

Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V)

Gilvan Ventura da Silva¹

Resumo: Neste artigo, temos por objetivo refletir sobre as transformações produzidas no espaço urbano das cidades imperiais num momento em que o cristianismo adquire uma visibilidade arquitetônica inédita por intermédio dos seus edifícios e monumentos. Nesse sentido, a principal interrogação que se impõe diz respeito à existência (ou não), nos séculos IV e V, de uma cidade genuinamente cristã, isenta, portanto, das influências grecorromana e judaica. O que pretendemos discutir é se a assim denominada Antiguidade Tardia, marcada pela ascensão do cristianismo, foi capaz de gerar uma nova experiência de *polis* ou *municipium* diversa daquela verificada no período anterior. Para tanto, tomaremos como estudo de caso a cidade de Antioquia a partir da análise da obra de João Crisóstomo.

Palavras-chave: Antioquia; Cristianização; Cidade; João Crisóstomo

A city at transitions times: Christianization of Urban space in Antioquia during the confront between Pagans and Jews (IV and V centuries)

Abstract: In this article, we aim at reflecting on the changes brought about in the urban space of the Roman cities in a moment when Christianity displays a remarkable architectural visibility by means of its buildings and monuments. In this connection, our purpose is to discuss whether we can assume the existence of an undoubtedly Christian city in the IVth and Vth centuries, a city devoid of any Pagan or Jewish influence as it were. In other terms, we intend to analyze whether there is, in the Later Roman Empire, a time span in which Christianity rapidly arises, the emergence of a civic experience entirely different from the *polis* or the *municipium*, the two main urban structures verified during the Early Roman Empire. Regarding such intention, we focus our analysis on Antioch based on John Chrysostom's works.

Keywords: Antioch; Christianization; City; John Chrysostom

O Império Romano, como inúmeros estudos contemporâneos não cessam de salientar, constituiu uma “unidade” altamente complexa, na medida em que, sob o poderio de Roma, foi reunido, por séculos a fio, um conglomerado de etnias que exibiam, da Bretanha à Mesopotâmia, características bastante peculiares que não se resolvem pura e simplesmente

¹ Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Bolsista produtividade do CNPq. No momento, desenvolve o projeto *Cidade, cotidiano e fronteiras religiosas no Império Romano: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.)*.

na ideia de um império grecorromano, como propõe Veyne (2007), pois se é certo que o grego e o latim podem ser tomados como línguas francas do Império, não é menos verdade que, em muitas regiões, os idiomas locais nunca deixaram de existir, como bem nos alerta Guarinello (2008, p. 12), para quem a unidade linguística conferida pelo uso literário e oficial do latim e do grego era aparente e superficial. Ao lado dessa clivagem etnolinguística que poderíamos qualificar, em certos casos, como no dos judeus, de etnoreligiosa, prevalecia igualmente uma clivagem bastante significativa e que nem sempre é levada em conta quando pensamos o Império Romano como uma totalidade. Trata-se, aqui, de uma distinção espacial que se desdobra em uma distinção de ordem cultural, qual seja, aquela que opõe a zona urbana à zona rural, interiorana, região por vezes pantanosa, montanhosa ou desértica na qual a presença das autoridades imperiais costumava ser frágil, instável, errática, o que fazia dela o refúgio de todos aqueles que buscavam se evadir das suas responsabilidades cívicas, exemplo dos anacoretas egípcios, que, em muitas circunstâncias, se instalam nas franjas do deserto com o intento de escapar dos rigores do fisco, ou daqueles que se colocam numa posição marginal diante da ordem instituída, a exemplo dos ladrões e salteadores (MARAVAL, 1995, p. 722; SHAW, 1992, p. 254). A cidade, qualificada seja na acepção latina, *municipium*, *civitas*, seja na acepção grega, *polis*, sempre representou a sede da administração civil, militar e financeira, residência das elites e pólo irradiador das formas eruditas de cultura e de modalidades de entretenimento que se desenrolavam em edifícios específicos, como os teatros, anfiteatros, termas e hipódromos. Por essa razão é que os autores tendem a atribuir um papel central aos núcleos urbanos para a existência do Império, uma entidade suprarregional alicerçada numa rede de cidades, unidades político-administrativas inicialmente autônomas, mas que, a partir da época de Trajano, começam a sofrer amiúde a interferência crescente do poder imperial.

