

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)

JOÃO CARLOS FURLANI

**GÊNERO, CONFLITO E LIDERANÇA FEMININA NA CIDADE PÓS-
CLÁSSICA: A ATUAÇÃO DE EUDÓXIA E OLÍMPIA SOB O
EPISCOPADO DE JOÃO CRISÓSTOMO (397-404)**

VITÓRIA

2017

JOÃO CARLOS FURLANI

**GÊNERO, CONFLITO E LIDERANÇA FEMININA NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA: A
ATUAÇÃO DE EUDÓXIA E OLÍMPIA SOB O EPISCOPADO DE JOÃO
CRISÓSTOMO (397-404)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em História.
Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

VITÓRIA

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

F985g Furlani, João Carlos, 1991 -
Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a
atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo
(397-404) / João Carlos Furlani – 2017.
238 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. João Crisóstomo, Santo, ca. 347-407. 2. Olímpia, Santa,
aproximadamente 368-408. 3. Episcopado. 4. Cristianismo. 5. Liderança
em mulheres. 6. Imperatrizes. 7. Constantinopla. I. Silva, Gilvan
Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

JOÃO CARLOS FURLANI

**GÊNERO, CONFLITO E LIDERANÇA FEMININA NA CIDADE PÓS-CLÁSSICA:
A ATUAÇÃO DE EUDÓXIA E OLÍMPIA SOB O EPISCOPADO DE JOÃO
CRISÓSTOMO (397-404)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em História.

Aprovada em: 13/06/2017

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Renan Frighetto
Universidade Federal do Paraná
Membro externo

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Prof. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Profa. Dra. Caroline da Silva Soares
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro suplente

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro suplente

Aos meus pais, Inês Birchler Furlani e João Vitório Furlani, por me concederem a vida. A Arthur Lamborghini Ferreira (*in memoriam*), pela sinceridade e pelo tempo despendido à nossa amizade. À Monica Cattafesta, a quem tanto amo, por trilhar este caminho ao meu lado, ser alicerce, exemplo e inspiração.

AGRADECIMENTOS

Agradecer, por mais que pareça uma tarefa fácil, não é tão simples assim. Pois, entre muitos significados, agradecer é compensar de maneira equivalente, retribuir ou recompensar alguém. E não sei se minhas palavras farão jus ao apoio que recebi em meu percurso acadêmico. Ou mesmo se compensarão a minha ausência em momentos importantes. Mas, de qualquer forma, o sentimento ainda é o mesmo, manifesto meu desejo de reconhecer e prestar gratidão àqueles que, cada qual ao seu modo, foram e são essenciais em minha vida.

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, ora considerado a inteligência suprema, a causa primeira de todas as coisas, único e imaterial, ora o próprio universo em si, a natureza materializada, a força, a essência e a fonte da vida. Mas que é, antes de tudo, conforto, amor e esperança.

Ao meu orientador, Prof. Gilvan Ventura da Silva, agradeço o incentivo e a instrução que me forneceu desde a graduação, a confiança depositada em mim nas mais variadas atividades, e a paciência no ato de ensinar. Sou grato também pelos inúmeros conselhos, acadêmicos ou não, e por compartilhar experiências gratificantes e construtivas. A ele, meu reconhecimento por guiar meus passos com tanta dedicação, e minha admiração pelo profissional extraordinário que é. Espero que, em alguma instância, o resultado deste trabalho seja digno do tempo despendido a mim.

Agradeço ao Prof. Belchior Monteiro Lima Neto que, além das pertinentes considerações proferidas em minha qualificação, foi um amigo e conselheiro, sempre disponível em me ajudar com os percalços encontrados em minha trajetória. À Prof. Érica Cristhyane Morais da Silva, que é um exemplo de dedicação e perseverança, além das riquíssimas contribuições feitas ao meu trabalho, mesmo sendo acometida por momentos difíceis. Ao Prof. Renan Frighetto, a quem admiro, pela gentileza em aceitar o convite para a defesa desta dissertação e por contribuir com minha pesquisa.

Não poderia deixar de prestar minha homenagem à Prof. Roberta Alexandrina da Silva, por ministrar uma das melhores disciplinas que cursei na universidade, por colaborar imensamente com meu trabalho e fomentar discussões de natureza teórica para o estudo do feminino.

Agradeço também pelo alto astral, pelo carinho e humildade que teve comigo, o que, decerto, a tornam uma pessoa especial.

Agradeço também às instituições, e aos seus funcionários, que proporcionaram que eu chegasse a este momento. À Universidade Federal do Espírito Santo, ao Programa de Pós-Graduação em História, e, em especial, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro, sem o qual o caminho para a realização desta pesquisa seria ainda mais árduo.

Sou grato aos membros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES) por me acompanharem nesta jornada, e também aos meus colegas da graduação e mestrado, que proporcionaram momentos decisivos para a decisão de seguir em frente.

Agradeço à minha família, por ser meu suporte nesta empreitada e me apoiar, mesmo sem entender os motivos da minha ausência ou o percurso da vida acadêmica. Agradeço, em especial, à minha mãe, e espero que ela possa se orgulhar de mim, assim como me orgulho dela.

Aos meus amigos Abner Madeira Wotkosky, Anna Karoline Fernandes, Diego Pauli de Paula, Francis Rasseli dos Santos, Larissa Sathler, Nicodemo Valim de Sena, Rodrigo da Silva Goularte, Rogério Ferreira, Vitor Caliari, e tantos outros, meus sinceros agradecimentos por estarem ao meu lado, tornando a vida mais feliz. Um agradecimento especial a Eduardo Sigler Jr., Darley Lacerda Balista e Lucas Nogueira Garcia, por não deixarem a música, parte de quem sou, parar de fluir em minha alma.

Agradeço, é claro, a Arthur Lamborghini Ferreira (*in memoriam*), uma pessoa incrível que conquistou minha amizade de forma inesperada com sua inteligência e forma de enxergar o mundo, que compartilhávamos e tanto discutíamos. Obrigado, meu amigo, por lutar ao meu lado, me incentivar a persistir na vida acadêmica sem nunca ser academicista.

Por último, e talvez mais importante, vai o meu agradecimento àquela que é a minha companheira, meu amor e melhor amiga, Monica Cattafesta. Agradeço a ela pelos cuidados que teve comigo, pelas palavras revigorantes, pelo incentivo e pelo conforto em momentos turbulentos. Seu conhecimento, dedicação e zelo por tudo que faz foi essencial para eu chegar ao fim desta etapa. Meus mais profundos agradecimentos.

“Feliz barqueiro!”, pensou Gringoire. “Você não pensa na glória e não faz epitalâmios! Que lhe importam reis que se casam e duquesas de Borgonha! Você não conhece outras margaridas senão as que sua relva de abril dá ao pasto de suas vacas! E eu, poeta, sou vaiado, e tremo de frio, e devo doze soldos; e minha sola é tão transparente que serviria de vidro a sua lanterna. Obrigado, barqueiro! Sua cabana repousa minha vista e me faz esquecer Paris!”
(De Charybde a Scylla, Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*, 1831).

RESUMO

Nesta dissertação, tivemos como objetivo investigar, no âmbito do Império Romano, a atuação das mulheres da aristocracia como importantes lideranças políticas na Capital do Oriente, Constantinopla. Como recorte específico, selecionamos um episódio marcante para a História da Igreja, o conflito irrompido após a deposição de João Crisóstomo, em 404, no qual partidários e inimigos do bispo se enfrentaram, gerando uma situação ímpar, na qual despontaram duas importantes figuras femininas: Eudóxia, imperatriz do Oriente; e Olímpia, uma diaconisa da igreja de Constantinopla. Defendemos que tanto a participação ativa de Eudóxia e Olímpia no conflito que levou João Crisóstomo ao exílio quanto a atuação feminina em situações do cotidiano, como no exercício dos ideais ascéticos, nas práticas de caridade por meio de doações financeiras, na assistência litúrgica, entre outras atividades que proporcionaram visibilidade ao elemento feminino, demonstram que as mulheres, na condição de sujeitos históricos, intervinham em diversas esferas da vida política, social e religiosa. Além disso, como benfeitoras de obras de caridade, seus recursos eram convertidos em edifícios e monumentos associados ao *ethos* cristão, de maneira que, por meio da sua atuação, contribuíam para o remodelamento da paisagem da cidade pós-clássica. Buscamos ainda aprofundar a compreensão acerca do contexto de exílio de João Crisóstomo, focando-nos, sobretudo, na relação mantida pelo bispo deposto com Olímpia. Na realização da pesquisa, exploramos um repertório documental extenso que incorpora o *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*, de Paládio; as *Histórias Eclesiásticas*, de Sócrates e de Sozomeno; a *História Nova*, de Zósimo; o *Epitáfio para João Crisóstomo* e a *Vida de Olímpia*, ambos de autoria anônima; e a correspondência de exílio enviada por João a Olímpia, denominada *Cartas a Olímpia*. Na realização da pesquisa, nos valem também da cultura material, com destaque para as moedas cunhadas por ou em honra a Eudóxia. Todos esses documentos nos permitiram refletir sobre a imagem e a atuação política das mulheres da aristocracia e sobre a maneira pela qual elas puderam interferir na dinâmica de Constantinopla no início do século V.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. Olímpia. Eudóxia. João Crisóstomo. História das Mulheres.

ABSTRACT

In this dissertation, we aimed to investigate, within the Roman Empire, the role of aristocratic women as important political leaders in the Eastern Capital, Constantinople. As a specific clipping, we selected a remarkable episode for the History of the Church, the conflict erupted after the deposition of John Chrysostom, in 404, in which supporters and enemies of the bishop faced each other, creating an unparalleled situation in which two important female figures emerged: Eudoxia, empress of the East; and Olympias, a deaconess of the church of Constantinople. We argue that both the active participation of Eudoxia and Olympias in the conflict that led John Chrysostom to exile as well as the feminine activity in daily situations, as in the exercise of ascetic ideals, in charitable practices through financial donations, in liturgical assistance, among other activities that provided visibility to the female element, demonstrate that women, as historical subjects, intervened in various spheres of political, social and religious life. Moreover, as benefactors of charitable works, their resources were converted into buildings and monuments associated with the Christian *ethos*, so that through their performance they contributed to the remodeling of the landscape of the post-classical city. We also sought to deepen our understanding of the context of exile of John Chrysostom, focusing on the relationship maintained by the deposed bishop with Olympias. In conducting the research, we explored an extensive documentary repertoire that incorporates the *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom*, of Palladius; the *Ecclesiastical History*, of Socrates and Sozomen; the *New History*, of Zosimus; the *Funerary Speech for John Chrysostom* and the *Life of Olympias*, both by anonymous authorship; and the correspondence of exile sent by John to Olympias, called *Letters to Olympias*. We also use material culture, especially the coins minted by or in honor of Eudoxia. All these documents allowed us to reflect about the image and political performance of the women of the aristocracy and on the way in which they could interfere in the dynamics of Constantinople at the beginning of the fifth century.

Keywords: Late Antiquity. Olympias. Eudoxia. John Chrysostom. Women's History.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa do mediterrâneo no século IV	50
Figura 2 –	Catacumba da Via Latina, século IV	53
Figura 3 –	Detalhe do arcossólio na Catacumba de Marcelino e Pedro, Via Labicana, século IV	54
Figura 4 –	<i>AE follis</i> comemorativa, 16 x 17 mm., 1.9 g., 330-331	57
Figura 5 –	<i>AE follis</i> comemorativa, 17 mm., 2.8 g., 330-331	58
Figura 6 –	Mapa de Constantinopla, século IV-VI	59
Figura 7 –	Ilustração do Hipódromo de Constantinopla feita por Onofrio Panvinio, século XVI	60
Figura 8 –	Plantas das termas de Zeuxipo	61
Figura 9 –	Obelisco de Teodósio, Istambul, Turquia, 2010	64
Figura 10 –	Mosaico referente à competição entre Hércules e Dionísio quanto ao consumo de vinho, Antioquia, confeccionado no século II	67
Figura 11 –	Planta da Igreja de Santo Sepulcro, Jerusalém, século IV, na qual podemos ver a localização de <i>martyrium</i> , sinalizado pelo número três	69
Figura 12 –	Planta da Igreja de Santa Sofia, Constantinopla, século VI, que comportava distintas relíquias ao longo de toda a Igreja	69
Figura 13 –	Detalhe para o Helesponto, um estreito no noroeste da Ásia Menor que liga o mar Egeu ao mar de Mármara	119
Figura 14 –	Élia Eudóxia, <i>argentum miliarensis</i> leve, 25 mm., 4,46 g., 398-408	127
Figura 15 –	Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 398-408	128
Figura 16 –	Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 400-401	129
Figura 17 –	Élia Eudóxia, AE17, 398-401	129
Figura 18 –	Élia Eudóxia, AE18, 398-408	130
Figura 19 –	Élia Eudóxia, AE17, 398-401	130
Figura 20 –	Élia Eudóxia, AE17, 398-401	131
Figura 21 –	Élia Eudóxia, <i>aureum tremissis</i> , 398-408	132
Figura 22 –	Élia Eudóxia, <i>aureum tremissis</i> , 15 mm., 1,49 g., 398-408	133
Figura 23 –	Élia Eudóxia, <i>argentum miliarensis</i> pesado, 24 mm., 5,10 g., 395-403	134
Figura 24 –	Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV	135
Figura 25 –	Élia Eudóxia, <i>aureum solidus</i> , 21 mm., 4,46 g., 403-408	136

Figura 26 – Élia Eudóxia, <i>aureum solidus</i> , 400-401	136
Figura 27 – Teodósio, AE4 (inferior a 17 mm.), 383-392	138
Figura 28 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401	139
Figura 29 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401	139
Figura 30 – Élia Eudóxia, AE3, 398-401	140
Figura 31 – Élia Eudóxia, <i>aureum solidus</i> , 443	142
Figura 32 – As relações de parentesco de Olímpia	161
Figura 33 – Estátua de Olímpia, Praça de São Pedro, Basílica de São Pedro, Vaticano	190

LISTA DE ABREVIATURAS

Agostinho de Hipona

<i>De ciu. Dei</i>	<i>De ciuitate Dei</i>	<i>A cidade de Deus</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>	<i>Retratações</i>

Ambrósio de Milão

<i>De uid.</i>	<i>De uiduis</i>	<i>Sobre as viúvas</i>
<i>De uirg.</i>	<i>De uirginitate</i>	<i>Sobre a virgindade</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistola</i>	<i>Epístola</i>

Amiano Marcelino

<i>Res. ges.</i>	<i>Res gestae</i>	<i>História</i>
------------------	-------------------	-----------------

Anônimo

<i>Cons. apos.</i>	<i>Constitutiones apostolicae</i>	<i>Constituições apostólicas</i>
<i>Did. apos.</i>	<i>Didascalia apostolorum</i>	<i>Didascália dos apóstolos</i>
<i>Epi. Log. Ioa. Chrys.</i>	<i>Epitaphios Logos Iohannes Chrysostomus</i>	<i>Epitáfio para João Crisóstomo</i>
<i>Vita Olymp.</i>	<i>Vita Olympiadis</i>	<i>Vida de Olímpia</i>

Cícero

<i>Fam.</i>	<i>Epistulae ad familiares</i>	<i>Cartas aos amigos</i>
<i>Pro Ros. Ame.</i>	<i>Pro Roscio Amerino</i>	<i>Em defesa de Róscio Amerino</i>

Cipriano de Cartago

<i>De hab. uirg.</i>	<i>De habitu uirginum</i>	<i>Da vestimenta das virgens</i>
----------------------	---------------------------	----------------------------------

Compilação

<i>C. Th.</i>	<i>Codex Theodosianus</i>	<i>Código Teodosiano</i>
<i>Con. Ar.</i>	<i>Concilium Arausiakanum</i>	<i>Concílio de Orange</i>
<i>Con. Nem.</i>	<i>Concilium Nemausensia</i>	<i>Concílio de Nimes</i>
<i>Syn. Aur. sec.</i>	<i>Synodus Aurelianensis secunda</i>	<i>Segundo Sínodo de Orleans</i>

<i>Syn. Ep.</i>	<i>Synodus Epaonensis</i>	<i>Sínodo dos Epaona</i>
<i>Syn. Hip.</i>	<i>Synodus Hipponensis</i>	<i>Sínodo de Hipona</i>

Eusébio de Cesareia

<i>Hist. Eccl.</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i>	<i>História Eclesiástica</i>
--------------------	-------------------------------	------------------------------

Filostórgio

<i>Hist. Eccl.</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i>	<i>História Eclesiástica</i>
<i>Trad. apos.</i>	<i>Traditio apostolica</i>	<i>Tradição apostólica</i>

Gaio

<i>Inst.</i>	<i>Institutionum commentarii quattuor</i>	<i>Institutas</i>
--------------	---	-------------------

Gelásio

<i>Ep.</i>	<i>Epistola</i>	<i>Epístola</i>
------------	-----------------	-----------------

Gregório de Nazianzo

<i>Carm.</i>	<i>Carmina quae spectant ad alios</i>	<i>Poemas que dizem respeito a outros</i>
--------------	---------------------------------------	---

<i>Or.</i>	<i>Oratio</i>	<i>Oração</i>
------------	---------------	---------------

Gregório de Nissa

<i>De uirg.</i>	<i>De uirginitate</i>	<i>Sobre a virgindade</i>
-----------------	-----------------------	---------------------------

<i>In Can. cant.</i>	<i>Commentarius in Canticum canticorum</i>	<i>Homília sobre o Cântico dos cânticos</i>
----------------------	--	---

Heródoto

<i>Hist.</i>	<i>Historiarum</i>	<i>Histórias</i>
--------------	--------------------	------------------

Irineu

<i>Ad. haer.</i>	<i>Aduersus haereses</i>	<i>Contra as heresias</i>
------------------	--------------------------	---------------------------

Jerônimo*Ep.**Epistola**Epístola***João Crisóstomo***Ad uid. iun.**Ad uiduam iuniorem**Para uma jovem viúva**Cont. lud. et theat.**Contra ludos et theatra**Contra os jogos e os teatros**De non iter. con.**De non iterando coniugio**Contra o novo casamento**De sacerd.**De sacerdotio**Sobre o sacerdócio**De uirg.**De uirginitate**Sobre a virgindade**Ep. ad Olymp.**Epistolae ad Olympiadem**Cartas a Olímpia**Hom. dic. post. reliq. mart.**Homilia dicta postquam
reliquiae martyrum**Homília após a chegada das
reliquias dos mártires**In Isa.**In Isaiam**Sobre Isaías**In Mat.**In Matthaenum homiliae**Homílias sobre Mateus**Se. ant. ir. in ex.**Sermo antequam iret in exsilium**Sermão antes do exílio***João Malalas***Chrono.**Chronographia**Cronografia***Libânio***Ep.**Epistola**Epístola***Lucas***Luc.**Evangelium secundum Lucam**Evangelho segundo Lucas***Marcos, o Diácono***Vita Porph.**Vita Porphyrii**Vida de Porfírio***Marcos***Marc.**Euangelium secundum Marcum**Evangelho segundo Marcos***Mateus***Mat.**Euangelium secundum Matthaenum**Evangelho segundo Mateus*

Sócrates Escolástico*Hist. Eccl.**Historia Ecclesiastica**História Eclesiástica***Sozomeno***Hist. Eccl.**Historia Ecclesiastica**História Eclesiástica***Sulpício Severo***Hist. sac.**Historia sacra**História sacra***Tácito***An.**Annales**Anais***Teodoreto de Cirro***Hist. Eccl.**Historia Ecclesiastica**História Eclesiástica***Tertuliano***De uirg.**De uirginibus uelandis**O véu das virgens***Tucídides***Hist.**Historia Belli Peloponnesiaci**História da Guerra do Peloponeso***Virgílio***Aen.**Aeneis**Eneida***Zósimo***Hist. Nova**Historia Nova**História Nova*

LISTA DE SIGLAS

LRBC	<i>Late Roman Bronze Coinage</i>	Cunhagem de bronze na Roma tardia
NAC	<i>Numismatica Ars Classica</i>	Arte clássica numismática
PG	<i>Patrologia Graega</i>	Patrologia grega
PL	<i>Patrologia Latina</i>	Patrologia latina
RIC	<i>Roman Imperial Coinage</i>	Cunhagem do Império Romano

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
CAPÍTULO I: A CIDADE, O CARGO E O HOMEM	48
A presença do cristianismo no ambiente urbano	49
Constantinopla e o processo de cristianização	55
Evergetismo e caridade cristã	70
O bispo, <i>defensor ciuitatis et defensor christianorum</i>	73
O indivíduo entra em cena	84
A atuação de João Crisóstomo em Constantinopla	87
“Lá e de volta outra vez”: o segundo exílio	92
CAPÍTULO II: UMA IMPERATRIZ E SUAS MÚLTIPLAS IMAGENS	97
Os (des)caminhos da cristianização	97
A presença feminina na <i>ekklēsia</i>	104
Élia Eudóxia, imperatriz do Oriente	111
Textos que falam: a imagem de Eudóxia nas fontes escritas	113
A relação entre imperatriz e bispo	115
Anverso e reverso: a imagem monetária de Eudóxia	124
CAPÍTULO III: UMA ARISTOCRATA A SERVIÇO DE SEU BISPO	147
As mulheres e a prática do ascetismo	147
A participação feminina na hierarquia sacerdotal	154
Olímpia, diaconisa em Constantinopla	160
A relação entre Olímpia e João Crisóstomo	166
As cartas do exílio, testemunhos de um período de aflição	171
<i>Vita Olympiadis</i> e a consolidação de um modelo de mulher cristã	186
CONCLUSÃO	192
REFERÊNCIAS	201
Documentação textual	201
Documentação numismática	205
Bibliografia instrumental	206
Obras de apoio	209
APÊNDICES	226
APÊNDICE A – Grade de leitura referente à documentação textual	226
APÊNDICE B – Grade de leitura referente à documentação numismática	227

ANEXOS	228
ANEXO 1 – Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 398-408	228
ANEXO 2 – Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 400-401	229
ANEXO 3 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401	230
ANEXO 4 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401	231
ANEXO 5 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401	232
ANEXO 6 – Élia Eudóxia, AE18, 1,65 g., 401-403.....	233
ANEXO 7 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401	234
ANEXO 8 – Élia Eudóxia, AE17, 2,73 g., 400-404.....	235
ANEXO 9 – Élia Eudóxia, AE3, 398-498.....	236
ANEXO 10 – Élia Eudóxia, AE3, 398-498.....	237
ANEXO 11 – João Crisóstomo e a imperatriz Eudóxia, óleo sobre tela, 1894.....	238

INTRODUÇÃO

Os conflitos entre religião e política possuem uma extensa gama de exemplos no que se refere à Antiguidade Tardia. Todavia, as divergências entre doutrinas e práticas perpetuavam-se dentro do próprio cristianismo, ou melhor, de grupos seguidores de determinada corrente cristã. Por essas e outras razões, a *História das Religiões*, como área de conhecimento, atrai a atenção de muitos pesquisadores. Como um indivíduo, por possuir fé em suas crenças, se engaja em situações de conflito com o poder constituído, com a sociedade ou mesmo com os adeptos de outras religiões? Uma problemática como essa se encontra presente em múltiplas conjunturas desde a Antiguidade, passando, às vezes, despercebida, embora seja capaz de alterar o *modus uiuendi* de uma época. Com os *cristianismos* não é diferente. Desde o surgimento das correntes baseadas na fé em Jesus, o cristianismo esteve relacionado a inúmeros conflitos, incluindo a perseguição de seus seguidores até o reconhecimento público como religião oficial do Império Romano, por Teodósio, em 380.¹

Um momento em específico marcado pela associação entre conflito, religião e poder na Antiguidade Tardia nos chama a atenção. Trata-se de um episódio ocorrido em finais do século IV e início do V, durante o episcopado de João Crisóstomo, em Constantinopla. João Crisóstomo, ao assumir a sé da cidade, em 397, logo deflagrou um conjunto de reformas de cunho eclesiástico que nem sempre foram bem-vistas pelos demais clérigos, o que gerou certa antipatia nos meios cristãos da Capital, alcançando inclusive a corte de Arcádio. No bojo desse conflito, que se irradiou para outras sés do Oriente submetidas ao bispado de Constantinopla, verificamos a interferência de duas mulheres pertencentes à aristocracia imperial que assumiram posições antitéticas com relação ao bispo: Olímpia, diaconisa da igreja de Constantinopla; e Eudóxia, esposa de Arcádio e, portanto, imperatriz do Oriente. A primeira, integrante da assim denominada facção dos joanitas, que sustentou a posição de João Crisóstomo, mesmo após o seu exílio, em 404; e a segunda, uma ferrenha opositora de João. Nesse sentido, pretendemos discutir, nesta dissertação, alguns aspectos da História das Mulheres na Antiguidade Tardia, momento em que o avanço do cristianismo possibilitou, de certa maneira, uma redefinição do papel social das mulheres no contexto do Império Romano. De fato, por intermédio da atuação de Olímpia e Eudóxia num conflito que envolveu a própria cidade de Constantinopla, sede da corte imperial à época, constatamos um exemplo de notável

¹ Todas as datas mencionadas nesta dissertação são d.C., exceto quando indicado.

protagonismo feminino, pois ambas, cada uma ao seu modo, foram importantes agentes políticos nos acontecimentos que culminaram com o exílio e morte de João Crisóstomo, permitindo-nos assim, por intermédio do estudo de sua trajetória, confrontar determinado discurso de invisibilidade e passividade femininas no Império Romano, discurso este responsável por ignorar a atuação das mulheres, em particular daquelas pertencentes à aristocracia, no espaço urbano, um espaço público por excelência do qual, imaginava-se, a mulher estivesse excluída, o que não procede, como pretendemos aclarar ao longo desta dissertação.

No que diz respeito ao papel ocupado pelo cristianismo no Império Romano, por muito tempo vigorou uma tendência a se identificar ambos como realidades excludentes, sendo o primeiro considerado uma força do bem e o segundo uma força do mal, ao passo que essa oposição era estendida a tudo que porventura dificultasse a expansão das práticas cristãs. Todavia, tal tendência, como afirma Chevitarese (2006, p. 161), é “um manifesto discurso prosélito, cuja base se assenta no fundamentalismo religioso”. Além dessa bipolaridade entre cristãos *versus* outrem, a ausência de participação feminina nos ritos da Igreja também se caracteriza como uma construção elaborada por setores da elite cristã *a posteriori*, visto que muitos são os exemplos de mulheres que exerceram sua devoção e foram reconhecidas como membros da própria hierarquia eclesiástica, a exemplo de Olímpia, asceta e diaconisa da igreja de Constantinopla entre o IV e o V séculos.

Convém ressaltar que, desde o início do cristianismo, o lugar ocupado pela figura feminina nas comunidades locais foi marcado por uma ambivalência insolúvel, servindo de modelo para os séculos posteriores, no que se refere ao seu desenvolvimento e configuração. As mulheres ora eram condenadas ora eram exaltadas, de acordo com contextos distintos. Essa ambivalência, em certa medida, pode ser explicada pela distinção entre o plano místico e o plano terreno, segundo a qual as diferenças entre gêneros manifestavam-se. Tal constatação esclarece, por exemplo, a atuação dos sacerdotes cristãos do século II, que atribuíram às mulheres práticas discretas e com menor poder de intervenção nos cultos.

A hierarquia eclesiástica, preocupada com a crescente inserção feminina na vida das congregações, tomou severas medidas para despojar a mulher de qualquer carisma sacerdotal, ao mesmo tempo em que investia em práticas que ressaltavam a segregação entre gêneros. Não é à toa que, no século III, Hipólito de Roma (*Trad. apos.*, 3, 3) coibiu homens e mulheres de se

saudarem durante as celebrações dominicais. Segundo Elaine Pagels (1995, p. 90), em meados do século II, já ocorria a separação espacial entre homens e mulheres na Igreja, numa tentativa de retomar um antigo costume judaico presente nas sinagogas. Além disso, a autora declara que a liderança feminina nas cerimônias, em algumas comunidades cristãs, logo se converteu em um indício de heresia (PAGELS, 1995, p. 90). Todavia, é nesse contexto de esvaziamento do carisma sacerdotal e de redefinição do lugar ocupado pelas mulheres cristãs que ocorre a ascensão das virgens, viúvas e diaconisas, consideradas inofensivas para os círculos episcopais (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 306-310).

A redefinição dos lugares sociais ditos femininos e a possibilidade de atuação das mulheres no mundo tardo-antigo é um tema complexo que está intimamente relacionado às práticas e transformações religiosas do Império Romano. Nesse sentido, é importante refletirmos sobre o contexto em que as mulheres da Antiguidade Tardia, foco deste estudo, viveram, para então podermos ponderar sobre a atuação feminina em assuntos políticos e eclesiásticos, como, por exemplo, no caso da deposição e exílio de João Crisóstomo, no início do século V.

O recorte temporal de nossa pesquisa, que abrange os anos finais do século IV e início do século V, é constantemente referenciado como pertencente à *Antiguidade Tardia*. É comum encontrarmos obras clássicas que se dedicaram ao estudo da fase final do Império Romano com um olhar pessimista, como as de Edward Gibbon (1989) e de Ferdinand Lot (2008). Obras essas marcadas por percepções que valorizam conceitos como os de crise e decadência. Por essa perspectiva, não importa o quão interessante seja determinada problemática, ela, cronologicamente desembocará numa sociedade arrasada por catástrofes, na qual o declínio é uma certeza. Essa visão, fortemente influenciada pelas análises gibbonianas,² contudo, também encontrou seus críticos e, certamente, Marrou (1979) é um notável defensor de uma visão oposta.³

² Os estudos de Edward Gibbon (1737-1794) foram reconhecidos como um importante marco para as investigações sobre a Antiguidade, principalmente, após a publicação de seu mais célebre trabalho: *A história do declínio e queda do Império Romano*. Em tal obra, Gibbon (1989) se destaca por sua crítica aberta ao cristianismo no processo em que denomina como declínio da sociedade romana. Contudo, a partir de Gibbon, as discussões a respeito da influência e expansão do cristianismo dentro do Império Romano sistematicamente ganharam destaque, sendo discutidas até hoje (MANTAS, 2013, p. 121-122).

³ Para informações mais detalhadas sobre as distintas perspectivas sobre a fase final do Império Romano após os pressupostos de Gibbon, consultar White (1966).

O período tardio do Império Romano, ou seja, a Antiguidade Tardia, é definido por Marrou (1979, p. 15), não como a última fase de um desenvolvimento contínuo, mas “uma outra Antiguidade, uma outra civilização, que temos de reconhecer na sua originalidade e julgar por si própria e não através de cânones de épocas anteriores”. Não obstante, se nos prendermos a reflexões que envolvam a concepção de simples decadência do Império Romano, compreender as transformações, as condições sociais, políticas e culturais da segunda metade do século III em diante se tornará um processo complicado ou até mesmo impraticável, pois há grandes chances de nosso olhar ser condicionado pela ideia de um Império em ruínas, o que, de certo modo, é um equívoco. Todavia, se analisarmos a fase final do Império livre dessas premissas, refletindo sobre, por exemplo, a cultura, a sociedade e as crenças e práticas religiosas que se esboçam de maneira original nesse período, será possível encontrarmos na Antiguidade Tardia notáveis realizações que marcaram tanto o Ocidente quanto o Oriente, como as alterações na estrutura social que afetaram as sensibilidades espirituais da sociedade romana, acontecimento tido como uma das principais transformações do período, bem como a própria atuação das mulheres dentro da esfera político-religiosa.

No que se refere especificamente às mulheres do período tardo-antigo, por meio da historiografia clássica – aquela pautada nos preceitos supracitados –, reproduz-se a visão de que elas não poderiam, assim como nos séculos anteriores, exercer participação na vida política, a menos que fossem membros da casa imperial. Tradicionalmente, se esperava das mulheres romanas que cultuassem as virtudes da modéstia, castidade e devoção aos deuses e à família, devendo ser protegidas da exploração por tutores indignos (SIQUEIRA, 2001, p. 4). Tais prerrogativas partem de situações comuns que envolviam o feminino e, logicamente, mostraram-se corretas até certo ponto. Entretanto, é preciso compreender o Mundo Antigo além de escalas macroscópicas que negligenciam especificidades sobre as figuras femininas, como, por exemplo, o fato de as mulheres não viverem isoladas em suas residências, mas estarem fisicamente presentes, tanto na vida privada, como na vida pública.

Uma constatação recorrente, é preciso salientar, na maioria dos trabalhos que buscam investigar o feminino na Antiguidade é a alusão à ausência de fontes e aos limites das documentações que delas tratam. Muito provavelmente, por essa característica, que não afeta somente esse tema, é que discursos usuais – amiúde vagos – sobre as mulheres se perpetuam por longo tempo, tornando difícil o processo de desconstrução de lugares comuns de memória. De fato, poucas são as fontes escritas por mulheres às quais temos acesso. Por outro lado, existe uma abundância

de documentos que trazem um olhar dos homens sobre elas. E é com base nesse olhar masculino sobre o feminino que temos ideia dos defeitos, virtudes e papéis das mulheres (COOPER, 1992, p. 153) – ou ao menos podemos ponderar sobre a construção dos discursos antigos sobre o feminino.

Não são poucos os depoimentos que consideram as mulheres como seres que falam muito e se preocupam em demasia com sua aparência, necessitando de auxílio para conter seus impulsos. Por outro lado, quando são cabíveis elogios a elas, menciona-se que há mulheres boas, que são fiéis, modestas e competentes na vida doméstica e que conseguem agir conforme os princípios morais (SIQUEIRA, 2001, p. 4; COOPER, 1992, p. 152-153). Talvez, devido a esses “elogios” é que se costuma apontar um papel genérico para as mulheres romanas e, performaticamente, transformá-los em sólidos discursos (BUTLER, 2003, p. 9).

Trabalhos mais recentes, contudo, sinalizam que o cristianismo modificou a relação da mulher com a própria sociedade – tanto no sentido da possibilidade de exercer determinados papéis quanto na forma de enxergá-las (Cf. SIQUEIRA, 2001; 2010; 2012; 2013). De certa forma, algumas mulheres passaram de uma situação opaca para uma de emergente visibilidade, na qual o reconhecimento não era adquirido somente por meio das virtudes propostas para uma vida doméstica, mas também pela devoção ao culto cristão e pelo exercício do ascetismo.⁴ Mulheres que detiveram reconhecimento pela sua atuação em prol do cristianismo foram não raro mencionadas nas fontes gregas e latinas e elogiadas por alimentarem e vestirem os pobres, tratarem suas enfermidades e nutrirem profunda admiração por importantes figuras eclesiásticas, como os bispos e os ascetas. É claro, essas mudanças não representam uma totalidade e nem estão associadas à simples conversão cristã. São fruto de um processo maior de alterações socioculturais, políticas e religiosas que já se desenrolava no Império Romano.

Além das devotas, temos também, ocupando um papel de destaque, as mulheres que se consagraram como imperatrizes-consortes, ou seja, como esposas de imperadores romanos. Mesmo que uma imperatriz não exercesse o poder de fato, ela exercia influência na corte,

⁴ Tal afirmação, certamente, não ignora a existência de mulheres famosas ao longo da trajetória do Império Romano. Contudo, a maioria desses casos remontam a mulheres específicas, atuando em determinados momentos, como no caso de matronas, sacerdotisas e imperatrizes (HIDALGO DE LA VEGA, 2012; GARLAND, 2005). Muitas vezes, tais mulheres não fugiam da conduta que lhes era esperada ou, ao contrário afugentavam-se completamente delas, tornando-se infames (VENTURA DA SILVA, 2011a, p. 303; FURLANI, 2014, p. 91-94).

opinava em questões públicas, além de desempenhar um papel público como figura importante do culto imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 161-178).

É essencial frisarmos que, ao tratarmos de mulheres, seja na Antiguidade Tardia ou em outro período, não estamos falando de uma categoria uniforme, na medida em que há grande diferença no cotidiano feminino caso estejamos falando, por exemplo, de aristocratas ou de camponesas, o que nos conduz a desconstruir, por meio da crítica histórica, determinados discursos generalizantes sobre as mulheres. Nesse sentido, a afirmação genérica de que “as mulheres da classe senatorial podiam fazer o que quisessem desde que não interferissem com a política” (BROWN, 2009, p. 223) pode não ser tão peremptória quanto nos faz crer o autor. É provável que, na maioria dos casos, as mulheres não interferissem na política publicamente, mas, por outro lado, há relatos de figuras femininas que contradizem essa lógica, como nos casos de Olímpia e de Eudóxia, personagens centrais de nosso estudo, razão pela qual apenas uma investigação cuidadosa, que não se prenda às habituais generalizações, pode elucidar o alcance da participação feminina nas sociedades antigas, em especial na greco-romana.

O caso de Olímpia pode ser considerado notável. Pertencente a uma família aristocrática de Constantinopla recém-enobrecida, filha de Seleuco, um *comes*, e Alexandra, uma aristocrata antioquena, ela é um excelente exemplo de mulheres que, em finais do século IV e início do V, obtiveram uma posição de destaque. Olímpia, nascida em 361, órfã desde a infância, recebeu uma educação cristã sob a supervisão da irmã do bispo Anfilóquio, Teodósia, fazendo parte de um grupo de mulheres cristãs piedosas. Olímpia tornou-se viúva prematuramente, o que favoreceu sua adesão ao ascetismo cristão.⁵ Ela também foi benfeitora do bispo Nectário, que a ordenou diaconisa da igreja de Constantinopla, como também partidária de João Crisóstomo, de quem foi amiga pessoal, até o dia de sua morte, em 408, no ano seguinte ao falecimento do bispo (CLARK, 1979, p. 107 e ss.).

⁵ O termo ascetismo, derivado do grego *áskēsis*, significava originalmente exercício físico, treinamento ou formação prática. No período helenístico, contudo, com a emergência do estoicismo, do epicurismo, do cinismo e de outras escolas filosóficas que pregavam a retirada do mundo e a vida contemplativa, o termo asceta passou a significar qualquer pessoa que pratica uma renúncia ao mundo com o intuito de alcançar objetivos intelectuais e espirituais mais elevados (VENTURA DA SILVA, 2006b, p. 43; FURLANI, 2012, p. 157-158). De acordo com Gilvan Ventura da Silva (2006b, p. 43), se pudéssemos resumir em uma palavra o ideal de vida ascético, o termo mais próximo seria “privação”, uma vez que, em suas jornadas de elevação espiritual, os ascetas se submetem a toda sorte de privações, desde à renúncia ao alimento às relações sexuais.

Já Élia Eudóxia, imperatriz-consorte romana do Oriente e esposa do imperador Arcádio, é outra importante e intrigante figura feminina da Antiguidade Tardia. Sua data de nascimento é desconhecida, porém gira em torno de 377. Já o seu falecimento ocorre em 404. De acordo com Filostórgio (*Hist. Eccl.*, XI, 6), Eudóxia era filha de Flávio Bautão, oficial de origem franca que serviu como *magister militum* no exército romano do Ocidente durante a década de 380. Élia Eudóxia casou-se com o imperador Arcádio em 395, tornando-se *Augusta* e uma das imperatrizes mais influentes e controversas da Antiguidade Tardia, em especial, devido a sua participação no conflito com João Crisóstomo.

