areu e o sumo sacerdote Onias, datada do século III a.C. Nessa correspondência, Abraão é simplesmente saudado como o ancestral comum de gregos e judeus!

<sup>11</sup> Nessa passagem, é difícil não identificar uma conexão entre os argumentos de João Crisóstomo e a narrativa dos Evangelhos acerca da tentação no deserto, quando satanás emprega citações das Escrituras com o propósito de pôr à prova a condição de Jesus como Filho de Deus (Mt 4,1-11).

<sup>12</sup> O nome de Matrona atribuído à sinagoga de Dafne permanece um enigma. Soler (2006, p. 98-99) supõe que o termo empregado por João comportaria um sentido claramente pejorativo, em virtude da associação do local com o santuário subterrâneo de Hécate, situado nos arredores, ou com uma consorte de Apolo, divindade cultuada em Dafne de longa data, mas essas são apenas conjecturas.

<sup>13</sup> De acordo com Downey (1961, p. 108-109), a sinagoga do *Kerataion*, aos pés do Monte Silpios, era a *Keneshet Hashmunit*, assim nomeada em homenagem à mãe dos sete irmãos macabeus. Hashmunit e seus filhos, junto com o sacerdote Eleazar, teriam sido supliciados sob o governo de Antíoco IV (175-163 a.C.), sendo então

suas relíquias depositadas na sinagoga, mais tarde convertida em igreja com o nome de Santa Macabeia. A devoção cristã aos mártires macabeus é um acontecimento de finais do século IV, fazendo parte da promoção do culto aos mártires por Melécio e seus seguidores. Cumpre observar, no entanto, a inexistência, na tradição judaica, de qualquer referência aos mártires macabeus ou a uma sinagoga contendo os seus restos mortais (SOLER, 2006, p. 98). Na realidade, para alguns autores é altamente improvável que os mártires macabeus – cujo martírio, diga-se de passagem, ocorreu em Jerusalém – tenham sido sepultados em alguma sinagoga de Antioquia, pois escavações não revelaram, até o momento, nenhuma evidência de utilização das sinagogas como sepultura na Antiguidade, prática, inclusive, repulsiva aos judeus, que consideravam os cadáveres vetores de poluição (ZETTERHOLM, 2005, p. 81).