Governadas por um conselho aristocrático, a *curia* ou *boulé*, as cidades não se limitavam ao perímetro urbano *stricto sensu*, mas costumavam englobar o entorno imediato, no qual eram executadas atividades agrárias e pastoris e que se distinguiam de categorias mais humildes, como a aldeia (*vicus*, *komé*) e o lugar (*lócus*, *chórion*), numa acepção um tanto ou quanto imprecisa (WARD-PERKINS, 2008, p. 373).

À parte o debate acerca do alcance do raio de ação da cúria sobre a zona rural, o fato é que a cidade, compreendida nas suas estruturas político-administrativas, culturais e religiosas, representa uma experiência vital para a manutenção do Império, permanecendo ativa tanto na fase do Principado quanto, em seguida, na do *Dominato*, momento em que, em algumas regiões do Ocidente, as estruturas urbanas já começam a apresentar sintomas de esgarçamento, de desagregação à medida que avança o século V. No entanto, quando nos interrogamos sobre as possíveis transformações entre o Alto e o Baixo Império, as perguntas para as quais buscamos resposta são as seguintes: considerando que, na fase final do Império, assistimos à irrupção de um acontecimento verdadeiramente insólito, isto é, a afirmação de um credo monoteísta e intolerante – o cristianismo – como uma autêntica força social e considerando também que a cidade foi um *lócus* primário do processo de cristianização, é possível supor a configuração, nos séculos IV e V, de uma cidade romano-cristã? Ou, dito em outros termos, dentro dos parâmetros de vigência do Império Romano em suas partes ocidental e oriental, teria um processo longo e complexo como a cristianização sido capaz de despojar a cidade antiga das suas tradições culturais grecorromanas e judaicas? Teria emergido assim, a partir de 312 pelo menos, uma cidade cristã que substituísse e, no limite, anulasse, a forma da cidade tal como herdada dos séculos anteriores? A transição entre o Alto e o Baixo Império teria sido capaz de produzir uma alteração radical na paisagem urbana? À luz de tais indagações, o caso que nos propomos a analisar aqui é o de Antioquia, cidade considerada, ao lado de Roma, o berço da Cristandade por ter sido o local onde ouvimos falar pela primeira vez da existência dos cristãos, muito embora, como sugere Zetterholm (2003), é bem provável que o termo *christiano* presente em *Atos* não se refira a uma facção cristã propriamente dita, mas seja antes a denominação de uma das diversas sinagogas locais, que costumavam adotar nomes vinculados à origem étnica dos seus membros ou dos seus eventuais patronos. Seja como for, Antioquia, ao que tudo leva a crer, detém uma posição de destaque no processo de separação definitiva entre o judaísmo e o cristianismo, como ressalta da leitura da correspondência de Inácio, bispo da cidade martirizado em Roma no início do século II.