Diante do cenário de conflito, no qual existe uma diversidade de interpretações a favor e contra João Crisóstomo, há a formação de um grupo de partidários, representado pelos joanitas, e há aqueles que Liebeschuetz (1984) denomina como “inimigos” do bispo. E, no interior de ambas as facções, há a presença de importantes figuras femininas representadas por Olímpia e por Eudóxia, num contexto em que as aristocratas adquirem visibilidade e atuam como importantes agentes político-religiosos, em especial nos ambientes urbanos, agindo com vigor no processo de cristianização da cidade. Preocupamo-nos, assim, em compreender a importância da interferência de Eudóxia e Olímpia no desenrolar dos acontecimentos que conduziram à deposição de João, o que, julgamos, contribui para a compreensão das possíveis modalidades de exercício de uma liderança feminina em meios urbanos na época tardia do Império Romano.

O número de obras referente à Antiguidade Tardia apresenta-se em constante crescimento, bem como aquele referente a questões que envolvem o feminino. Os estudos dedicados especialmente à deposição de João são também numerosos. Todavia, a maioria se detém numa narrativa dos fatos ocorridos desde a chegada de João Crisóstomo a Constantinopla, no final de 397, e os conflitos suscitados até sua morte, no exílio, em 407. Se atentarmos para os estudos que contêm informações a respeito das atividades femininas durante o conflito que envolveu o bispo de Constantinopla, certamente detectaremos uma lacuna. Desse modo, diante da carência de trabalhos que abranjam a posição das mulheres no conflito que conduziu à deposição do bispo da Capital, discutiremos aqui algumas referências que julgamos essenciais para nossa investigação. A princípio, abordaremos as obras que tratam da figura de João e seu contexto, para então elucidarmos os estudos referentes a Eudóxia e a Olímpia.

Antes mesmo de tratarmos da historiografia contemporânea sobre João Crisóstomo, faz-se necessário assimilar que a trajetória de João e suas obras foram importantes para a fixação de uma pastoral, uma vez que o bispo foi considerado um dos mais eloquentes padres do Oriente tardo-antigo (WILKEN, 1997, p. 622). Os escritos de João foram organizados e interpretados segundo o contexto histórico da época de sua compilação. Entre 1734 e 1741, uma edição beneditina das obras de João Crisóstomo foi reimpressa e, entre 1834 e 1839, Jacques-Paul Migne, de acordo com seus estudos, fez correções e alterações nos textos (MORAIS DA SILVA, 2012, p. 27-28). Já Bernard de Montfaucon (1655-1741), um monge beneditino francês, foi o responsável pela edição beneditina das obras de Crisóstomo, a qual, para Schaff (1996, p. 3), seria a melhor edição para o material. Como o interesse pelas obras de João é grande, revisões detalhadas de seus escritos foram realizadas. Hoje em dia, em acordo com uma tendência contemporânea, a obra de João se encontra desmembrada das antigas coleções e compêndios, possibilitando reinterpretar a trajetória e os textos do bispo, além de recuperar a importância dos escritos de João para a História da Igreja (MORAIS DA SILVA, 2012, p. 28).

Não buscaremos discorrer aqui sobre toda a trajetória historiográfica acerca de João Crisóstomo. Contudo, importa mencionar aquelas obras que ganharam destaque e se tornaram importantes referências para os estudos atuais. Portanto, começemos por uma biografia da personagem escrita por Kelly (1995). Nela, o autor segue os moldes de uma biografia histórica tradicional, levando o leitor em uma espécie de viagem ao tempo de Crisóstomo, abordando sua infância, em Antioquia, o seu período de formação eclesiástica e chegando até o momento em que é eleito para o bispado de Constantinopla. Kelly (1995), devido à natureza da obra, não tem como objetivo realizar uma análise para além do que a própria vida de Crisóstomo impõe, não tratando assim do contexto sociocultural do Império Romano tardio. Quando confrontado com questões mais complexas, o autor dá preferência a uma abordagem mais direta, que caracteriza o tom de seu trabalho. Contudo, a narrativa realizada por Kelly “está longe de ser uma obra de síntese que não apresenta controvérsia ou novas interpretações. Em vez disso, é salpicada com novas ideias revisionistas sobre os fatos da vida de Crisóstomo” (LIM, 1996),⁶ além de conter um grande volume de referências bibliográficas a respeito da vida do biografado.

Pauline Allen e Wendy Mayer (2000a) declaram que João Crisóstomo deixou um legado literário mais amplo do que qualquer outro escritor cristão de língua grega, motivo esse que

⁶ As referências para Lim (1996) não possuem indicação das páginas, uma vez que o texto é de natureza eletrônica e não há numeração no original.

talvez o tenha tornado uma das figuras mais estudadas nesses séculos iniciais do cristianismo. Todavia, diversos estudos a respeito de João foram conduzidos, principalmente, sob um ponto de vista teológico ou de um ponto de vista histórico, mas acima de tudo cronológico, como vemos nas biografias de Chrysostomus Baur (1959) e de John Norman Davidson Kelly (1995). De acordo com Allen e Mayer (2000a, p. 1130), tais abordagens resultaram em um tratamento compartimentado, no qual Crisóstomo é visto sob várias perspectivas: asceta, pastor, bispo e mestre de vida espiritual, sem uma tentativa sistemática de integrar todas essas facetas, além do fato de suas homilias e cartas serem usadas para tentar estabelecer uma cronologia dos acontecimentos políticos em finais do século IV e início do V ou para esclarecer princípios de teologia.

Allen e Mayer (2000a, p. 1131) tentam superar algumas das limitações no estudo de João Crisóstomo, ao abordá-lo de maneira integrada, de tal forma que seu perfil é o de um indivíduo em seu ambiente cultural, e de um homem complexo em uma sociedade complexa. Nesse sentido, João é analisado por meio de suas interações com os diferentes indivíduos e os níveis da sociedade em que atuou durante as várias fases de sua vida, tendo ocupado vários cargos e desempenhado outras tantas atividades.

Outro importante especialista em João Crisóstomo é Liebeschuetz. Muitos de seus textos tornaram-se referência para trabalhos posteriores, incluindo esta dissertação. Liebeschuetz (1985, p. 1) declara que há um enriquecimento nos estudos a respeito dos eventos que precedem e sucedem o exílio de João. O autor fornece explicações a respeito da complexidade da cronologia dos eventos que dizem respeito ao exílio do bispo de Constantinopla, criticando a hipótese mais difundida sobre o assunto, segundo a qual Eudóxia teria se ofendido pessoalmente após um sermão de João, o que a teria levado a se aproximar dos inimigos do bispo para planejar sua ruína (LIEBESCHUETZ, 1985; 1990a).

Liebeschuetz (1984) faz o esforço de analisar a documentação referente a Crisóstomo em busca de uma resposta sobre quem estava ao lado do bispo e quem eram seus inimigos. Em outra de suas obras, essa mais recente, Liebeschuetz (2011), reconstrói várias facetas de João ao longo de sua carreira até sua morte, em exílio, incluindo a questão da sua deposição, bem como o confronto com a corte imperial e, principalmente, Eudóxia.

Como importantes referências historiográficas sobre João Crisóstomo, em língua portuguesa, temos os textos de Gilvan Ventura da Silva (2008; 2010a; 2010b; 2011a; 2012a;) que, além do período antioqueno de João, reflete sobre o conflito entre este e a corte imperial.⁷ O autor nos apresenta o *background* dos acontecimentos em Constantinopla que foram catalizadores para o confronto direto de João com a imperatriz, concluindo que as circunstâncias que cercavam a igreja da Capital do Império do Oriente, à época, não apenas eram extremamente difíceis, mas que o próprio comportamento assumido por João, fruto das suas convicções sociais e do seu temperamento, acabou por potencializar os conflitos então existentes (VENTURA DA SILVA, 2008; 2010a; 2010b).

Outra importante especialista em João Crisóstomo, sem dúvida, é Wendy Mayer. Dotada de uma opinião bastante crítica ao que já foi produzido sobre a personagem, Mayer, no conjunto de sua obra, tenta desconstruir certos argumentos, ao passo que fornece novas explicações sobre os episódios que envolveram João. Mayer (2014a) afirma que, desde Baur (1959), pouco mudou no que diz respeito à cronologia de Crisóstomo, pois nem mesmo a biografia escrita por Kelly trouxe muitas inovações ao que já era conhecido. Todavia, Mayer (2014a), explorando uma historiografia mais recente, nos informa sobre os novos problemas e as diretrizes atuais de pesquisa. Seu trabalho intitulado *The biography of John Chrysostom and the chronology of his Works* (2014a) se inicia com uma visão geral acerca das fontes que sustentam a biografia de João, passando para uma discussão sobre a relação entre essas fontes, seus preconceitos e as implicações dessa perspectiva para a biografia da personagem. Além disso, a autora discute, em detalhes, a cronologia das obras de Crisóstomo, concluindo com um esboço dos desafios metodológicos que enfrentamos hoje ao estudarmos a vida e obra do bispo.

Mayer (2014b) também se detém na relação entre João Crisóstomo e as mulheres, uma vez que tanto na literatura de divulgação ou acadêmica, quando lemos sobre a atitude do bispo diante das mulheres e sobre o papel desempenhado por elas em sua carreira, as opiniões variam e uma série de lugares de memória persiste. A autora busca também demonstrar que, além de Eudóxia e Olímpia, João manteve contato com outras mulheres, que, a seu modo, também foram importantes na vida do bispo (MAYER, 1999).

⁷ Sobre o período de João em Antioquia, em língua portuguesa, temos também os trabalhos de Érica Morais da Silva (2006; 2009; 2012).

Os trabalhos sobre João Crisóstomo são, como assinalamos, abundantes. Já ao tratarmos de Eudóxia, é perceptível a ausência de uma bibliografia específica a respeito da imperatriz. Todavia, dispomos de algumas referências valiosas, como a obra de Kenneth G. Holum (1982), na qual há um capítulo exclusivo sobre Eudóxia. Nele, o autor traça uma espécie de biografia da imperatriz, focando, sobretudo, em seus anos na corte, como esposa de Arcádio, e nas inimizades que angariou. No entanto, a problemática sobre Eudóxia é mínima, sendo, muitas vezes, diluída pelas informações trazidas a respeito do contexto.

Mais de uma década depois de Holum, Geoffrey S. Nathan (1998), ao tratar de Arcádio, é levado inevitavelmente a falar de Eudóxia, uma vez que a imperatriz se mostrou constantemente ativa no cotidiano da corte de Constantinopla. Porém, o autor se limita a comentar o conflito da imperatriz com João Crisóstomo, além de mencionar algumas informações biográficas.

Mayer (2002) dedica um verbete da enciclopédia *De Imperatoribus Romanis* a Eudóxia, trazendo algumas informações sobre o início de sua vida, juventude, casamento e conflitos. Sem restringir-se a uma narrativa factual, a autora dialoga com diversos pesquisadores, ressaltando o quão comum é a imagem negativa da imperatriz. Portanto, é imprescindível que, ao trabalhar com uma *Eudóxia histórica*, tenhamos cuidado para não cairmos nas armadilhas retóricas e reproduzirmos a imagem da imperatriz construída principalmente por cristãos seguidores de João Crisóstomo.

Em trabalho posterior, Wendy Mayer (2006) voltaria a tratar de Eudóxia, dessa vez explorando, de forma sucinta, as contradições da imagem da imperatriz. Segundo a autora, diversas fontes desprezaram Eudóxia por seu papel ativo no exílio de João Crisóstomo, descrevendo-a como gananciosa, sedenta de poder, uma bárbara emocionalmente instável e uma mulher suscetível. Porém, a imperatriz também já teria sido retratada como uma importante e piedosa figura feminina cristã. Ambas as imagens, segundo Mayer (2006), são produto de estereótipos baseados na crença inerente de que mulher e poder não se misturam.

No que concerne a Olímpia, as obras historiográficas são ainda mais escassas. Poucos foram os trabalhos que se dedicaram a fazer um estudo mais aprofundado sobre a personagem, que é tratada de modo ligeiro. A imagem de Olímpia, de modo geral, resume-se à diaconisa da igreja de Constantinopla e à amiga e confidente de João Crisóstomo, não havendo preocupação em problematizar sua participação em episódios de conflito, como a deposição de João, ou mesmo

no seu cotidiano, como membro do clero, asceta, patrocinadora de obras que reconfiguraram o cenário urbano da Capital, além de fundadora de um mosteiro feminino.

No que se refere às obras a respeito de Olímpia, podemos mencionar um verbete a seu respeito em *A Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines*, por William Smith (1999), originalmente publicado em 1911, cujo conteúdo é descritivo e elogioso e, portanto, bastante parcial. Além disso, uma breve introdução à tradução de *Vita Olympiadis* foi elaborada por Elizabeth Clark (1979). Contudo, o texto da autora restringe-se a um resumo dos fatos apresentados na documentação primária.

Em 1997, como parte da coleção *Donne d'Oriente e d'Occidente*, Ramon Teja publicou *Olimpiade: la diaconessa (c. 395-408)*, obra inteiramente dedicada a Olímpia. Nela, Teja (1997) traça um panorama da vida de Olímpia, desde o nascimento e educação até a ascensão ao diaconato e morte desta. O foco da obra é a atuação de Olímpia como diaconisa da igreja da Constantinopla, o que envolve suas práticas ascéticas e sua relação com João Crisóstomo, incluindo o conflito gerado após a deposição do bispo. A obra, em si, possui um tom descritivo e cronológico, uma vez que faz parte de uma coleção com propósito basicamente informativo. Entretanto, ela conta com importantes referências às fontes e às obras de apoio para o estudo de Olímpia e de João Crisóstomo, além de trazer um apêndice com dados sobre a árvore genealógica de Olímpia.

Mais recentemente, temos a tese *St. John Chrysostom and St. Olympias, deaconess*, defendida por Rachael Anne Boyer-Hunyor, na Universidade de Dayton, em 2009, que analisa alguns fatos sobre a vida de João Crisóstomo e de Olímpia, tratando-os como modelos de colaboração entre homens e mulheres na Igreja. Contudo, a análise é feita sob um ponto de vista eminentemente teológico. Também por um viés teológico, McCarty (2014) examina as práticas monásticas e ascéticas no século IV, em Constantinopla, focando em João Crisóstomo, Gregório de Nissa e Olímpia. Sobre essa última, a autora analisa suas atividades ascéticas, as relações com os bispos da época e sua contribuição para o desenvolvimento do ascetismo dentro da Igreja, como exemplo para outras mulheres (MCCARTY, 2014).

Diante da situação apresentada, acreditamos que, apesar da reconhecida contribuição da bibliografia relativa aos estudos sobre João Crisóstomo e o processo de consolidação do cristianismo na Antiguidade Tardia, os autores não têm se preocupado com a atuação político-

religiosa das mulheres – aqui, em especial, Olímpia e Eudóxia –, nem mesmo com as possibilidades de exercício de uma liderança feminina e de uma atuação ascética que, por meio da caridade cristã, possibilitaram tanto a reconfiguração do ambiente urbano quanto a intervenção em situações de conflito envolvendo os diversos setores da cidade, como vemos no caso da deposição de João Crisóstomo.

As referências ao conflito de João Crisóstomo com o poder imperial e seu posterior exílio não contêm, assim, uma reflexão mais detalhada sobre o papel das mulheres da aristocracia nesse contexto. Ou seja, não há estudos sobre o grau de interferência das mulheres no conflito supracitado, seja a favor ou contra o bispo. Desse modo, acreditamos que esta dissertação venha a preencher uma lacuna historiográfica, uma vez que investigamos o conflito que conduziu à deposição de João Crisóstomo à luz da atuação política de duas mulheres, Eudóxia e Olímpia, o que contribui para questionar a concepção clássica segundo a qual as mulheres cristãs são personagens amiúde passivas em termos sociopolíticos.

Duas hipóteses norteiam nosso trabalho. Primeiro, ponderamos que as mulheres greco-romanas devem ser interpretadas como sujeitos sociais, agindo e reagindo conforme a realidade de seu tempo. Nesse sentido, a propagação do cristianismo, mesmo que, de modo geral, tenha ratificado a condição submissa da mulher em relação ao homem, contribuiu para uma redefinição do lugar feminino, pois colocando-se a serviço da Igreja, as mulheres poderiam escapar ao casamento e aos papéis tradicionais de mãe e de esposa; elas poderiam viver reclusas em mosteiros, praticar cultos religiosos e dedicar-se ao ascetismo, na condição de diaconisas, viúvas ou devotas, o que, em certos casos, representou uma elevação do seu status. Em contrapartida, com as transformações religiosas e a consolidação do cristianismo, é possível observar, em determinados casos, a ascensão das mulheres no âmbito da congregação, o que, de certa maneira, rompia com a autoridade patriarcal exercida sobre elas no contexto greco-romano.

Como segunda hipótese, sugerimos que a intervenção de Olímpia e de Eudóxia nos conflitos que envolveram a deposição e o exílio de João Crisóstomo representou uma redefinição da capacidade de interferência das mulheres – ao menos daquelas ligadas à aristocracia – em assuntos políticos e religiosos no Império Romano tardio, o que lhes permitiu atuar como

sujeitos históricos relevantes, contrariando assim o discurso de absoluta passividade atribuído às mulheres greco-romanas, em geral, e às cristãs, em particular.

Na realização desta pesquisa, foi necessário mobilizar, em virtude da dispersão das informações, um conjunto um tanto ou quanto extenso de fontes textuais e numismáticas. Começamos pelas fontes textuais.

No que se refere aos acontecimentos que cercaram o exílio de João, três obras se destacam: o *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*, escrito por Paládio; a *História Eclesiástica*, de Sozomeno; e a *História Eclesiástica*, de Sócrates. Todos esses documentos foram escritos no século V e constituem o principal *corpus* para as investigações a respeito do assunto. Entretanto, outros documentos como a *História Nova*, de Zósimo, o *Epitáfio para João Crisóstomo*, a *Vita Olympiadis*, ambos de autoria anônima, e o repertório epistolar das *Cartas a Olímpia*, entre outros, são extremamente importantes para a reflexão sobre os eventos ocorridos durante o episcopado de João Crisóstomo e a atuação feminina em Constantinopla à época.

Uma das primeiras fontes que temos para o estudo da trajetória de João Crisóstomo é o *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*. Trata-se de um texto escrito no século V que, como o próprio título anuncia, foi redigido sob a forma de um diálogo, forma comum de exposição para os tratados morais (MOORE, 1921, p. xvi). Sua autoria, a princípio, foi tida como anônima, mas agora se reconhece como sendo obra de Paládio, bispo de Helenópolis, também autor da *História Lausiaca* e um dos apoiadores declarados de João Crisóstomo. Contudo, ainda se discute a data de escrita da obra, sendo esta associada ao período em que Paládio foi exilado e ao momento em que retorna ao cargo episcopal, entre 406 e 417.

Diálogo é escrito em grego tardio e erros gramaticais não são raros. Segundo Moore (1921, p. xvi), a ordem histórica dos acontecimentos foi desconsiderada, pois o principal objetivo do autor era estimular os leitores a seguir o exemplo do bispo. Vale ressaltar que a única cópia manuscrita do tratado parece datar do século XI, proveniente da Biblioteca Medicean, em Florença. O *Diálogo*, por meio de tal manuscrito, foi editado, pela primeira vez, com uma tradução latina, por Emeritus Bigot, em 1680. Herbert Moore, em 1921, publicou uma tradução em língua inglesa, com base nas edições de Bigot e Migne (*PG*, XLVII).

Entre as Histórias da Igreja, sem dúvida, uma das mais úteis para elucidar o período de João Crisóstomo em Constantinopla é a *História Eclesiástica* redigida por Sócrates, também conhecido como Sócrates Escolástico. Sócrates foi um cronista grego contemporâneo a Sozomeno e a Teodoreto de Cirro, que o utilizaram para compor suas próprias obras. Sócrates nasceu em Constantinopla, por volta de 380, mas desconhecemos a data da sua morte. Ao que tudo leva a crer, apesar de cristão, possuiu uma formação escolar clássica, pois, no prefácio de sua obra, menciona Heládio e Amônio, gramáticos que tinham sido sacerdotes pagãos em Alexandria antes de transferirem-se para Constantinopla, mas que foram também seus mestres, influenciando-o em seus escritos (URBAINCZYK, 1997, p. 15). A *História Eclesiástica* de Sócrates cobre o período entre 305 e 439, tendo sido finalizada por volta de 450, à época de Teodósio II.⁸

Em sua narrativa, Sócrates afirma que buscou realizar uma abordagem neutra, obedecendo às leis da história, que consistem em um relato simples e fiel aos acontecimentos. Em seu livro VI, que trata do exílio de João Crisóstomo, declara que tentou registrar os fatos com precisão, tanto os que ele mesmo observou como os observados por outrem, além de ter testado a veracidade das discussões por meio das coincidências entre os depoimentos colhidos. O próprio autor admite que há dificuldade em discernir a verdade, uma vez que muitos afirmam ser testemunhas oculares, mas seus depoimentos são contraditórios.

Por ser seguidor do novacionismo,⁹ Sócrates observa os acontecimentos com uma visão relativamente alheia ao desenvolvimento da Igreja. Assim, evita utilizar epítetos quando fala de bispos, mas, ao mesmo tempo, emprega um exagero proposital ao tratar de altos cargos políticos.

A *História Eclesiástica* de Sócrates foi, no século VI, compilada com as de Sozomeno e de Teodoreto de Cirro, o que dificultou a separação entre elas. A primeira edição da *História*

⁸ Segundo o próprio autor, uma das intenções da obra é dar prosseguimento ao trabalho de Eusébio de Cesareia (Soc., *Hist. Eccl.*, I, 1). Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 48, 7) ainda afirma que tem por objetivo relatar os acontecimentos da Igreja, principalmente as divergências internas, uma vez que, para o autor, quando a Igreja está em paz, não há nada que o historiador possa relatar.

⁹ O novacionismo, em suma, foi um movimento formado pelos seguidores de Novaciano que se recusavam a readmitir em comunhão os chamados *lapsi*, ou seja, aqueles cristãos batizados que tinham renegado a sua fé e realizado sacrifícios aos deuses pagãos durante a perseguição de Décio, em 250. Enquanto Cipriano admitia a reconciliação dos considerados pecadores após uma penitência severa e prolongada, Novaciano considerava que não poderia haver reconciliação alguma. Diante dessa divergência, o movimento novaciano foi considerado herético (WALLRAFF, 1997, p. 170).

Eclesiástica de Sócrates foi realizada por Robert Estienne, com base no *Codex Regius* 1443 (Paris, 1544). Além disso, houve uma tradução para o latim feita por Johannes Christophorson (1612). A edição moderna, no entanto, foi produzida por Henri Valois (Paris, 1668), que usou o *Codex Regius*, um *Codex Vaticanus*, e um *Codex Florentinus*, e também empregou a tradição indireta de Teodório, o Leitor (*Codex Leonis Alladi*). O texto também foi editado no volume 67 da *Patrologia Graeca*, em grego e latim. Uma tradução para o inglês feita por A. C. Zenos foi publicada em *Nicene and post-Nicene Fathers*, series II, v. 2, editada por Philip Schaff e Henry Wace, em 1890. A nova edição crítica do texto foi editada por G. C. Hansen e publicada na série *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (1995). Mais recentemente, em 2005, a *História Eclesiástica* de Sócrates foi publicada em quatro volumes bilíngues por Pierre Pépichon e Pierre Maraval pela coleção *Sources Chrétiennes*.

Além da obra de Sócrates, a *História Eclesiástica* de Sozomeno também faz parte dos documentos mais utilizados para abordar questões pertinentes à trajetória do bispo de Constantinopla. O autor, cujo nome completo era Hermas Sozomenus, nasceu em Betélia, no ano 400, e foi um importante cronista da Igreja. Sozomeno se formou em direito em Beirute e exerceu a carreira de advogado em Constantinopla, possivelmente na corte de Teodósio II. Ao mesmo tempo, entre 440 e 443, começou a escrever a *História Eclesiástica*, sua segunda obra, dedicada a Teodósio II, uma continuação cronológica de seu trabalho anterior, ao qual não temos acesso, uma vez que se encontra perdido.

A *História Eclesiástica*, de Sozomeno, está estruturada em nove livros, que relatam os acontecimentos entre os governos de Constantino e Valentiniano III. Para elaborar sua obra, utilizou diversos outros escritos, entre eles e, principalmente, a *História Eclesiástica*, de Sócrates. É comum afirmar-se que Sozomeno foi um leitor atento de Sócrates, seja pelos fatos citados, pela sintaxe das palavras ou mesmo por exemplos que só mesmo este autor teria escrito. Isso não desqualifica a obra de Sozomeno, pois ele não foi um leitor acrítico, uma vez que se baseou em diversas outras obras, como os escritos de Eusébio, de Atanásio, de Olimpíodoro e de Rufino. Sozomeno ainda utilizou outras fontes monásticas, como a *Vita Martini* de Sulpício, os trabalhos de Hilário, Paládio, Eustáquio de Antioquia, dentre outras (HEALY, 1912).

A obra de Sozomeno foi editada pela primeira vez em 1544, em Paris, por Robert Estienne, tendo como base o *Codex Regius*, de 1444. Em 1612, em Colônia, houve também uma edição por Christophorson e Ictrus. Outra edição foi a realizada por Valesius (Cambridge, 1720), que

utilizou um texto de Stephens, o *Codex Fucetianus* de 1445, as *Lecturas* de Savilius e as traduções de Teodoro, o Leitor e Cassiodoro. Além dessas, houve uma importante edição póstuma de Hussey, na qual foram compilados pela primeira vez o *Codex Regius* e o *Codex Baroccianus 142*.

A *História Nova*, de Zósimo, um cronista pagão, é outro documento valioso para a pesquisa, uma vez que, em um de seus livros, trata do período de João Crisóstomo em Constantinopla e do seu exílio. Tal obra foi escrita originalmente em grego, num total de seis livros, abarcando diversos períodos da história do Império. O primeiro livro traça brevemente a história dos primeiros imperadores romanos de Augusto a Diocleciano (305); o segundo, terceiro e quarto, o período desde a ascensão de Constâncio Cloro e Galério à morte de Teodósio; o quinto e o sexto, o mais útil para nós, cobre o período entre 395 e 410, o que compreende, entre outros eventos, o episcopado de João em Constantinopla, o desenrolar do conflito com a corte imperial, em especial com Eudóxia, e, por fim, a deposição e exílio do bispo.

A versão da *História Nova* que temos acesso hoje provém do *Codex Vaticanus Graecus 156*, escrito a quatro mãos, que contém correções, provavelmente inexistentes no exemplar original. A primeira parte foi recolhida por dois escribas do mesmo *scriptorium*, na segunda metade do século X; a terceira, no século XI; a restante foi escrita no XII. A origem do manuscrito é desconhecida, mas a presença de duas cruzes sobre o lado direito da primeira folha do primeiro *quaternion* é uma marca distintiva do *scriptorium* mais célebre em Constantinopla, o Mosteiro de Estúdios. A tradução para o latim foi publicada em Basileia, em 1576, por Johannes Löwenklau (Leunclavius), como parte de um volume que contém ainda os trabalhos de Procópio, Agátias e Jordanes. Na metade do século XIX, o manuscrito *Vat. Gr. 156* foi retirado do catálogo de obras de acesso proibido do Vaticano e trazido a público (OCHOA, 1990-1991, p. 47).

Vita Olympiadis, ou *Vida de Olímpia*, obra anônima escrita no século V por um autor cristão, também é parte integrante de nosso *corpus* documental. Tradicionalmente considerada como pertencente ao gênero biográfico, *Vita Olympiadis* expressa a preocupação de seu autor em narrar a vida de Olímpia de forma grandiosa, conferindo à narrativa um tom hagiográfico, como veremos nos textos de veneração escritos a partir do século VII. De fato, muitos dos pontos que caracterizam uma biografia hagiográfica já estão presentes no documento em questão.

Quanto aos aspectos morais e educacionais de *Vita Olympiadis*, preocupamo-nos em dar atenção, primeiramente, ao próprio gênero textual: o de uma biografia com características de uma hagiografia. Nesse sentido, podemos destacar aqueles que são considerados os três principais elementos de uma biografia hagiográfica: as ações realizadas em vida pelo santo e que retratam o seu desejo pela santidade; a morte vista como processo de passagem para uma vida divina, à qual estaria destinado; e, finalmente, os milagres *post-mortem*, como sinais do êxito e comprovação da santidade (FRAZÃO DA SILVA, 2008, p. 74). Constatamos que todos esses elementos são relacionados a Olímpia em sua *uita*, o que nos leva a ponderar sobre o caráter pedagógico do documento que, além de construir uma representação favorável acerca de Olímpia e de João, visava à edificação espiritual daqueles que ouviriam ou leriam a obra. Por fim, pensamos *Vita Olympiadis* como uma biografia hagiográfica capaz de transmitir os preceitos, os ideais e a moral contidos na formação cristã.

A edição de *Vita Olympiadis* que temos acesso foi traduzida para o inglês pela primeira vez por Elizabeth A. Clark, em 1979. Antes disso, Hippolyte Delehaye havia compilado o texto em grego de *Vita Olympiadis*, publicando-o na edição quinze da *Analecta Bollandiana*, em 1896. Com base nesses manuscritos, uma tradução francesa foi feita por Joseph Bousquet e incluída no volume onze da *Revue de l'Orient Chrétien*, em 1906. Mais recentemente, Anne-Marie Malingrey revisou e corrigiu a edição grega compilada por Delehaye com base no manuscrito mais antigo de *Vita Olympiadis*, que data do século XI (Parisinus gr. 1453, Bibl. Nat.), comparando-o com manuscritos posteriores. Elizabeth Clark (1979, p. 107), ao compor sua tradução para o inglês, utilizou o trabalho revisto de Malingrey.

Durante seu segundo e último exílio, João Crisóstomo trocou intensa correspondência com aqueles que considerava seus amigos e partidários, principalmente com Olímpia. Analisaremos, assim, uma parte do *corpus* denominado *Cartas a Olímpia*, composto por 17 cartas de João Crisóstomo endereçadas a sua amiga e defensora, diaconisa de Constantinopla.¹⁰ Essas cartas encontram-se acessíveis *online* desde 2003, mediante sua digitalização pelos monges da abadia de St. Benoit Porto Valais, na Suíça. Porém, foram traduzidas pela primeira vez em 1864 sob a direção de M. Jeannin, professor de retórica no Collège de l'Immaculée-Conception de Saint-Dizier, e editadas posteriormente por Anne-Marie Malingrey, em 1968. Se, no século XIX,

¹⁰ Convém ressaltar que as cartas endereçadas à diaconisa de Constantinopla, denominadas *Epistulae ad Olympiadem* ou *Cartas a Olímpia*, são apenas uma parte do *corpus* que João Crisóstomo redigiu durante seu exílio.

pode-se dizer que não havia uma ordem para suas cartas, A. M. Malingrey nos oferece uma provável cronologia, de acordo com a análise dos componentes internos.

No que se refere ao conteúdo, as cartas nos auxiliam a compreender os vários aspectos do exílio de João Crisóstomo, emergindo delas um lado mais humano, sofrido e fragilizado da personagem devido às situações adversas pelas quais passou, como o constante medo do ataque dos isaurianos e a perseguição de seus inimigos.¹¹ Mas também percebemos que, mesmo exilado, Crisóstomo procurou manter-se ativo, cuidando de sua saúde, escrevendo inúmeras mensagens, aconselhando seus amigos e companheiros e até mesmo intervindo em situações de natureza pastoral. Suas cartas revelam-se verdadeiros discursos e tratados de fundo moral, plenos de citações bíblicas e de exemplos, como os de Paulo, Jó, Abraão, Jeremias e Jesus (RODRIGUES, 2007, p. 13). São diversas as cartas que mencionam os inimigos de João e sua atuação em Constantinopla. Nelas, João Crisóstomo dedica-se firmemente a recuperar a saúde física e emocional de Olímpia, abalada com o exílio do bispo. Em alguns trechos do epistolário, percebemos que Olímpia também atuava como agente de João, sendo sua informante, investigadora e fiel defensora, buscando até o fim resgatá-lo do exílio – opinião também defendida por Mayer (1999, p. 281).

Como nossa pesquisa envolve uma personagem que ocupou a posição de imperatriz, julgamos procedente agregar ao *corpus* de fontes textuais outro *corpus*, de natureza numismática, estratégia que nos permite captar a representação de Eudóxia a partir da corte imperial, de modo a contrabalancear a visão estereotipada que se tem dela por meio das fontes escritas, a maioria de procedência cristã e comprometida com a defesa da causa de João Crisóstomo. Nesse sentido, além dos documentos escritos já citados, selecionamos alguns exemplares de *solidus*, *tremissis*, *miliarensis* e de moedas de bronze cunhadas durante o recorte temporal de nossa pesquisa, todos referentes a Eudóxia (KENT, 1994; SEAR, 1998).

Todas as moedas que constituem nosso *corpus* numismático datam de 395 a 408, tendo sido cunhadas em diferentes anos dentro desse recorte, de acordo com a produção da série, com exceção de um exemplar de *aureum solidus*, cunhado por Teodósio II, em 443. Um acervo grande de moedas foi encontrado, contudo, a seleção foi pautada seguindo alguns critérios de

¹¹ Catherine Broc (1993, p. 150) considera as cartas de exílio de João Crisóstomo são importantes documentos para analisarmos a trajetória do bispo, na medida em que João direcionava mensagens àqueles que considerava aliados, como bispos, presbíteros e um grupo de mulheres.

representatividade, buscando o maior detalhamento e variações possíveis para a figura de Eudóxia, que inclui os símbolos, o material e o ateliê monetário. Em outras palavras, moedas com características muito repetidas foram pré-analisadas, porém não incorporadas ao nosso estudo, salvo na condição de anexo.

Como assinalamos, por meio do *corpus* numismático é possível analisar a imagem de Eudóxia nos registros oficiais, deveras distinta da *persona* representada nos documentos textuais. Desse modo, torna-se evidente que as moedas adquirem significados que vão além de uma análise meramente econômica, uma vez que elas se tornam difusoras de crenças, memórias, comemorações e representações daqueles homenageados em seu verso e anverso, contribuindo assim para consolidar e reforçar a autoridade dos soberanos representados nas efígies (FRÈRE, 1984, p. 15).

Tratando-se de figuras de status privilegiado, como eram os imperadores e imperatrizes, podemos pensar nas moedas como transmissoras de imagens numismáticas, sendo imagens geralmente associadas à época de sua produção, o que torna essencial ao pesquisador a capacidade de interpretá-las, familiarizando-se com os códigos da cultura em questão (BURKE, 2004, p. 43; 46). Além disso, o aporte da cultura material, no caso composto pelas moedas, nos permite ampliar a análise para além das informações contidas nas fontes textuais.

Importantes fatores para a formalização do conhecimento científico e mesmo para a comunicação ordinária entre as pessoas são, sem dúvida, os conceitos, compreendidos, de modo geral, como aquilo que se idealiza no pensamento, um modo de pensar sobre algo que incide em uma espécie de apreciação por meio de uma opinião tanto negativa quanto positiva (CAREY, 2009, p. 5-7). Os conceitos, portanto, estão estreitamente ligados à constituição dos pensamentos, o que os tornam cruciais para os processos psicológicos de categorização, inferência, aprendizagem e formação da memória. Um conceito pode ser entendido também como uma representação mental, no qual uma noção abstrata contida no vocabulário de cada língua corresponde a um conjunto de características específicas, determinando e definindo o que é e o que não é. Contudo, os conceitos também são vistos como habilidades peculiares aos agentes cognitivos, além de serem classificados como objetos abstratos (MARGOLIS; LAURENCE, 2014).

Na análise de nosso objeto, mobilizamos um repertório de conceitos com a finalidade de interpretar a documentação e de sustentar as hipóteses que formulamos. Contudo, antes de definirmos os conceitos com os quais operamos, julgamos necessário esclarecer o principal aporte teórico empregado nessa dissertação, uma vez que o presente estudo se situa no âmbito daquilo que se costuma denominar *História das Mulheres*.

O campo da História das Mulheres foi e é bastante diversificado em termos de objetos, métodos e resultados intelectuais. Se pensarmos numa escala mais ampla, é possível perceber, nos trabalhos que pertencem ao referido campo, a preocupação em se elucidar a atuação das mulheres no passado e o reconhecimento de que a condição feminina é histórica e socialmente constituída (PINKSY, 2009, p. 160). Michelle Perrot (1995, p. 9) declara que escrever uma história das mulheres é um empreendimento relativamente novo e revelador de uma profunda transformação, uma vez que esse fazer histórico vincula-se à concepção de que as mulheres têm uma história e não são apenas destinadas à reprodução, que elas “são agentes históricos e possuem uma historicidade relativa às ações cotidianas, uma historicidade das relações entre os sexos”.

Escrever uma história das mulheres, em suas especificidades sociais, na avaliação de Perrot (1995, p. 9), significa tratar esse campo historiográfico com seriedade, querer superar o problema das fontes, criticar a própria estrutura de um relato apresentado como universal, a categoria “mulheres”. Ou seja, não basta apenas falar sobre o feminino, mas sim empreender uma análise na qual as mulheres sejam despidas dos estereótipos que, por vezes, as ocultam e na qual as relações sociais envolvendo o feminino escapem de binarismos universais. Uma História Social das Mulheres, portanto, deveria produzir não somente estudos descritivos e interpretativos, mas também estudos que resolvessem problemas analíticos (TILLY, 1994, p. 29).

Michelle Perrot (1995, p. 20) acredita que, para a escrita da História das Mulheres, deve haver a recusa de uma perspectiva de dualidade na relação entre os sexos, sustentando que investir num campo historiográfico sobre o feminino “não é um meio de reparação, mas desejo de compreensão, de inteligibilidade global”. Não obstante, mesmo com um passado de repressão à condição feminina, a autora afirma que a História das Mulheres não é feita apenas de violência e de submissão, pois “o status de vítima não resume o papel das mulheres na história, que sabem resistir, existir, construir seus poderes” (PERROT, 2007, p. 166). É importante destacar que

essa perspectiva decorre da percepção de uma diferença histórica entre os sexos, na medida em que as mulheres têm, elas mesmas, uma história. Contudo, segundo a autora, os investigadores devem perseguir *uma* História das Mulheres, não *a* História das Mulheres (PERROT, 1995, p. 23).

Por essa ótica, ainda que definidas pelo sexo, as mulheres são algo mais do que uma categoria biológica, elas mulheres existem socialmente e compreendem pessoas do sexo feminino de diferentes idades, de diferentes situações familiares, pertencentes a diferentes classes sociais, nações e comunidades. Contudo, as mulheres teriam ainda suas vidas modeladas por diferentes regras sociais e costumes, “em um meio no qual se configuram crenças e opiniões decorrentes de estruturas de poder” (TILLY, 1994, p. 31).