Antioquia, nos séculos IV e V, é uma cidade na qual as tradições da vida cívica grecorromana exibem uma vitalidade, no mínimo, desconcertante para aqueles que, reproduzindo o tom triunfalista contido nas páginas de Eusébio e Lactâncio, são habituados a imaginar o final da Antiguidade como uma fase da História de Roma dominada pelos cristãos. De fato, ao longo de todo o século IV e até pelo menos a primeira metade do século V, Antioquia se caracteriza pela permanência das redes tradicionais de munificência pública, como observamos no *Tratado sobre a vanglória*, de João Crisóstomo, uma homilia na qual o pregador se desdobra em argumentos para impedir que os aristocratas continuem financiando os espetáculos teatrais. João cita textualmente a figura do *prostates*, do benfeitor que distribui fortunas para agradar a multidão, de acordo com a lógica do sistema litúrgico que por séculos representou um dos principais sistemas de redistribuição de riqueza dentro da cidade antiga. Muito embora a epigrafia cívica de Antioquia, no período tardio, seja escassa, é possível, por intermédio dos testemunhos de autores como João Crisóstomo e Libânio, perceber que a cidade mantém um circuito ativo de patrocínio dos *ludi*, frequentados inclusive pelos cristãos da congregação antioquena. Conforme assinala Natali (1975), num ensaio que trata da cristianização de Antioquia, em fins do século IV os decuriões da cidade continuam a investir recursos nas cerimônias litúrgicas, mantendo aceso o antigo ideal de *philotimia*, de busca de fama na cidade, a despeito da censura inclemente dos pregadores cristãos. A única alteração sensível nesse domínio diz respeito ao fato de que a construção e restauro dos monumentos públicos, a exemplo dos templos, não é mais de responsabilidade da cúria urbana, mas dos *honorati*, ou seja, de indivíduos enriquecidos que, em caráter particular, assumem tais despesas. Muito embora, na avaliação de Natali (1975, p. 59), o evergetismo público permaneça ativo num momento em que os cristãos se empenham em obter o controle sobre os ritmos da vida urbana, para o autor as manifestações culturais de extração pagã conectadas às despesas cívicas efetuadas pelos *honorati* tenderiam, pouco a pouco, a se laicizar, ou seja, a perder o seu teor pagão, situando-se numa zona difusa a meio caminho da cristianização, de maneira que cristãos e pagãos se moveriam num universo laicizado que não seria mais completamente pagão nem completamente

cristão, opinião com a qual não concordamos em função do caráter plural, multifacetado, das crenças dos habitantes das cidades imperiais.

A manutenção, em Antioquia, das redes de evergetismo público nos sugere não tanto uma “sobrevivência” de práticas pagãs sob um invólucro que já não comportaria uma conexão com as crenças ancestrais de gregos e romanos, de modo a permitir certa “solidariedade” entre adeptos de orientações religiosas distintas, mas um processo de *negociação cotidiana* no qual cristãos e pagãos, repartindo o solo urbano e movendo-se de um lugar a outro, estariam sujeitos a toda sorte de hibridismos e empréstimos culturais que a cidade antiga poderia proporcionar, razão pela qual autores como João Crisóstomo são tão enfáticos em condenar a participação de membros da sua congregação nas atividades características do *modus vivendi* urbano, notadamente nos *ludi* e festivais.

Antioquia, na segunda metade do século IV, era célebre por abrigar uma população que nutria um entusiasmo particular pelos festivais, jogos e espetáculos. Ao lado de Elis e Apameia, Antioquia era, à época, a sede dos principais jogos olímpicos da Antiguidade, celebrados a cada quatro anos com pompa e circunstância. Os jogos duravam cerca de um mês e atletas de todo o Império se dirigiam à cidade para tomar parte nas competições desportivas, que incluíam, além da luta livre e do pugilato, campeonatos de retórica e corridas de cavalo. Os jogos tinham lugar em Antioquia e em Dafne, um subúrbio a 8 km no sentido sul, em locais próprios para este fim, como o *Plethrion* e o *Xystos* (LIEBESCHUETZ, 1972, p. 136). O *Plethrion* de Antioquia, construído durante o governo de Dídio Juliano, em fins do século II, destinava-se a acomodar as competições de luta e pugilato, outrora realizadas no teatro. Já a ereção do *Xystos* é um pouco anterior, remontando ao governo de Cômodo. Abrigando um templo em honra a Zeus Olímpico, divindade protetora dos Jogos, o *Xystos* era uma pista de corrida coberta para uso dos atletas (DOWNEY, 1961). Afora os Jogos Olímpicos, que movimentavam bastante a cidade de tempos em tempos, Antioquia contava ainda com um extenso calendário de comemorações religiosas das quais a Maiuma e a Caliopeia eram as mais concorridas. O festival em honra de Calíope, padroeira de Antioquia, era celebrado anualmente, no início do verão. No que diz respeito à Maiuma, em louvor a Dioniso e Afrodite, sabemos que o festival acontecia a

cada três anos, com duração de trinta dias. Uma antiga tradição situava a Maiuma em maio, mas estudos recentes assinalam outubro como o mês mais provável (SOLER, 2006, p. 10). Essas festas davam ensejo a apresentações de mimos e pantomimas, encenados no Teatro de Dioniso e no Teatro de Dafne com grande sucesso, a julgar pela recorrência dos ataques de João Crisóstomo contra os espetáculos teatrais.

Antioquia contava também, no mesmo período, com um importante sistema de banhos públicos, locais de encontro e de lazer. Muito embora as escavações lideradas pela Universidade de Princeton entre 1932 e 1939 tenham identificado apenas seis banhos, Malalas, um cronista bizantino de meados do século VI, menciona outros dez, de maneira que Antioquia deveria abrigar, pelo menos, dezesseis banhos, mas, na avaliação de Yegül (2001, p. 147), o montante deveria ser bem maior em função dos banhos privados. A importância dessa modalidade de entretenimento pode ser avaliada pelo fato de que a restauração dos aquedutos e termas, danificados pelos terremotos periódicos que assolavam a cidade, era um assunto de primeira ordem na agenda dos administradores municipais.

Outra estrutura arquitetônica existente em Antioquia era o hipódromo, localizado na ilha formada pelo Orontes, mesmo local onde se erguia o palácio imperial. Datando pelo menos de 67 a.C., quando teria sido construído (ou reconstruído) pelo procônsul da Cilícia, Quinto Márcio Rex, o hipódromo foi submetido a diversas operações de restauro em virtude dos constantes terremotos e do crescimento demográfico, até que, no século IV, passou por uma ampla reforma, ocasião em que, nas suas imediações, Diocleciano decidiu erigir um complexo termal (DOWNEY, 1961, p. 647-649).

No que diz respeito aos templos da cidade, muito embora, em finais do século IV, já se observe em algumas cidades da Síria, como Aretusa, a destruição sistemática dos altares e santuários pagãos, em Antioquia a situação é diversa, pois muitos templos continuam em funcionamento, mesmo no coração da cidade, como o de Zeus *Philios*, um grande santuário oracular localizado no Fórum de Valente, e os de Ares e Atená, que se erguiam nas proximidades. O templo de Pã, por sua vez, era vizinho ao Teatro de Dioniso. Já o templo de Dioniso, situado nas encostas do Monte Sílpio, permanecia, ainda no início do século V, intocado, de maneira que o perímetro urbano

continuava a ser enquadrado pelos monumentos pagãos. Na segunda metade do século IV, o único caso atestado de destruição de um templo é o de Apolo, em Dafne, consumido num incêndio em outubro de 362, muito provavelmente um atentado cristão contra o traslado das relíquias de Babilas para o cemitério *extra muros* determinado por Juliano. Segundo Libânio, em sua oração *Pro templis*, escrita em 390, a permanência dos monumentos pagãos em Antioquia se deve a dois fatores. Em primeiro lugar, à atuação de Juliano, que, ao chegar à cidade, em 362, determinou a reconstrução de templos que haviam sido abandonados e reabilitou os recursos para a sua manutenção. Em segundo lugar, à resistência de setores da população que lutavam para preservar os seus locais de adoração. Cumpre notar que a *oratio*, dedicada a Teodósio, muito embora represente um apelo geral à preservação dos santuários pagãos, se destina antes a proteger os templos da zona rural, que se encontravam sob ataque cerrado de bandos de monges, e não os templos de Antioquia e Dafne, onde inclusive supõe-se a manutenção dos sacrifícios, a despeito da proibição de Graciano, Valentiniano e Teodósio, em 381 (SOLER, 2006, 19-20).