Ao pensar na posição social feminina ao longo de distintos contextos políticos e socioculturais relacionados às estruturas de poder, especificamente do período tardo-antigo, conceitos como o de *gênero*, tal como proposto por Joan Scott (1995), em seu artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, configuram-se valiosos para os propósitos desta pesquisa, na medida em que diz respeito às “construções culturais”, à ideia dos papéis destinados aos distintos gêneros, enraizados em discursos (SCOTT, 1995, p. 75).¹²

Para Scott (1995, p. 72), as palavras, como as ideias e o que elas pretendem significar, possuem uma história; e com o conceito de gênero não é diferente, pois diversas são as definições e as finalidades atribuídas a ele. Uma delas, e consideravelmente útil para aquilo que investigamos, é a de que “as mulheres e os homens são definidos em termos recíprocos e não se poderia compreender qualquer um dos sexos por meio de um estudo inteiramente separado” (SCOTT, 1995, p. 72). Em concordância com tal visão, o conceito de gênero também subentende que informações sobre as mulheres trazem informações sobre os homens e vice-versa. Ou seja, o estudo de um implica o estudo do outro (SCOTT, 1995, p. 72-75). No entanto, para Scott (1995, p. 86), o núcleo da definição de gênero repousa numa conexão integral entre duas proposições. Em primeiro lugar, para a autora, “o gênero é um elemento constituinte de relações sociais

¹² No que se refere às perspectivas desenvolvidas com o conceito de gênero, Michelle Perrot e outros pesquisadores da área social, vinculados aos movimentos feministas, não o encararam como substitutos da História Social das Mulheres. Para Pomata (1993, p. 1019-1026), a história de gênero é uma área perfeitamente legítima e extremamente útil para a pesquisa histórica, mas não deve ser confundida com a História das Mulheres, muito menos prevalecer sobre a necessidade de uma História Social das Mulheres. Esse campo da história teria ainda uma tarefa, na qual a desconstrução de discursos de gênero não seria necessariamente vinculada, a de superar a “escassez de fatos” sobre a vida das mulheres.

baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”; e, em segundo lugar, “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”, em que “as mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder” (SCOTT, 1995, p. 86).

Em face das relações de poder subjacentes à definição dos gêneros, é importante analisar, em cada contexto, como os agentes investidos ou desprovidos de poder atuam, mas sem considerar *a priori* que as mulheres desempenhem sempre o papel passivo da relação, uma vez que, assim como os homens, elas podem se distinguir como porta-vozes e/ou condutoras de determinada facção, grupo ou coletividade. Ou seja, elas podem exercer um papel de liderança, como veremos no caso de Olímpia e Eudóxia no decorrer da polêmica acerca do episcopado de João Crisóstomo, quando cada uma, a seu modo, se distinguirá como protagonista do processo histórico, interferindo inclusive no cotidiano da Capital.

A própria noção de *liderança* também é, e necessita ser, conceitualizada. Segundo Orazio M. Petracca (1998, p. 713), uma definição de liderança pode, a princípio, revelar-se vaga e imprecisa, porém, baseando-se em Gerth e Mills (1953), o autor declara que podemos definir como relação de liderança toda relação “entre alguém que guia e alguém que está sendo guiado”, isto é, toda situação na qual, “por causa de quem está guiando, os que estão sendo guiados agem e sentem de forma diferente do modo como agiriam e sentiriam se não estivessem sendo guiados”. No entanto, Petracca (1998, p. 715) nos alerta que o conceito de liderança, de acordo com tal perspectiva, assume uma abrangência excessiva que acaba se confundindo com o conceito de influência, sem manifestar nenhum traço específico. Assim, o autor busca enfatizar o papel de quem exerce essa liderança: o líder. Lasswell e Kaplan (1950, p. 59) declaram que o líder é eminentemente um político e sua conduta é determinada pela aquisição e fruição de valores de deferência.

Se existe então um líder, é porque há aqueles que o seguem ou estão junto a ele. A esse respeito, Petracca (1998, p. 716) concorda que os que guiam, de certo modo, são também guiados, bem como com a ideia de uma relação de influência recíproca. De modo geral, são líderes os que: “a) no interior de um grupo b) ocupam uma posição de poder que tem condições de influenciar, de forma determinante, todas as decisões de caráter estratégico, c) o poder que é exercido ativamente, d) e que encontra legitimação na sua correspondência às expectativas do grupo” (PETRACCA, 1998, p. 716). É nesse sentido que, por um lado, buscamos identificar traços de

uma liderança exercida por Olímpia e Eudóxia em Constantinopla, uma vez que ambas desempenharam um papel relevante no contexto da deposição de João Crisóstomo, mobilizando partidários e adversários do bispo, conforme o caso. Por outro lado, o próprio João Crisóstomo, na condição de bispo da “Nova Roma”, exerce uma liderança evidente nos meios eclesiásticos do Oriente.

Para a compreensão dos acontecimentos que desembocaram no exílio e morte de João Crisóstomo, no qual verifica-se o confronto entre os partidários e os inimigos do bispo, utilizamos o conceito de *conflito*. M. Afzalur Rakhim (2011, p. 15-16) observa que não há uma definição universalmente aceita a respeito deste conceito. O autor indaga se o conflito é uma situação ou um tipo de comportamento. Citando uma revisão teórica dos conflitos organizacionais, em 1990, por Robert A. Baron, Rakhim (2011, p. 16) observa os seguintes elementos comuns nas definições de conflito: 1) não são reconhecidos interesses opostos entre as partes em uma situação de soma zero; 2) deve haver uma crença de cada lado, que o outrem vai atuar contra elas; 3) essa crença é susceptível de ser justificada por ações tomadas; 4) o conflito é um processo resultante do embate entre interações.

Segundo Rakhim (2011, p. 16), conflito é “um processo interativo que se manifesta em incompatibilidade, desacordo ou dissonância dentro ou entre entidades sociais”. Por fim, o autor declara que conflito é também um resultado da interação humana, que tem início quando duas ou mais entidades sociais envolvem-se uma com a outra, na tentativa de alcançar seus objetivos. As relações entre as pessoas ou organizações se tornam incompatíveis ou incoerentes quando dois ou mais deles desejam um recurso que se revela insuficiente; quando eles não compartilham as mesmas estratégias numa ação conjunta; ou quando eles têm diferentes atitudes, valores, crenças e habilidades.

Gianfranco Pasquino (1998, p. 225-226) declara que existe um acordo sobre o fato de que o conflito é uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que implica choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos. Pasquino (1998, p. 229) afirma ainda que, num sentido bem definido, não existem causas específicas do conflito, nem mesmo do conflito de classes. O conflito, então, resulta em um elemento ineliminável que conduz à mudança social e política. Porém, caso se desenvolva segundo regras aceitas, sancionadas e observadas, há sua institucionalização.

Ao tratarmos dos conflitos vivenciados por João Crisóstomo como bispo, é importante destacar que estes ocorreram em locais específicos: as cidades. Portanto, preocupamo-nos em refletir sobre questões pertinentes ao próprio *espaço*. Questões essas que preocupavam os gregos, desde Parmênides a Aristóteles. Decerto, as considerações a respeito da espacialidade têm sofrido alterações em sua concepção ao longo do tempo, como, por exemplo, as definidas por Albert Einstein (1947, p. 34), que atentou para a necessidade de se investigar as mudanças na concepção espacial em relação à história do pensamento científico e das teorias físicas.¹³

Ao pensar, sobretudo, no âmbito social, Norberg-Schulz (1980, p. 9) assinala que a relação entre os seres humanos e o espaço têm raízes existenciais, na medida em que necessitamos do ambiente circundante para dar sentido a um mundo de eventos e ações. Para Alexandre Guida Navarro (2007, p. 4), o espaço é dividido em várias categorias, tanto em espaços físicos específicos – micro, regulares e macro – quanto em espaços matemáticos abstratos, forjados por indivíduos para descrever os espaços físicos. Nesse sentido, Norberg-Schulz (1980, p. 18) declara que a percepção do espaço é muito mais dinâmica do que estática. Em outras palavras, o mundo não seria percebido por todos da mesma forma, na medida em que diferentes mundos surgem como produtos das motivações e experiências humanas.

Sob uma perspectiva mais prosaica, a ideia de espaço adquire outras dimensões. O conceito de espaço é reduzido a questões naturais e geográficas, como um mero local de residência ou um local de exploração. A esse respeito – e também realizando uma crítica –, Michel Foucault (1980, p. 177) afirma que o “espaço foi tratado como o morto, o fixo, o não-dialético, o imóvel. O tempo, ao contrário, foi a riqueza, a fecundidade, a vida e a dialética”. Tal crítica também é compartilhada por outros autores, como, por exemplo, Criado Boado (1993, p. 15).

Na contracorrente desse pensamento criticado por Foucault, Heidegger (1962, p. 31) já antecipava que “a existência é espacial” e que não se pode “dissociar o homem do espaço”. Assim, muito das concepções de espaço provêm de esferas culturais e de contextos sociais distintos. Logo, estudar o espaço não é analisá-lo segundo um único sentido, mas sim de forma

¹³ Einstein (1947, p. 34) resumiu os conceitos de espaço existentes na física a três categorias principais, a saber: o conceito aristotélico de espaço como um lugar, referindo-se a uma pequena parte da superfície da Terra; o conceito de espaço como contendor, sendo, independente de objetos materiais, mas ainda no campo tridimensional; e o conceito de espaço quadridimensional, ou de espaço relativo.

multidimensional, considerando tanto sua concepção física quanto cultural, o que inclui, em especial, os espaços urbanos e seus significados (NAVARRO, 2007, p. 7).

No que concerne especificamente à *cidade*, podemos defini-la, de certo modo, como um núcleo populacional caracterizado por um amplo território no qual ocorrem relações sociais, culturais, políticas e econômicas. Todavia, não nos filiando a determinado modelo de cidade – que acreditamos nunca se realizar em termos empíricos –, dificilmente chegaremos a uma definição minimamente operacional, o que não quer dizer que seja inviável realizar inferências a respeito. Gordon Childe (1950, p. 3) já declarava que o conceito de cidade é indubitavelmente difícil de definir. Contudo, se pensarmos numa espécie de equação análoga, é plausível assumir que a *urbs* se situa no âmbito das reflexões sobre o espaço e a sociedade, uma vez que é um produto dessa relação. Em outras palavras, os domínios citadinos são produzidos historicamente por relações socioculturais em determinados contextos. Alguns autores ressaltam que as cidades são, antes de tudo, construções humanas voltadas para os próprios interesses humanos (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 10).

É fato que as cidades, como objeto, possuem narrativas próprias que abrangem temporalidades distintas, além dos mais variados aspectos, como, por exemplo, os objetivos de sua criação, o local, os recursos naturais existentes, as edificações, a arquitetura, além da pluralidade cultural e as relações contidas no interior do espaço urbano. Uma mesma cidade, portanto, é múltipla. Nesse sentido, torna-se claro que as *urbi* não são realidades estáticas, fixas e indelévels, uma vez que elas diminuem, expandem, são destruídas, reconstruídas e remodeladas pela ação de *Chronos*, ou melhor, de *Saturnus*.

Ao adotar tal perspectiva, devemos refletir com cautela sobre os múltiplos processos de modernização, as diversas reformulações e adaptações, sem falar nos abandonos, que os espaços urbanos sofreram (e sofrem) em conjunturas específicas. Para além disso, a preocupação dos indivíduos e grupos com a preservação de elementos constituintes da memória urbana também merecem consideração. O sentido atribuído à cidade e às mais distintas atividades que nela têm lugar são responsáveis por criar distintas leituras entre os grupos que convivem e interagem nesses lugares que, além de serem territórios, do ponto de vista físico, tectônico, são espaços complexos e repletos de sentido (PEYRAS, 1986, p. 213).

Por fim, um último conceito-chave empregado nesta pesquisa é o de *representação*. Nicola Abbagnano (2007, p. 853) esclarece que representação, como conceito, significa, antes de tudo, uma “imagem” ou uma “ideia” – ou ambas as coisas –, e que esse termo foi usado pelos escolásticos para se referir ao conhecimento como “semelhança” do objeto. De forma mais incisiva, Gustavo Blázquez (2000, p. 170) declara que o significado da representação é construído em torno de quatro eixos: 1) a representação é “o ato ou efeito de tornar presente”, “patentear”, “significar algo ou alguém ausente”; 2) a representação é “a imagem ou o desenho que representa um objeto ou um fato”; 3) a representação é “a interpretação, ou a performance, através da qual a coisa ausente se apresenta como coisa presente”; 4) a representação é “o aparato inerente a um cargo, ao status social”, “a qualidade indispensável ou recomendável que alguém deve ter para exercer esse cargo”.¹⁴

De modo geral, o conceito de representação, aqui empregado, alinha-se com a concepção de imagem ou de ideia formulada mediante símbolos políticos, sociais e culturais datados, relacionados com seu tempo. Salienta-se que a própria representação pode ser um artifício forjado tanto para ressaltar positivamente quanto negativamente a imagem de um objeto ou pessoa. Podemos, assim, pensar essas imagens como transmissoras de mensagens, em grande parte, associadas à época de sua produção. Essa foi a diretriz teórica que buscamos seguir ao tratar da maneira como a imagem de Eudóxia foi construída, reconstruída e manipulada em virtude do enfrentamento que opôs a imperatriz a João Crisóstomo.

Como metodologia de trabalho, além das leituras exploratórias da bibliografia básica e dos fichamentos, empregamos, na prospecção das fontes, a *Análise de Conteúdo*, discutida principalmente por Laurence Bardin (2009). A autora define o método como um conjunto de instrumentos cada vez mais sutis e em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a “discursos” extremamente diversificados. O fator comum destas técnicas múltiplas é uma hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência. Como esforço de interpretação, a Análise de Conteúdo oscila entre os dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade. Constitui-se de quatro etapas: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; 3) o tratamento dos resultados obtidos, inferência, interpretação e; 4) síntese final. A pré-análise se caracteriza pela

¹⁴ O conceito de representação, para Chartier (1990, p. 74), é entendido como um “instrumento de um conhecimento mediato que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma “imagem” capaz de trazê-lo à memória”. Logo, haveria uma forte correlação entre uma imagem presente e um objeto ausente, na qual a própria imagem substituiria o objeto. As representações, ainda segundo Chartier (1990, p. 17), podem ser explicadas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real.

escolha dos documentos, formulação das hipóteses e dos objetivos e definição dos dados a serem retidos. Na exploração do material, ocorre a codificação, recorte dos dados e escolha dos parâmetros de interpretação segundo a orientação teórica. O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e a interpretação consistem na análise da mensagem de forma a torná-la significativa e válida (BARDIN, 2009, p. 101). Já a síntese final corresponde à apresentação dos resultados. Além disso, o método da Análise de Conteúdo apresenta propriedades que o tornam um instrumento flexível e aberto, podendo, dessa maneira, ser conjugado com diversas técnicas, tanto para a leitura dos documentos textuais quanto dos documentos visuais, como podemos observar, por exemplo, nos Apêndices A e B.

A dissertação encontra-se dividida em cinco partes: esta introdução, três capítulos e a conclusão. No capítulo inicial, buscamos traçar alguns aspectos históricos de Constantinopla, centrais para o desenvolvimento dos capítulos posteriores, tais como a política e a religião e, mais especificamente, as características do episcopado da Capital. Tudo isso relacionado ao contexto de expansão do cristianismo no espaço urbano entre os séculos IV e V. Preocupamo-nos, também, em apresentar a figura de João Crisóstomo, com ênfase em sua atuação em Constantinopla e a situação de conflito que teve de enfrentar e que ocasionou seu exílio e morte.

No segundo capítulo, refletimos sobre o processo de cristianização da aristocracia romana e sobre as transformações nos códigos de conduta feminina, enfocando a figura de Eudóxia. Procuramos também analisar a sua imagem e atuação política por meio da documentação textual e numismática. Por fim, relacionamos a atuação da imperatriz no episódio que conduziu à deposição, exílio e morte de João.

Já no terceiro capítulo, analisamos a atuação das ascetas cristãs na Antiguidade Tardia, especialmente Olímpia. Para tanto, reflexões sobre a hierarquia eclesiástica fizeram-se necessárias a fim de esclarecermos o lugar ocupado pelas mulheres dentro da Igreja no Império tardo-antigo, seja por meio dos grupos consagrados da viuvez e da virgindade, das práticas ascéticas e de benfeitoria, ou pelo exercício do diaconato feminino. Buscamos ainda discutir sobre a participação política ativa de Olímpia, em Constantinopla, ao tomar a defesa de João Crisóstomo e ao unir-se aos joanitas durante o processo de acusação e posterior exílio do bispo, além de refletir sobre a consolidação de sua memória como modelo de mulher cristã.

CAPÍTULO I

A CIDADE, O CARGO E O HOMEM

Ao pensarmos no Império Romano, um ponto primordial que não devemos perder de vista é que este, assim como afirma Guarinello (2006, p. 15), “era um Império de cidades e, ao mesmo tempo, o Império de uma cidade”. Contudo, por mais que retratemos o Império, no singular, temos que estar atentos à pluralidade cultural presente nos ambientes citadinos, mesmo havendo um esforço por parte da administração romana a fim de criar símbolos comuns capazes de ser reconhecidos por todos (LIEBESCHUETZ, 1992, p. 3). Guarinello (2014, p. 92) reforça que a compreensão da cidade é uma aliada para as pesquisas históricas e arqueológicas, mas que, muitas vezes, esbarra num problema teórico-metodológico, que é “a exclusão, ao menos parcial, do território agrícola”, componente essencial da cidade antiga.

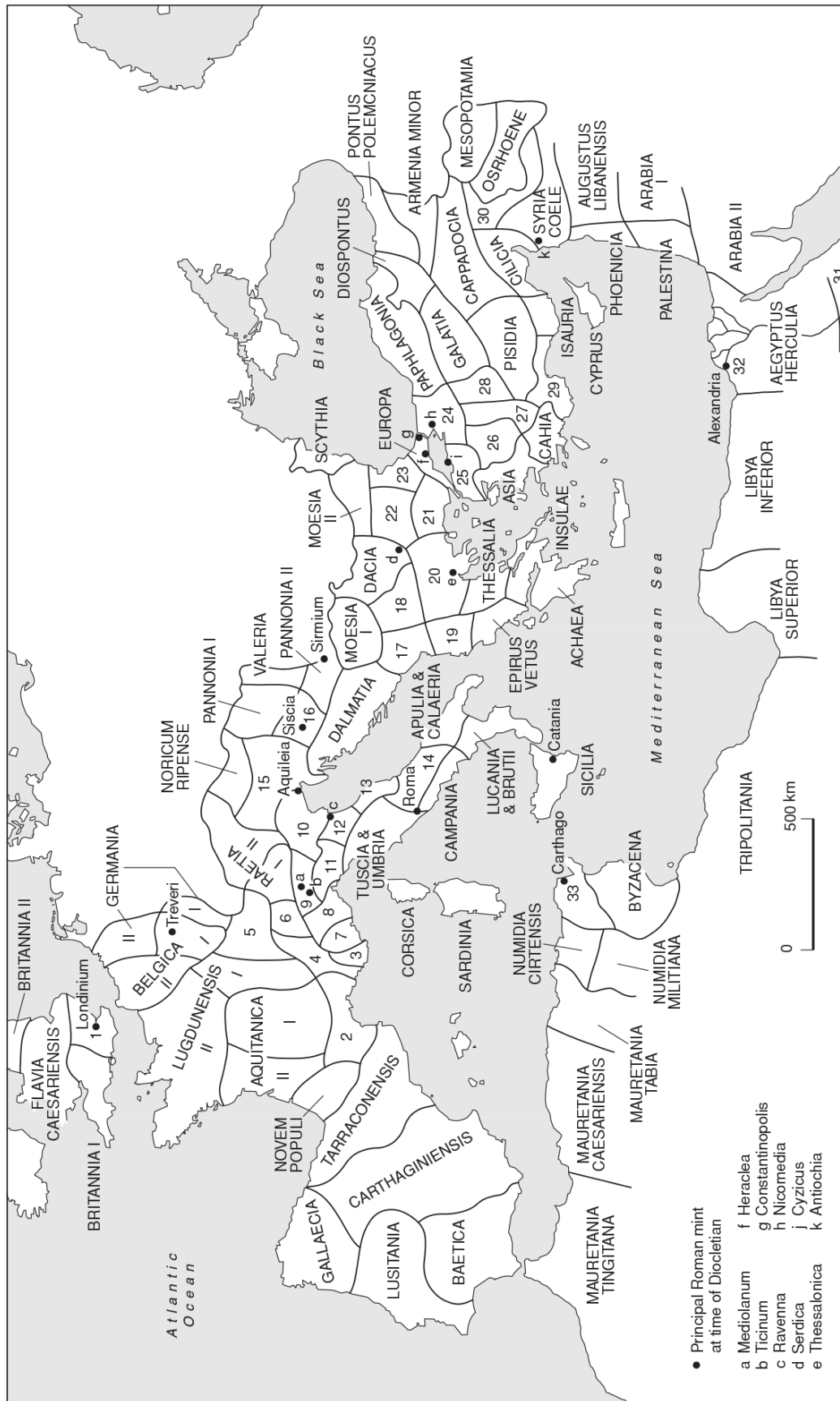
Tal constatação é válida ao pensarmos sobre as práticas religiosas ascéticas, a expansão do cristianismo e sua institucionalização na Antiguidade Tardia, uma vez que a expansão dos distintos grupos cristãos interferiu na capacidade que estes tinham de exercer influência sobre as paisagens arquitetônicas citadinas como um todo. É importante enxergarmos as cidades não apenas como espaços físicos, mas também como espaços de imaginação e de representação produzidos por relações cotidianas (BRIDGE; WATSON, 2003, p. 7). Pensando por essa perspectiva, buscaremos discorrer sobre alguns aspectos históricos da cidade de Constantinopla, aspectos estes centrais para o desenvolvimento de nossa investigação, tais como a política, a geografia e a religião.

Dentre os aspectos religiosos que pretendemos elucidar, os ideais ascéticos cristãos ganham destaque, uma vez que abarcavam as práticas de caridade, como o desapego à riqueza e a doação de grandes quantias à Igreja e a edificação de estruturas eclesiais. Elementos esses fundamentais para compreendermos a possibilidade de atuação ascética feminina, por meio da Igreja, além da ocupação e utilização cristã do espaço urbano de Constantinopla, palco do conflito entre João Crisóstomo e a corte imperial.

A presença do cristianismo no ambiente urbano

Dentre as transformações presentes no interior do espaço citadino, aquelas ocorridas no âmbito da religião e da cultura das sociedades do mundo tardo-antigo apresentam características importantes a serem analisadas, uma vez que constituem elementos decisivos para a compreensão da Antiguidade Tardia. No que se refere ao meio urbano, é imprescindível nos atermos à expansão dos cultos cristãos no Mediterrâneo, levando em consideração a integração, em nível cultural, de religiosidades distintas, responsáveis por constituir um contexto díspar se comparado aos séculos anteriores, assim como podemos observar na Figura 1, na qual é retratado o Mediterrâneo tardo-antigo (SILVA; CRUZ, 1997, p. 135). A esse respeito, Mazarino (2003) declara que é no mundo romano tardio que podemos compreender a transformação do Império, sem perder de vista a sua complexidade social e cultural, que inclui a construção da própria noção de *religio*, doravante aplicada ao paganismo, ao judaísmo e ao cristianismo.

Figura 1 – Mapa do mediterrâneo no século IV



Fonte: Cameron (2012, p. 2).

A religião, sem dúvida, não é o único componente responsável por caracterizar a Antiguidade Tardia, uma vez que também ocorreram transformações nos níveis político, social e cultural, bem como na situação financeira do Império, assim como já apontava Henri-Irénée Marrou (1977, p. 13-17). Entretanto, é por meio da religiosidade que vislumbramos elementos capazes de motivar significativas alterações na sociedade, que incluem a relação com a política, com a cultura e a utilização do espaço (FRIGHETTO, 2010, p. 114; BUSTAMANTE, 2007, p. 5).

Uma característica curiosa percebida em muitas análises sobre o cristianismo, porém, mais comum do que se imagina, é a ausência das relações com a cidade. Amiúde, a impressão que temos é que as comunidades cristãs viviam num mundo à parte, com nenhum ou pouquíssimo contato com a sociedade romana, assumindo uma espécie de identidade superior às demais. Naturalmente, isso é um equívoco, pois os cristãos não só se relacionavam com a sociedade, como eram parte dela, agindo e interagindo conforme as situações, como bem ressaltam os Padres da Igreja, como Ambrósio (*De uid.*; *De uirg.*; *Ep.* XL; LI), João Crisóstomo (*Cont. lud. et theat.*; *De uirg.*) e Agostinho (*De ciu. Dei*; *Retr.*), entre outros. Um exemplo claro dessa situação encontra-se nas festividades e celebrações judaicas, que davam ensejo à participação de pagãos e de cristãos, atraídos pelo soar das trombetas na sinagoga e pela exuberância do canto e da dança (VENTURA DA SILVA, 2012b, p. 13).

A expansão do credo cristão, portanto, deve ser inserida num processo mais amplo, que é a transformação do universo religioso dentro do mundo romano. Nesse sentido, para compreendermos certas nuances do cristianismo é necessário relacioná-lo ao contexto sociocultural próprio das cidades romanas, uma vez que foi nesse ambiente que os cultos cristãos se expandiram (VENTURA DA SILVA; CRUZ, 1997, p. 135).

É comum observarmos, ainda, a associação direta entre a suposta conversão de Constantino ao cristianismo, em 312, aos privilégios concedidos aos cristãos, que adquirem maior visibilidade nos meios urbanos, bem como capacidade para interferir nos ritmos da vida cotidiana. O que, com suas ressalvas, ocorreu. Porém, nos séculos anteriores, já notamos a existência de uma relação peculiar entre os cristãos e a paisagem citadina. Chevitarese (2006, p. 173) declara que mesmo no século II:

[...] a Igreja se torna proprietária legítima dos lugares de culto e dos cemitérios [...]. Os cristãos, de fato, durante o governo de Cômodo, deixam de lado aquele

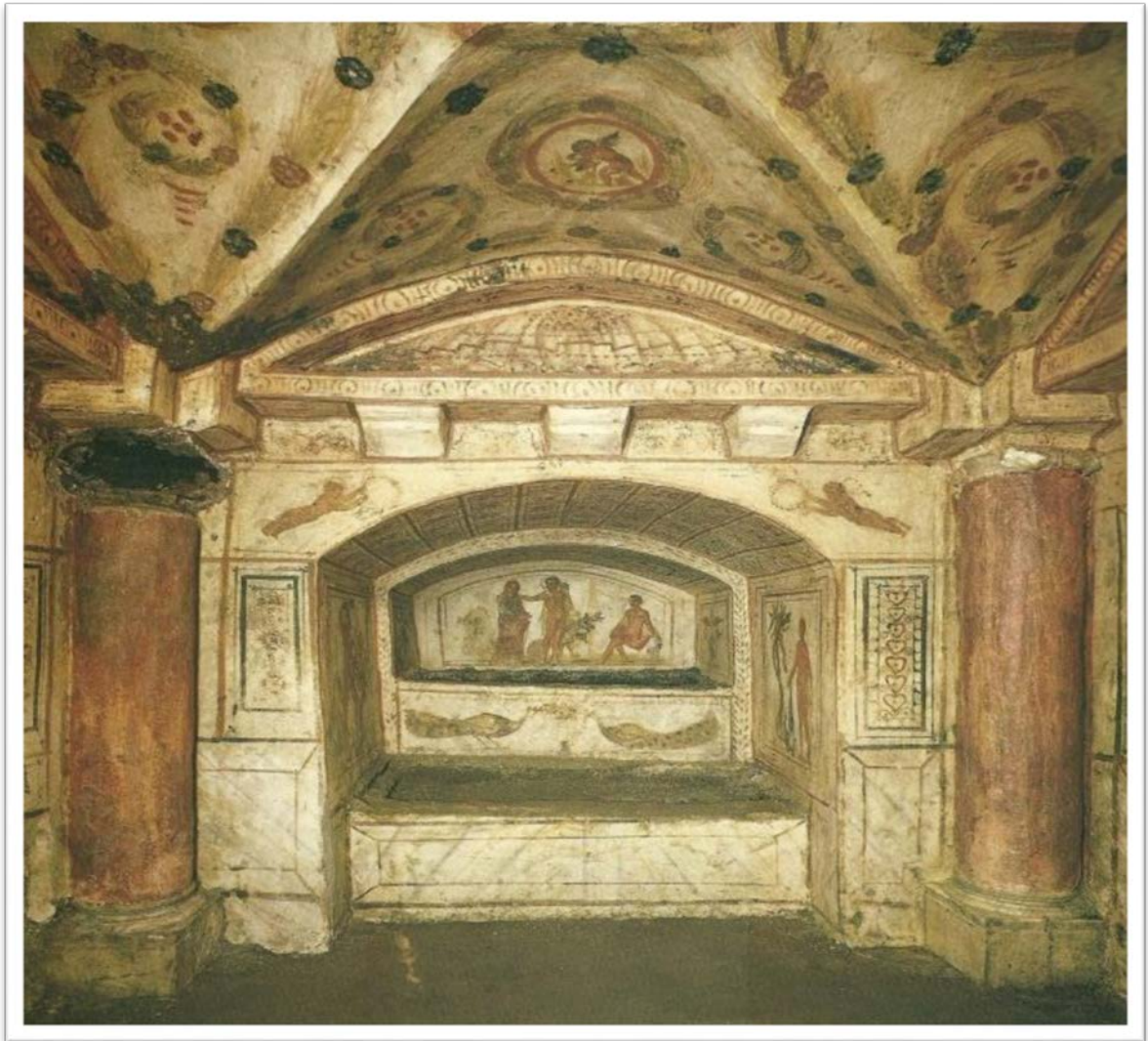
princípio excessivamente cuidadoso em não querer assumir cargos públicos, um tipo de comportamento que os caracterizou durante todo o período antonino.

É importante destacar que a apropriação dos lugares de culto pelos cristãos foi um fator decisivo para a consolidação do credo e do seu reconhecimento como tal, independentemente da função mortuária dos locais de devoção, como no caso das catacumbas.¹⁵ Amiúde, homens e mulheres devotos eram lembrados em seus túmulos e lápides, bem como em registros, dedicatórias e inscrições, o que indica um significativo grau de coesão das comunidades cristãs (SIQUEIRA, 2012, p. 73).

As catacumbas não eram apenas depósitos de sepulturas, mas também pontos de encontro entre cristãos, local onde realizavam celebrações litúrgicas e onde os mártires eram lembrados, bem como os demais defuntos que ali encontravam-se sepultados (NICOLAI, 2000, p. 301-302). Sobretudo, havia um caráter moral e edificante nos encontros realizados nos ambientes mortuários, uma vez que estes eram dotados de representações em seu interior, como pinturas e objetos, como podemos ver na Figura 2, na qual observamos a catacumba da Via Latina, fortemente influenciada pela cultura greco-romana em conjunto com símbolos cristãos.

¹⁵ As catacumbas (do grego *Katá*: embaixo ou abaixo e *Kumbes*: cavidade ou profundidade) eram um conjunto subterrâneo de corredores e abrigos utilizados para sepultamentos. São relacionadas estreitamente ao paleocristianismo, contudo, romanos de distintas crenças foram sepultados nesses locais (TOYNBEE, 1996, p. 39-40).

Figura 2 – Catacumba da Via Latina, século IV



Fonte: Mancinelli (1981, p. 38).

A arquitetura e as representações artísticas encontradas nas catacumbas são plenas de significados. Nas palavras de Siqueira (2012, p. 71), é “evidente que as primeiras expressões artísticas cristãs, têm sua linguagem imagética caracterizada pela apropriação dos principais elementos da arte helenística romana”. Todavia, com o passar do tempo e a institucionalização do cristianismo, elementos emprestados da cultura religiosa greco-romana, mesmo que ainda presentes em diferentes expressões artísticas, foram deixados de lado ou transformados, como exposto na Figura 3, na qual há um destaque para a imagem feminina e importantes símbolos da vida cristã, como o uso do véu e a figura do bom pastor.

Figura 3 – Detalhe do arcosólio na Catacumba de Marcelino e Pedro, Via Labicana, século IV



Fonte: Carra (2000, p. 319).

Os estilos arquitetônicos e artísticos oriundos da tradição greco-romana presentes nas catacumbas dos primeiros séculos, gradualmente, tornaram-se menos correntes, sendo substituídos por uma configuração na qual compunham apenas detalhes do cenário à medida que avançava a época tardia. Siqueira (2012, p. 76) ressalta que “as guirlandas, monstros marinhos, ou imagens simbólicas passam a ser ladeadas pelo aumento de imagens do repertório mítico como o pastor, uma pessoa em posição de oração, o filósofo, o pescador”. Assim como mencionado, havia um intuito moral nos encontros realizados nas catacumbas. Logo, as pinturas presentes nesses locais passaram a ser relacionados às narrativas cristãs, justificando o abandono progressivo do estilo clássico romano em favor da ampliação de símbolos importantes ao cristianismo.

Aos poucos, os cristãos professaram e popularizaram sua crença, passando a ocupar novos espaços na cidade romana, não apenas aqueles mais discretos, longe dos olhares da população romana, mas os de grande visibilidade. Gilvan Ventura da Silva (2005, p. 168) afirma que “a habilidade dos sacerdotes cristãos em fornecer respostas aos anseios da população ao conjugar elementos extraídos da cultura e do imaginário pagãos com os cânones da fé que o professavam” contribuiu para a popularização e a expansão do credo cristão no território romano.

Em meados do século III, de acordo com Cornélio, em uma carta enviada a Fáblio de Antioquia (Eus. , *Hist. Eccl.*, VI, 43), a igreja de Roma dispunha de um contingente de membros, entre

fiéis e clérigos, extremamente numeroso, vindo a ser equiparado às mais importantes corporações da cidade.¹⁶ Esse contexto de aumento do número de fiéis tornou-se propício à difusão de ideais ascéticos cristãos, como o celibato, e o fortalecimento do poderio episcopal que, como sabemos, tornaram-se elementos de grande importância no período tardo-antigo.

Constantinopla e o processo de cristianização

Muito embora observemos uma tendência historiográfica de supervalorização do papel da cidade de Roma como epicentro do cristianismo, é importante considerar que a cidade de Constantinopla desempenhou um evidente protagonismo na História do Cristianismo na Antiguidade Tardia. Todavia, ao contrário de Roma, sua trajetória como importante núcleo para o Império Romano e para a Igreja só tem início a partir de 330, ao ser refundada por Constantino, uma vez que antes disso a cidade diferenciava-se em arquitetura, política, geografia e até mesmo em seu nome: Bizâncio.

Bizâncio, em seus primórdios, foi uma cidade grega que,¹⁷ territorialmente, ocupava apenas uma parte do que viria a ser Constantinopla. A fundação da cidade foi descrita por diversos autores da Antiguidade que declaram que Bizâncio teria sido originalmente uma colônia de Mégara, sendo fundada em 658 a.C., 17 anos após a criação de Calcedônia, na margem oposta do Bósforo, por outra colônia provinda de Mégara (Tac., *An.*, XII; Her., *Hist.*, IV). Há também relatos de que Bizâncio seria uma colônia dória, uma vez que costumes dórios prevaleceram em sua cultura por longa data. Contudo, a maioria dos relatos de fundação da cidade se baseia em narrativas mitológicas. Tácito (*An.*, XII, 63) declara que, segundo a tradição, Bizas de Médara, filho de Keroessa com Poseidon,¹⁸ teria perguntado ao oráculo de Apolo, em Delfos, onde deveria construir sua nova cidade e, como resposta, teria sido orientado a instalá-la à frente da “terra dos cegos”, uma clara alusão aos colonos que, anos antes, fundaram Calcedônia e que, para Bizas, teriam escolhido um local de terra e recursos inferiores se comparados ao território onde Bizâncio se localizava. A esse respeito, Heródoto (*Hist.*, IV, CXLIV) afirma que:

¹⁶ A carta destinada à Fábio de Antioquia, escrita por Cornélio, foi preservada na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia.

¹⁷ Grafado em grego como *Βυζάντιον* e em latim como *Byzantium*. A etimologia do termo não é precisa, a hipótese mais plausível é que o nome da cidade esteja relacionado com a lenda do rei de Megara, Bizas, filho de Netuno (RAYMOND, 1964, p. 10).

¹⁸ Na mitologia grega, Keroessa (*Κερόεσσα*) era descrita como mãe de Bizas, filha de Zeus e Io, e irmã de Épafo (Non., *Dion.*, XXXII, 70; Proc., *De aed.*, I, 5, 1).

Uma simples frase de Megabizo tornou-lhe o nome imortal entre os habitantes do Helesponto. Encontrando-se, certa vez, em Bizâncio, soube que os Calcedônios tinham construído sua cidade dezessete anos antes de os Bizantinos haverem fundado a deles. Disse-lhes, então, que deviam ser cegos, pois de outro modo não teriam escolhido para a cidade um local tão desagradável, quando se apresentava um outro mais belo.

À parte as divergências entre as origens históricas e míticas de Bizâncio, os cronistas antigos concordam que a cidade era privilegiada do ponto de vista comercial devido, principalmente, à sua localização, próxima ao Mar Negro. Não é à toa que um dos maiores itens de comércio era o peixe salgado, motivo pelo qual o porto da cidade era bastante movimentado (Plin., *Nat. Hist.*, IX, 15).¹⁹

Não demorou muito para os bizantinos atravessarem o Bósforo e conquistarem Calcedônia, ampliando suas rotas de comércio. Entretanto, Bizâncio enfrentou várias adversidades que alteraram o cotidiano da cidade. Por exemplo, ao ser sitiada por forças gregas durante a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), foi tomada por Esparta e depois reconquistada por Atenas (Tuc., *Hist.*, 94, I). Todavia, é após se aliar a Pescênio Níger contra Septímio Severo, que a cidade sofre grandes danos, uma vez que a vitória de Severo implicou o sítio de Bizâncio, em 196.²⁰

Bizâncio foi reconstruída por Septímio Severo, então imperador, e, aos poucos, recuperou sua prosperidade. Contudo, mais uma vez, a localização de Bizâncio atraiu olhares, agora de Constantino, que, em 330, refundou a cidade bizantina para ser a residência imperial no Oriente (MANGO, 1991a, p. 508). Sob clara inspiração da *urbs* romana, Constantino teria denominado a cidade como Nova Roma (*Νέα Ρώμη*) ou Segunda Roma (*δευτέρα Ρώμη*) (Soc., *Hist. Eccl.*,

¹⁹ Plínio (*Nat. His.*, IX, 1), em seu trabalho, relata a abundância de peixes nas águas que banhavam Bizâncio, especialmente do tipo *pelamis*. Devido às riquezas provenientes da pesca, o porto de Bizâncio foi chamado de “O corno de ouro”.

²⁰ Em finais do século II, ocorreu uma disputa pelo poder imperial entre Níger e Severo. Esse último consolidava-se no poder e, como garantia da derrota de seu adversário, ordenou a captura dos filhos de Níger (POTTER, 2004, p. 103). Níger, por outro lado, buscava fortalecer-se, garantindo o apoio dos governadores das províncias orientais – momento em que Bizâncio passa a fazer parte de seus aliados (SOUTHERN, 2001, p. 31). Embora o território sob controle de Níger fosse muito rico – como o centro bizantino –, os recursos militares a sua disposição não superavam o poderio militar de Severo. Consequentemente, Níger tomou a iniciativa de batalha, porém foi incapaz de vencer a força severiana (POTTER, 2004, p. 103-104). Níger encontrava-se em Bizâncio, porém quando a cidade foi cercada, foi preciso recuar para Niceia (BOWMAN 2005, p. 4). Após as diversas derrotas e a perda de apoio, Níger enfrentou Severo na Batalha de Isso, em 194, onde foi, enfim, derrotado, capturado e decapitado (SOUTHERN, 2001, p. 33; POTTER, 2004, p. 104; BOWMAN, 2005, p. 4). A cabeça de Níger foi, então, levada a Bizâncio, que se recusava a se render. Severo, então, destruiu boa parte da cidade, além de punir aqueles que haviam se aliado a Níger, o que ocasionou a desestruturação da sociedade. Por fim, Severo ordenou a reconstrução de Bizâncio (POTTER, 2004, p. 105-106).