À parte a devoção a Zeus, Apolo e Dioniso, bem atestada nos monumentos, mosaicos e inscrições, a população de Antioquia reverenciava ainda um extenso panteão. Uma divindade como Ártemis, embora, ao que tudo indica, não contasse com um grande contingente de devotos, era cultuada num templo nos arredores de Antioquia do qual nos dá notícia Libânio, supondo-se também que a deusa ocupasse um modesto santuário ao lado do grande templo de Apolo, em Dafne. O culto à *Tyche*, à fortuna de Antioquia, revelava-se, mesmo na época tardia, particularmente intenso. Surgido ainda no período helenístico, quando Seleuco I Nicátor comissionou Eutíquides de Sício, um discípulo de Lisipo, para esculpir a estátua da *Tyche*, o culto se tornou ainda mais intenso no período romano, como comprovam as réplicas do original de Eutíquides, encontradas nos mais variados contextos (NORRIS, 1990). Evidência importante da vitalidade dos cultos grecorromanos provém dos mosaicos instalados nas residências da elite local. A exploração desses mosaicos tem demonstrado uma presença resiliente, até a época tardia, de temas e motivos provenientes da tradição clássica, com destaque para as cenas envolvendo o culto dionisíaco, abundantes no repertório imagético dos

artesãos (KONDOLEON, 2001, p. 65). Quando deixamos o território urbano *stricto sensu* e direcionamos nosso olhar para a zona rural circundante, ressalta uma vez mais a vitalidade das crenças pagãs, como iluminado pelos estudos de Trombley (2004), pesquisador que busca acompanhar, com o auxílio da epigrafia, a cristianização da *khora* 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 no núcleo urbano. Comparando-se os dados provenientes dos mosaicos com aqueles extraídos da epigrafia, é possível sugerir a hipótese segundo a qual à medida que avança o domínio cristão sobre o perímetro urbano, a sensibilidade religiosa conectada com o panteão grecorromano migra para a esfera privada, constatando-se assim uma surpreendente continuidade dos usos e crenças pagãs tanto entre a elite cidadina quanto entre os habitantes da *khora*.

Levando em consideração o panorama até aqui traçado, é possível concluir que Antioquia, mesmo num período de franca expansão do cristianismo, permanece vinculada às suas raízes clássicas. Talvez o único exemplo consistente de abandono de uma prática cultural inerente à cidade antiga por razões de ordem religiosa ou moral sejam os jogos de gladiadores. Em Antioquia, nas encostas do Monte Sílpios, próximo à grande colunata, erguia-se o antigo anfiteatro (*monomacheion*) construído por Júlio César para abrigar as *venationes* (caça às feras) e os combates de gladiadores. Constantino, como se sabe, proibiu, em 325, os *ludi gladiatorum* e desde então constata-se, por todo o Império, um decréscimo progressivo dessa atividade, cujas evidências cessam, em Antioquia, sob o governo de Teodósio. Libânio declara, em sua autobiografia, escrita em 374, ter assistido combates de gladiadores tanto na juventude quando na idade adulta, mas temos notícias de que, em 375, Valente converteu o anfiteatro de César em um *kynegion*, um local apropriado apenas para caçadas, o que nos induz a pensar que os jogos de gladiadores tenham sido então extintos (DOWNEY, 1961, p. 446).

Se ampliarmos o campo de investigação para incluir o judaísmo, muitas vezes relegado a um papel secundário quando se trata de discutir o processo de cristianização, o caráter multicultural e plurireligioso de Antioquia nos séculos IV e V se torna ainda mais acentuado, confrontando a ideia de que, após Teodósio, a “vitória” da Igreja já fosse fato consumado. Antioquia, na Antiguidade Tardia, contava com uma comunidade judaica bem estabelecida cujas origens remontam à fundação da cidade, em 300 a.C., quando Seleuco I Nicátor teria concedido terras na cidade aos mercenários judeus que haviam lutado sob seu comando. Supõe-se que, ao lado desses mercenários, houvesse também escravos judeus deportados no rastro das campanhas do soberano. Não obstante encontremos judeus residentes na *khora*, onde se dedicavam ao cultivo do arroz, é provável que a maior concentração de judeus ocorresse mesmo no perímetro urbano, em particular no bairro do *Keraton*, situado na região sudeste da cidade, entre as muralhas de Seleuco I e as de Tibério. Organizados desde a época selêucida como um *politeuma*, uma associação de estrangeiros à qual se concedia o direito de autogestão e de observância dos costumes ancestrais, os judeus, ao que tudo indica, eram bem integrados à estrutura social da cidade, pois, mesmo isentos de tomar parte nos ritos do panteão grecorromano devido ao monoteísmo que professavam, falavam o grego e frequentavam as escolas dos gramáticos, rétores e sofistas, compartilhando o mesmo universo cultural dos pagãos (BROOTEN, 2001, p. 29-31). Após o desmantelamento das comunidades judaicas de Alexandria, Cirene e Chipre na sequência da revolta de 115-117, Antioquia se tornou o principal reduto judaico da Diáspora oriental, embora não verifiquemos o florescimento, na cidade, de uma escola rabínica influente, muito provavelmente devido à proximidade com a Palestina e a Babilônia, importantes centros de estudos judaicos (SKARSAUNE, 2007, p. 762). Seja como for, a relevância do judaísmo local é atestada em diversas fontes judaicas, que, ao realizar comparações entre as cidades, fazem sempre referência a Antioquia como uma metrópole notável (WILKEN, 1983, p. 3).

Por meio da série de homilias *Adversus Iudaeos*, de João Crisóstomo, temos conhecimento de que a comunidade judaica de Antioquia mostrava-se particularmente atuante em finais do século IV, beneficiando-se de um *boom* de prosperidade econômica experimentado pelos judeus da Síria-Palestina entre

os séculos III e VI e que se materializou num surto de construções de sinagogas tanto na zona rural quanto na zona urbana (SCHWARTZ, 2001). No caso de Antioquia, embora as escavações não tenham sido capazes de trazer à luz nenhum vestígio de edifícios ou monumentos judaicos, sabemos da existência de pelo menos três sinagogas. A mais imponente localizava-se em Dafne. Era aí que o público costumava praticar a *incubatio*, o pernoite ritual, na expectativa de obter alguma revelação onírica sob inspiração da divindade hebraica. Havia uma outra sinagoga, a *Keneshet Hashmunit*, situada muito provavelmente no *Keraton*, e uma terceira, na planície a nordeste da cidade (WILKEN, 1983, p. 36-37). Apesar da escassez de dados arqueológicos, se tomarmos como termo de comparação a Palestina, onde constatamos um autêntico surto de edificação judaica, é possível supor que houvesse outras sinagogas nos arredores de Antioquia e nas aldeias vizinhas, pois sabemos da existência de certa continuidade cultural e econômica entre as comunidades judaicas sírio-palestinas. Seja como for, o que é lícito afirmar com segurança, e isso graças ao precioso testemunho de João Crisóstomo, é que o judaísmo desempenhava um papel de primeira grandeza na cidade. As festas e celebrações dos judeus davam ensejo à participação de pagãos e, o mais surpreendente, de cristãos, atraídos pelo soar das trombetas e pela exuberância do canto e da dança. Além disso, a população costumava atribuir um carisma extraordinário à sinagoga pelo fato de esta abrigar os manuscritos da Torá, buscando assim os eflúvios do lugar para a obtenção de curas e exorcismos ou mesmo para selar um juramento. Os judeus, por sua vez, eram tidos como hábeis na arte da medicina, atendendo nas sinagogas ou mesmo em domicílio os clientes, dentre os quais se contavam cristãos.