VIII; XVI).²¹ Há uma afirmativa comum que declara que após a morte de Constantino, como uma homenagem ao falecido imperador, a cidade passou a ser chamada de Constantinopla, “Cidade de Constantino” (GEORGACAS, 1947, p. 358-365).²² Todavia, a cultura material nos mostra, por meio de moedas comemorativas emitidas no decorrer de 330, que a cidade já era referenciada como *Constantinopolis*, assim como podemos observar nas Figuras 4 e 5.

Figura 4 – *AE follis* comemorativa, 16 x 17 mm., 1,9 g., 330-331



Anverso: Inscrição CONSTANTINOPOLIS. Laureado, capacete, busto, segurando um cetro. Reverso: Deusa Vitória de pé, olhando à esquerda, com o pé na proa, segurando cetro e repousando a mão sobre o escudo. Ateliê monetário: Lyon. **Fonte:** RIC VII Lyons 246; Sear 16449.

²¹ Há uma discussão a respeito do uso do termo “Nova Roma”. Para alguns autores, Constantino não teria chamado Constantinopla dessa forma, mas, de “Segunda Roma” (Cf.: GEORGACAS, 1947, p. 354). A justificativa para essa hipótese possui como fonte a *História Eclesiástica* de Sócrates, escrita no século V. A maioria das traduções em língua inglesa trazem o termo “New Rome”. Todavia, no manuscrito grego, no trecho a seguir, há a utilização da expressão “δεύτεραν Ῥώμην”, que pode ser traduzida como “Segunda Roma”: “Ο βασιλεὺς δὲ μετὰ τὴν σύνοδον ἐν εὐφροσύνῃ διήγεν· ἐπιτελέσας οὖν δημοτελῆ τῆς εἰκοσαετηρίδος αὐτοῦ ἑορτῆν, εὐθέως περὶ τὸ ἀνορθοῦν τὰς ἐκκλησίας ἐσπούδαζεν· ἐποίησε τε τοῦτο κατὰ τὰς ἄλλας πόλεις καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπωνύμῳ, ἣν Βυζάντιον καλουμένην τὸ πρότερον ἠῤῥησε, τεῖχῃ μεγάλα περιβαλὼν, καὶ διαφόροις κοσμήσας οἰκοδομήμασιν ἴσην τε τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ ἀποδείξας, καὶ «Κωνσταντινούπολιν» μετονομάσας, χρηματίζειν «δεύτεραν Ῥώμην» νόμῳ ἐκύρωσεν· ὃς νόμος ἐν λιθίνῃ γέγραπται στήλῃ, καὶ δημοσίᾳ ἐν τῷ καλουμένῳ στρατηγίῳ πλησίον τοῦ ἑαυτοῦ ἐφίππου παρέθηκε” (Soc., *Hist. Eccl.*, XVI). Contudo, há um detalhe que não pode ser ignorado, o próprio Sócrates (*Hist. Eccl.*, XVIII), na mesma obra, no trecho: “τὰ πρεσβεῖα ἔχειν τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην”, utiliza a expressão “Νέα Ῥώμη”. Ou seja, temos a utilização dos dois termos pelo autor, mas que são, geralmente, traduzidos unicamente como “Nova Roma”.

²² Em grego *Κωνσταντινούπολις* e em latim *Constantinopolis*. Traduzido literalmente como “Cidade de Constantino”.

Figura 5 – *AE follis* comemorativa, 17 mm., 2.8 g., 330-331



Anverso: Inscrição CONSTANTINOPOLIS. Laureado, capacete, busto, segurando um cetro. Reverso: Deusa Vitória de pé, olhando à esquerda, com o pé na proa, segurando cetro e repousando a mão sobre o escudo, estrela à esquerda. Ateliê monetário: Arles. **Fonte:** RIC VII Arles 352; Sear 16452.

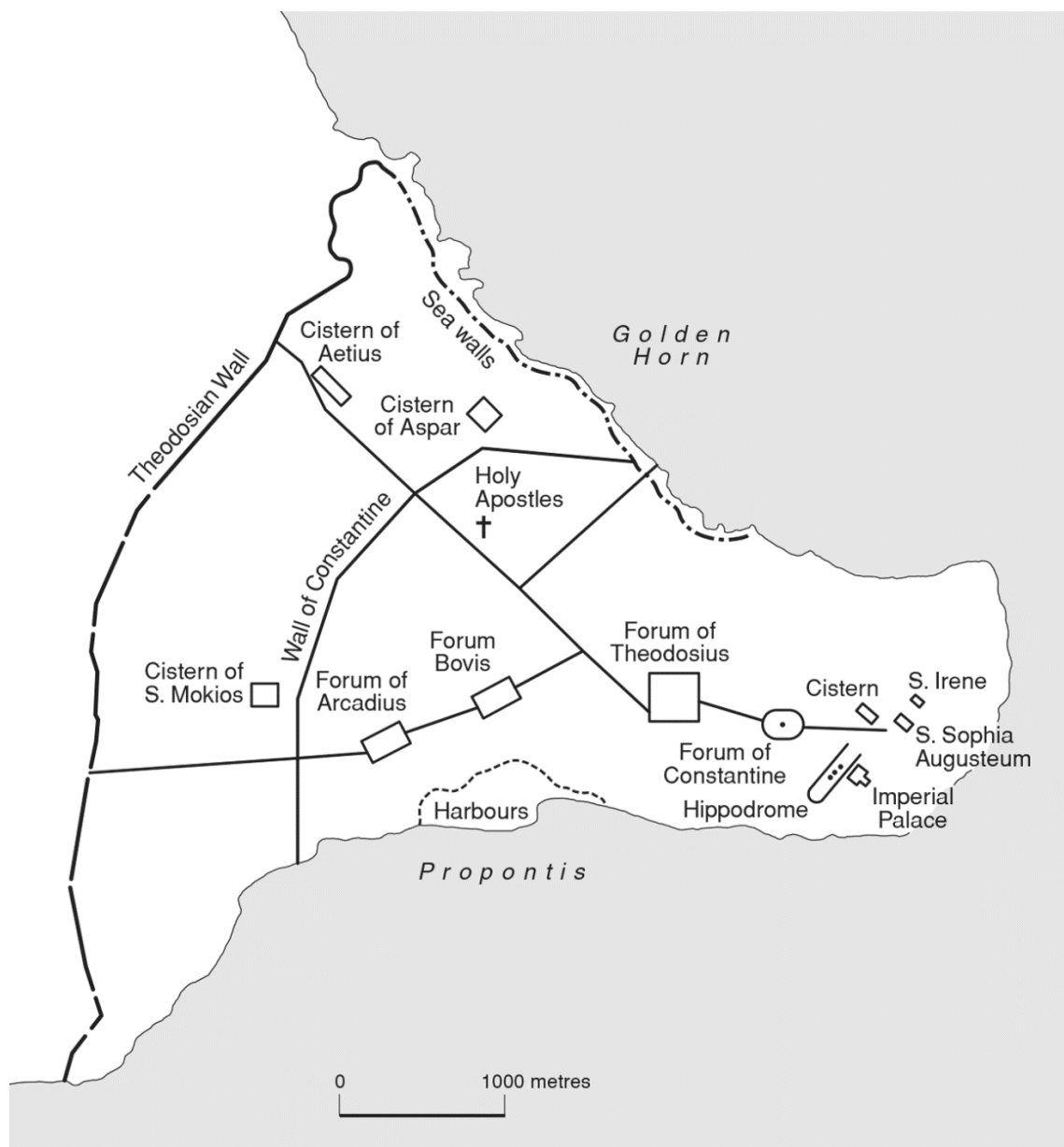
Constantino foi responsável por grandes mudanças na sociedade bizantina, mas duas delas tornaram-se vitais para o cotidiano sociopolítico da cidade. Em primeiro lugar, a relação do imperador com o cristianismo, que avançava cada vez mais sob beneplácito imperial. Em segundo lugar, a instalação da capital do Império Romano na antiga cidade de Bizâncio, futura Constantinopla. Ao instalar a segunda capital do Império fora da Península Itálica, ainda mais no Oriente, Constantino alterou a visibilidade que essa região possuía, mesmo que não fosse um fiel praticante. Já Constâncio II, com suas medidas políticas, consolidou a cidade como um importante centro urbano na Antiguidade Tardia (DAGRON, 1974; VENTURA DA SILVA, 2003a; 2003b).²³

Bizâncio teria sido remodelada para vir a ser Constantinopla num período de seis anos, sendo inaugurada em 11 de maio 330. Constantino, portanto, transformou a antiga cidade numa digna capital do Império (MANGO, 1991, p. 510). Contudo, as mudanças foram graduais e até mesmo no sistema político diferenças com Roma eram evidentes. Como um ordenamento administrativo romano que não se fazia presente em Constantinopla, podemos citar a existência de um procônsul até a instituição do cargo de prefeito urbano (*praefectus urbi*), em 359 (HEATHER; MONCOUR, 2001, p. 45).

²³ Para informações detalhadas sobre a política de Constâncio II, consultar a obra *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*, de autoria de Gilvan Ventura da Silva (2003a).

No que se refere à arquitetura de Constantinopla, essa parece ter recebido grande atenção logo nos primeiros anos, uma vez que colunas, mármore, portas e telhas dos antigos templos foram reaproveitadas para a construção de novos monumentos imperiais, que poderiam ser vistos ao longo de toda a cidade (Soc., *Hist. Eccl.*, XVI). Abaixo podemos visualizar um mapa de Constantinopla que apresenta a organização da cidade entre os séculos IV e VI, sendo boa parte dessas construções iniciadas e concretizadas nos governos de Constantino, Teodósio, Arcádio, Teodósio II e Justiniano (Figura 6).

Figura 6 – Mapa de Constantinopla, século IV-VI



Fonte: Cameron (2012, p. 24).

Constantino estabeleceu uma nova ágora no centro da antiga Bizâncio, nomeando-a de *Augustaion* (Proc., *De aed.*, I, 10, 5-6; MANGO, 1991, p. 232).²⁴ A sede do Senado foi alojada em uma basílica no lado leste. No lado sul da ágora foi erguido o chamado Grande Palácio,²⁵ onde funcionava boa parte da administração da cidade (BARDILL, 1999, p. 216-230). Nos arredores da ágora foi edificado o Palácio de Daphne (*Δάφνη*), que ganhou esse nome devido a uma estátua da ninfa Daphne, trazida de Roma. Não muito distante, localizava-se o hipódromo, com capacidade para mais de 80.000 espectadores, e as famosas Termas de Zeuxipo, como podemos ver nas Figuras 7 e 8 (BASSET, 1991, p. 492-493).²⁶

Figura 7 – Ilustração do Hipódromo de Constantinopla feita por Onofrio Panvinio, século XVI



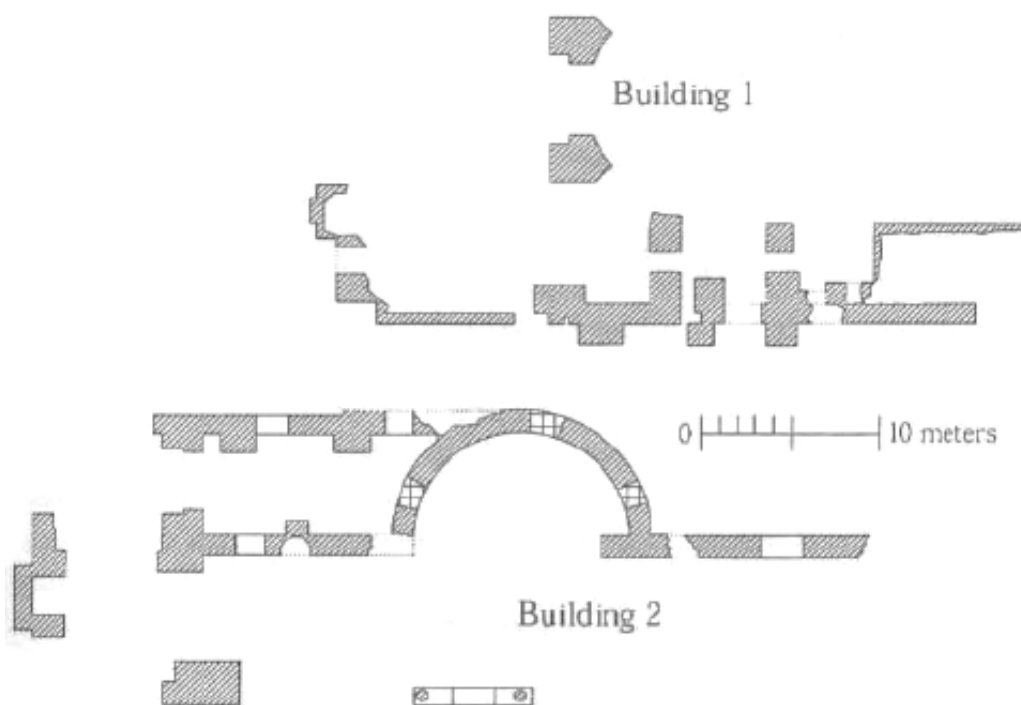
Fonte: Bassett (2004, p. 59). Originalmente publicado no segundo livro de *De ludis circensibus*.

²⁴ Em grego *Αύγουσταῖον* e *Augustaeum* em latim.

²⁵ Em grego *Μέγα Παλάτιον*, e em latim: *Palatium Magnum*.

²⁶ As termas foram assim batizadas devido ao fato de terem sido construídas sobre um antigo templo de Júpiter (Zeus) (GILLES, 1998, p. 70).

Figura 8 – Plantas das termas de Zeuxipo



Fonte: Basset (2004, p. 27).

Constantino também teria reformado a Mese (*Μέση*), a principal via bizantina e trajeto mais frequente para as procissões imperiais (KAZHDAN, 1991, p. 1346-134; KUBAN, 1996, p. 35-72). No século V, a via desembocaria na Porta Dourada, a principal entrada cerimonial de Constantinopla, construída durante os governos de Teodósio, Arcádio e Teodósio II. A célebre porta era utilizada especialmente para ocasiões como a entrada triunfal do imperador após uma vitória militar ou para cerimônias de investidura, entre outros eventos solenes (MANGO, 1991, p. 858-859; 2000, p. 179).

A segurança da cidade também foi uma das preocupações de Constantino, que edificou uma grande muralha. No entanto, no século V, Constantinopla já havia ultrapassado os limites da Muralha de Constantino, que foi substituída pela Muralha de Teodósio, tornando-se mais extensa, assim como a Porta Dourada, que também foi objeto de acréscimo (BURY, 1958, p. 75; BARDILL, 2004, p. 122).

Como cidade imperial, Constantinopla tornou-se um centro urbano requisitado, vindo a crescer em grande escala, com o conseqüente aumento da população cristã. O cristianismo também contribuiu para importantes mudanças na cidade, tanto na paisagem quanto no cotidiano.

Gregory (1979, p. 16) afirma que os cultos cristãos procuravam fornecer, nos mais variados aspectos, uma experiência unificadora que fosse comum para a maioria dos membros da sociedade.

No ambiente citadino, as igrejas, de forma geral, desempenhavam um papel importante na vida social e econômica. A estrutura da igreja, devemos lembrar, não era apenas um local de culto, mas, também, um grande complexo onde as pessoas se reuniam por motivos distintos (GREGORY, 1979, p. 17). Como unificadora de experiências, a igreja era palco para debates sobre a preocupação com os pobres, os doentes e os idosos, que resultavam na construção de residências, hospitais, albergues e orfanatos, visando à assistência aos desvalidos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333). Sem dúvida, essas medidas interferiam na paisagem urbana, uma vez que a multiplicação de edifícios era corrente. Além disso, os clérigos despendiam tempo para cuidar de uma situação socioeconômica precária, levando em consideração o crescimento da população, juntamente com os problemas inerentes e as tensões de cunho social que tal crescimento gerava (DAGRON, 1974, p. 367-409).

Importa destacar que Constantinopla, Éfeso, Alexandria e Antioquia foram as mais importantes cidades do Império Romano do Oriente, atuando como centros administrativos, econômicos e eclesiásticos e estendendo sua influência para além de seus territórios.

Até o governo de Teodósio (378-395), Éfeso, por exemplo, havia se tornado uma cidade predominantemente cristã. Em Alexandria, a figura episcopal era vista como uma fonte de unidade urbana, exercendo cada vez mais poder à medida que o cristianismo se espalhava entre os cidadãos. Todavia, as raízes clássicas em Alexandria eram fortes e seus apoiadores ofereceram resistência aos cultos cristãos (GREGORY, 1979, p. 32-34). Já Constantinopla diferenciava-se em vários aspectos de Alexandria e de Éfeso.

O status de grande cidade era recente para Constantinopla, uma vez que os conflitos irrompidos em Bizâncio deixaram marcas em seu território. Como cidade imperial, herdou a maior parte das instituições e muitas tradições de Roma. Uma conclusão valiosa sobre Constantinopla é obtida ao analisarmos sua população, que pode ser considerada um tanto ou quanto nova, devido ao remodelamento da cidade. Além disso, muitos dos residentes da Capital eram imigrantes de várias partes do Império que, até meados do século IV, não apresentavam uma relação mais estreita com a cidade (GREGORY, 1979, p. 34). A súbita expansão populacional gerou certa

instabilidade bem como mudanças de cunho social na cidade, cuja população crescia cada vez mais (MANGO, 1991, p. 510).

A rápida ascensão de Constantinopla e sua conseqüente instabilidade socioeconômica, para alguns autores, como Gregory (1979, p. 34-35), foi contornada, até certo ponto, pela intensa atividade de construção, responsável por ofertar emprego à crescente população. Provavelmente, até o início do século V, Constantinopla já teria ultrapassado outros importantes centros urbanos imperiais, contando então com cerca de 400.000 habitantes. Para Jacoby (1961) esse número ultrapassava os 700.000 habitantes. Já Mango (1991, p. 508) declara que as estimativas variam de 250.000 a 1.000.000 de residentes. Não obstante o caráter um tanto ou quanto arbitrário dessas cifras, não resta dúvida que Constantinopla era uma das cidades mais populosas do Império Romano na segunda metade do século IV.

Assim como Alexandria, Constantinopla tornou-se um centro comercial e polo de manufaturação. Os produtos fabricados eram, em geral, artigos de luxo, tais como joias, tecelagem e trabalhos em metal, embora grande parte dos habitantes estivesse empregada no provimento de necessidades básicas, produzindo gêneros alimentícios – com destaque para o pão –, azulejos, cerâmica e ferramentas (GREGORY, 1979, p. 35).

Em razão da maneira como foi criada, não é de se estranhar que a Capital do Oriente e a sua economia fossem dominadas pela presença da corte imperial. Teodósio, por exemplo, fundou a Igreja de São João Batista para abrigar o crânio do santo, bem como um pilar memorial para si mesmo no Fórum de Touro. Símbolos imperiais não paravam de surgir. Entre diversos monumentos, Arcádio, para celebrar sua vitória contra o oficial ostrogodo Gainas, construiu um novo fórum em homenagem a si mesmo na *Mese*, próximo das muralhas de Constantino (NECIPOGLU, 2001, p. 31; GREGORY, 1991, p. 814). Em vários pontos da *urbs*, a presença do poder dos imperadores fazia-se sentir, em particular, por meio de colunas imponentes, estátuas, igrejas monumentais e procissões imperiais (Soc., *Hist. Eccl.*, XVI; GREGORY, 1979, p. 35), como podemos observar na Figura 9, na qual temos o chamado Obelisco de Teodósio. Em verdade, tal obelisco foi feito a pedido do faraó Tutmés III, no Egito, mas, no século IV, foi levado para Constantinopla por Teodósio e colocado no hipódromo da cidade (HABACHI, 1985, p. 145-151; CUTLER, 1991, p. 1509).

Figura 9 – Obelisco de Teodósio, Istambul, Turquia, 2010



Fonte: Obelisco de Teodósio, Istambul, Turquia. Fotografia de José Mario Pires, CC BY-SA 3.0. Praça Sultanahmet, 2010.

Com o tempo, todo esse desenvolvimento de Constantinopla atraiu um grande número de administradores, cortesãos e burocratas, além de litigantes e peticionários das províncias orientais. Com a aliança entre Império e Igreja, a quantidade de relíquias de mártires, monumentos e complexos religiosos só aumentava, característica marcante da gestão de Arcádio, que promoveu diversas reformas, confisco e conversão de templos em estruturas cristãs, além da multiplicação de *martyria*.²⁷ Logo, Constantinopla tornou-se um importante centro de peregrinação, atraindo milhares de fiéis. Por outro lado, havia aqueles que buscavam o luxo e o conforto que a Capital poderia proporcionar (MANGO, 1991, p. 510). Muitos dos residentes, provavelmente, devem ter se beneficiado da situação, ganhando a vida por meio do exercício de diversas atividades urbanas, como aquelas que envolviam alimentação, habitação, lazer ou até mesmo praticando furtos (GREGORY, 1979, p. 35).

Diferentemente dos demais imperadores do Oriente, Arcádio não trouxe tantas inovações políticas ou mesmo se apresentou como um forte soberano. Apesar disso, ao menos no que se refere às fronteiras, mostrou-se um pouco mais firme. Porém, talvez isso seja resultado da situação que acometia a parte ocidental do Império (NATHAN, 1998).²⁸

A imagem soberana de Arcádio, em verdade, foi construída com base no atributo da piedade, assim como ressalta o anônimo, em *Vita Olympiadis* (11), que o chama de o “imperador mais divino e piedoso”. Além disso, a ausência de Arcádio tornou-se mais uma de suas características em Constantinopla (MAYER, 2002), o que possibilitou, de acordo com Nathan (1998), o aumento do poder dos demais funcionários e também do fortalecimento da imagem de Eudóxia, a imperatriz, que se distinguia bastante do marido com relação ao aparecimento em público. Contudo, a separação entre o público e a natureza do imperador reforçada por Arcádio, além de estimular a curiosidade dos habitantes sobre o imperador, parece também ter enfatizado o culto imperial (NATHAN, 1998).

²⁷ O *martyrium*, traduzido como “martírio”, pode ser definido como uma estrutura construída em um local que professa testemunho da fé cristã, tanto por referência à vida de Jesus, quanto por abrigar o túmulo de um mártir (KRAUTHEIMER, 1986, p. 518). Apesar de não terem um padrão arquitetônico, os *martyria* foram muito difundidos no século IV, o que gerou a diversidade de formas e modelos (YASIN, 2012, p. 251). Contudo, ao redor do monumento, frequentemente havia um piso mais baixo para trazer os fiéis mais perto das relíquias, além de uma *fenestella*, uma pequena abertura, que ia do altar de pedra para o túmulo em si (SYNDICUS, 1962, p. 73-89).

²⁸ As referências a Nathan (2008) não indicam o número da página, uma vez que o documento em questão é de natureza eletrônica e não possui paginação.

Sarah Bassett (2004, p. 97) declara que o uso de imagens, as construções públicas e privadas e a ampliação da cidade, nesse período, contribuíram para reforçar a dinastia teodosiana e a própria figura do imperador. As colunas e a arquitetura utilizadas na construção do Fórum de Arcádio, por exemplo, não eram aleatórias, mas buscavam uma representação específica de grandeza para o Império do Oriente, e, em especial, para sua Capital, Constantinopla (BASSETT, 2004, p. 96).

As cidades, sem dúvida, não seriam tão complexas e reveladores sem as diversificadas apropriações e representações humanas, uma vez que o espaço urbano é extremamente importante para a compreensão de inúmeros processos históricos e geográficos. É esse espaço urbano que, muitas vezes, converte-se em palco para personagens históricas. Nesse sentido, entendemos que, assim como o poder e o prestígio de Constantinopla como cidade aumentava, o status daqueles que faziam parte do círculo de administração econômica, social e religiosa também ascendia, o que, é claro, incluía o bispo da Capital. Até o final do século IV, o bispo da cidade só teria menos poder que o bispo de Roma (Soc., *Hist. Eccl.*, XVIII). Tal constatação, certamente, desagradou boa parte do episcopado oriental, principalmente os bispos de Alexandria e de Éfeso, que já usufruíam de notório prestígio (GREGORY, 1979, p. 35).

É importante salientar que João Crisóstomo ocupou o cargo de bispo em Constantinopla apenas durante os últimos anos de sua vida, entre 397 e 404, ou seja, durante o governo de Arcádio. Antes disso, contudo, João já proferia seus discursos em sua cidade natal, Antioquia, o que, sem dúvida, influenciou a formação do futuro bispo da Capital.

Em Antioquia, entretanto, os eventos ocorreram de forma distinta. Vale lembrar que a cristianização da paisagem urbana antioquena foi um processo que pode ser considerado um tanto ou quanto tardio, uma vez que não observamos, até finais do século IV, um domínio significativo dos cristãos. Logo, mesmo num período de franca expansão do cristianismo, a *urbs* antioquena permaneceu fortemente vinculada às suas raízes clássicas (VENTURA DA SILVA, 2012, p. 11-13). Cultos greco-romanos ainda eram correntes na cidade, como demonstra a documentação iconográfica (KONDOLEON, 2001, p. 65). A exploração de mosaicos tem demonstrado uma presença de temas provenientes da tradição clássica, com destaque para as cenas envolvendo o culto dionisíaco, como exposto na Figura 10, um *opus tessellatum* policromático confeccionado com cubos quadrados (*tesserae*) de aproximadamente

1 centímetro e medindo 2,5 x 3,25 m., que encontra-se hoje sob a guarda do Worcester Art Museum, nos Estados Unidos (VENTURA DA SILVA, 2013, p. 77).²⁹

Figura 10 – Mosaico referente à competição entre Hércules e Dionísio quanto ao consumo de vinho, Antioquia, confeccionado no século II



Fonte: Worcester Art Museum, 1933.36.

No que diz respeito aos templos de Antioquia, muito embora, em finais do século IV, já seja possível constatar a destruição sistemática de altares e santuários pagãos, muitos deles continuam em pleno funcionamento. Como principal estratégia para reverter essa situação, os cristãos encontram no estímulo ao culto dos mártires e santos uma possível solução (VENTURA DA SILVA, 2012b, p. 9).

Uma nova geografia começa a se esboçar no espaço urbano, influenciada pelos cristãos, tanto em termos físicos quanto em termos simbólicos (VENTURA DA SILVA, 2012b, p. 14). Destacar a diferença entre a expansão do credo cristão em Constantinopla e Antioquia é essencial para compreendermos que, mesmo no período tardo-antigo, não havia uma unidade

²⁹ *Opus tessellatum* refere-se a mosaicos de chão confeccionados com cubos de pedra (*tesserae* ou *tessellae*) instalados sobre uma base de cimento no próprio local ou em painéis preparados nas oficinas e depois transportados para o sítio (VENTURA DA SILVA, 2013, p. 74).

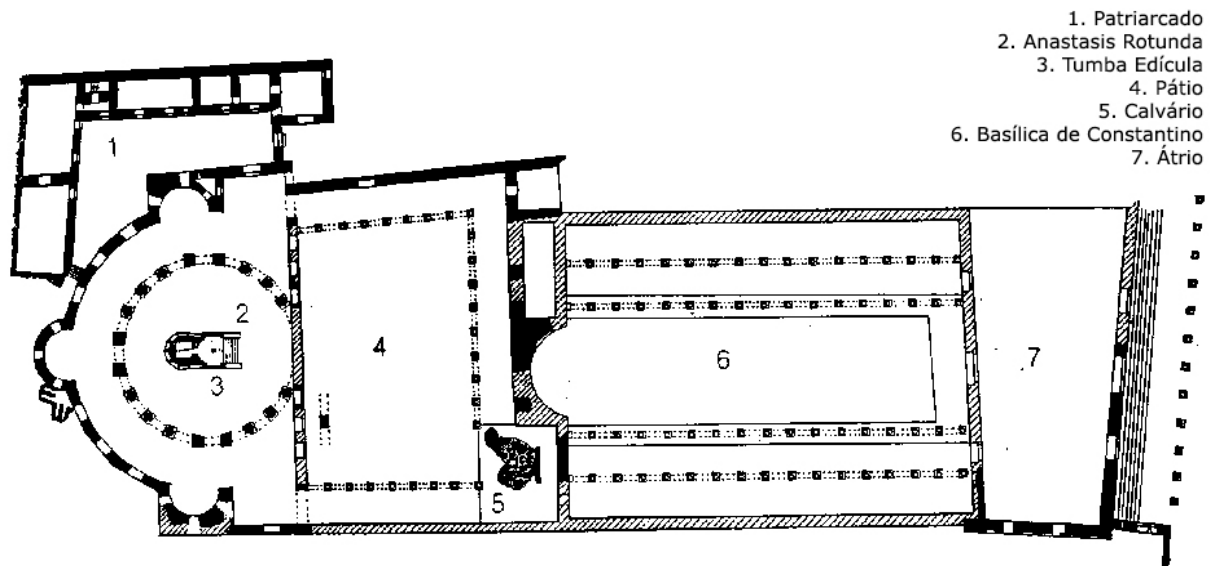
dominante exclusivamente cristã. E essa situação, decerto, fez parte dos discursos de João Crisóstomo, que trazem à tona essa preocupação com os espaços da cidade. Há um esforço grande de João em diferenciar os lugares de culto cristãos e os lugares de culto judaicos e pagãos, muitas vezes considerados como *heterotopias* (Ioa. Chrys., *Cont. lud. et theat.*, 272-278).³⁰

Em Constantinopla, portanto, João Crisóstomo deu continuidade à sua pregação iniciada em Antioquia, marcada por duros discursos e homilias. A preocupação de João Crisóstomo com a relação entre a cidade e a Igreja era evidente. Em seus primeiros anos, o bispo realizou inúmeros atos de reforma, o que desagradou tanto o clero quanto a casa imperial, motivo pelo qual foi convocado a comparecer perante o Sínodo do Carvalho, em 403. Crisóstomo foi acusado de exigir uma disciplina severa de seus sacerdotes, além de ter expulsado muitos deles e de ter interferido na vida religiosa da comunidade da Capital, implementando mudanças na vida do clero, na vida dos leigos, nas finanças da igreja e nos atos de devoção cristã (Pal., *Dial.*, V).

O culto a figuras importantes para o cristianismo interferia nos ritmos da vida cotidiana tanto por meio de uma ativa política de construção de *martyria* (Figura 11 e 12) – monumentos destinados a abrigar as relíquias dos defuntos ilustres –, quanto por meio do controle do calendário, multiplicando-se as datas de festividades em honra aos mártires.

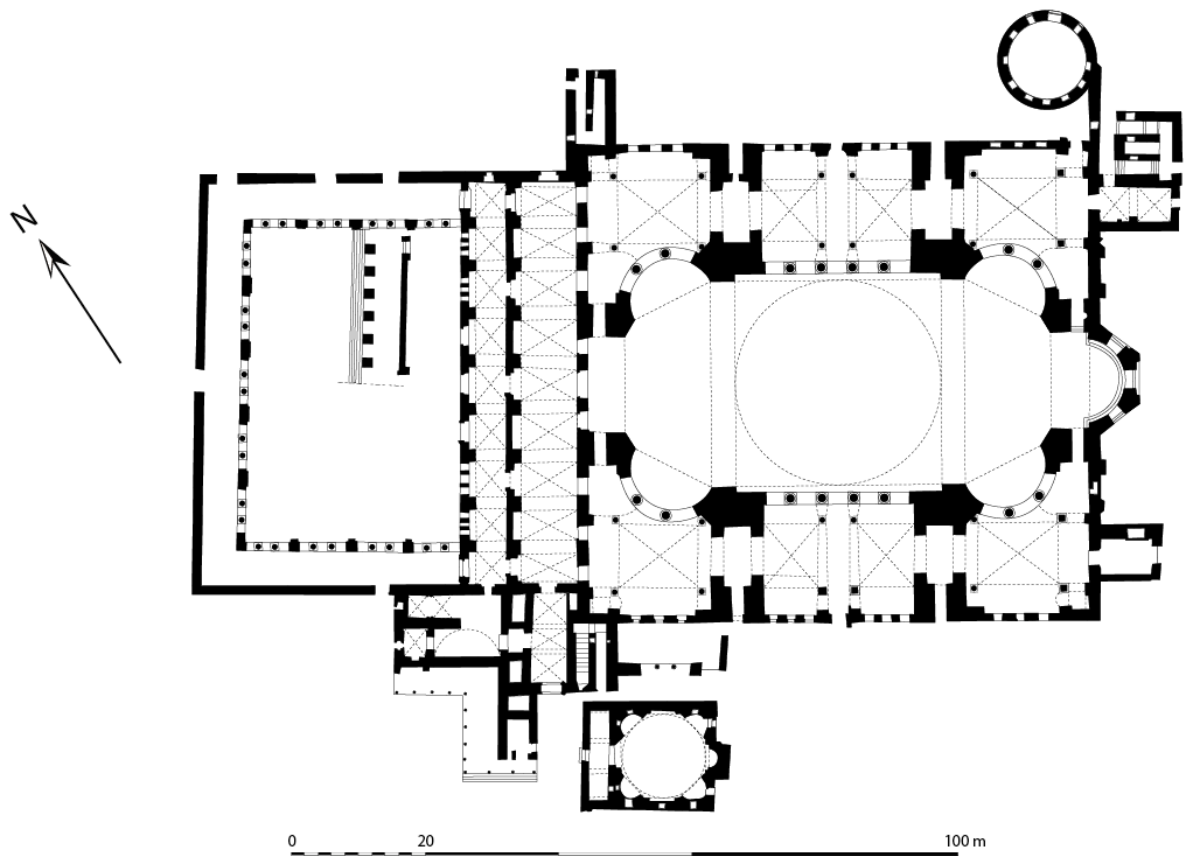
³⁰ Heterotopia é um conceito elaborado por Michel Foucault que descreve lugares e espaços que funcionam em condições não-hegemônicas. Para Foucault (1984), o uso o termo heterotopia contribui na descrição de espaços que possuem múltiplas camadas de significação ou de relações com outros lugares, cuja complexidade não pode ser compreendida de imediato.

Figura 11 – Planta da Igreja de Santo Sepulcro, Jerusalém, século IV, na qual podemos ver a localização de *martyrium*, sinalizado pelo número três



Fonte: Corbo (1981).

Figura 12 – Planta da Igreja de Santa Sofia, Constantinopla, século VI, que comportava distintas relíquias ao longo de toda a Igreja



Fonte: Müller-Wiener (1977).

As alterações na gestão eclesiástica realizadas por João Crisóstomo, em Constantinopla, foram amargamente sentidas pelos clérigos, uma vez que os ideais ascéticos de João se chocavam, amiúde, com os dos demais representantes da Igreja. João, assim como no período vivido em Antioquia, permanecia em sua luta pela separação entre cristãos, pagãos e judeus. Para o bispo, estava claro que os seguidores de Cristo deveriam se abster de entretenimentos mundanos, como os teatros e os jogos. Nem mesmo deveriam compartilhar, por tempo prolongado, espaços urbanos frequentados por não-cristãos (Ioa. Chrys., *Cont. lud. et theat.*, 272-278). João Crisóstomo, fiel aos seus ideais ascéticos, interferiu em questões complexas do cotidiano, como a utilização do espaço e do tempo, mas não apenas nesses pontos o bispo concentrou seus esforços. Ao pregar um estilo de vida austero, João recomendava aos fiéis o desapego aos bens materiais, incentivando as ações de caridade, principalmente de ascetas do sexo feminino, que não raro mantinham uma conduta frequente de distribuição de sua fortuna em nome da Igreja.

Evergetismo e caridade cristã

Não apenas João Crisóstomo, em Constantinopla, mas os bispos, de maneira geral, desempenharam um papel fundamental dentro das cidades. A vida religiosa influía sobre o ritmo citadino, mas o cotidiano urbano também influía sobre os debates religiosos. A situação dos pobres, mendicantes e pedintes nos centros urbanos era assunto de preocupação entre os clérigos, que assumiam a postura de defesa para com aqueles menos favorecidos pelo Estado.

Confrontados com a necessidade de estabelecer um *modus uiuendi* e uma identidade própria que os distinguissem de judeus e pagãos e que lhes permitisse interferir nos ritmos da vida urbana, os cristãos fizeram da assistência aos necessitados uma prática cotidiana. Os Padres da Igreja, à sua maneira, abraçaram a caridade e o amor aos pobres como sua profissão de fé (RAPP, 2005, p. 225). Os bispos se converteram, então, em “amantes” dos pobres, “trazendo a primeiro plano as reflexões acerca de como a riqueza deveria ser redistribuída e a quem caberia a responsabilidade de proteger e pacificar as camadas subalternas da sociedade” (VENTURA DA SILVA, 2011b, p. 64).

A caridade não se encontrava, em absoluto, restrita às igrejas e aos mosteiros, mas alcançava as ruas, interferindo diretamente nas redes de poder operantes. De fato, associadas a igrejas e mosteiros vemos multiplicarem-se por toda a parte, em meados do século IV, instituições como

as *ptokhotrophiai*, as “casas dos pobres”, os *nosokomia*, estabelecimentos destinados ao atendimento dos doentes, e os *xenodochia*, os albergues de viajantes e peregrinos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333).

As transformações nos espaços urbanos relacionadas ao cristianismo indicam uma visão peculiar dos bispos sobre o território e o cotidiano da cidade. Essa relação entre a utilização espacial e arquitetônica como meio de educação religiosa possui como base preceitos cristãos, cada vez mais difundidos no Império Romano.

Peter Brown (2009, p. 249) declara que a Igreja tardo-antiga, na ótica de seus dirigentes, seria “uma nova comunidade pública unida pela extraordinária importância atribuída a três temas, delimitados com uma acuidade até então inexistente no Mundo Antigo: o pecado, a pobreza, a morte”. Esses três conceitos, certamente, faziam parte da educação cristã tardo-antiga. Ao lidar com tais assuntos, de maneira definida pelo clero, é que homens e mulheres comuns poderiam receber as recompensas de servir à divindade considerada única e verdadeira.

À medida que o cristianismo florescia no Império, seus ideais e transformações no campo identitário se expandiam, uma vez que, na Antiguidade Tardia, a associação entre Estado e Igreja deu origem a novas identidades. Assim, como ressalta Gilvan Ventura da Silva (2005, p. 168), tal associação “implicou, por um lado, a produção de uma identidade que poderíamos definir como romano-cristã e, por outro, a emergência de uma representação que concebe o “outro”, a alteridade, sob um crivo político-religioso”.

A luta pela formação de uma identidade romano-cristã foi travada por séculos. Durante todo esse tempo, diversas estratégias foram empregadas o que, aos poucos, modificou a relação e a influência do cristianismo sobre a esfera urbana, que inclui, além do espaço físico, o cotidiano dos habitantes. É em meio a essas estratégias de expansão de uma crença que a imagem dos ascetas começa a prosperar, em grande parte, devido às práticas de caridade.

Assim como nas comunidades judaicas, um dos princípios mais difundidos entre os cristãos era o de ajuda mútua, no qual os membros contribuía de acordo com suas posses, oferecendo esmolas, oportunidades de emprego e outras formas de auxílio aos humildes e desprovidos. A prática de caridade aos pobres logo se tornou um sinal evidente da solidariedade dispensada àqueles que se encontravam numa posição instável (BROWN, 2009, p. 235-236). De certo

modo, a caridade cristã, além de seu caráter instrutivo e edificante, também configurava uma atitude protetora a uma parcela dos fiéis, imersos na pobreza e na miséria.

Vale ressaltar que a caridade cristã, como prática social dentro da *urbs*, era constantemente associada ao evergetismo.³¹ Todavia, não podemos tratar as duas práticas como equivalentes, nem como etapas de um processo evolutivo. O evergetismo não pode ser simplesmente limitado à iniciativa ou à doação isoladas de uma estrutura. Para Soares (2015, p. 26), o próprio contrato evergético pressupõe a participação ativa da comunidade assistida por meio da gratidão. Quando as “doações” assumem a forma de edifícios ou monumentos, por exemplo, é comum que carreguem marcas específicas que identifiquem o ato do evergeta (ZUIDERHOEK, 2009, p. 4; SOARES, 2015, p. 26).

O “contrato evergético” era reiterado, não de forma absoluta, mas sim de modo relativo, em função dos significados e usos associados a determinado local. O prestígio das cidades era obtido pela valorização do passado cultural. Já o prestígio dos indivíduos era obtido pelas honras concedidas pelas cidades, em troca de grandes quantias (SOARES, 2015, p. 29). Muitas vezes, os doadores eram homenageados com estátuas instaladas em edifícios públicos, com inscrições honoríficas e, muito provavelmente, precedidos de cerimônias de inauguração (ZUIDERHOEK, 2009, p. 7). Como declara Schmalz (1995, p. 2), a valorização do passado como consequência do evergetismo torna-se um importante recurso a ser convertido em prestígio cultural. Além disso, para alguns autores, o evergetismo funcionava como um mecanismo de estabilidade sociopolítica para as cidades (HOLLERAN, 2003, p. 46).

Paul Veyne (1976, p. 44), ao analisar as práticas de evergetismo e de caridade cristã, ressalta que a intenção do evergeta é variável. O doador pode estar preocupado com seu prestígio social, com a desigualdade entre os detentores da cidadania romana, ou ainda estar cumprindo seu papel baseado em um senso cívico. Já para o cristão, a doação possui, em grande parte, uma finalidade espiritual, muitas vezes associada ao desapego das riquezas terrenas, tendo como alvo os menos favorecidos, sem se importar com a situação legal destes, o que não configura um ato cívico específico (NEIL, 2009, p. 182).

³¹ O conceito de “evergetismo” é um neologismo concebido por historiadores modernos do Mundo Antigo. Sua primeira aparição foi na obra de Boulanger (1923) e, em seguida, no trabalho de Marrou (1948). Contudo, a popularização do termo só ocorre a partir dos estudos de Veyne (1976). A palavra é derivada de *euergetes*, ou benfeitores gregos, um título honorífico concedido a indivíduos de elite reconhecidos por suas práticas generosas (ZUIDERHOEK, 2009, p. 6).

O exercício da caridade em contexto cristão não constitui apenas um ato de piedade realizado privadamente, nem uma forma de assistência econômica, mas, além disso, um catalisador simbólico importante para a definição da comunidade urbana cristã na Antiguidade Tardia (CORASSIN, 1998, p. 18). Contudo, é importante ressaltar que seria possível para a aristocracia, seja pagã ou cristã, compartilhar um mesmo *ethos*, determinado por uma interpretação de seu papel na *urbs*. Em alguns casos, as diferenças religiosas poderiam ser ofuscadas em prol de outra identidade, pautada num status social comum (BROWN, 1982, p. 127-128).

As práticas evergéticas, concebidas como “munificência cívica” (ZUIDERHOEK, 2009, p. 6), envolviam grandes quantidades gastas em momentos solenes – por um só doador de cada vez – como sinal de que se pertencia a um grupo privilegiado dentro do espaço urbano. Já as esmolas cristãs não constituíam necessariamente um sistema, uma vez que somas pequenas ou médias eram oferecidas por fiéis tanto de condição mais humilde quanto por abastados. Não se estipulavam datas e eram aceitas doações de homens, bem como de mulheres (CORASSIN, 1998, p. 19).

Como mencionamos, não é possível pensar em uma continuidade direta entre as práticas tradicionais de evergetismo greco-romano e a caridade cristã, mas sim numa convergência, em grande parte inesperada, de dois sistemas paralelos. No entanto, não é nossa intenção realizar uma discussão extensa sobre as práticas de doação no Império Romano, mas apenas registrar que elas estavam relacionadas com o cotidiano das cidades e que sua existência era capaz de interferir na construção da paisagem cívica, no decorrer do processo de cristianização. No exercício da caridade, em especial nos meios urbanos, figuras proeminentes foram as mulheres, como veremos no capítulo seguinte. Contudo, não muito distantes dos olhos dos bispos.

O bispo, *defensor ciuitatis et defensor christianorum*

Ao pensarmos em demonstrações de poder nos séculos IV e V, é natural que, num primeiro momento, venha à mente a atuação imperial, símbolo de força no mundo romano. Contudo, na Antiguidade, as práticas mágicas e as crenças religiosas adquiriram notável importância. Graças a isso, o bispo, figura oriunda dos meios religiosos, também se destaca e torna-se influente nos círculos políticos tardo-antigos. Se pensarmos na posição e nas ações do bispo, iluminadas pelos

conceitos de líder e liderança formulados por Orazio M. Petracca (1998), certamente vislumbraremos um líder, de caráter eminentemente espiritual, mas influente em questões políticas.

Figuras de autoridade, os bispos surgiram como os supervisores e mesmo protetores das populações urbanas. Como líderes eclesiásticos, os bispos eram os responsáveis por guiar os cristãos, sendo considerados representantes terrenos de Deus, atuando nas assembleias e, não raro, interferindo em decisões políticas.

É importante atentar para as questões histórico-etimológicas acerca do vocábulo bispo (*epískopos*). Derivado do grego, o termo *ἐπίσκοπος* (*epískopos*) é uma junção de *epi* (super) e *skopos* (ver). Em tradução literal, bispo seria um “supervisor”, “superintendente” ou mesmo “inspetor”. Segundo o *Theological Dictionary of the New Testament* (KITTEL; FRIEDRICH; BROMILEY, 2003), além dessas possíveis traduções, o termo pode significar “aquele que olha por cima”. O substantivo estava associado ao verbo *epískopein* (ato de supervisionar algo ou alguém), o que, no caso cristão, não resume todas as funções do cargo, pois, como sabemos, com o passar dos séculos, novas definições surgiram, assim como outras tarefas passaram a ser da competência episcopal. Todavia, em sua origem, o episcopado poderia ser uma função ou atividade exercida em diferentes situações por diversas pessoas (RAPP, 2005).

Segundo Campos (2011, p. 115), em papiros e inscrições do grego clássico, o termo *epískopos* era utilizado em dois sentidos. Em primeiro lugar, e de modo *lato*, exprimia a ideia de “patrono” e “protetor”. Nesse caso, a ação episcopal consistia em demonstrar benevolência e cuidados para com aqueles que eram entregues ao patronato do bispo. Em segundo lugar, era um título para designar diferentes funções e encargos exercidos dentro de um grupo.

No *Theological Dictionary of the New Testament* (KITTEL; FRIEDRICH; BROMILEY, 2003), *epískopos* é também traduzido literalmente como um vigia. Portanto, em sua origem, o termo estava relacionado às atividades de natureza administrativa, pois os *epískopoi* atuavam como supervisores de edifícios, do abastecimento urbano, da cunhagem de moedas e outros. Campos (2011, p. 155) acrescenta:

[...] vários eram os ofícios possíveis a um *epískopos*, e isso incluía encargos administrativos, obrigações técnicas e financeiras. Nos séculos IV e V a.C., a

utilização da palavra se expande, relacionando-se mais profundamente aos cargos administrativos. Em Atenas, o *epískopos* era um funcionário do governo responsável por zelar pela ordem pública e pela rotina administrativa. Além disso, o termo era comumente aplicado àqueles que eram funcionários de comunas e de associações. Na Antiguidade clássica, os altos oficiais das corporações, incluindo o *collegium* de sacerdotes pagãos, também eram chamados de *epískopoi*.

Não obstante a utilização do termo *epískopos* para definir o responsável pelas mais distintas atividades cívicas, o que nos interessa aqui é o seu emprego no sentido cristão. Em determinados contextos, a palavra “bispo” aparece associada ao termo “presbítero”, numa referência a homens que desempenhavam posições de liderança nas comunidades paleocristãs. Nos primórdios do cristianismo, os bispos integravam um conselho de presbíteros que tinha como principal objetivo preservar a doutrina ensinada pelos apóstolos. De acordo com Campos (2011, p. 120), o bispo, no contexto do Novo Testamento, era um “presbítero que governava” ou, ainda, o “chefe dos diáconos”. A autora acrescenta que, de acordo com a carta de Clemente Romano aos Coríntios, “o epíscopo exercia, na comunidade, uma autoridade a ele confiada pelos apóstolos ou por seus representantes”, sendo, então, dependente deles (CAMPOS, 2011, p. 120).

No que se refere à Antiguidade Tardia, Ramón Teja (1999, p. 75), numa perspectiva mais abrangente, afirma que a figura episcopal talvez tenha sido a criação mais original do cristianismo antigo, pois o bispo seria uma amálgama de “sacerdote, político, filósofo, jurista e rétor”. Mesmo que o bispo não seja a figura mais original desse período, constata-se nele a acumulação de funções e poderes, o que é explicado pela própria origem social dos candidatos ao título, pois muitos deles procediam de círculos enobrecidos.

Os candidatos ao episcopado provenientes da aristocracia recebiam formação educacional superior e possuíam riqueza familiar. Na tarefa de dirigir a sociedade do seu tempo, somavam as prerrogativas eclesásticas ao status social que possuíam (LEMOS, 2006, p. 1). Exemplos de bispos com esse perfil foram Ambrósio de Milão, funcionário público e rétor; Basílio de Cesareia e João Crisóstomo, que foram alunos de Libânio (TEJA, 1999, p. 76). Por certo, esses são apenas alguns, dentre muitos membros da aristocracia, que possuíam formação retórica e que, em certos casos, atuaram na administração antes de assumirem a liderança das comunidades cristãs tardo-antigas.

Uma importante indagação é como leigos ascendiam, às vezes rapidamente, ao cargo episcopal. Sabemos que, ao longo do período paleocristão, o processo de eleição de um bispo era prerrogativa da assembleia. Para os cristãos, o bispo era eleito por um juízo de Deus, manifestado por meio do sufrágio dos fiéis, e sua posterior validação incumbia ao concílio de bispos. Lemos (2006, p. 1-2) declara ainda que, no século IV, para que um indivíduo ocupasse o cargo de bispo, não era necessário fazer parte da hierarquia eclesiástica. Consultas prévias ao episcopado da região e ao clero local eram realizadas para então se propor um nome à congregação, a quem cabia ratificar a escolha. Por fim, o eleito era consagrado por um dos bispos presentes. Entretanto, isso nem sempre ocorria, pois, em inúmeras ocasiões, o clero local ou os bispos da província designavam prontamente os encarregados ao episcopado, sem consulta à assembleia de fiéis.

Ao menos em centros urbanos importantes como Roma e Constantinopla, o processo eleitoral era mais complexo, dado o envolvimento político de clérigos e laicos, inclusive do próprio imperador. Com Constâncio II, essa interferência fazia parte do seu estilo de governo. Gilvan Ventura da Silva (2003a, p. 89-90) declara que a ação de Constâncio II ao pretender colocar a estrutura administrativa da Igreja sob a supervisão direta do Estado desenvolveu-se de duas maneiras: em primeiro lugar, por meio do “controle estrito das nomeações dos bispos para as sés mais importantes, o que constitui uma notável medida centralizadora imposta à Igreja”. Temos como exemplos a nomeação de Macedônio, entronizado na igreja de Constantinopla por interferência do prefeito do pretório Flávio Filipe sem o apoio de nenhum cânone. O autor acrescenta que, antes de Melécio – bispo de Antioquia –, Eudócio havia sido deposto do mesmo cargo por tê-lo ocupado sem autorização de Constâncio (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 90).

Em segundo lugar, o controle de Constâncio II sobre o episcopado ocorria por meio da “utilização de clérigos como delegados para a execução de missões especiais em embaixadas no exterior” (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 89-90). Essa ação representava, em alguma medida, a confiança que o imperador depositava nos bispos e a utilidade em se controlar as bases da Igreja. Cumpre notar que, mesmo com a tentativa de Constâncio II em subjugar os poderes eclesiásticos, os bispos tornaram-se ainda mais importantes à época, seja por sua influência sobre os cristãos ou pelo envolvimento em missões políticas designadas pelo imperador.

O episcopado é um dos cargos mais antigos da Igreja, encontrando-se presente em diversas outras denominações cristãs da atualidade. Sua importância para a hierarquia eclesiástica é tamanha que tanto as Igrejas do Oriente quanto as igrejas protestantes e neopentecostais dele se valem. Na Igreja Católica, o bispo possui a plenitude do sacerdócio, com poderes de conferir os sacramentos da confirmação e da ordem, podendo até mesmo sagrar outros bispos, quando necessário. O bispo representa o dirigente espiritual superior de uma diocese, subordinando-se apenas ao papa e, eventualmente, a um arcebispo. Aos bispos compete ministrar o sacramento da ordem de modo exclusivo e também, na Igreja Católica, o sacramento da crisma. Além disso, deve ordenar presbíteros e diáconos, bem como conferir ministérios. De acordo com o *Codex Iuris Canonici* (375, 1),

[...] os bispos que, por divina instituição, sucedem aos apóstolos, são constituídos, pelo espírito que lhes foi conferido, pastores na Igreja, a fim de serem também eles mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros do governo.

Tais prerrogativas aplicadas à contemporaneidade, na verdade, são muito antigas. Desde o século II, o bispo deveria governar, administrar, apascentar as “ovelhas”, ministrar o ensino, corrigir e refutar aquilo que considerava como “falsa doutrina”, cabendo a ele ainda a responsabilidade de gerir as finanças da congregação (CAMPOS, 2011, p. 120). Na Antiguidade Tardia, além das funções anteriores, o bispo era o responsável pela gestão do patrimônio eclesiástico, devendo, então, distribuir os recursos de acordo com as necessidades locais. Devia oferecer alimentação ao clero e àqueles sob sua jurisdição, bem como prover o necessário para a manutenção dos orfanatos, igrejas, cemitérios e demais edificações pertencentes à *ekklēsia* (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89).

Outra tarefa importante cumprida pelos bispos era a assistência aos necessitados, o que incluía a nomeação de agentes para auxiliá-los. Por essa razão, o bispo era quem escolhia e nomeava homens e mulheres como diáconos e/ou presbíteros (ALEXANDRE, 1993, p. 540). No Oriente, assim como expresso nas *Constituições apostólicas* (VIII, 31, 2), além de o bispo escolher os diáconos na assembleia, ele também conferia o carisma de diaconisa às virgens e às viúvas, principalmente às que se destacavam pela prática do ascetismo. Também era incumbência do bispo ordenar outros bispos, ministrar sacramentos, proferir homilias, preparar os catecúmenos para o batismo, entre outras atividades que incluíam a gestão da igreja e o aconselhamento aos fiéis. Ao tratar do episcopado, Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 19) declara:

[...] este nome designa um cargo e não uma honraria. Efetivamente, é um nome grego que deriva do fato de aquele que é colocado à frente de outros exercer sobre eles vigilância, isto é, cuidar deles; porque quer dizer cuidado.

Agostinho remonta às origens gregas do termo *epískopos* a fim de definir algumas funções dos bispos, como, por exemplo, o cuidado das congregações em suas mais variadas necessidades. Muitas são as funções dos bispos, estendendo-se para fora do âmbito religioso. Nesse sentido, o bispo teria se distinguido ainda mais no contexto tardo-antigo como importante líder (LEMOS, 2006, p. 1-2).

Segundo Frighetto (2010, p. 116), no século IV e início do século V já havia grupos sociais que defendiam a ideia de unidade presente no discurso cristão desde Niceia com uma “lógica extensão ao conjunto das instituições políticas e sociais que indicavam o *imperator*, o *rei* e o bispo como responsáveis pela preservação unitária do universo político e religioso”. O autor acrescenta que tal proposta, no entanto, se fazia nostálgica dada a fragmentação política do Império do Ocidente no contexto das invasões bárbaras, com o consequente rebatimento no âmbito religioso. Aqui, cabe salientar que o cristianismo em si não era um bloco único ou estável, mas, ao contrário, era e ainda é plural e em constante expansão, gerando aquilo que podemos chamar de *cristianismos*, para nos valermos da terminologia empregada por Chevitaese (2011).

No emprego do vocábulo *cristianismos*, encontra-se subjacente a compreensão de que havia cultos cristãos identificados como legítimos ou ilegítimos segundo dado ponto de vista. Frighetto (2010, p. 116) nos alerta para o fato de que, mesmo com suas diferenças, as diversas vertentes do cristianismo possuíam ao menos um objetivo em comum:

[...] oferecer uma explicação lógica sobre a natureza do Deus cristão e a sua conexão ao mundo terrestre, especialmente seu vínculo com a máxima autoridade política e secular legitimando-a e, em teoria, fortalecendo-a ideologicamente diante das ameaças existentes.

Logo, era conveniente para o episcopado fortalecer e legitimar sua autoridade no âmbito das congregações e, gradativamente, junto aos laicos, o que é mais evidente no século V em diante, como demonstram os documentos eclesiásticos. Na epístola enviada por Gelásio a Anastácio (*Ep.* XII), no V século, encontramos a seguinte declaração:

Que esteja, longe, vos suplico, de um imperador romano considerar injúria a verdade comunicada à sua consciência, pois são dois, imperador augusto, os poderes com os quais se governa, principalmente, este mundo: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder dos reis, e desses dois poderes é mais importante o dos sacerdotes, pois tem de prestar contas, também, diante do divino juiz dos governantes dos homens.

Nesse trecho da epístola, Gelásio esclarece que, em sua concepção, o mundo era governado por dois poderes distintos e de esferas diferentes, divinamente instituídos, cada um independente em suas próprias incumbências, porém fundamentais para a manutenção da ordem. A partir dessa ótica, os poderes eram divididos entre a autoridade sagrada dos pontífices (*auctoritas sacrata pontificum*) e o poder dos reis (*regalis potestas*). Nas palavras de Gelásio, o poder mais importante era o dos sacerdotes, ou seja, o espiritual. No entanto, Streffling (2002, p. 22-25) argumenta que, mesmo na atualidade, *auctoritas* e *potestas* podem ser sinônimos. No Direito Romano, *auctoritas* é considerada o poder supremo, superior e indivisível e a *potestas* é apenas uma fração do poder, considerado inferior. Nesse sentido, apesar de Gelásio admitir que o poder religioso era superior, isso não implicaria qualquer primazia em questões administrativas do governo, como se segue:

[...] na administração dos sacramentos e na disposição das coisas sagradas reconhece que deve submeter vosso governo e não ser vós aquele que governa, e assim, nas coisas da religião, deve submeter-se a seu julgamento e não querer que eles se submetam ao vosso, pois no que se refere ao governo da administração pública, os mesmos sacerdotes, sabendo que autoridade vos foi concedida por disposição divina, obedecem às vossas leis [...] (Gel., *Ep.* XII).

Opiniões a respeito da distinção entre poder religioso e político começam, portanto, a se esboçar e difundir no século V, disseminando-se ainda mais nos séculos seguintes, como exposto na *Capitula Synodo*, de Hincmar de Reims (*PL*, CXXV, 1071), no século IX. Em um contexto distinto da época em que Gelásio escrevia, Hincmar declarava: “a dignidade dos pontífices é superior à dos reis porque os reis são consagrados em seu poder real pelos pontífices e os pontífices não podem ser consagrados pelos reis”.

Tanto os documentos supracitados, como outros redigidos por clérigos cristãos, expressam as concepções formuladas pela Igreja, em favor de sua autonomia e poder. Entretanto, esta é uma discussão que não aprofundaremos aqui. Focando-nos na epístola de Gelásio a Anastácio, podemos perceber o respeito que as comunidades cristãs demonstravam à autoridade imperial. Porém, o mesmo deveria ocorrer no que tange às autoridades eclesiásticas. Dessa maneira, em

assuntos políticos, o bispo deveria respeitar o imperador. Já em assuntos espirituais e religiosos, o imperador deveria respeitar o bispo, ao menos teoricamente. Tal concepção foi difundida principalmente por Gelásio. Strefling (2002), porém, ressalta que as definições de Gelásio foram fortemente influenciadas pelas obras de Agostinho, Ambrósio e João Crisóstomo.

Essa trajetória que traçamos até aqui ressalta ainda mais a interferência – no sentido de enfrentamento – ou participação do episcopado em assuntos políticos e sociais da cidade a partir do século IV. Prática essa que se tornou cada vez mais frequente, mesmo que haja um discurso no qual sejam definidas as competências tanto da autoridade religiosa quanto da imperial.

De fato, do século IV em diante, a figura episcopal passou a desempenhar com maior visibilidade um papel religioso e político. O que até então se encontrava apartado ganhava agora uma nova configuração, ocorrendo assim uma intercessão entre o discurso político e o religioso que propiciou a intervenção da Igreja em assuntos imperiais e vice-versa. No caso de Constantino, isso é evidente, já que, ao beneficiar os cristãos, o imperador “exploraria a imagem de benfeitor [...], o que, sem dúvida, ampliaria suas bases de apoio, como de fato se deu” (VENTURA DA SILVA, 2006c, p. 254).

Com o sucessor de Constantino, Constâncio II, é praticamente impossível falar-se na existência de dois poderes, um de ascendência secular, representado pelo imperador, e o outro de ascendência confessional, representado pelos bispos, assim como “é impossível julgar-se a atuação de Constâncio sobre as decisões conciliares a partir de um modelo estabelecido por Constantino” (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 87).

O contrário, ou seja, a interferência eclesiástica na política, também era algo relativamente corrente, pois, como mencionamos, o bispo, em muitos casos, era detentor de uma formação aristocrática, tendo assim condições extraordinárias para articular os preceitos políticos teóricos oriundos do passado pagão que, “a partir do século IV, foram transformados e reformulados com um discurso cristianizado” (FRIGHETTO, 2010, p. 117).

O Concílio de Niceia contribuiu para a nomeação de homens considerados mais capazes e honrados para o cargo de bispo, uma vez que nele foi decidido que o eleito ao episcopado deveria ser detentor de prestígio, seja de origem religiosa ou política. Desse modo, a Igreja teria à frente um líder capaz de administrar, proteger e guiar os fiéis (VENTURA DA SILVA, 2006c,

p. 258; LEMOS, 2006, p. 2). Naturalmente, temos que levar em consideração que a maioria dos homens mais influentes dos centros urbanos integrava os mesmos círculos de poder, diminuindo assim a chance de opositores ou pessoas menos conceituadas assumirem o cargo. Por outro lado, em Niceia, a atuação de Constantino foi decisiva para o estabelecimento de uma associação entre os concílios episcopais e o poder imperial que se aprofundará nos séculos seguintes (VENTURA DA SILVA, 2006c, p. 258).

Sobre a associação entre a figura do bispo e a do imperador, as ações de Constantino são um claro exemplo da relação entre política e Igreja construída no século IV. A própria “adesão” de Constantino ao cristianismo, ocorrida em algum momento entre 310 e 312, é sugerida pela presença de bispos na corte imperial. A partir de 312, é sabido que uma série de leis foi estabelecida em favor dos cristãos, leis estas que concediam imunidade aos clérigos no que se refere às obrigações municipais a fim de que pudessem se dedicar integralmente ao ofício divino e também prestar auxílio ao Estado (VENTURA DA SILVA, 2006c, p. 254).

O bispo, portanto, foi uma das figuras que mais se beneficiaram com a proximidade entre o cristianismo e o poder imperial durante e após o governo de Constantino, pois além de adquirir privilégios gerais concedidos aos cristãos em conjunto, como a validação das disposições de um testador a favor da Igreja, mesmo ao arrepio da praxe legal, o bispo recebeu incumbências importantes na corte. Em 312 ou 318, os juízes imperiais foram obrigados por lei a reconhecer a jurisdição episcopal, recebendo o bispo a capacidade de julgar. Gilvan Ventura da Silva (2006c, p. 255) declara que os muitos privilégios concedidos ao clero propiciaram “a criação de uma nova ordem juridicamente definida, com reconhecimento por parte do Estado”.

Somadas à atuação dos bispos, há ainda as isenções financeiras e a doação de terras e recursos monetários à Igreja. Segundo Barnes (1981, p. 224), os lugares de culto de comunidades cristãs consideradas heréticas eram entregues ao episcopado católico, ou seja, aos bispos que comungavam dos preceitos de Roma. Tudo isso levou a um rápido enriquecimento da Igreja no IV século e a certa autonomia exercida pelo bispado. No entanto, com Constâncio II, a situação é outra, pois, assim como ressalta Gilvan Ventura da Silva (2003a, p. 84), o imperador acreditava que os assuntos religiosos eram prioritários para a estabelecimento da *Res Publica*. O autor ainda declara que Constâncio se esforçava

[...] ao máximo para obter a unidade do credo mediante uma forte ingerência sobre as ações dos bispos, os quais passam a ser considerados, não como integrantes da uma associação distinta do Estado, mas como autênticos representantes do poder imperial, ao mesmo tempo que o *basileus* se autoproclama *episcopus episcoporum*, assumindo, assim, uma evidente autoridade eclesiástica e buscando converter os membros da hierarquia sacerdotal em seus auxiliares diretos (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 84).

Há, portanto, uma tentativa do imperador em utilizar-se do poder e da influência que a Igreja possuía em favor do sustento político do Império, dadas a expansão e a capacidade de penetração do cristianismo. Em complemento à sua análise, Gilvan Ventura da Silva (2003a, p. 88) ressalta que o episcopado, nos anos de governo de Constâncio II, mesmo tendo sua autonomia diminuída, necessitava contar com o apoio imperial, ou seja, agir em conformidade com a orientação religiosa da corte, caso contrário os bispos seriam sumariamente exilados, substituídos ou mesmo executados.³²

Na sua busca por independência, a situação supramencionada foi um dos problemas que o episcopado teve que superar durante o governo de Constâncio II. Entretanto, a nomeação de bispos, no século IV, mesmo antes de 337, já era motivo de aguda discussão, visto que em Niceia houve a preocupação em se proibir a nomeação de um sucessor pelo antigo bispo, de modo a evitar o controle sobre o cargo episcopal por parte de um único círculo. É certo que essas medidas foram tomadas por precaução, mas também porque essa prática já ocorria dentro das comunidades cristãs.

Não há como acompanharmos em detalhes a reação dos bispos após as determinações do Concílio de Niceia ou mesmo a sua eficácia. De acordo com Teja (1999, p. 140), a nomeação de bispos por familiares ou próximos não era um costume rechaçado pelo povo. Já para o episcopado, a reação parece ter variado de acordo com os interesses políticos e os grupos religiosos envolvidos na sucessão. Mas, é certo que as práticas de favorecimento à nomeação persistiram, como, por exemplo, no caso de Agostinho, que foi ordenado presbítero pelo bispo de Hipona, Valério, em 392.³³

³² Durante esse período, uma extensa rede de bispos favoráveis ao regime começou a se expandir no Ocidente, por meio de uma política de substituição dos líderes nicenos pelos arianos, em todas as localidades, onde o compromisso com as normas imperiais fosse hesitante (VENTURA DA SILVA, 2003, p. 89).

³³ No ano de 396, Valério conseguiu, junto ao primado da Numídia, a nomeação de Agostinho como bispo coadjutor; e após o falecimento de Valério, Agostinho foi aclamado bispo pela congregação de Hipona. Já em Roma, no início do século V, Inocêncio I sucedeu ao pai, Anastásio (LEMOS, 2006, p. 2).

Em meio a sucessões indicadas ou fora dos padrões estabelecidos pelo Concílio de Niceia, havia um cenário de disputas pelo cargo de bispo, mas, como ressalta Lemos (2006, p. 2), não seria interessante os candidatos demonstrarem cobiça excessiva pela função, “pelo contrário, para não ser identificado como um arrivista, ao candidato era necessário mostrar, ou pelo menos simular, rejeição”, ainda que casos de enfrentamentos fossem correntes. A conduta do futuro bispo durante a seleção e mesmo em sua trajetória de vida pesavam a seu favor, visto que, como declara Peter Brown (1999, p. 47-48), os bispos, no exercício do cargo, deveriam combater as maledicências e pecaminosidades entre seus seguidores, além de personificar a clemência de Deus, atuando como juízes. Amiúde, o bispo exercia seu papel de julgamento por vezes fora das comunidades, alegando agir assim para o bem dos cristãos.

Um desses episódios ocorre entre Ambrósio e Teodósio, no qual há uma clara disputa entre o poder imperial e religioso (BRAVO CASTAÑEDA, 2010, p. 183). Ambrósio (*Ep.* XL), em decorrência da punição que Teodósio aplicou a um bispo que teria determinado o incêndio de uma sinagoga, enviou uma carta de protesto ao imperador que, por sua vez, revogou a ordem de reconstrução do edifício. Num segundo momento, em 390, desta vez pelo massacre de sete mil homens em Tessalônica, autorizado pelo imperador após a morte de um governador romano que lá se encontrava, Ambrósio (*Ep.* LI) encaminhou uma epístola a Teodósio, apontando a culpa e a necessidade premente do imperador de realizar uma penitência pública. A influência de Ambrósio sobre Teodósio pode ser vista em outros acontecimentos, como na promulgação dos decretos imperiais de 391, que restringiram com intensidade os cultos pagãos (MACMULLEN, 1984a, p. 100).

Ambrósio, além de Teodósio, exerceu influência também sobre outros imperadores, como Graciano e Valentiano II. Sobre esse último, um caso notório foi a recusa em atender à petição de Símaco, cônsul em 391, pela restauração do altar da Vitória, na entrada do Senado. Novamente, Ambrósio encontra-se diretamente ligado à decisão do imperador em negar a reinstalação do altar, aconselhando-o a seguir os preceitos cristãos (BYFIELD, 2003, p. 92-94).

Por meio da atuação de Ambrósio, algumas concepções acerca da relação entre o poder da Igreja e o poder imperial foram reformuladas. Para esse bispo, o imperador se encontrava *intra ecclesiam*, e não acima dela, devendo, então, submeter-se à censura eclesiástica (LE MOS, 2006, p. 6).

Outro caso de envolvimento direto do episcopado com o poder imperial inclui um dos protagonistas de nossa investigação, João Crisóstomo, bispo de Constantinopla. Por esse motivo, tentamos demonstrar até agora a importância da Igreja no cotidiano e nos espaços citadinos e seus representantes mais importantes, os bispos. Sem dúvida, a figura do bispo, como mencionamos, está estreitamente ligada à formulação de normas de conduta e à divulgação dos ideais cristãos, como o ascetismo e a prática de caridade, bem como a disciplinarização de homens e mulheres, como veremos nos casos de Eudóxia e Olímpia, no contexto do conflito que opôs João Crisóstomo a Arcádio e sua corte.

O indivíduo entra em cena

João Crisóstomo é considerado um dos mais importantes representantes do cristianismo durante seus primeiros séculos de desenvolvimento. A imagem de João é complexa, como pode ser reconhecido por suas acaloradas homilias aos fiéis, nas quais, muitas vezes, havia espaço para denúncias contra políticos ou mesmo membros da hierarquia eclesiástica, mas também era enfático quando se tratava do auxílio aos necessitados (LIEBESCHUETZ, 1990b, p. 175-176). A prática e a defesa do ascetismo se tornaram marcantes dos discursos e na vida de João. A eloquência de bispo de Constantinopla e o fervor com o qual realizava suas homilias lhe renderam o epíteto *Chrysostomos* (*Χρυσόστομος*), que traduzido do grego, pode significar “Boca de ouro”. Todavia, João passou a ser conhecido como Crisóstomo apenas anos após a sua morte, mais precisamente em 553, pelas palavras do papa Vigílio (BAUER, 2001, p. 888-889).

A data de nascimento de João é estabelecida como sendo 349, porém há ainda discussões a respeito, havendo quem defenda o ano de 347 (CARTER, 1962, p. 357-364; DUMORTIER, 1959, p. 51-56; WILKEN, 1983, p. 5).³⁴ Todavia, é fato que Crisóstomo nasceu em Antioquia, numa família de origem greco-síria. A crença religiosa de seus pais também é incerta, uma vez que, para alguns, sua mãe, Antusa, praticava cultos pagãos (LEWY, 1997), enquanto outros declaram que ela era devota do cristianismo (ALLEN; MAYER, 2000b, p. 5). Já o pai de João,

³⁴ No século XIX, as discussões sobre o ano de nascimento de João também geravam tantos debates que Stephens (1883, p. 9) chegou ao ponto de declarar: “Ninguém [...] está apto a fixar a data exata e o ano do nascimento de Crisóstomo”. Todavia, já no século XX, as datas para o nascimento de João variavam entre 344-354 (BAUR, 1959, p. 3).

Segundo, é apresentado como um militar de influência no exército sírio e detentor do título de *illus*, assegurando sua posição como ilustre devido a importantes serviços ao Império (*Dial.*, V). Contudo, o mesmo veio a falecer pouco tempo após o nascimento de João, deixando-o aos cuidados da mãe, que permaneceu em estado de viuvez até morrer (KELLY, 1995, p. 5).

João passou parte de seu tempo estudando com Libânio, um reconhecido filósofo e professor de retórica pagão (CAMERON; GARNSEY, 1998, p. 668-669). Porém, por volta de 368, João Crisóstomo foi batizado e, em seguida, nomeado *lector*, o que lhe possibilitou ampliar sua participação nos cultos eclesiais (WILKEN, 1983, p. 5-7). Entre os ensinamentos aprendidos com Libânio, o mais utilizado por João certamente foi a retórica, abundante nos discursos do bispo.

A relação entre João Crisóstomo e o cristianismo, aos poucos, se solidificava, motivo que o levou a estudar Teologia com Diodoro, bispo de Tarso, em seu grupo de estudos (GREER, 1997). Crisóstomo, então, inclinou-se a um estilo de vida ascético. De acordo com Sterk (2004, p. 142-144), João não se isolou no deserto de imediato, ao invés disso, teria se unido a outros jovens na prática do ascetismo, incluindo a castidade, a simplicidade e as constantes orações.

Mais tarde, João partiu em direção aos Montes Sílprios, onde, de acordo com Sterk (2004, p. 144), viveu provavelmente como um semi-eremita, na companhia esporádica de outros anacoretas. Todavia, por dois anos, a experiência de João foi em total reclusão, uma vez que teria sido atraído para um isolamento da sociedade, no qual poderia vivenciar a atmosfera de clausura do ascetismo em regiões montanhosas (INGALLS, 2013, p. 11). Portanto, sob a orientação de Diodoro de Tarso, João Crisóstomo passou a adotar um estilo de vida influenciado tanto pelo cenobitismo³⁵ quanto pelo anacoretismo.³⁶

³⁵ O cenobitismo foi uma das formas que do monasticismo praticado nos primórdios do cristianismo. Geralmente, os cenobitas (do grego, *κοινόβιο*, de *κοινός*, transl. *koinós*, “comum”, mais *βίος*, transl. *bios*, “vida”, pode significar “que vive em comunidade) pertencem a uma ordem religiosa, vivendo de acordo com um conjunto de princípios. Seus praticantes vivem em comunidades retiradas, geralmente interesses e princípios em comum (KEEN, 2008, p. 104).

³⁶ O praticante do anacoretismo, ou seja, o anacoreta (do grego: *Ἀναχωρητής*, *anachoretēs*, “aquele que se retirou do mundo”) denota alguém que, por motivos religiosos, se retira da sociedade secular, de modo a ser capaz de levar uma vida intensamente orientada pelo ascetismo (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 127). Muitas vezes os anacoretas são associados aos eremitas, contudo, ao contrário desses, os praticantes do anacoretismo realizavam um voto de estabilidade de lugar. Além disso, os anacoretas estavam sujeitos a um rito religioso de consagração, no qual eles seriam considerados “mortos para o mundo”. Os anacoretas, de certa forma, possuíam certa autonomia, uma vez que não respondiam a qualquer autoridade eclesial senão o bispo.

Como consequência negativa de um estilo de vida ascético mais rígido, Paládio (*Dial.*, V) afirma que severos danos foram causados ao corpo de Crisóstomo, principalmente ao estômago e aos rins, fato que o marcou pelo resto de sua vida, inclusive no exílio, onde queixava-se dos problemas de saúde em suas cartas (Ioa. Chrys., *Ep. ad. Olymp.*, 6, 1; 15, 1). Provavelmente, o agravo do quadro de saúde de João, em sua juventude, foi uma das causas imediatas de seu regresso a Antioquia, coincidindo com o retorno de Melécio à cidade, em 378, logo após a morte de Valente, em Adrianópolis (ALLEN; MAYER, 2000b, p. 6).

Entre 378 e 379, João retorna a Antioquia e por volta de 381 é ordenado diácono por Melécio que, na época, não estava em comunhão com Alexandria e Roma. Mais tarde, em 386, foi ordenado presbítero por Flaviano, sucessor de Melécio. Em Antioquia, num período de doze anos (386-397), segundo Sócrates (*Hist. Eccl.*, VI, XVI), um de seus biógrafos, João angariou enorme popularidade devido, principalmente, à eloquência de seus discursos morais, nos quais mostrava-se preocupado com as necessidades dos menos abastados.

A eloquência de João Crisóstomo não se relacionava apenas à sua habilidade discursiva, mas também à interpretação simples e direta dos textos eclesiásticos, o que tornava seus discursos mais acessíveis. A escolha dessa forma de ensinamento contrastava fortemente com os discursos dotados de imagens alegóricas que, muitas vezes, não pareciam ter maior impacto sobre o cotidiano dos ouvintes.

No início de sua carreira como presbítero em Antioquia, João envolveu-se em uma situação extremamente complexa, o chamado Levante das Estátuas, de 387. Tal episódio é caracterizado como um levante popular urbano ocorrido em Antioquia, após a notícia da promulgação de um novo imposto. Assim, quando do anúncio da nova taxa, os protestos resultaram na destruição das estátuas imperiais de Teodósio e de sua esposa, já falecida, Flacila. Contudo, após a intervenção de notáveis como Flaviano e Libânio, as autoridades imperiais suspenderam a execução dos envolvidos (MORAIS DA SILVA, 2009, p. 697). Não obstante, Teodósio ordenou uma investigação sobre o assunto e, como medida punitiva, rebaixou Antioquia de seu status de metrópole provincial, mantendo-a submetida a Laodiceia (CAMERON, 1993, p. 174).

Em meio ao conflito, João Crisóstomo ofereceu alternativas para impedir a ocorrência de perigos capazes de perturbar a ordem e trazer grande infortúnio a todos. O presbítero dedicou vinte e uma homilias ao assunto, que constituem um *corpus* importante para o estudo desse

episódio.³⁷ Por fim, encerrando sua participação em Antioquia, no outono de 397, João Crisóstomo foi nomeado bispo de Constantinopla, para onde se transferiu rapidamente e sem alarde.