Diante da constatação da vitalidade do paganismo e do judaísmo nos séculos IV e V, não é possível perceber, em Antioquia, uma alteração radical na paisagem urbana no período do Baixo Império em comparação ao Alto Império. Decerto que os cristãos se esforçaram por fixar, no território, os monumentos conectados com a sua devoção, ao mesmo tempo em que investiam na demonização dos locais de culto de pagãos e judeus. Todavia, em Antioquia a cristianização da paisagem urbana é um processo que pode ser considerado um tanto ou quanto tardio se nos recordarmos da antiguidade da igreja antioquina. Do ponto de vista físico, territorial, a tomada da cidade pelos

crístãos somente prospera nas últimas décadas do século IV, mais precisamente a partir de 378, quando, em virtude da morte de Valente, Melécio, o bispo niceno da cidade, retorna em definitivo do exílio e inicia uma vigorosa ofensiva no sentido de reaver as igrejas, que se encontravam em poder dos arianos, e de obter aquilo que Soler (2006) denomina como “cristianização de massa” da cidade. Para tanto, a principal estratégia empregada será o estímulo ao culto dos mártires e santos, o que implicava, num único movimento, a interferência nos ritmos da vida cotidiana tanto por meio de uma ativa política de construção de *martyria*, monumentos por vezes suntuosos destinados a abrigar as relíquias dos defuntos ilustres, quanto por meio do controle do tempo, do calendário, multiplicando-se assim as festas e celebrações em honra aos mártires. A partir daí, começa a se delinear uma nova geografia, e não apenas em termos físicos, mas também em termos simbólicos, como é possível acompanhar por meio da pregação de João Crisóstomo, que se desdobra em argumentos para produzir uma polarização entre os lugares de culto cristãos e os lugares de culto judaicos e pagãos, cultivando assim, em sua audiência, aquilo que Shepardson (2007, p. 507) qualifica como *topofobia*, um pavor atribuído a lugares tidos como intransitáveis para os cristãos, componente indispensável dentro da dinâmica de apropriação do espaço urbano levado a cabo pela Igreja, mas que, infelizmente, nem sempre é lembrado pelos especialistas no assunto.

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

ST. JOHN CHRYSOSTOM. An address on vainglory and the right way for parents to bring up their children. In: LAISTNER, M. L. W. *Christianity and Pagan culture in the later Roman Empire*. Ithaca: Cornell University Press, 1978, p. 85-122.

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

Obras gerais

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.

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

GUARINELLO, N. L. Império e imperialismo, realidades antigas e conceitos contemporâneos. In: CAMPOS, A. P. et al. (Org.) *Os impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor & Cultura, 2008, p. 9-18.

KONDOLEON, C. Mosaics of Antioch. In: KONDOLEON, C. (Org.) *Antioch: the lost city*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 63-77.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Antioch: city and administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

MARAVAL, P. Le monachisme oriental. In: MAYEUR, J. et al. *Histoire du Christianisme*. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 719-745.

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

NORRIS, F. W. Antioch on-the-Orontes as a Religious Center, I. Paganism before Constantine. In: HAASE, W.; TEMPORINI, H. *Austieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990, p. 2322-2379. Band 18.4.

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. 249-280.

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.

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^e siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*. Beyrouth: Insitut Français du Proche-Orient, 2006.

TROMBLEY, F. R. Christian demography in the *territorium* of Antioch (4th – 5th 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. *L'Empire Gréco-Romain*. Paris: Seuil, 2005.

WARD-PERKINS, B. The cities. In; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Org.) *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 371-410.

WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews*. Eugene: Wip & Stock, 1983.

YEGÜL, F. Baths and bathing in Roman Antioch. In: KONDOLEON, C. (Org.) *Antioch, the lost ancient city*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch*. London: Routledge, 2003.