A atuação de João Crisóstomo em Constantinopla

Ao analisarmos a vida de João Crisóstomo, em Constantinopla, nos deparamos com relatos de diversas situações conflituosas que culminaram em sua deposição, exílio e morte. Dentre as diversas tentativas de explicação para o desenrolar dos eventos, encontra-se uma hipótese muito difundida e aceita, na qual se sustenta que Eudóxia teria se ofendido após um sermão de João, o que a levou a se aproximar dos inimigos do bispo para planejar sua ruína. Entre os inimigos de Crisóstomo, contava-se Teófilo, bispo de Alexandria, que nutria forte ressentimento contra ele. Assim, juntos, Eudóxia e Teófilo teriam convencido o imperador a realizar um sínodo para depô-lo.

A visão descrita acima, como comentamos, é a mais corrente. Talvez pela simplicidade em sua narrativa? É possível encontrá-la em diversas fontes que tratam de João Crisóstomo, como as *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates e Sozomeno; documentos esses bastante valiosos, porém, com algumas limitações, uma vez que apresentam um caráter mais ou menos hagiográfico e tentam personalizar a narrativa, optando por exaltar a figura de Crisóstomo e representar seus inimigos como vilões. Tanto Sócrates como Sozomeno, cronistas eclesiásticos do século V, embora falem pouco da política imperial, concentram-se em detalhes da vida de João e, o mais importante, simpatizam com ele (LIEBESCHUETZ, 1985, p. 1-2). Além dessas duas fontes, temos outra muito importante, o *Diálogo sobre a vida de João Crisóstomo*, de Paládio de Helenópolis. Liebeschuetz (1985, p. 2) argumenta que Paládio também é seletivo, e alguns eventos são omitidos propositalmente por razões apologéticas e literárias, lembrando que o autor foi um dos mais fiéis defensores de João Crisóstomo.

No que se refere à visão simplificada da deposição de João Crisóstomo, acreditamos que a aceitação dos fatos reportados nos documentos acima descritos sem muita crítica se torna problemática, uma vez que a maioria das fontes tende a exaltar o bispo de Constantinopla. Na

³⁷ Informações suplementares sobre o episódio podem ser obtidas em Morais da Silva (2006; 2012).

visão tradicional sobre o evento, mesmo as divergências entre os textos são deixadas de lado. Portanto, se não aceitamos uma versão simplista e linear sobre o episódio, então, qual seria a nossa proposta? É o que veremos adiante.³⁸

A análise dos documentos nos leva a ponderar acerca da simplicidade por meio da qual os fatos são ordenados pelos autores cristãos da Antiguidade Tardia. Isso não quer dizer que descartamos as informações transmitidas por esses autores, mas devemos tratá-las criticamente, pois sabemos que as ações de João em Constantinopla foram fundamentais para o desenrolar da situação. E é isso, primeiramente, que iremos analisar.

Como sugerido por Gilvan Ventura da Silva (2010b, p. 113-115), a passagem de Crisóstomo pela Capital foi marcada por diversas reformas eclesiásticas, o que, ao mesmo tempo, angariou respeito do povo, bem como antipatia dos demais clérigos. O clero era alvo constante de João, que proferia duras críticas pelo luxuoso estilo de vida que levava. A tentativa de reforma arquitetada por João associada aos seus discursos dividiu opiniões, mas, sem dúvida, os alvos de suas críticas não ficaram contentes com a situação (PARRY *et al.*, 2001, p. 268-269).

Devemos assinalar que, no século IV, à medida que a cristianização da cidade avançava, a influência dos bispos passava a ser exercida também em outros domínios, como na administração da justiça, na organização do abastecimento de víveres em tempos de escassez e na representação do *populus* junto à corte. Ou seja, a figura episcopal passou a ocupar uma posição de autoridade diante do poder imperial. Igreja e Estado, que até então eram esferas distintas, ganharam na, Antiguidade Tardia, uma nova configuração, ocorrendo a intercessão entre o discurso político e o religioso, o que propiciou a intervenção da Igreja em assuntos imperiais e vice-versa (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89; LEMOS; 2006, p. 5-8).

O *epískopos*, de acordo com Lemos (2006, p. 1-2) acabou por distinguir-se ainda mais nesse contexto tardo-antigo, assumindo uma magistratura perpétua e o comando exclusivo da igreja sob sua jurisdição. Seria o bispo, então, um pilar para os cristãos, que se fortaleciam em termos religiosos, mas também em termos sociopolíticos, como vimos anteriormente na análise sobre a figura episcopal. Nesse sentido, os bispos poderiam mais facilmente exercer funções de reformadores sociais, como no caso de João Crisóstomo.

³⁸ Esta discussão será retomada no segundo capítulo, ao tratarmos, em especial, da relação entre João e Eudóxia.

Sabemos que o estilo de vida de João influenciou suas decisões na condição de bispo de Constantinopla. Assim como descrito em *Vita Olympiadis* (5), Crisóstomo foi praticante do ascetismo, ideal que direcionou suas escolhas e embasou seus discursos (Pal., *Dial.*, V). No que se refere às relações mantidas com a corte imperial, João gozou por algum tempo da simpatia dos imperadores. Até mesmo Eudóxia, considerada uma das agentes de sua deposição, lhe era favorável, pois a imperatriz também era adepta do ascetismo.

A relação de João com Eudóxia era, no início, de respeito mútuo, mas não estável. Houve momentos em que João perdeu o favor da imperatriz, como no caso de Porfírio, bispo de Gaza. A imperatriz desejava que Porfírio recebesse a aprovação para destruir templos pagãos em sua respectiva diocese. Crisóstomo criticou Eudóxia pela cobiça em se apropriar dos santuários (LIEBESCHUETZ, 1985, p. 4). Todavia, mesmo diante de tal situação, bastante delicada, João conseguiu recuperar o favor da imperatriz, pois essa ainda nutria grande respeito por ele.

Já no que se refere ao relacionamento com outros membros da Igreja, a imagem de Crisóstomo gerava contradição, principalmente pelos seus atos, que desagradavam a muitos. João era ativo no que se referia à supervisão das dioceses vizinhas a Constantinopla, tendo substituído o bispo da diocese do Ponto. Ele tomava tais decisões com total apoio do imperador. Como bispo, convocava sínodos e oferecia suas próprias soluções para os problemas eclesiásticos, interferindo, assim, na autonomia dos bispados. Como consequência de sua intervenção, João angariou a hostilidade dos bispos da Ásia, mas, ainda assim, contava com o favor imperial.

Ao retornar a Constantinopla, em 401, após uma viagem pelas dioceses vizinhas, a imagem do bispo se revelava extremamente controversa, como declara Liebeschuetz (1985, p. 6). Além disso, durante a ausência de João, Serapião, um arqui-diácono, ficou a cargo de administrar a igreja de Constantinopla, ao passo que coube a Severiano de Gabala exercer o papel de principal pregador. Os dois logo entraram em atrito, quando Serapião insultou Severiano por se recusar a ficar de pé durante a passagem do bispo. Severiano, em resposta, queria que o arqui-diácono fosse deposto de seu cargo. João tomou o partido de Serapião, pedindo que o bispo deixasse Constantinopla e voltasse para Gabala. Todavia, Severiano mantinha boas relações com a imperatriz. Assim, o imperador solicitou a João que se reconciasse com o bispo, entretanto sem obter êxito, o que desagradou a Arcádio e Eudóxia (Pal., *Dial.*, VII-VIII).

A situação de Crisóstomo se complicou ainda mais ao enfrentar Teófilo no caso dos “Grandes Irmãos”, um grupo de monges de Nitria, seguidores de Orígenes. Esses monges defendiam a natureza incorpórea de Cristo, ao contrário da tese defendida por Teófilo, na qual Cristo teria sofrido o processo de encarnação por intermédio de uma virgem (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118). Teófilo, ao enviar cartas aos bispos vizinhos, convocou um sínodo para condenar os monges, sem chamá-los para se defender. Temerosos, os monges fugiram para a Palestina. Teófilo teria, então, escrito cartas aos bispos da Palestina, exortando-os a expulsá-los. Os fugitivos, que estariam aflitos com este movimento contínuo de fuga, chegaram a Constantinopla, onde João os acolheu (Pal., *Dial.*, VII). De acordo com Paládio (*Dial.*, VIII), João pensou que poderia defender a causa dos monges e contornar o problema com Teófilo. Ou seja, o bispo supriu as necessidades emergenciais dos “Grandes Irmãos” e escreveu uma carta a Teófilo, relatando a situação.

Os monges, acuados por Teófilo, recorreram a Eudóxia a fim de conseguir o apoio imperial. A imperatriz também os acolheu e decidiu convocar Teófilo à corte para prestar contas das violentas queixas feitas pelos fugitivos. Ou seja, a presença de Teófilo foi requisitada em Constantinopla pelo poder imperial com o objetivo de resolver um problema religioso. Segundo Kelly (1995, p. 215), João sustentou perante a imperatriz que os assuntos religiosos deveriam ser tratados dentro da própria Igreja e não fora dela. Diante dessa recusa, instaurou-se um estranhamento irreversível entre o bispo e a corte (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118).

Paládio (*Dial.*, VIII) relata esse caso de forma mais sutil quando se refere à relação entre João e a corte imperial. Na realidade, ele atribui a culpa da situação a Teófilo, que, ao chegar a Constantinopla para conversar com o imperador, teria entrado em contato com outros inimigos de Crisóstomo. Sem dúvida, João cultivou inúmeras inimizades durante o tempo em que foi bispo. Havia dois diáconos, que tinham sido expulsos da congregação pelo bispo, sob a acusação de cometer infrações. Teófilo, então, os teria persuadido a apresentar provas contra João, prometendo restaurá-los aos seus cargos (Pal., *Dial.*, VIII).

Pelo que sabemos, ao receber diversas acusações contra o bispo de Constantinopla, Teófilo realizou uma reunião na casa de certa viúva Eugráfia. Nessa reunião, estavam presentes Severiano, Antíoco, bispo de Ptolemaida, Acácio, bispo de Beroea, e diversas outras pessoas que não eram entusiastas de João. Provavelmente, Isaque, um dos fundadores e líderes do

monacato na Capital, também estava presente na reunião em que se decidiu realizar um sínodo contra o bispo (Pal., *Dial.*, VI, VIII).

Paládio (*Dial.*, VIII) acusa Teófilo de esbanjar dinheiro na compra do apoio das autoridades contra João e, ainda, por meio de bajulação e promessas de promoção, de atrair partidários entre o clero da Capital. Juntos, os críticos de João apresentaram várias acusações contra o bispo, que foram registradas em uma carta entregue a ele e lida em voz alta perante a congregação, na qual o convocavam a comparecer diante do Sínodo do Carvalho, reunido entre setembro e outubro de 403.

A carta acusava João de exigir uma disciplina severa de seus sacerdotes e de frequentemente os repreender por corrupção e incompetência, além de expulsar muitos deles e de interferir na vida religiosa da assembleia. Sem dúvida, Crisóstomo havia realizado diversas intervenções no cotidiano da cidade e da igreja, que incluíam mudanças na rotina do clero (Pal., *Dial.*, V). Essas alterações na gestão eclesiástica foram profundas, tendo sido sentidas pelos clérigos, que não ficaram satisfeitos. Ou seja, os motivos de deposição alegados contra ele perante o Sínodo foram resultado da sua própria atuação em Constantinopla.

Autores como Maraval (1995, p. 926) acreditam que Teófilo há muito tempo desejava prejudicar Crisóstomo. Tal declaração é baseada no caso da eleição para bispo de Constantinopla, em 397. À época, Teófilo defendia a candidatura de Isidoro, um presbítero de Alexandria, mas foi Eutrópio, o *praepositus sacri cubiculi* de Arcádio,³⁹ quem obteve sucesso mediante a nomeação de João Crisóstomo. Nesse sentido, Teófilo passaria a sustentar um profundo ressentimento contra João, que jamais cessaria. Acreditamos que tal situação pode ter contribuído para a inimizade entre Teófilo e João, mas dificilmente seria um catalisador do Sínodo do Carvalho.

Voltando à repercussão do Sínodo do Carvalho, João, ao recusar o pedido da corte imperial, criou uma situação desfavorável para si, resultando na perda da aprovação do imperador que, por longo tempo, o ajudou nos conflitos anteriores. Mas, dessa vez, parecia que não havia como evitar o que estava por vir: a deposição. João se recusou a comparecer perante o Sínodo, mesmo

³⁹ O *praepositus sacri cubiculi*, traduzido como “preósito do cubículo sagrado” ou “reitor do dormitório sagrado” era um ofício da corte imperial romana tardia, no qual o titular do cargo atuava como o grande camareiro do palácio, exercendo considerável autoridade e influência (PINTO, 2012, p. 45).

tendo sido formalmente convocado, o que acarretou sua expulsão para o distrito de Prameto, na Bitínia. Todavia, apenas passado um dia, a população se rebelou, ocorrendo tumultos em Constantinopla, o que causou alarme. Arcádio decidiu então trazer João de volta e, prontamente, Teófilo teve que sair da cidade, pois corria riscos se ali permanecesse (Pal., *Dial.*, VIII-IX).

“Lá e de volta outra vez”: o segundo exílio

A vitória de João sobre seus inimigos parecia ter sido definitiva, uma vez que o imperador tivera de o chamar de volta a Constantinopla devido aos protestos da população em favor do bispo. Porém, segundo Paládio (*Dial.*, IX), essa paz foi relativa e não durou muito tempo, pois os inimigos de João ainda planejavam depô-lo.

Teófilo tinha receio de voltar à Capital devido às circunstâncias de sua última estadia. Assim, resolveu enviar três bispos em seu lugar: Paulo, Poimeno e outro, recém-consagrado. A intenção de Teófilo era pedir ao imperador que ratificasse a deposição de João, pois o bispo teria sido expulso por um sínodo legítimo e não poderia retornar tão facilmente, sem que outro sínodo o autorizasse. O imperador, por respeito aos bispos conciliares, solicitou que João deixasse a igreja. Este, em resposta, declarou que não poderia abandoná-la e que apenas sairia à força (Pal., *Dial.*, IX).

Na noite da vigília pascal, soldados são enviados para expulsar das igrejas os partidários do bispo, o que provoca uma intensa comoção popular. No dia seguinte, parte do clero fiel a João decide ocupar os banhos públicos, os chamados Banhos de Constâncio, para celebrar a festa da Páscoa, numa audaciosa demonstração de desacato ao decreto que os desalojava de seus lugares de culto. Em seguida, passam a se reunir fora dos muros da cidade (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118-119). Houve, então, uma exigência para que as pessoas fossem impedidas de permanecer no local. O oficial de plantão objetou que era noite e que a quantidade de pessoas reunidas era grande, o que poderia dar margem a algum incidente. De acordo com Paládio (*Dial.*, IX), Acácio de Beroea e sua facção apelaram contra a vigília noturna fora da igreja, declarando que se o imperador fosse até a igreja e não encontrasse ninguém lá, iria reconhecer o carinho do povo para com João, perdendo a sua autoridade. As forças imperiais, então, decidiram prender membros do clero leais a João, expulsando alguns da Capital. Ao mesmo tempo emitiram-se ameaças contra aqueles que não renunciassem à comunhão com João.

O ambiente da Capital se tornou bastante tenso e, segundo Sozomeno (*Hist. Eccl.*, VIII, 21), teriam ocorrido duas tentativas de assassinato contra João, o que obrigou os joanitas a manterem o bispo sob constante vigilância. Após dois meses de expectativa, Arcádio, por fim, ordenou o exílio do bispo que, em 20 de junho de 404, deixou Constantinopla (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 119). Daí por diante, os partidários de Crisóstomo formaram uma espécie de facção autônoma dentro da igreja de Constantinopla. Tal acontecimento serviu como pretexto para mais acusações contra João por parte dos bispos Antíoco, Severiano e Acácio.

Paládio (*Dial.*, X), ainda sobre o episódio da deposição de João, declara que as prisões foram transformadas em igrejas, pois nelas hinos foram cantados, oblações e mistérios continuaram a ser celebradas pelos prisioneiros. Um dos emissários da corte teria avisado a João que um soldado, de nome Lúcio, estaria pronto para levá-lo à força para fora da cidade. Assim, João partiu em direção ao batistério para encontrar Olímpia, Pendátia e Procle, as diaconisas da congregação de Constantinopla, bem como Silvina, todas membros da ordem das viúvas. Nesse encontro, o bispo lhes teria aconselhado a respeitar o futuro bispo e a não esquecer de suas palavras.

Os seguidores de João e parte da população manifestaram-se contrários à decisão imperial, promovendo uma grande agitação na cidade. Como resultado, um incêndio irrompeu na igreja em que João pregava e na cúria, o recinto de reunião do Senado, o que ocasionou a destruição de boa parte dos prédios (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 22). Paládio (*Dial.*, X) ressalta que, mesmo que ninguém tenha se ferido, em poucas horas o fogo consumiu ambos os edifícios, tornando-se um dos episódios mais marcantes da deposição de João Crisóstomo, além de suscitar mais descontentamento contra os joanitas.

Diversos sacerdotes partidários de Crisóstomo foram mantidos na prisão, outros foram expulsos da cidade e outros se esconderam. Junto com João, Ciríaco e Eulísio foram levados para a Bitínia sob a acusação de também terem atado fogo à igreja. Tendo sido julgados, foram absolvidos. João, entretanto, não teve o mesmo destino, pois foi enviado, sob escolta, para Cucuso, uma aldeia distante, na Armênia. Convém ressaltar que essa área sofria bastante com

os ataques de isaurianos, sendo bastante hostil para os viajantes (Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 17, 1).⁴⁰

Após o exílio de João, Arsácio, irmão de Nectário, foi nomeado bispo de Constantinopla. No entanto, Arsácio manteve-se no cargo por apenas quatorze meses, pois veio a falecer. Com o cargo novamente vago, Ático, um sacerdote que tinha participado ativamente na luta contra João, é quem assume o bispado. Paládio (*Dial.*, X) observa que a população e os membros da igreja que eram partidários de Crisóstomo não aceitavam o novo bispo (*Vita Olymp.*, 10). Assim, criou-se, na Capital, um embate entre Ático e aqueles que não reconheciam sua autoridade.

Enquanto isso, João residia em Cucuso, onde permaneceu por cerca de um ano. Sua estadia na região foi marcada por sua intensa pregação e pelo contato com os joanitas, os seus partidários em Constantinopla e Antioquia, o que desagradava seus inimigos. Por esse motivo, João é mais uma vez transferido, dessa vez para Arabisso, o que lhe expôs a diversas dificuldades, pois a jornada foi feita a pé (Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1-17). Por último, João foi transferido para Pítio, um local desolado em Tzane, na costa do Mar Negro. Paládio (*Dial.*, XI) argumenta que os soldados do prefeito do pretório que compunham sua escolta apressavam João, pois, segundo as instruções que obtiveram, se ele morresse à beira da estrada, seriam promovidos. Se existiu tal instrução ou promoção, não podemos afirmar, mas, sem dúvida, João Crisóstomo era motivo de preocupação permanente para a casa imperial, pois, mesmo distante, ainda mantinha contato com seus antigos seguidores em Constantinopla e cada vez mais angariava apoio pelos locais que visitava. Sua pregação continuava ativa e exercendo influência sobre os cristãos. Nesse sentido, não é totalmente inviável o desejo de que João desaparecesse, o que realmente aconteceu. Quando se aproximava de Comana, passando pelo santuário de Basilisco, um mártir local, João veio a falecer (Pal., *Dial.*, XI).

A complexidade da situação de João Crisóstomo em seus últimos anos, do episcopado ao exílio, para além das narrativas de Paládio, Sócrates e Sozomeno, nos leva a considerar que um estudo com foco nos partidários e nos opositores, aqui representados por Olímpia e Eudóxia, torna-se imprescindível para a compreensão da dinâmica dos círculos de poder nos quais o bispo

⁴⁰ As epístolas aqui referenciadas fazem parte de um *corpus* documental específico, denominado *Cartas a Olímpia*, composto por 17 cartas redigidas por João Crisóstomo e endereçadas a Olímpia. Ou seja, a numeração de um a dezessete restringe-se ao referido *corpus* e não à numeração das epístolas compiladas na Patrologia.

transitava e os motivos que levaram à sua deposição. Nesse sentido, defendemos que as circunstâncias que cercavam a igreja da Capital do Império do Oriente, à época, não apenas eram extremamente difíceis, mas que o próprio comportamento assumido por João, fruto das suas convicções pessoais e do seu temperamento, acabou por potencializar os conflitos então existentes (VENTURA DA SILVA, 2010a; 2010b, p. 111; 2012). Herbert Morre (1921, p. VII-VIII) alega ainda que João usou demais sua liberdade de expressão com aqueles que encontrou, faltando-lhe o comando sobre si mesmo, a frieza e o tato de um político.

A figura de João Crisóstomo sempre se mostrou controversa. Por um lado, havia aqueles que o criticavam e, por outro, os que o amavam. No que se refere aos seus partidários e amigos, eles o defenderam com determinação. Entre eles encontramos Lupiciano, Demétrio, e Eulísio, Germano e Severo. Além disso, Crisóstomo teve um grande número de seguidores entre a população de Constantinopla, como o próprio Paládio, um dos quarenta bispos que se posicionaram ao seu lado (LIEBESCHUETZ, 1985, p. 1).

O bispo de Constantinopla também contava com o fervoroso apoio das mulheres de categoria senatorial e ascetas, algumas delas destinatárias das cartas que João escreveu durante seu exílio, como, por exemplo, Olímpia, diaconisa na Capital (Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1-17). João não angariou apenas o apoio das mulheres. Sua relação com Eudóxia demonstra um confronto direto com uma importante figura feminina. Na condição de membro da aristocracia romana e imperatriz do Oriente, Eudóxia exibia sua opinião de forma adversa a das mulheres pertencentes ao grupo dos joanitas, como veremos no próximo capítulo.

A presença de figuras femininas nos relatos eclesiásticos é, de certo modo, notável. A possibilidade de atuação das mulheres nas transformações do espaço urbano e em assuntos estritamente ligados à religião na Antiguidade Tardia são elementos importantes e complexos que devem ser considerados à luz de um processo lento de transformações da cultura greco-romana, na qual a aristocracia, decerto, age como uma das principais fontes de transmissão e manutenção.

Compreender a relação entre cristianismo e aristocracia não é algo simples, ainda mais ao se tratar da participação feminina em ambas as esferas. Logo, ao pensar nos eventos ocorridos durante o episcopado de João Crisóstomo, em Constantinopla, associando-os à participação de mulheres provenientes dos círculos aristocráticos, que tanto acusam quanto defendem o bispo

de maneira pública e fervorosa, observamos um episódio singular na literatura dos séculos IV. Portanto, no capítulo que se segue, buscamos refletir sobre o processo de cristianização da aristocracia romana e sobre as transformações de ordem social que envolvem a participação feminina e possibilidade de atuar em diferentes esferas da sociedade. De forma mais específica e incisiva, concentramos nossos esforços em analisar a imagem e a atuação política de Eudóxia, imperatriz de Constantinopla, por meio da documentação textual – pagã e cristã – e numismática. Por fim, relacionamos a atuação da imperatriz no episódio que conduziu à deposição, exílio e morte de João Crisóstomo.

CAPÍTULO II

UMA IMPERATRIZ E SUAS MÚLTIPLAS IMAGENS

Os (des)caminhos da cristianização

A segunda metade do século III é, tradicionalmente, definida como um momento de agudas transformações do sistema imperial romano, no qual gerou-se um terreno fértil para rápidas alterações de natureza econômica, religiosa e política que teriam proporcionado o surgimento de conflitos sociais responsáveis por uma forte desestabilização do Estado. Tal mutação, além de gerar inquietações, também teria ocasionado mudanças significativas na estrutura social do Império. Ainda, sob o ponto de vista religioso, verifica-se uma intensificação de movimentos de desvalorização do mundo terreno em prol de um plano espiritual. Por outro lado, novas visões de Estado, sociedade e religião teriam emergido, ao passo que papéis sociais teriam se modificado de modo mais ou menos rápido, incluindo-se os concernentes ao feminino (SIQUEIRA, 2010, p. 149-150). Esse período, constantemente associado a eventos catastróficos, é amiúde identificado como um dos marcos para o início do que se convencionou chamar de Antiguidade Tardia. Contudo, as inúmeras transformações usualmente situadas no século III não ocorreram em um curto espaço de tempo como se costuma afirmar, pois há pelo menos um século já existiam indícios de modificações que abrangiam tanto a política quanto a religião, embora estas alterações tenham se tornado mais profundas nos séculos IV e V, momento em que há uma institucionalização e fortalecimento da Igreja mais evidentes.

De acordo com Marrou (1979, p. 15), o período definido como Antiguidade Tardia, assim como outrora mencionado, não seria uma espécie de última fase do Mundo Antigo que desembocaria naturalmente no medievo, mas, antes disso, seria “uma outra Antiguidade, uma outra civilização, que temos de reconhecer na sua originalidade e julgar por si própria e não através de cânones de épocas anteriores”. Do mesmo modo, Peter Brown (1972), outro autor clássico e defensor do conceito de Antiguidade Tardia, sustenta que a sociedade e a cultura eram dominadas por uma aristocracia senatorial mais rica do que os senadores dos séculos anteriores.

As cidades do Império, certamente, experimentaram, na Antiguidade Tardia, uma fase de grande desenvolvimento, como vimos no caso de Constantinopla, no capítulo anterior. Sem dúvida, também podemos pensar em acontecimentos singulares que distingam o período tardo-antigo dos séculos precedentes ou vindouros. Contudo, o que não podemos fazer é dissociá-lo de toda a trajetória percorrida pelo Império Romano em prol de uma visão inteiramente positiva. É preciso compreendermos cada momento como dotado de ações, intencionais ou não, desordenadas ou sistemáticas, capazes de alterar ou manter o *status quo* do cotidiano social romano.

Ao assumirmos que o Império Romano possui trajetórias complexas, é igualmente importante frisar que as mulheres também tiveram as suas, diretamente ligadas ou não aos acontecimentos que interferiam no gerenciamento do Estado. A respeito dessa problemática, podemos fazer referência a Carlos Augusto Ribeiro Machado (2000, p. 91), crítico da concepção que enxerga a formação ou expansão do Estado somente às expensas da sociedade. Para o autor, muitos estudiosos partem da “ideia de que ‘Estado’ e ‘sociedade’ são duas entidades autônomas, e que a primeira age através da coerção ou do cooptação sobre a segunda”, o que impossibilitaria qualquer ação ou reação da sociedade diante de situações adversas.

Isso nos faz lembrar de um ponto interessante que Marrou (1979) abordou em sua defesa do conceito de Antiguidade Tardia. Em relação à concepção de colapso que o Estado romano teria enfrentado, o autor destacou determinados pontos de originalidade e florescimento de aspectos culturais na sociedade, buscando desconstruir a visão de decadência que ainda vigora nos manuais escolares e mesmo na historiografia. Obras essas responsáveis pela perpetuação de diversos lugares de memória sobre o Mundo Antigo, como, por exemplo, a total ausência da participação das mulheres fora do ambiente doméstico ou, ao contrário, as vitimizandolas ou heroicizandolas de forma genérica, contribuindo, assim, para descaracterizar suas facetas de seres humanos ativos e sujeitos complexos, ignorando a existência de diversos “femininos” e “masculinos” (MATOS, 2006, p. 13).

Nesse contexto, aspectos que, muitas vezes, parecem simples são ignorados, como a indumentária, que tem muito a nos dizer sobre os fenômenos sociais. Um exemplo prático a respeito desta questão incide sobre a veste principal por dentro da toga, a túnica. No período clássico, utilizava-se uma grande peça de tecido flexível, presa por um colchete ou fíbula e sem mangas. Já no período tardo-antigo, a túnica passou a ter costuras continuadas e ser solidamente

fixada ao corpo, sendo assim muito menos larga que a antiga vestimenta utilizada (MARROU, 1979, p. 17-23). Para Regina Maria da Cunha Bustamante (2006, p. 5), as mudanças na indumentária não se limitavam à ordem estética, mas ecoavam profundamente nas atitudes individuais e coletivas, bem como relacionavam-se às concepções de moral vigentes. No século IV, portanto, impôs-se uma diferente definição de pudor, acompanhada da sublimação do erotismo – ao menos nas comunidades cristãs.

A intensificação dos ideais cristãos alcançou, em grande escala, a aristocracia romana, muitas vezes conflitando com o conjunto de tradições que constituía o *mos maiorum*. Convém notar que a aristocracia do século IV já não era a mesma dos séculos anteriores. Seus integrantes eram bem distintos dos antigos senadores da época do Principado, pois dela participavam provinciais e membros provenientes do exército. Siqueira (2013, p. 4) ressalta que analisar as transformações que envolvem a tradição romana não apenas proporciona a possibilidade de verificar a expansão do cristianismo, mas também as “adaptações da elite” frente às novas manifestações culturais, assim como já apontava Jean-Michel Carrié. Segundo o autor, quando observamos uma *paideia* conservadora “polemizar as formas culturais concorrentes, que julga naturalmente inferiores por serem novas, [...] já temos uma evidência de que algumas elites socioculturais não ficaram indiferentes ao aparecimento de novas tendências culturais” (CARRIÉ, 2010, p. 458). Isso quer dizer que, entre conflitos socioculturais da própria aristocracia, valores sociais foram alterados devido à propagação de ideias cristãs.

As transformações de cunho sociocultural dentro da aristocracia, de certa forma, fortaleceram a recepção e a aceitação de crenças cristãs, como os milagres, as relíquias e as aparições. Como notam André Leonardo Chevitere e Pedro Paulo A. Funari (2012, p. 32), os milagres faziam parte do cotidiano do homem antigo ou, ao menos, eram percebidos como algo plenamente possível, a depender de quem as interpretava, ressaltam os autores. Todavia, saduceus, fariseus, essênios, ou demais judeus considerados cultos costumavam não se deixar seduzir por manifestações prodigiosas, uma vez que os tais feitos, entre outros motivos, possuíam forte apelo popular.

É necessário ressaltar, defende Carrié (2010, p. 458), que mesmo diante das transformações de cunho cultural, a vitalidade de uma *paideia* elitista pode ser observada “no alto nível da elaboração das produções literárias da época tardia” e na rejeição, por alguns, de valores associados ao cristianismo. Em outras palavras, é um equívoco tratarmos o cristianismo e suas

práticas como algo uníssono, em todos os estratos da sociedade romana tardo-antiga – ou mesmo visualizarmos um modelo único de sociedade romana.

Ao que parece, o cristianismo praticado em Constantinopla foi fortemente influenciado por características imperiais estabelecidas por Constantino (LIEBESCHUETZ, 1989, p. 296). Tanto celebrações em igrejas quanto cerimônias no hipódromo faziam parte das práticas cristãs constantinopolitanas, naquilo que Dagron (1974, p. 379) chamou de amálgama entre as cerimônias oficiais do Estado e o cristianismo. Para Gregório de Nazianzo, o paganismo sustentava sua presença na Capital devido às fortes raízes vinculadas à tradição imperial, o que permitia a presença de filósofos pagãos na corte (LIMBERIS, 1994, p. 30). Gregório de Nazianzo (*Or.* 33, 1-3), num tom de lamentação, critica o fato de que os cristãos perderam muito tempo lutando uns contra os outros, em lugar de afrontarem os cultos pagãos.

Zósimo (*Hist. Nova*, IV, 37) relata que Graciano, imperador do Ocidente (375-383) e Oriente (378-379), ao recusar o título de *pontifex maximus*, criou precedentes para futuros imperadores desvincularem suas imagens das tradições clássicas. Graciano foi também responsável por certas restrições aos cultos romanos no Ocidente, bem como pela remoção do altar da Vitória do Senado (LIMBERIS, 1994, p. 31), medida esta que gerou grande discussão entre pagãos e cristãos, tendo como expoentes Símaco e Ambrósio, que emitiram opiniões divergentes a respeito do mesmo evento, como podemos observar na correspondência enviada a Valentiniano II (Ambr., *Ep.* XVII, 1-17; *Ep.* XVIII, 1-41; Sym., *Mem.*, I-XVIII).

Durante os ataques góticos a Constantinopla, em 378, Graciano promoveu Teodósio ao posto de general para ajudá-lo no campo de batalha. Os atributos militares de Teodósio foram reconhecidos por Graciano que, em 378, o declarou imperador do Oriente (LIMBERIS, 1994, p. 32). De acordo com Teodoreto, em 381, Teodósio teria convocado o Concílio de Constantinopla com o objetivo de “restaurar a concórdia entre as igrejas” (Theod., *Hist. Eccl.*, V, 6-11). Nesse sentido, o imperador deflagrou uma campanha para fechar os templos pagãos de Constantinopla, bem como para transformar as antigas construções em recintos cristãos, como igrejas, albergues e hospitais (Ioa. Mal., *Chrono.*, 13, 39).

Duras reações à política do imperador foram atestadas no Oriente, diferentemente da ideia de cristianização absoluta construída pela historiografia cristã (LIMBERIS, 1994, p. 33). Ao que parece, a destruição dos templos pagãos ou sua conversão em igrejas foram recebidas com

violência pelos seguidores dos cultos tradicionais romanos (Soz., *Hist. Eccl.*, VII, 15). Segundo Limberis (1994, p. 35), mesmo com a destruição de templos, entre outras medidas restritivas aos pagãos, nada sugere que Teodósio tenha realizado grandes mudanças nas antigas cerimônias cívicas. Em sua *História Nova* (IV, 37), Zósimo alega que, durante o governo de Teodósio, os rituais cívicos teriam sido reforçados, uma vez que o próprio imperador era admirador das procissões oficiais e das apresentações no hipódromo. Ao que parece, a tese do amálgama entre as cerimônias oficiais do Estado e o cristianismo, defendida por Dagron (1974, p. 379), ainda se faz presente em finais do século IV.

A institucionalização do cristianismo e sua oficialização, no século IV, como vimos, gerou conflitos com os defensores dos cultos tradicionais. Não apenas pelas mãos de Teodósio, mas, ao longo do século, pagãos já vinham sofrendo com confiscos, interdições de sacrifícios, proibição de consulta a oráculos e visitação a templos, além da promulgação de leis restritivas aos seus cultos, como a de 356, na qual era proibido, sob pena de morte, celebrar sacrifícios, adorar os ídolos ou mesmo entrar em seus templos (Soc., *Hist. Eccl.*, V, 16; Soz., *Hist. Eccl.*, VII, 15; Zos., *Hist. Nova*, IV, 37). Contudo, em 391, é que o paganismo sofreu seu mais duro golpe. O imperador promulgou uma lei que, aplicada com rigor, proibia qualquer ato do culto pagão, mesmo os executados no interior das residências (*C. Th.*, 16, 10, 10-12). No entanto, devemos estar atentos para não confiar acriticamente na eficácia da legislação, pois conhecemos séculos de descumprimento das leis imperiais, o que não significa que a legislação imperial fosse de todo inócua, mas sim que as crenças e práticas religiosas não se transformaram subitamente, como vimos no caso de Antioquia.⁴¹ Sozomeno (*Hist. Eccl.*, VII, 15) também declara que templos em cidades como Arábia Pétreia, Rafi, Hierápolis e Apameia permaneceram em pleno funcionamento mesmo após as medidas baixadas por Teodósio.

É importante assinalar que boa parte da historiografia produzida até meados da década de 1950, ao explicar os eventos ocorridos entre os séculos III e IV, teve como ponto de partida a famosa obra de Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publicada entre 1776 e 1788. A noção de *declínio* como paradigma dominou as análises do período que, hoje, definimos como Antiguidade Tardia. As teorias pautadas na visão de declínio presentes na narrativa gibboniana apresentavam a decadência do Mundo Antigo sob o prisma de dois fatores: a *cristianização* do Império Romano, promotora de uma popularização, e conseqüente

⁴¹ Para mais informações, consultar Gilvan Ventura da Silva (2012b; 2013).

empobrecimento cultural, e a *barbarização*, destruidora das mais nobres tradições clássicas (GIBBON, 1989, p. 442-443).

Contrárias à perspectiva de democratização cultural negativa, temos as análises do historiador italiano Santo Mazzarino. Para o autor, além das evidências de instabilidade, é preciso reconhecer que o período é marcado também por esforços do poder imperial no sentido de obter a regulação do sistema, o que inclui a adoção de medidas de centralização próprias da monarquia tardo-antiga. Além disso, ainda para o autor, a época tardia do Império Romano conta com a difusão de modelos axiológicos que, de certa forma, se distanciam do *mos maiorum*, como vê-se no caso do cristianismo (MAZZARINO, 1954; 1956; 1959).

A partir de meados dos anos 1950, Mazzarino produziu algumas de suas mais expressivas obras sobre a historiografia romana – e que serviram de base para futuras leituras sobre a Antiguidade Tardia (PIRATELI, 2015, p. 74-77). Em *Storia romana e storiografia moderna*, o autor esboça suas primeiras revisões críticas da produção historiográfica sobre o mundo romano (MAZZARINO, 1954). Muitos autores, como Concetta Molè Ventura (2003, p. 46-47), denominam tal obra como marco de uma visão positiva sobre o período tardo-antigo. Em *L'Impero Romano*, Mazzarino (1956) dividiu tematicamente a história imperial em *Principado* e *Baixo Império*, e nos apresentou a concepção de democratização da cultura antiga, na qual o cristianismo se apresenta como um dos aspectos de um processo que já se esboçava ao longo do Império. Contudo, é em *La fine del Mondo Antico* que Mazzarino (1959) discute e tenta desconstruir abertamente o conceito de decadência romana, relacionando-o com a ideia de democratização cultural, na qual novos agentes sociais também se tornaram importantes na definição da cultura romana.

Além da aristocracia, outros indivíduos adquiriram importância na propagação de valores dentro do Império Romano. Carrié (2010, p. 463) declara que burocratas, tais como *scribae* de governadores, de magistrados e do Senado; funcionários executivos; chefes de serviços fiscais; intendentes e administradores (*actores aut procuratores*); e mestres de retórica (*rhetores*) e de gramática (*grammatici*) veiculavam todo tipo de valores, muitas vezes, distintos daqueles considerados tradicionais para a aristocracia. Isso sem mencionarmos bispos, monges e devotas cristãs. Contudo, é preciso ressaltar que não há uma divisão categórica entre esses agentes sociais, uma vez que a adesão dos aristocratas ao cristianismo, principalmente das mulheres, foi fundamental dentro do processo de cristianização.

As distintas modalidades de manifestação cultural, a exemplo do cristianismo, penetraram cada vez mais na esfera aristocrática, que as apropriaram e as utilizaram como fomento para novas práticas dentro da aristocracia. Averil Cameron (1991, p. 55-69) afirma que os valores tradicionais dos segmentos mais abastados foram adaptando-se à medida que absorviam elementos pertencentes ao universo do cristianismo, como o simbolismo cristão.

Algumas práticas ascéticas exercidas nos círculos aristocráticos cristãos, como as doações, muitas vezes adquiriam um caráter considerado corrosivo, do ponto de vista da tessitura social, pois a distribuição desenfreada dos bens não condizia com os valores da aristocracia nem mesmo com os dos líderes eclesiásticos. Alguns casos, como o de Olímpia, tomaram uma dimensão pública, uma vez que ela foi acusada de distribuir seus bens aos pobres de modo desordenado, vindo a ser punida por Teodósio (*Vita Olymp.*, 3). Do mesmo modo, temos o caso de Melânia, a Jovem, e o de Valério Piniano, que distribuíram aos pobres sua fortuna, herdada de patrimônios senatoriais, e as suas terras, além de libertaram um número expressivo de escravos (Pal., *Hist. Laus.*, XLI, 1-5). A ação caritativa, nesses casos, foi encarada como prejudicial, sendo condenada pelos contemporâneos que consideravam essa prática responsável por desviar recursos que deveriam ser empregados em problemas mais urgentes, tais como a manutenção do exército (CLARK, 1984, p. 102). Em suma, havia uma preocupação com a reprodução da ordem senatorial, que poderia ser ameaçada pelos efeitos nocivos da caridade desenfreada. Por essa perspectiva, “melhor seria que a doação voluntária em favor dos pobres passasse pela intermediação da Igreja, pronta a administrar um patrimônio garantido a continuidade” (CARRIÉ, 2010, p. 467).

Uma característica significativa da produção cristã do século IV, tanto literária quanto imagética, é a mescla entre expressões de elite e manifestações populares. Logo, a ideia básica de que o cristianismo se expandiu como uma religião popular propagada com exclusividade pelos pobres e desvalidos deve ser questionada. Atanásio, bispo de Alexandria, gabava-se ao afirmar que seu poema antiariano, que expunha posições doutrinárias complexas sob forma popular, era conhecido até nos albergues da cidade (CARRIÉ, 2010, p. 462-466). Do mesmo modo, Agostinho (*Retr.*, 1, 19; 2, 20) alegava que seu *Psalmus contra partem Donati*, deliberadamente escrito de forma simples, possuía o objetivo de alcançar os mais humildes, ignorantes e iletrados.

Carrié (2010, p. 468), em contraposição a outros autores, como Ramsay MacMullen (1990), defende que a possibilidade de mudança cultural durante a fase tardo-antiga e a aceitação desta pelos aristocratas se explicam “pelo fato de a nova religião ter se difundido, pelo contrário, de cima para baixo na sociedade, pois os membros da elite sociocultural não podiam se tornar cristãos sem dar uma reviravolta em todo seu sistema de valores precedente”. Ewa Wipszycka (1988, p. 83-128), em sua análise sobre o processo de cristianização do Egito, compartilha dessa mesma ótica, ao afirmar que não há indícios suficientes para declararmos que a população, em geral, era mais receptiva ao cristianismo do que a aristocracia, uma vez que uma das características cristãs era exatamente a capacidade de atrair adeptos de camadas socioculturais distintas, como assim percebido nos primeiros séculos (CARRIÉ, 2010, p. 470).

Cameron (1991, p. 8-9) também se opôs à ideia de empobrecimento cultural durante o período tardo-antigo e à associação mecânica e direta do cristianismo com o popular, o que inclui a própria produção literária cristã, como as *uitae* e as hagiografias. Sem dúvida, os tratados, as homilias e as epístolas continham massivos recursos retóricos influenciados pela cultura clássica, muito provavelmente devido à formação daqueles que ocupavam os cargos mais importantes da hierarquia eclesiástica. Certamente, como vemos nos casos de João Crisóstomo, Agostinho e de Atanásio e de muitos outros clérigos, seus escritos possuíam um objetivo prático, como a instrução e edificação dos fiéis, fossem eles pertencentes à aristocracia ou não.

Por fim, podemos declarar que, mesmo com a divergência sobre o momento e a maneira pela qual a aristocracia aderiu massivamente às práticas cristãs, fica clara a importância assumida pelas mulheres como sujeitos histórico-sociais nos ritos próprios do cristianismo – como ressaltado pelos escritos dos Padres da Igreja, que frequentemente mencionavam mulheres apoiadoras da fé cristã –, o que contribuiu para a aceitação e posterior expansão do cristianismo, além, é claro, da possibilidade de atuação das mulheres fora da *domus*, onde envolveram-se com as práticas religiosas cristãs, como o monasticismo, que possibilitava um rompimento parcial com as tradições, e o ascetismo, no qual se destacou a caridade por meio de doações.

A presença feminina na *ekklēsia*

Ao analisarmos o contexto de mudanças de cunho político, religioso, econômico e sociocultural ocorridas a partir dos séculos III e IV, percebemos que, em certa medida, o alargamento das

comunidades e práticas cristãs foi responsável por definir e redefinir papéis e lugares na sociedade romana, o que incluiu a participação das mulheres de distintas esferas sociais, uma vez que tanto a população menos abastada quanto as aristocratas passaram a travar contato com os ensinamentos cristãos. Não obstante, diferentemente do que parece, as mulheres não viviam isoladas em suas residências, pois, ao menos na Antiguidade Tardia, estavam fisicamente presentes tanto na vida doméstica como na vida pública (SIQUEIRA, 2001, p. 4).

Vale ressaltar que uma das mais importantes instituições romanas, o casamento, sofreu alterações que interferiram na vida das mulheres romanas. A instituição matrimonial adquiriu novas concepções e modelos, como, por exemplo, com o surgimento de uma nova modalidade de casamento jurídico, o *sine manus*, já que o *cum manus* caiu em desuso no final da República, como ressaltado por Gaio (*Inst.*, I, 111).⁴² A nova modalidade consentia que a mulher, mesmo casando-se, pudesse permanecer sob a tutela de seu pai ou tutor. De forma distinta do *cum manus*, a mulher poderia dispor dos seus bens e receber herança. Dessa forma, em caso de divórcio, a esposa receberia parte do dote, que antes era retido integralmente pelo marido, sendo também capaz de tomar decisões que antes não lhes eram permitidas devido à sua condição de dependência.

Para não reproduzirmos a ideia de que a sociedade romana era inteiramente dominada pelas figuras masculinas, lembramos que há notícias de personagens femininas que não se dedicavam ao lar, fugiam ao dever da maternidade, opinavam em questões políticas e literárias, rompiam laços com seus familiares, tornavam-se prostitutas e apreciavam cultos de mistério, como os de Dionísios, Cibele, Ísis e Sérapis. A preferência das mulheres por estes últimos devia-se à acolhida e à iniciação que lhes eram oferecidas, em contraste com o que ocorria nos cultos tradicionais (CIRIBELLI, 2002, p. 265-269).⁴³ É nesse sentido que o cristianismo teria obtido grande aceitação entre a população romana, incluindo a aristocracia – o que não configura o desaparecimento das práticas e cultos tradicionais na Antiguidade Tardia. Inclusive, os cultos de mistério, oriundos, em grande parte, do Oriente, como o culto ao *Sol Invictus*, o já

⁴² O casamento *cum manus* consistia em uma forma patriarcal de matrimônio, na qual a mulher não tinha direito sobre seus bens, incluindo sua vida, uma vez que o qual a mulher passava da autoridade do pai ou tutor para o marido (Gai., *Inst.*, I, 111).

⁴³ O culto de Ísis, por exemplo, pregava a igualdade dos sexos e a liberação para o amor. O que justifica as relações amorosas entre mulheres e poetas, como Cíntia e Propércio e Délia e Tibulo, que tinham se tornado adeptas ao culto (ACHARD, 1995, p. 62).

mencionado culto de Isis, ou ainda o Uno plotiniano, dividiam espaço com outras práticas religiosas antigas (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 20).

Os ensinamentos cristãos, que professavam valores de igualdade e de fraternidade entre todos os homens, tornavam-se atrativos para os menos favorecidos. Contudo, aspectos como estes, mesmo que de maneira distinta, já haviam sido expressos no Império, sobretudo pelo estoicismo, antes da ascensão do cristianismo (WESTERMANN, 1955, p. 151). Nos primeiros séculos do Império, portanto, há uma aguda relação entre a pregação de Jesus e a aceitação das categorias menos favorecidas da sociedade romana (BARROW, 1968, p. 164), o que não configura empecilho para membros da aristocracia aceitarem os ideais cristãos, em absoluto. As mulheres, por sua vez, contribuíram de modo significativo para a expansão cristã, pois viam no cristianismo mais possibilidades de participação como agentes do culto. Entre essas mulheres, aquelas das quais mais temos informações são provenientes da aristocracia.⁴⁴

As mulheres da aristocracia, tanto nos primeiros séculos do Império quanto na Antiguidade Tardia, participavam de banquetes e reuniões sociais. Embora não pudessem votar ou ser eleitas, algumas inscrições encontradas na cidade de Pompeia mostram que as mulheres não se intimidavam em apoiar seus candidatos aos cargos públicos, o que demonstra, em algum grau, sua notabilidade e influência social. Segundo Funari (2001, p. 104-107) “há mesmo indícios de que havia mulheres de posses que pagavam pelos serviços de prostíbulos”. Tais reflexões, conseqüentemente, nos levam a ponderar e desconstruir discursos calcados numa visão historiográfica que tende a generalizar a figura feminina no Mundo Antigo.

De acordo com Brown (2009, p. 215), fosse qual fosse a cidade romana, existia uma distância social entre aqueles “bem-nascidos” e os demais, baseada na cultura tradicional compartilhada pelas elites. Essa condição aristocrática privilegiada interferia também nas atividades femininas, uma vez que as aristocratas poderiam dedicar-se ao ascetismo e ao diaconato, na condição de viúvas ou de virgens, além de criar laços de patronato com o clero que, no final do século IV, já contava com membros oriundos da aristocracia senatorial.

⁴⁴ Barrow (1968, p. 163) cita como exemplo um conflito entre um pagão, Cecílio, e um cristão, Octávio. Cecílio teria criticado as comunidades cristãs por acolherem homens ignorantes, escravos e mulheres. Em resposta, Octávio teria proferido que, na verdade, acolher os menos favorecidos era motivo de glória.

Desde Cipriano, declara Brown (2009, p. 253), a pobreza e o papel das mulheres influentes na Igreja eram preocupações estreitamente ligadas. Como protetoras dos pobres, por meio das esmolas, dos cuidados com os doentes e estrangeiros, as mulheres abastadas desfrutavam de uma posição pública nas cidades da região mediterrânea, tornando-se cada vez mais influentes, principalmente aquelas pertencentes à casa imperial. Além de serem imperatrizes, as mulheres da aristocracia poderiam receber o título de *Augusta* e, a partir do século III, poderiam ser chamadas de *mater castrorum*;⁴⁵ *mater patriae*;⁴⁶ *eusebestatē augousta*,⁴⁷ entre outras formas de reverência e reconhecimento.

As mulheres da elite senatorial, ainda segundo Brown (2009, p. 223), “podiam fazer o que quisessem desde que não interferissem com a política”. Entretanto, acreditamos que esta afirmação é, no mínimo, exagerada. É provável que, na maioria dos casos, as mulheres não interferissem na política publicamente, mas, por outro lado, há relatos de figuras femininas que contradizem essa lógica, como no caso de Eudóxia, do qual trataremos mais à frente.

É importante ressaltar que, ao analisarmos o papel das mulheres na Antiguidade Tardia, não estamos falando de uma categoria homogênea. Outrora, Moses Finley (1990, p. 151) já declarava que as mulheres menos abastadas, na *res publica* romana, poderiam ser vistas como mais “livres”, uma vez que fugiriam às regras e às leis mais rígidas de conduta impostas às elites. Isso quer dizer que a vida das mulheres era, antes de tudo, modelada por diferentes regras sociais e costumes, em um meio no qual se configuravam crenças e opiniões decorrentes de arranjos nas estruturas do poder (TILLY, 1994, p. 31).

Siqueira (2001, p. 5) ressalta que algumas questões sobre o feminino foram discutidas pelos cristãos. No entanto,

[...] o cristianismo, assim como outras religiões da mentalidade predominante, mantém a mesma postura com relação à mulher. A reivindicação cristã que os homens e mulheres são espiritualmente iguais não teve nenhuma consequência mais prática, assim como a reivindicação filosófica que as mulheres podem manifestar as mesmas virtudes como os homens.

⁴⁵ Tradução literal: “mãe do exército acampado”.

⁴⁶ Tradução literal: “mãe da pátria”.

⁴⁷ Tradução literal: “piedosíssima augusta”.

Numa tentativa de explicar os motivos para a permanência do comportamento patriarcal masculino para com as mulheres, mesmo com o advento do cristianismo, Gilvan Ventura da Silva (2006a, p. 306-307) declara que, em termos doutrinários, há uma distinção entre o plano místico e o plano terreno, de modo que “se no plano místico se pode pretender uma igualdade entre todos os homens, no plano terreno, hodierno, as mulheres, como herdeiras de Eva que são, devem se conformar com a sua posição secundária diante do homem”. Tal hipótese explica, em parte, a rígida atuação eclesiástica, que dificultava a concessão de maior participação e visibilidade às mulheres nas cerimônias litúrgicas. Entretanto, é a partir da redefinição do lugar ocupado pelas mulheres no âmbito eclesiástico que ocorre a ascensão das viúvas, virgens e diaconisas dentro da *ekklēsia* – às quais dedicaremos atenção no capítulo seguinte, tendo como referência o caso de Olímpia.

Podemos dizer que, se o cristianismo não propôs, em absoluto, a igualdade entre os gêneros, ele, porém, abriu as portas para novas atividades sociais, ou modificou as existentes, possibilitando às mulheres diferentes formas de prestar devoção à divindade cristã, como, por exemplo, mediante o movimento monástico, que mesmo adequando-se ao ideal de segregação sexual, já presente no cristianismo desde os primórdios, permitirá às mulheres maior oportunidade de se diferenciar das tradicionais matronas romanas, pois se libertariam, parcialmente, do jugo masculino, uma vez que viveriam na clausura monástica, afastadas do cotidiano urbano (VENTURA DA SILVA, 2007, p. 63-64; 93).

Siqueira (2001, p. 5), da mesma forma, declara que o cristianismo introduziu uma prática de exclusivismo religioso que, tanto no caso dos homens quanto no das mulheres, dedicados estritamente ao exercício de sua crença, podia suscitar o abandono dos deveres com a família e o Estado:

Pela primeira vez, algumas mulheres podiam rejeitar o casamento e a gravidez, e viver em casa com suas mães, ou em solidão, ou em uma comunidade de mulheres. A oração e estudo da Bíblia podiam deslocar os afazeres da vida doméstica, as mulheres sempre puderam participar em cultos religiosos e fazer oferecimentos aos deuses, podiam alcançar fama duradoura dedicando-se à Igreja e ao serviço de Deus.

A análise de alguns autores, contudo, nos revelam a influência feminina e a possibilidade de ação das mulheres, no período tardo-antigo, de forma distinta da supracitada. Salzman (1989, p. 212), por exemplo, declara que, mesmo na correspondência de Jerônimo, a presença feminina

é bem menor do que se espera.⁴⁸ Kate Cooper (1992, p. 150) adota a mesma perspectiva ao afirmar que os textos que apontam as mulheres como importantes agentes de mudança religiosa durante o Império “foram lidos sem sensibilidade às suas estratégias retóricas escondidas”. A autora vai além e defende que os discursos romanos sobre o poder feminino não eram mais do que uma “estratégia retórica dentro da competição pelo poder entre os próprios homens” (COOPER, 1992, p. 151).

Para Cooper (1992, p. 151), as narrativas que exaltam ações ou intervenções femininas não “representam mulheres de carne e osso em si”, mas aspectos referentes a preocupações propriamente masculinas. Nesse sentido, a autora afirma que os documentos que atribuem inovação social ou religiosa às mulheres devem ser lidos com cautela, uma vez que seriam direcionadas aos próprios homens.

Os argumentos de Cooper (1992) baseiam-se na característica dominante do sistema simbólico sobre definições de gêneros no Império Romano, em que tanto os produtores do discurso quanto os consumidores, incluídos os interlocutores, são todos, em sua esmagadora maioria, pertencentes ao gênero masculino. Apesar disso, a crítica da autora parece se direcionar aos estudos que entendem a conversão da aristocracia romana ao cristianismo devido à influência feminina. Certamente, não foi devido única e exclusivamente à atuação das mulheres que o cristianismo pode se expandir e se consolidar no Império Romano. Contudo, esvaziar a atuação feminina de certa importância na transformação das elites romanas nos parece um retrocesso historiográfico, para dizer o mínimo.

Sabemos que, a partir da década de 1980, certos questionamentos se destacaram na historiografia sobre as mulheres, como o papel destas na família, as relações vinculadas ao casamento, à maternidade e à sexualidade, com foco na relação entre o público e o privado, entre o individual e o social. Também foram abordados aspectos das ações femininas e de ações sobre as mulheres, sobretudo, na educação, na disciplinarização do corpo, nos padrões de comportamento, nos códigos de sexualidade e na prostituição. Por meio desse enfoque, representações femininas tradicionais foram desconstruídas e as mulheres passaram a ser repensadas (MATOS, 2006, p. 13). Por um lado, houve a tendência em apresentar as mulheres

⁴⁸ Em verdade, Jerônimo remeteu uma quantidade expressiva de cartas a correspondentes femininas, desde virgens a matronas, entre as quais destacam-se Paula e Marcela (Cf. Jer., *Ep.* 11; 13; 23-30; 32-34; 37-46; 54; 59; 64-65; 75; 77-79; 97; 106-107; 117; 120-121; 123; 126-127; 130; 148).

atuando na história da mesma forma que os homens. Por outro, revelaram-se possibilidades diferenciadas das experiências femininas (PINKSY, 2009, p. 161). Contudo, nesse meio, outra tendência, bem problemática, foi difundida nos estudos do feminino: a “vitimização” ou a “heroicização” das mulheres na história, que contribuiu para descaracterizar a faceta das mulheres como seres humanos ativos e sujeitos complexos, ignorando-se ainda a possibilidade de coexistência entre múltiplos “femininos” e “masculinos” (MATOS, 2006, p. 13). Acreditamos que Cooper, mesmo que de forma exagerada, posiciona-se contrária a essa tendência que vigorava no momento da redação do artigo *Insinuations of womanly influence: an aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy*, publicado em 1992.⁴⁹

Defendendo a tese do uso das representações femininas em discursos masculinos, de modo alegórico, Cooper (1992, p. 152-153) ressalta o emprego literário dessa figura retórica nas narrativas, na medida em que determinados atributos, como a modéstia, eram esperados da matrona romana ideal. Para Cooper (1992, p. 153), a literatura cristã compartilhou a visão dos perigos sociais que poderiam ser provocados pela influência das mulheres sobre os homens, assim como vemos na expulsão de Adão do Jardim do Éden, quando Eva levou seu companheiro a sucumbir à tentação (*Gen.*, 3, 1-24).

As reflexões cristãs sobre o papel das mulheres na *ekklēsia* e sobre o que lhes era esperado foi travada nas homilias, tratados e epístolas elaboradas pelos representantes da Igreja. Amiúde, Tertuliano (*De uirg.*), Cipriano (*De hab. uirg.*), Jerônimo (*Ep.*), Ambrósio (*De uid.*; *De uirg.*), Gregório de Nissa (*De uirg.*), João Crisóstomo (*Ad uid. iun.*; *De non iter. con.*; *De uirg.*), Agostinho (*De ciu. Dei*), entre outros Padres, ocuparam-se em tratar do comportamento ótimo requerido das mulheres. Questões como a decência no vestir-se e a modéstia nas atitudes eram indispensáveis para as mulheres serem consideradas modelos de pureza.

Na maioria dos casos, tanto virgens e viúvas cristãs quanto diaconisas provinham da aristocracia romana, sobretudo as que exibiam melhor condição financeira, exercendo a doação de propriedades e grandes quantidades de moedas, além do sustento aos bispos. Dificilmente encontramos mulheres de categorias menos favorecidas exercendo atividades ascéticas, tais como as supracitadas. As aristocratas que dedicavam suas vidas às obras de caridade eram, amiúde, associadas a condição de esposas, filhas ou viúvas de destacados membros da elite.

⁴⁹ Convém ressaltar que em textos posteriores, a perspectiva da autora sobre o feminino é modificada. Cf.: Cooper (2009; 2013).

Venéria, por exemplo, era esposa do *comes* Valovico. Melânia, a sênior, era filha do ex-cônsul Marcelino, enquanto Olímpia era filha do ex-*comes* Seleuco. Na qualidade de detentoras de vastos patrimônios, elas se tornaram célebres por consumir toda a sua riqueza na conservação de igrejas, mosteiros e hospedarias e na assistência prestada aos monges, enfermos, prisioneiros, e principalmente aos bispos e às celebrações do culto cristão (VENTURA DA SILVA, 2007, p. 86).

Ao analisar a relação das mulheres e a posição que ocupavam, percebemos que as transformações no Império, com destaque para as de caráter religioso, levaram a um crescimento no número de adeptos de outras crenças, como o cristianismo (FUNARI, 2001, p. 131). Além das camadas inferiorizadas, o culto cristão também angariou simpatizantes entre membros da aristocracia romana, a começar pelas mulheres da elite, que viram um novo espaço se abrir na nova religião, contribuindo, então, para o processo de assimilação entre o cristianismo e o feminino. É possível, então, visualizar a possibilidade de atuação e interferência de personagens femininas da aristocracia frente a questões religiosas e às transformações de cunho social, como a participação das mulheres nas práticas cristãs, ainda mais ao se tratar da imperatriz, que já ostentava privilégios próprios da *domus* imperial, como no caso de Eudóxia, que veremos a seguir.

Élia Eudóxia, imperatriz do Oriente

A representação acerca do papel feminino na Antiguidade Tardia não é única. É, na verdade, múltipla, pois se transforma de acordo com as condições sociais em que a analisamos. Das escravas que cuidavam e amamentavam os recém-nascidos às matronas que desempenhavam seus papéis domésticos e cumpriam com as virtudes que se esperavam delas; das mulheres entregues à prostituição às ascetas. Todas essas mulheres exerciam papéis diferentes dentro da sociedade, e eram vistas e tratadas de acordo com tais lugares.

Mesmo entre as aristocratas, as modalidades de exercício da fé crista poderiam variar, conforme as circunstâncias impostas, mas também conforme a opção das próprias envolvidas, condicionando, assim, o que se fala, como se fala, de que maneira se é vista ou representada. O peso simbólico daqueles que ocupam lugares distintos é também objeto de discussão pública. O que se dirá das imperatrizes? Como eram construídos os seus papéis? Tais questões tornam-

se pertinentes ao buscarmos investigar a intrigante figura de Eudóxia, imperatriz do Oriente, uma vez que a variedade de opiniões textuais a seu respeito traz à tona distintas *personae*.

Élia Eudóxia era filha de Flávio Bautão, um franco romanizado que serviu como *magister militum* no exército romano do Ocidente durante a década de 380 (Phil., *Hist. Eccl.*, XI, 6).⁵⁰ De acordo com Karl Ferdinand Werner (1984, p. 298), a ascendência nobre – pois provinha da elite franca – teria permitido a Bautão iniciar a sua carreira militar em cargos de liderança no exército romano. Em 380, dois anos após a batalha de Adrianópolis, na qual Valente encontrou a morte, o imperador Graciano teria enviado Bautão e outros soldados ao Oriente para ajudar a Teodósio e seu *magister militum*, Flávio Ricomero, na luta contra os visigodos. O sucesso militar de Bautão, portanto, teria sido um dos motivos responsáveis pelo reconhecimento do *magister militum* por Teodósio (WERNER, 1984, p. 297-298).

Vale a pena destacar que Bautão também se envolveu em questões religiosas tendo por base o confronto entre a tradição romana e as práticas cristãs, uma vez que teria se oposto a Ambrósio no caso da remoção do altar da Vitória. Bautão é mencionado pela última vez como cônsul romano ao lado de Arcádio, em 385, vindo a falecer em 388 (WERNER, 1984, p. 297-298).

Eudóxia, filha de Bautão, teria sido apresentada aos círculos aristocráticos de Constantinopla como membro da casa de Promoto, *magister militum* do Império Romano do Oriente (Zos., *Hist. Nova*, V). Sua entrada para a casa de Promoto é um indício de amizade entre os dois *magistri*, o que certamente implicava uma aliança com interesses políticos (MAYER, 2002).⁵¹

Após a morte de Promoto, em 391, Eudóxia viveu com Marsa, esposa do *ex-magister*, e com seus dois filhos, que foram criados juntamente com os filhos de Teodósio – Arcádio e Honório –, sendo educada por Pansófilo (Zos., *Hist. Nova*, V). Especula-se que foi nessa época que Eudóxia travou contato com seu futuro esposo. Para Wendy Mayer (2002), a futura imperatriz

⁵⁰ *Magister militum*, traduzido como “Mestre dos soldados” foi um título utilizado no período tardo-antigo do Império Romano, criado por Constantino para designar a função mais alta do comando militar. De forma geral, o *magister militum* possuía poder central sobre o exército. Contudo, a função em questão sofreu diversas transformações, passando de um posto militar para também um exercício administrativo de grande importância na instituição de prefeituras romanas, ficando abaixo do prefeito pretoriano (Cf.: JONES, 1964; KAZHDAN, 1991; TREADGOLD, 1995; MORRISSON, 2004).

⁵¹ As referências para Mayer (2002) não possuem indicação das páginas, uma vez que o texto é de natureza eletrônica e não há numeração no original.

foi tratada como uma espécie de “trunfo político”, de modo a atender as ambições de ascensão social de sua família.

Em 17 de janeiro de 395, Teodósio morreu, em Milão. Arcádio o sucedeu no Oriente e Honório, no Ocidente. O primeiro foi colocado sob a tutela de Rufino, prefeito do pretório do Oriente. Supõe-se que Rufino pretendia casar sua filha com Arcádio e estabelecer seu próprio parentesco com a dinastia teodosiana. Todavia, Eudóxia é quem se casa com Arcádio, sendo essa união organizada por Eutrópio, *praepositus sacri cubiculi* do imperador (HOLUM, 1982, p. 52-53). O matrimônio se consumou em 27 de abril de 395, sem o conhecimento ou consentimento de Rufino. Argumenta-se que, para Eutrópio, tal união foi uma tentativa de aumentar sua própria influência sobre o imperador, além de conquistar a lealdade da nova imperatriz. Na época da celebração matrimonial, Arcádio tinha cerca de dezoito anos, provavelmente a mesma idade de Eudóxia (MAYER, 2002). O casal imperial teve cinco filhos: Flacila, Pulquéria, Arcádia, Teodósio e Marina. Eudóxia, por fim, veio a falecer em 6 de outubro de 404, poucos meses depois do segundo exílio de João Crisóstomo.

Textos que falam: a imagem de Eudóxia nas fontes escritas

A influência de Eudóxia em assuntos da corte e do Estado tem sido objeto de debate entre historiadores desde o período tardo-antigo. Filostórgio (*Hist. Eccl.*, XI), por exemplo, considera que a imperatriz era mais inteligente que seu marido, porém afirma que ela sofria de uma “arrogância bárbara”. Zósimo (*Hist. Nova*, V) a considerava teimosa e suscetível aos eunucos e mulheres da corte e também afirma que Arcádio foi influenciado pela “extraordinária beleza de sua esposa”. Mesmo na historiografia mais recente, surgem divergências relacionadas à posição ocupada pela imperatriz. Liebeschuetz (1990, p. 196-202), por exemplo, considera que as fontes primárias superestimam a influência de Eudóxia, enquanto Blockley (1998, p. 116-117) afirma que a imperatriz dominou o governo do Oriente entre 400 e 404, ano da sua morte, interferindo em questões tanto religiosas quanto políticas.

A construção de edifícios e estátuas, como vimos no primeiro capítulo, foi uma das formas mais comum de atos públicos de evergetismo e de transformação do espaço urbano. Em todas as partes do Império, contribuições de cidadãos proeminentes e magistrados eram convertidas em paredes, aquedutos, banhos públicos, pórticos, teatros e templos. Contudo, ao se referir às

doações caritativas cristãs, há uma situação peculiar. As ações de caridade e contribuição financeira, durante o período tardo-antigo, eram realizadas, em especial, por mulheres oriundas da aristocracia (RAPP, 2005, p. 220), o que, decerto, inclui Eudóxia.

Porfírio de Gaza, por exemplo, ao exercer seu poder de intercessão (*parrhesia*) obteve o suporte financeiro de Eudóxia para a construção de uma grande basílica sobre as fundações do Marneion, o antigo templo de Zeus Marnas. Visto que Porfírio era considerado um bispo sem muita expressão de poder, é dito que a imperatriz somente apoiou o projeto do bispo após este realizar orações para que ela tivesse um filho com segurança (Marc. Diac., *Vita Porph.*, 42-50).⁵²

Em *Vita Porphyrii* (27-32), diz-se que Porfírio teria enviado Marcos, seu diácono e cronista, a Constantinopla, em 398, a fim de obter apoio na luta contra os pagãos. O bispo ansiava por uma ordem de fechamento dos templos em Gaza. A autorização teria sido concedida. Contudo, o Marneion permaneceu em funcionamento. Durante o inverno de 401-402, acompanhado por Euzóio, bispo de Cesareia Marítima, Porfírio teria pessoalmente solicitado o apoio de Eudóxia, a quem considerava a personagem dominante na corte de Arcádio, para convencer o imperador a decretar a destruição dos templos pagãos em Gaza. Como resultado, Arcádio emitiu, em 401, um édito que restringia as atividades de manifestações religiosas não-cristãs, bem como a transformação dos antigos templos em edificações eclesiásticas. Assim, das ruínas do Marneion, como citamos, foi erguida uma grande igreja, que veio a ser chamada *Eudoxianē*, em homenagem à imperatriz (ANGELOVA, 2015, p. 223-224; HOLUM, 1982, p. 56).

A atuação político-religiosa de Eudóxia, como o confisco de templos e a intervenção em assuntos eclesiásticos, demonstra que ela era partidária da facção cristã alinhada ao credo

⁵² A integridade do texto de *Vita Porphyrii* é motivo de grande debate entre pesquisadores. Grégoire e Kugener (1930), editores da obra no começo do século XX, analisaram alguns problemas referentes ao documento, mas concluíram que o texto contém uma base histórica. Uthemann (1994, p. 848-854) ressalta que a base do conteúdo de *Vita Porphyrii*, muito provavelmente, foi baseada em Teodoreto. Para Head (2001, p. 55), os problemas textuais da obra em questão podem ser resolvidos se assumirmos que esta foi composta em duas etapas sucessivas: as notas originais por um contemporâneo (a quem chamamos de Marcos) e numa edição posterior, a qual temos a forma final, escrita por outro autor que não aparece no texto. O autor acrescenta que “o texto está repleto de detalhes históricos convincente e mostra um conhecimento tão íntimo da região de Gaza, na Antiguidade tardia, de que pelo menos o mérito enredo gerais são de nossa confiança”, porém não podemos ser ingênuos perante os estereótipos hagiográficos da obra (HEAD, 2001, p. 56). Outros estudiosos são mais céticos quanto ao texto, Ramsey MacMullen (1984b, p. 87) afirma que os ricos detalhes dos círculos imperiais e grandes nomes da Constantinopla são todos falsos e que Marcos pode nunca ter existido.

niceno.⁵³ Segundo Sócrates (*Hist. Eccl.*, XVI), Eudóxia teria organizado procissões anti-arianas em Constantinopla. A imperatriz também participou das vigílias noturnas organizadas por João Crisóstomo, quando da sua chegada à Capital. É dito que no intervalo de suas gestações, ou seja, entre 400 e 402, a imperatriz participou junto ao povo de Constantinopla numa intensa demonstração de entusiasmo pela chegada das relíquias dos mártires (HOLUM, 1982, p. 56).

A posição ativa em questões religiosas fez parte do currículo da imperatriz, o que a permitiu aparecer sozinha em público com frequência, ao contrário de Arcádio que permanecia, em grande parte, ausente nas solenidades imperiais (MAYER, 2002). Todavia, mesmo tendo desempenhado um papel importante em prol do cristianismo niceno, a imagem mais comum contida na documentação escrita de cunho cristão é a de uma Eudóxia imperatriz implacável, em virtude do seu envolvimento no conflito com João Crisóstomo, que resultou na deposição e exílio desse último, como veremos a seguir.

A relação entre imperatriz e bispo

A antipatia entre João Crisóstomo e Eudóxia é muito conhecida entre os estudiosos da trajetória do bispo. Contudo, mesmo na historiografia moderna que pretende elucidar a figura de Eudóxia – entre os quais se encontram os trabalhos aqui já mencionados –, pouco é acrescentado às informações existentes. Ou melhor, as discussões são quase inteiramente voltadas para o bispo, de modo que a imperatriz acaba por assumir uma posição secundária, servindo como antagonista no episódio da derrocada de João.

Como já mencionamos, a representação de Eudóxia, portadora do título de *Eusebestatē Augousta*, é contraditória. Porém, as informações mais difundidas são oriundas dos círculos cristãos, que heroicizam João ao passo que demonizam a figura imperial. Todavia, importa ressaltar que Eudóxia, partidária do credo niceno, manteve laços de respeito mútuo com o bispo de Constantinopla.

⁵³ O credo niceno se refere a uma profissão de fé formulada no Concílio de Niceia, em 325, com o intuito de fortalecer a ortodoxia cristã e institucionalização da Igreja (Cf. *ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA*, 2011, p. 1885).

No decorrer de seu episcopado, João organizou uma cerimônia para a recepção das relíquias de mártires do norte da Península Itálica, enviadas por Vigílio, bispo de Trento, e identificadas como pertencentes a Sisínio, Martírio e Alexandre. Na cerimônia, a população de Constantinopla, incluindo funcionários de alto cargo, senadores, e a própria imperatriz, participaram com círios em uma longa procissão (BARNES; BEVAN, 2013, p. 30). Ao concluir o trajeto da procissão, já na igreja, João proferiu uma homilia na qual exaltava o desapego da imperatriz. Eudóxia, como uma fiel e devota, prosseguiu a pé para ficar o mais próximo possível das relíquias sagradas, o que para João era uma demonstração de humildade, uma vez que a imperatriz teria, por respeito aos mártires, abdicado da elegância imperial (Ioa. Chrys., *Hom. dic. post. reliq. mart.*, 469).

Devido ao comportamento no cortejo de recepção das relíquias, o atributo de cristã humilde teria sido exaltado em Eudóxia, que adquiriu uma imagem positiva perante o bispo e a população cristã da Capital (HOLUM, 1982, p. 57). João saudou Eudóxia como a única imperatriz que teria honrado os mártires com tal zelo, piedade e humildade, comparando-a com as heroínas do Novo Testamento, como Febe e Priscila (Ioa. Chrys., *Hom. dic. post. reliq. mart.*, 471; *Act.*, 18, 2, 26; *Rom.*, 16, 1). Portanto, até esse momento não havia um confronto entre Eudóxia e João. Ao contrário, o que havia era uma demonstração de relativa harmonia e respeito recíproco (BARNES; BEVAN, 2013, p. 31).

Sabemos que, ao discorrer sobre o feminino, na maioria das vezes, João Crisóstomo adotou uma posição rigorosa e crítica, pautada por sua convicção como asceta. Para João, as mulheres, por natureza, eram detentoras da marca de Eva. De índole pecadora, as mulheres eram vistas como necessárias, mas perigosas àqueles que pretendiam conservar a decência. Além disso, para João, as mulheres foram destituídas por Deus do direito à liderança espiritual, uma vez que, em posições de autoridade, insinuar-se-iam sempre que possível (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 46-47; *In Isa.*, 3, 8; *De sacerdot.*, 3, 9). Contudo, João Crisóstomo aprovava certas mulheres, aquelas que apresentavam modéstia no vestir, nos hábitos, na fala e que eram obedientes aos sacerdotes e ao bispo (HOLUM, 1982, p. 71). Sem dúvida, entre os grupos de virgens e viúvas, bem como entre as diaconisas, João encontrava exemplos de mulheres que obtinham sua aprovação, como Pentádia, Procle e, em especial, Olímpia, sua amiga e partidária (Pal., *Dial.*, V, 10, 16-17).

Até o momento em que Eudóxia exibiu os atributos esperados de uma mulher cristã, sua relação com o bispo mostrou-se tranquila. Contudo, as ações de Eudóxia não se resumiam as de uma

devota, considerada inofensiva ao poder eclesiástico. A imperatriz, revestida pelo título de *Augusta*, em 4 janeiro de 400, constantemente aparecia em público, emitia opiniões, e intervinha em assuntos político-religiosos. A concessão do título de *Augusta* a Eudóxia, certamente, facilitava aquilo que McCormick (1991, p. 694) definia como uma vida pública largamente separada entre as *Augustae* e os imperadores que afetava até mesmo as cerimônias imperiais. Tais atitudes, mesmo que não interferissem diretamente no exercício das atividades de João, aos seus olhos, eram dignas de reprovação. Esse é um ponto chave que, na maioria das vezes, não é problematizado ao se analisar a relação entre o bispo e a imperatriz. Há razões apologéticas para João fundamentar seu discurso contra figuras femininas que fugiriam ao modelo que julgava apropriado para as cristãs e que serviriam de mau exemplo às mulheres.

O modelo de mulher esperado por João Crisóstomo, em suma, é variável, uma vez que o bispo procurou em seu ministério classificar diferentes condições femininas, como a esposa, a viúva, a virgem e a diaconisa. Contudo, todas essas mulheres deveriam seguir os mesmos princípios, sendo sensatas, obedientes, recatadas, colocando o plano espiritual frente ao terreno, o que inclui o desapego à riqueza, ao luxo, à fama e aos prazeres do corpo (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 1-84; *De non iter. con.*, 1-11; *Ad uid. iun.*, 1-7). Portanto, as atitudes de Eudóxia claramente entraram em choque com o comportamento feminino esperado por João Crisóstomo.

Com o passar dos anos, um desgaste gradual irrompeu entre Eudóxia e João. Além da problemática de gênero, que implicava numa distinção clara de papéis entre homens e mulheres, conflitos específicos corroboraram para a inimizade de ambos, como, por exemplo, no episódio que envolveu Gainas e Eutrópio.

Gainas foi um líder político-militar durante os reinados de Teodósio (378-395) e Arcádio (395-408). A carreira de Gainas se iniciou a partir de sua atuação como soldado de infantaria, participando de várias batalhas, como a travada contra Eugênio, em 394, e a empreitada contra Rufino, em 395, na qual combinou forças com Estilício e Eutrópio (WILLIAMS; FRIELL, 2014, p. 9-12; 105). As vitórias renderam recompensas a Gainas, como sua nomeação, em 395, a *comes rei militaris*, uma espécie de conselheiro de assuntos militares, e, em um encontro com Arcádio, em 399, foi nomeado *magister militum* (BURNS, 1994, p. 155). Ao valer-se da posição de *magister militum*, Gainas assegurou o exílio dos oficiais Aureliano, João e Saturnino, exercendo cada vez mais influência em Constantinopla. Ao que tudo indica, Gainas também entrou em choque com João Crisóstomo, uma vez que tentou interferir em assuntos religiosos

com o intuito de beneficiar os arianos, posição contrária à defendida pelo bispo (MARTINDALE, 1980, p. 380; WILLIAMS; FRIELL, 2014, p. 11-12).

Em meio a esses eventos, a imperatriz, segundo Zósimo (*Hist. Nova*, V), estava insatisfeita com a permanência de Eutrópio na corte, o que viria a interessar Gainas, uma vez que este já tinha planos contra seu ex-aliado.⁵⁴ Dessa vez, portanto, Gainas solicitou ao imperador a deposição do *praepositus sacri cubiculi* Eutrópio, o que impulsionou a fuga deste da corte imperial e a busca de asilo junto a João Crisóstomo (*Soz. Hist. Eccl.*, VIII, 2; *Soc.; Hist. Eccl.*, V, 6). Após acolhê-lo, João Crisóstomo, tomando a defesa de Eutrópio, teria elaborado um sermão para enfatizar os males da fortuna e da ganância (MARTINDALE, 1980, p. 443). Em contraposição ao bispo, Arcádio, com o apoio de Eudóxia, depõe e deporta Eutrópio para Chipre, além de confiscar suas propriedades, vindo, posteriormente, a ser julgado por traição e executado em Calcedônia (BURNS, 1994, p. 171).

Já Gainas perdeu o favor imperial por estar envolvido com Tribigildo, general ostrogodo, sendo obrigado a fugir para o outro lado do Helesponto, um estreito no noroeste da Ásia Menor que liga o mar Egeu ao mar de Mármara, onde foi derrotado por Fravita, um godo a serviço do Império (Figura 13). Gainas tornou a fugir, desta vez, pelo Danúbio, onde foi capturado pelos hunos, que o decapitaram e enviaram sua cabeça ao imperador (MARTINDALE, 1980, p. 380).

⁵⁴ Para mais informações a respeito de Gainas e de seus planos contra Eutrópio, conferir Martindale (1980).

Figura 13 – Detalhe para o Helesponto, um estreito no noroeste da Ásia Menor que liga o mar Egeu ao mar de Mármara



Fonte: Adaptado de: <<http://fromtone.com/russias-syrian-gamble/>>.

A partir da desavença entre Gainas e Eutrópio, observamos que um choque de opiniões entre bispo e imperatriz foi surgindo à medida que o conflito com Gainas exigia uma pronta resposta. Contudo, as posições discordantes de ambos deram ensejo a um agravamento de oposição cada vez mais acentuado, culminando na irrupção de conflitos, desta vez entre Eudóxia e João Crisóstomo (Soc., *Hist. Eccl.*, VI, 11; Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 10).

Em 401, um contratempo divide mais vez mais Eudóxia e João: a expulsão de Severiano de Gabala de Constantinopla, após a visita de João às dioceses do Oriente. Ao que parece, na ausência do bispo, Severiano teria se indisposto com Serapião, arqui-diácono da igreja da Capital, o que desagradou a João. Esse teria sido um assunto da Igreja a ser resolvido pela Igreja, assim acreditava João. Entretanto, a imperatriz, ao tomar conhecimento da situação, ordenou que Severiano retornasse imediatamente e suplicou que ele, ao invés de Crisóstomo, rogasse a Deus pelo bem-estar de seu filho, Teodósio II (Soc., *Hist. Eccl.*, VI, 11, 1-7; 11-21). Tal situação, decerto, constrangeu João, que sentiu sua autoridade episcopal ferida.

O descontentamento da casa imperial com o bispo de Constantinopla se torna ainda mais evidente por ocasião do batismo de Teodósio II, em 401. João já havia batizado Pulquéria e Arcádia. Contudo, desta vez, o responsável pelo batismo do herdeiro imperial foi ninguém menos que Severiano de Gabala, um dos mais ferrenhos opositores de Crisóstomo (BARNES; BEVAN, 2013, p. 32). Convém ressaltar que as principais fontes literárias escritas após a morte de João, como as obras de Paládio, Sócrates e Sozomeno, são geralmente favoráveis a ele, e optam por omitir este ocorrido, considerado uma espécie de humilhação pública para o bispo de Constantinopla.

A partir do choque com Severiano, as homilias de Crisóstomo nas quais a figura imperial era mencionada passaram a se tornar cada vez mais inflamadas. Nelas, o bispo exaltava características que eram vistas com desprezo pelo clero, como a preocupação excessiva da imperatriz com a aparência, a intromissão em assuntos que não convinham a uma mulher e a sua ascendência sobre Arcádio (Phil., *Hist. Eccl.*, XI, 6).

À medida que o tempo passava, João prosseguia com sua política de reforma eclesiástica e de interferência no espaço citadino, além de opinar em assuntos de outras sés e reafirmar que a “Nova Roma” possuía autoridade especial entre as demais igrejas do Oriente, o que desagradou os bispos das congregações mais antigas. Em outras palavras, a atitude enfática de João, por mais que tenha conquistado a população da Capital, desagradou importantes figuras do círculo eclesiástico. Portanto, a relação de antipatia com a casa imperial foi mais uma entre outras situações conflituosas nas quais o bispo se envolveu.

O pronunciamento mais famoso de João Crisóstomo a respeito de Eudóxia é mencionado por Paládio (*Dial.*, VIII), ao afirmar que, durante o Sínodo do Carvalho, em 403, o bispo de Constantinopla teria comparado a imperatriz a Jezebel, a personificação da rainha malévola. Nas *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates e Sozomeno, uma famosa homilia em que João compara Eudóxia a Herodias é lembrada, aludindo-se à decapitação de João Batista pelas mãos de Herodes Antipas (*Mat.*, 14, 1-12; *Marc.*, 6, 14-29; *Luc.*, 9, 7-9). Porém, os especialistas a inserem logo após o primeiro exílio do bispo, como justificativa para a deposição definitiva de João (BARNES; BEVAN, 2013, p. 36).

A veracidade da comparação entre Eudóxia e Jezebel formulada por Crisóstomo em suas homilias é questionada pelos historiadores. Contudo, Coleman-Norton (2014, p. 169) aponta

dois sermões de João Crisóstomo, disponíveis na *Patrologia Graeca*, em que o bispo teria feito a comparação, o primeiro seria o *Sermo antequam iret in exsilium* (PG, LII, 431) e o segundo o *Sermo cum iret in exsilium* (PG, LII, 438). A esse respeito, Ommeslaeghe (1979, p. 131-155) declara que, se um sermão tão ofensivo ao palácio foi proferido, é bem provável que tal passagem tenha sido suprimida das edições posteriores das homilias por aqueles responsáveis por sua circulação.

Já para Holum (1982, p. 75) e Kelly (1995), dúvidas quanto à autenticidade das palavras de Crisóstomo são infundadas, na medida em que a aceitação dos sermões como autênticos é baseada em citações e na similaridade do estilo com sermões anteriores.

Autores como Barnes e Bevan (2013, p. 27) tecem inúmeras críticas aos testemunhos usuais a respeito da vida de João, ao passo que demonstram grande otimismo frente ao *Epitaphios Logos*, a oração fúnebre em homenagem à memória de João e o mais antigo documento sobre sua carreira, de autoria anônima, mas atribuído, por alguns, a Cosmas, um dos diáconos do círculo de Crisóstomo.⁵⁵

No *Epitaphios Logos*, o anônimo não associa a imperatriz a Herodias. Porém, Eudóxia é chamada de Jezebel em três passagens, reafirmando-se a acusação presente em outras fontes (*Epi. Log. Ioa. Chrys.*, 3, 36, 138), como se segue:

Como é grande o desânimo que domina a nossa assembleia, igualmente grande eu acho que é o prazer que apreendeu o coro dos santos, cada um dos quais recebeu a quem ele desejava. [...] Nem mesmo o bendito Jó oferece o lugar ao lado dele no coro a qualquer coisa em preferência a este homem justo; pois ele reconhecerá nele essas lutas que ambos tiveram contra o Diabo, e em que se superaram e ganharam do Senhor a mesma proclamação da vitória. Davi também dança com o bom pastor, que durante toda a noite e dia afastava os animais selvagens para longe do seu rebanho (*1 Samuel*, 16, 11, 19; 17, 34-37; *Salmos*, 22, 1). Elias beija o inimigo zeloso de Jezebel, que durante muito tempo resistiu ao seu ataque a Deus (*1 Reis* 18-21) [...] (*Epi. Log. Ioa. Chrys.*, 3, grifo nosso).

[...] Qual é então a maior arma que eu acho que tenho? Aquela com o qual uma vez eu persuadi Jezebel a destruir a famosa Nabot (*1 Reis*, 21,1-16). Já tenho entre os presbíteros instrumentos praticados nas artes da calúnia, e eu tenho uma mulher desse tipo, a quem tenho feito prisioneiro por sua avareza insaciável, a qual está investida de poder e maldade, grande maldade. [João]

⁵⁵ O autor do *Epitáfio para João Crisóstomo* compôs seu discurso quando a notícia da morte de João chegou às proximidades de Constantinopla. De acordo com Barnes e Bevan, presume-se que o texto original foi revisado e expandido para publicação durante o inverno de 407/408.

é muito problemático para essa mulher, a quem ele vê com desconfiança [...] (*Epi. Log. Ioa. Chrys.*, 36, grifo nosso).

[...] O que você acha, meu bom homem? Você não estava em comunhão por causa da injustiça: você está em comunhão depois do assassinato, como se o assassinato tenha apagado a injustiça? Ou será que você odeia *Jezebel* até a apreensão da vinha de Naboth [...], mas quando ela o matou, você deu o seu ódio contra ela ao mesmo tempo em que [desistiu de sua] vida? (*I Reis*, 21, 1-16) [...] (*Epi. Log. Ioa. Chrys.*, 138, grifo nosso).

A oração fúnebre de João também oferece um relato de diversas atividades exercidas pelo bispo na Capital, como a construção de leprosários na cidade (*Epit. Log. Ioa. Chrys.*, 61-65). Além, é claro, da relação do bispo com a imperatriz, tida pelo autor como uma das principais arquitetas do Sínodo do Carvalho (*Epit. Log. Ioa. Chrys.*, 66-67). Na oração, assim como no *corpus* epistolar de João, é relatada a perseguição sofrida pelos joanitas nos meses seguintes ao seu exílio e a resistência destes na Capital (*Epit. Log. Ioa. Chrys.*, 117-132).

Outra situação de conflito entre a imperatriz e João estaria relacionada à dedicação de uma estátua de prata a Eudóxia por Simplício, prefeito da cidade de Constantinopla, em 403. A estátua não é mencionada em todos os documentos a respeito do exílio de João. Contudo, Sócrates (*Hist. Eccl.*, XVIII) dedica parte de sua obra à discussão sobre a inauguração do monumento e do seu impacto na relação de Crisóstomo com a imperatriz, uma vez que a estátua teria sido erguida próximo à igreja de João, conhecida como a “Grande Igreja”.⁵⁶ Como de costume, quando imagens imperiais eram dedicadas, havia uma comemoração pública, acompanhada de dançarinos e *mimos*, produzindo-se, assim, uma algazarra que teria irritado o bispo (*Soc.*, *Hist. Eccl.*, XVIII).

A inimizade entre Crisóstomo e Eudóxia teria se manifestado também por ocasião do enfrentamento com Teófilo de Alexandria e o caso dos “Grandes Irmãos”, um grupo de monges expulsos pelo bispo de Alexandria por defenderem a natureza incorpórea de Cristo, ao contrário da tese defendida por Teófilo, na qual Cristo teria sofrido o processo de encarnação por intermédio de uma virgem (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118). Como mencionamos no capítulo anterior, os monges, ao chegarem a Constantinopla, foram acolhidos por João Crisóstomo e Eudóxia. Diante do impasse, a imperatriz decidiu convocar Teófilo à corte para prestar contas das queixas feitas pelos monges (*Pal.*, *Dial.*, VII). Contudo, João não ficou satisfeito com a postura de Eudóxia e sustentou que os assuntos religiosos deveriam ser tratados

⁵⁶ Em grego “Μεγάλη Ἐκκλησία”, transliterado como “Megálē Ekklesiā”, e, em latim, “Magna Ecclesia”.

dentro da própria Igreja e não fora dela, criando um clima de estranhamento entre o bispo e a corte (KELLY, 1995, p. 215; VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118).

O Sínodo do Carvalho, do qual Eudóxia é considerada uma das principais incentivadoras, foi o auge da sequência de embates entre o bispo e a imperatriz, uma vez que o episódio ocasionou a deposição, exílio e morte de João, como vimos no primeiro capítulo (Pal., *Dial.*, VIII-IX).

Já Eudóxia veio a falecer em 404 e, como mencionamos, adquiriu uma má reputação propagada e consolidada, principalmente, por escritores cristãos, que a consideravam gananciosa, manipuladora, além de ser equiparada a Jezebel, bem como culpada por atacar e conspirar contra um homem considerado “santo” (MAYER, 2002). Essa representação negativa de Eudóxia se forjou, em grande parte, ao longo do enfrentamento com João Crisóstomo, uma vez que, antes disso, sua representação era bem diferente, pois a imperatriz era vista como uma boa cristã, colaborativa e caridosa. Sem dúvida, a historiografia posterior, de cunho cristão, reforçou a imagem negativa de Eudóxia, que inclui sua caracterização de bárbara, astuta e altamente controladora.

Eudóxia é detentora de memórias e representações construídas de maneira bem diversificada, encontrando-se o *texto cultural* produzido sobre a imperatriz numa balança de elogios e acusações conectada, em especial, ao episódio do conflito com João Crisóstomo. O texto, aqui, pode ser entendido, não apenas como o produto da escrita, mas como “tudo aquilo que pode ser lido sociocultural e historicamente” (ALMEIDA, 2012, p. 32). Portanto, não apenas o texto escrito, fonte privilegiada por longo tempo pelos historiadores, é passível de análise. Toda a riqueza das fontes materiais e imagéticas nos permite observar os processos históricos de construção, desconstrução e reconstrução da memória, conforme exploraremos mais adiante.

Ao tratarmos de Eudóxia, é perceptível a diferença de ideias a seu respeito em um mesmo espaço-tempo, devido, principalmente, ao estranhamento com João. Compreendemos, então, a exposição da imperatriz, na condição de figura pública, como alvo de variadas representações.

É importar salientar que, no caso dos cristãos nicenos, houve uma operação sistemática de depreciação dos adversários, o que resultou na construção de uma imagem negativa e distorcida dessas personagens, como no caso de Eudóxia. Todavia, por intermédio das moedas, é possível

recuperar a “positividade” da imperatriz, em confronto com a visão unilateral que predomina nas fontes escritas, de modo a compor um quadro mais abrangente e plural.

Pensar Eudóxia historicamente é uma operação complexa, devido, por um lado, ao pouco material disponível a seu respeito, em comparação a outras figuras masculinas e também femininas, e, por outro, ao contexto político-religioso de sua época que proporcionou distintas narrativas sobre a imperatriz. Daí nossa preocupação com a formulação da imagem de Eudóxia por meio de uma *luta de representações*, que Chartier (1991, p. 183-184) definiu como uma espécie de ordenamento social, uma vez que “centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade”. Pontos esses que também aparecem no trabalho de Bourdieu (1989, p. 9-10) ao tratar do poder simbólico como um poder de construção da realidade capaz de conferir sentido ao mundo representado. Nesse sentido, representações distintas de Eudóxia podem ser construídas por fontes e meios diversificados, em busca de uma imagem com um sentido específico. Portanto, a partir de agora, analisaremos algumas informações veiculadas na documentação numismática a respeito da imperatriz.

Anverso e reverso: a imagem monetária de Eudóxia

A imagem de Eudóxia passível de reconstrução por meio dos documentos escritos é deveras riquíssima. Contudo, se formos pensar num confronto de representações, as narrativas textuais somam apenas uma das possibilidades de visualização da *persona* imperial. Na condição de imperatriz-consorte romana e *Augusta*, Eudóxia desfrutava de benefícios e regalias que a corte imperial poderia lhe proporcionar. É importante destacar que o título de *Augusta* não era concedido a qualquer mulher, uma vez que se tratava de um título imperial reservado às imperatrizes e demais mulheres da família imperial cujas virtudes eram reconhecidas pelo *Augustus* reinante (MCCORMICK, 1991, p. 694; HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 161-178).

Michael McCormick (1991, p. 694) declara que das vinte e seis primeiras esposas conhecidas dos imperadores, apenas nove eram *Augustae* e apenas quatro outras mulheres se tornaram *Augustae* como mãe, irmã, etc. O título em si implicava grande prestígio, uma vez que era associado ao título original de *Augustus* e, portanto, às estruturas do poder imperial. Tanto a

forma masculina quanto a feminina se originaram ainda sob a República, em conexão com atributos divinos ou sagrados. Seu uso como título imperial ganhou novas acepções a partir de Augusto, mas sempre associado a atributos majestosos e virtuosos, que até a Antiguidade Tardia eram elementos constituintes do culto imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 117; 164). Além do prestígio conferido pelo título, as *Augustae* mantinham a cunhagem de moedas em sua homenagem, nas quais a imagem da imperatriz adquire outros sentidos e suscita outras questões (McCORMICK, 1991, p. 694-695).

Há um acervo catalogado com diversos exemplares de moedas cunhadas durante o governo de Arcádio referentes a Eudóxia, entre elas *solidus*, *tremissis* e *miliarensis* e outras moedas de bronze (SEAR, 1994; KENT; CARSON; BURNETT, 1998).⁵⁷ Em outras palavras, o confronto de representações envolvendo a imperatriz não se encerra nas narrativas escritas, há ainda a possibilidade de se analisar a imagem de Eudóxia por meio dos registros oficiais. Portanto, é possível enxergar significados intrínsecos às moedas que vão além do sistema econômico-monetário, uma vez que tais artefatos são portadores e difusores de crenças, memórias, comemorações e representações daqueles homenageados em seu averso e/ou reverso, o que contribui, em grande medida, para consolidar e reforçar a autoridade dos soberanos representados nas efígies (FRÈRE, 1984, p. 15).

Convém ressaltar que a memória é construída em diversos lugares, sejam eles *topográficos*, como arquivos, bibliotecas e museus; ou *monumentais*, como a arquitetura; ou *funcionais* como manuais e autobiografias; ou mesmo *simbólicos* como comemorações e emblemas (LE GOFF, 1996, p. 472-473). A esse respeito, Pierre Nora (1993, p. 9) declara que a memória “se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”.

Não podemos perder de vista que a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às

⁵⁷ O *solidus* foi introduzido por Constantino, em 312 d. C., substituindo o *aureus* como a moeda de ouro do Império Romano, valendo 275 mil denários, esse, por sua vez, em constante desvalorização. Desde o século IV até o século XI, a maioria dos *solidi* foi cunhada no ateliê monetário de Constantinopla. No entanto, há exemplares de *solidi* cunhados em Tessalônica, Trier, Roma, Milão, Ravena, Siracusa, Alexandria, Cartago, Jerusalém e outras cidades (PORTEOUS, 1969). Já o *tremissis*, moeda do Império Romano tardio equivalente a um terço do *solidus*, foi introduzido na década de 380 por Teodósio. Convém ressaltar que o *tremissis* permaneceu por longo tempo como uma das principais moedas da capital do Oriente, circulando até o século XVIII (GRIERSON, 1982, p. 159). Já a *miliarensis* foi a única moeda de prata regularmente cunhada durante o Império Romano tardio. Tais moedas eram fabricadas com diâmetros variáveis, geralmente com peso entre 3,8 e 6,0 gramas, sendo cunhadas inicialmente no século IV, por encomenda de Constantino (MINITT, 2003, p. 48).

quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passada. Nesse sentido, é imprescindível compreendermos que a memória possui um caráter psicológico, além de ser considerada um elemento essencial do que se define como identidade, individual ou coletiva (LE GOFF, 1996, p. 423; 476). Além disso, a própria constituição da memória é capaz de interferir no que Foucault (2004, p. 236) denomina como processos de subjetivação e objetivação, que permitem ao indivíduo “se tornar, na qualidade de sujeito, objeto de conhecimento”, como nos estudos da memória de determinada personagem, seja ela construída por textos ou imagens.

A relação entre os indivíduos e as imagens, certamente, não é a mesma. É variável dados os contextos histórico, econômico, social, religioso e etc. Isso se acentua cada vez mais se pararmos para refletir sobre a temporalidade atual. Schütz-Foerste (2004, p. 25) declara que, de modo geral, “a relação do homem com a imagem depende em grande parte dos processos de produção das imagens, mas também da experiência de visão de quem as produz e recebe, ou seja, da visão de mundo preponderante em uma dada cultura e momento histórico”. Em outras palavras, se pensarmos especificamente na produção monetária, veremos que há diversas possibilidades para ela, como, por exemplo, usos particulares, familiares, econômicos, propagandísticos, artísticos, ilustrativos e etc. Do mesmo modo, as leituras tornam-se múltiplas, gerando interpretações e representações distintas. Ou seja, a indagação “afinal, o que representa uma imagem?” é mais complexa do que possa parecer à primeira vista, uma vez que sua resposta encontra-se, na maioria dos casos, conectada à dinâmica de elaboração e reelaboração da memória.

A diversidade de registros, que envolve tanto documentos textuais como moedas, possibilita perspectivas diversificadas quanto à ideia de construção da imagem pública dos imperadores e das imperatrizes romanas. Se, por um lado, temos as moedas oficiais, como a imagem que os representados buscaram para si, do outro temos escritos de variadas vertentes filosóficas e religiosas, que amiúde revelam um outro ponto de vista.

Diante das nebulosas informações a respeito dos pertencentes às categorias subalternas da sociedade romana, o elenco visível de personagens da aristocracia, que engloba as mulheres, ocupa um lugar emblemático nas discussões públicas (COOPER, 2009, p. 194). No Império Romano do Oriente, diversas figurações femininas aparecem em moedas como símbolos de concórdia e homenagem, o que nos possibilita elucidar aspectos específicos da cunhagem, como

podemos destacar na dinastia teodosiana, da qual Eudóxia fazia parte (HOLUM, 1982; BRUBAKER; TOBLER, 2000). Nesse sentido, veremos abaixo algumas moedas em que Eudóxia é a personagem representada.

Figura 14 – Élia Eudóxia, *argentum miliarensis* leve, 25 mm., 4,46 g., 398-408⁵⁸



Fonte: NAC 33, 617.

Na Figura 14, temos um exemplar de um *argentum miliarensis* leve, ou seja, um miliarensis cunhado a partir da prata. No anverso da moeda, encontramos a inscrição AEL EVDO-XIA AVG, que remete à figura imperial de *Aelia Eudoxia Augusta*. Como vimos, *Augusta*, a forma feminina de *Augusto*, foi um título romano honorífico concedido a imperatrizes, estendido também a importantes mulheres das famílias imperiais (MCCORMICK, 1991, p. 694-695). Como símbolos gravados no anverso, encontramos o diadema de pérolas, colar e brincos, o busto direito drapeado, e a *Manus Dei*, a mão de Deus, coroando a imperatriz.

No reverso da moeda indicada, não há qualquer inscrição, exceto a marca inferior CON destinada a informar o local de cunhagem do exemplar, no caso, o ateliê monetário de Constantinopla. Já os símbolos gravados apresentam a imperatriz sentada de frente no trono, utilizando um longo manto e, mais uma vez, sendo coroada pela mão de Deus. Há de se destacar a presença de uma cruz no canto superior direito e outra no lado esquerdo, próximas à cabeça da imperatriz, símbolo inequívoco da crença professada pela casa imperial.

⁵⁸ A data de cunhagem desta moeda não consta no catálogo. Desta forma, adotamos os anos de 398 a 408 como data aproximada, na medida em que este é o período mais corrente de cunhagem de moedas referentes a Eudóxia. O mesmo ocorrerá com outros exemplares que indicaremos esta mesma datação.

Inscrições como essas encontradas neste exemplar de *argentum miliarensis* leve podem ser vistas em outras moedas, sejam elas *miliarensia* ou não, como podemos constatar nas figuras seguintes.

Figura 15 – Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 398-408



Fonte: RIC X, 78.

O exemplar acima refere-se a uma moeda de bronze, da qual, como a maioria das moedas do século IV e V confeccionadas com esse metal, não se conhece exatamente a nomenclatura. Em alguns momentos é associada ao *folles*, mas, ao que tudo indica, desde Constantino, os *folles* possuíam tamanho e peso menores e continham pouquíssima prata. Em meados do século IV, Constantino introduziu uma série de moedas de bronze com padrões distintos, classificadas pelos numismatas, como AE1, AE2, AE3 e AE4, na qual a primeira é a maior, com cerca de 27 milímetros, e a última seria a menor, com uma média de 15 mm. Portanto, no caso da moeda acima, AE refere-se ao material de constituição, *aes* (bronze), e 3 ao diâmetro, ou seja, algo entre 17-21 mm.

No que se refere aos símbolos e às inscrições presentes na moeda, notamos no anverso a mesma inscrição, AEL EVDOXIA AVG, e os mesmos símbolos, diadema de pérolas, busto direito drapeado, colar e brincos, e a presença da mão de Deus coroando a imperatriz. Contudo, no reverso da moeda, há algumas diferenças, a começar pela inscrição GLORIA ROMANORVM, que evoca a glória romana, ausente no exemplar anterior. Os símbolos são praticamente os mesmos: a figura da imperatriz sentada, de frente, no trono, sendo coroada pela mão de Deus. Desta vez, contudo, os braços cruzam-se sobre o peito, e há apenas uma cruz à esquerda.

As mesmas características estão presentes nas Figuras 16 a 20 e nos Anexos 1 a 5. Em termos imagéticos, os símbolos permanecem os mesmos, com exceção da cruz que está, em todas as moedas, posicionada ao lado direito da imperatriz e, certamente, do nível de detalhamento das figuras, que varia de um ateliê monetário para outro, assim como a mistura de materiais empregados na cunhagem. Referente às moedas mencionadas, a fim de melhor identificação dos detalhes, incluímos a descrição dos exemplares na legenda de cada figura – inscrições e símbolos do anverso e do reverso, tipo de moeda, tamanho, e local de cunhagem.

Figura 16 – Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 400-401



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Nicomédia. **Fonte:** RIC X 80 A; LRBC 2450.

Figura 17 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Cízico. **Fonte:** RIC X 80 B; LRBC 2450.

Figura 18 – Élia Eudóxia, AE18, 398-408



Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Heracleia Pôntica. **Fonte:** RIC X 81 var.

Figura 19 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401



Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Antioquia. **Fonte:** RIC X 83 A.

Figura 20 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, cabelo elaborado com longa trança até a parte de trás da cabeça e debaixo do diadema, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Alexandria. **Fonte:** RIC X 84.1.

A quantidade de moedas que retratam Eudóxia entronizada, coroada pela mão de Deus e com uma cruz ao seu redor é extensa. As aqui indicadas não representam todas as moedas que temos acesso. Foi necessário realizar uma seleção, deixando de lado moedas com características idênticas para obter um repertório mais diversificado de elementos que configuram a imagem. À primeira vista, as moedas acima trazem os mesmos símbolos no anverso e reverso, reforçando a imagem cristã da imperatriz. Contudo, um elemento significativo para a análise destes exemplares se refere ao local de cunhagem da série.

A Figura 16 possui SMN como marca do ateliê monetário, o que indica que esse exemplar foi cunhado em Nicomédia. A Figura 17 traz a inscrição SMK, marca do ateliê monetário de Cízico. A presença de MHT na Figura 18 indica Heracleia Pôntica como local de origem. Já na Figura 19, a marca ANTA remete ao ateliê monetário de Antioquia. Por fim, na Figura 20 é visível a inscrição ALEA, utilizada na cunhagem da cidade de Alexandria. Essas informações demonstram a grande circulação das moedas no Império, não restritas apenas às capitais, incluindo desde cidades de maior destaque a cidades situadas em províncias mais longínquas. Outrossim, não apenas os artefatos monetários trafegavam, mas a própria imagem da imperatriz contida no anverso e reverso destes objetos.

Em todas as moedas referenciadas, além da inscrição AEL EVDXIA AVG, que já analisamos, há a presença da epígrafe GLORIA ROMANORVM. Esta legenda foi usada pela primeira vez como um novo título de honra pessoal, por Constantino. Nesse caso, o imperador e seus feitos representariam a glória dos romanos por meio de conquistas (STEVENSON; SMITH; MADDEN, 1889, p. 423). A mesma inscrição também aparece em moedas de seus filhos, mas também de outros imperadores, incluindo os eventuais usurpadores, como Nepociano, Vetrânio, Magnêncio, Constâncio Galo, Juliano II, Procópio, Graciano, Valentiniano II, Teodósio, Arcádio, Honório, entre outros.

Os atributos que, geralmente, aparecem associados à inscrição GLORIA ROMANORVM são constituídos pela personificação de Roma ou Constantinopla sentada; ou o imperador a cavalo, com lança na mão; ou uma mulher coroadada, num altar votivo. Decerto, essas são as combinações mais usuais. Porém, alguns autores declaram que um medalhão de ouro de Constâncio indica que a mulher representada na imagem seria a própria imperatriz Fausta (STEVENSON; SMITH; MADDEN, 1889, p. 423). Nas moedas de Eudóxia, é consenso entre os organizadores dos catálogos numismáticos consultados que a figura sentada no trono seja a própria imperatriz que, em conjunto com as demais imagens, demonstra uma casa imperial protegida diretamente por Deus e a sua aproximação com o cristianismo. Outros símbolos que indicam uma estreita relação entre a casa imperial e o culto cristão podem ser observados no acervo monetário de Eudóxia, como exposto nas Figuras 21 e 22.

Figura 21 – Élia Eudóxia, *aureum tremissis*, 398-408



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema, busto direito drapeado; cabelo trabalhado, colar e brincos. Reverso: Grande cruz envolta por coroa de flores. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 21.

Figura 22 – Élia Eudóxia, *aureum tremissis*, 15 mm., 1,49 g., 398-408



Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado; colar e brincos. Reverso: Grande cruz envolta por coroa de flores; estrela. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 346.

No anverso dos exemplares de *aureum tremissis* acima, observamos as mesmas referências simbólicas, como a inscrição AEL EVDOXIA AVG, o diadema de pérolas, o busto direito drapeado; os cabelos trabalhados, o colar e os brincos. Contudo, no anverso, há a presença de uma grande cruz em meio a uma coroa de flores. Algumas diferenças entre ambas as moedas logo surgem se observarmos o canto inferior direito da Figura 23, onde se constata a presença de uma estrela.⁵⁹ Além disso, ambas as moedas foram cunhadas em Constantinopla, como atestam as marcas CON e CONOB. CONOB refere-se aqui à *Constantinopoli obryzum*, que pode significar ouro refinado ou puro de Constantinopla.

Outro exemplar semelhante às moedas de Eudóxia que portam a imagem de uma grande cruz em seu reverso é um miliarense que circulou entre 395 e 403, como demonstrado na imagem a seguir.

⁵⁹ Em muitas moedas romanas, a figura de uma estrela tem referência à astrologia, como a visão de meteoros e astros em datas específicas. Mas também pode ser um símbolo alusivo à eternidade ou à consagração. Por fim, era frequentemente usada como um sinal de glória devido a alguma vitória, seja em batalha ou não (STEVENSON; SMITH; MADDEN, 1889, p. 761; MCIVOR, 2005, p. 87-89).

Figura 23 – Élia Eudóxia, *argentum miliarensis* pesado, 24 mm., 5,10 g., 395-403



Anverso: AEL EVDO-XIA AVG. Diadema de roseta, busto direito drapeado; cabelo trabalhado; colar e brincos. Reverso: Grande *Chi-Rho* envolto por coroa de flores. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 46.

Aqui, observamos os mesmos atributos correntes do anverso. Contudo, no reverso deste *argentum miliarensis* pesado, cunhado em Constantinopla, não há uma cruz, mas um grande *Chi-Rho* envolto por uma coroa de flores. É importante destacar que o *Chi-Rho* é um cristograma utilizado antes mesmo de Constantino,⁶⁰ no século IV, o adotar em seu *labarum*,⁶¹ após a vitória sobre Maxêncio, em Ponte Mílvia (QUINSON, 1992, p. 179).

O símbolo é formado pela sobreposição das duas primeiras letras da palavra grega ΧΡΙΣΤΟΣ (*Khristós*), de tal modo a produzir o monograma *Chi* e *Rho* (*XP*). Apesar de não ser necessariamente uma cruz cristã, o *Chi-Rho* é constantemente utilizado para representar a crucificação de Jesus, bem como celebrar seu status de Cristo, tradução do termo hebraico מָשִׁיחַ (*māšîaḥ*), transliterado para o português como Messias (STEFFLER, 2002, p. 66). O emblema *Chi-Rho* também é encontrado nas margens de textos que escribas gregos consideravam passagens valiosas. Neste caso, a combinação das letras *Chi* e *Rho* gera o termo *chrēston*, que significa algo como “bom” (SOUTHERN, 2001, p. 281).

⁶⁰ O cristograma *Chi-Rho*, isto é, a abreviação das palavras Jesus Cristo, provém do grego: ΧΡΙΣΤΟΣ ou Χριστός.

⁶¹ O *labarum* em latim, e λάβαρον (*lábaron*), em grego, é definido como ou estandarte militar romano, sendo o mais conhecido o de Constantino, o qual fixou a monograma do nome de Jesus, Cristo em grego, *Chi-Rho*. Mesmo com sua derivação do latim *labarum*, a etimologia da palavra lábaro não é clara (GRÉGOIRE, 1929, p. 477-482). Alguns autores a derivam do latim *labārea* (balançar, oscilar) ou *laureum vexillum* (estandarte de glória) (GREGORY; CUTLER, 1991, p. 1167).

Não apenas no Oriente tardo-antigo é constatado o uso do *Chi-Rho*. Uma representação visual do símbolo é vista na catacumba construída em homenagem a Domitila, em Roma, no século IV, retratada na Figura 24. A utilização do símbolo, tanto no *labarum* de Constantino, na catacumba ou nas moedas de Eudóxia, remete a uma conexão entre a crucificação de Jesus e sua ressurreição triunfal, dada a frequente utilização de uma coroa de flores ao redor do *Chi-Rho*, o que simboliza a vitória da ressurreição sobre a morte (HARRIES, 2004, p. 8).

Figura 24 – Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV



Fonte: Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV. Mármore, 23” x 80”. *Museo Pio Cristiano*, Vaticano, Roma.

Ao se observar apenas as primeiras moedas da cunhagem de Eudóxia, aqui expostas, gera-se uma forte impressão de que vários atributos da cultura tradicional romana foram suplantados por símbolos cristãos. Todavia, os artefatos monetários até então apresentados somam apenas uma parte do acervo catalogado. As moedas que analisaremos a partir de agora mostram-se relevantes do ponto de vista político-religioso, uma vez que mesclam atributos pagãos e cristãos em sua cunhagem.

Figura 25 – Élia Eudóxia, *aureum solidus*, 21 mm., 4,46 g., 403-408



Fonte: RIC X 32.

Figura 26 – Élia Eudóxia, *aureum solidus*, 400-401



Fonte: RIC X 14.

Na Figura 25, temos o exemplar de um *aureum solidus*, que circulou no começo do século V, mais especificamente entre 403-408, cunhado em Constantinopla em ouro puro, como atesta a inscrição CONOB. Como de costume, a inscrição AEL EVDO-XIA AVG está presente do averso desta moeda, em conjunto com o diadema de pérolas, o busto direito drapeado, a coroação da imperatriz pela mão de Deus, e os atributos estéticos, que vão da vestimenta aos adornos. No averso, contudo, a representação simbólica se distingue das moedas anteriores. É visível a figura da deusa Vitória, sentada e vestindo couraça, marcando o escudo com o *Chi-*

Rho, além de uma estrela ao lado esquerdo e da inscrição SALVS REI-PVBLICAE, que faz menção ao bem-estar do governo.

Na Figura 26, um *aureum solidus*, de 400-401, cunhado em Constantinopla em ouro puro, também observamos, no anverso, as mesmas inscrições e símbolos da figura anterior. Já no reverso, a cena é praticamente idêntica, salvo alguns detalhes, como a ausência da estrela no canto inferior esquerdo e a presença de uma coluna, onde apoia-se o escudo. Contudo, em ambas as moedas a figuração divina da deusa Vitória associada a outros símbolos pagãos é marcante.

Desde o final do século III a.C., representações da deusa Vitória aparecem com frequência no reverso das moedas. Contudo, como figura personificada, é encontrada apenas a partir do período de Augusto. A interpretação para o aparecimento da deusa, nesse momento, é a necessidade de simbolizar as vitórias romanas sobre os inimigos externos. Já no Império tardio, além das ameaças externas, o uso da Vitória na cunhagem também se relacionava aos problemas de ordem civil, como as disputas pela sucessão imperial (DOYLE, 2015, p. 159).

Após a derrota do exército romano do Oriente pelos visigodos em Adrianópolis, em 378, quando o imperador Valente pereceu, o seu sucessor, Teodósio, mediou um acordo de paz com os bárbaros. Entre vários atos comemorativos, Teodósio também ordenou a emissão de moedas que celebrassem a restauração da estabilidade no território romano. Nesses exemplares, a presença da deusa Vitória seria a responsável por guiar um navio figurativo para águas mais calmas (DOYLE, 2015, p. 162-164). Nesse interim, o panegirista Pacato Drepânio (*Pan. Lat.* 2, 39, 1) elogiou Teodósio e exaltou a deusa Vitória como responsável pelo sucesso do imperador. Após a vitória sobre Máximo, Teodósio também solicitou a cunhagem de uma série de moedas comemorativas. Em uma dessas moedas, que pode ser vista logo abaixo (Figura 27), assim como no exemplar referente a Eudóxia, há a inscrição SALVS REI-PVBLICAE, a presença do *Chi-Rho* e, mais uma vez, a deusa Vitória. Dessa vez, a deusa avança com um troféu em seu ombro e arrastando um cativo – em alusão ao usurpador Máximo, vencido por Teodósio. Portanto, a saúde do corpo político romano foi restaurada e com a deusa Vitória vieram a punição e a justiça.

Figura 27 – Teodósio, AE4 (inferior a 17 mm.), 383-392



Anverso: AD. DN THEODO-SIVS PF AVG. Diadema de pérolas; drapeado; busto direto; vestindo couraça. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória avançando pela esquerda; troféu sobre os ombros; carregando um cativo; *Chi-Rho* no canto esquerdo. Ateliê monetário: Antioquia. **Fonte:** RIC IX 67b/70a.

No que se refere aos exemplares de *aureum solidus* de Eudóxia (Figuras 25 e 26), é importante assinalar que a deusa Vitória aparece com um escudo em mãos. De acordo com a tradição romana, a deusa realiza a inscrição dos nomes dos vencedores de uma batalha no escudo. Contudo, nas moedas indicadas, ela inscreve um *Chi-Rho* no objeto, o que pode configurar uma marca de supremacia cristã, em início do século V. Em outras palavras, a tradição greco-romana não é suplantada em definitivo pelo cristianismo, pois mesmo nos séculos IV e V verifica-se um hibridismo entre símbolos pagãos e cristãos, em especial, por parte da aristocracia, fortemente vinculada ao *mos maiorum*, como vimos no caso da retirada do altar da Vitória da cúria senatorial sob Graciano.

Não apenas em moedas cunhadas em ouro há a conjunção de atributos cristãos e pagãos, como a presença da deusa Vitória ao lado do *Chi-Rho*. Outras moedas do acervo de Eudóxia contêm simbologia semelhante, como pode ser observado nas Figuras 28 a 30 e nos Anexos 6 a 10.

Figura 28 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo marcado com Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 101; LRBC 2213.

Figura 29 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Nicomédia. **Fonte:** RIC X 102.

Figura 30 – Élia Eudóxia, AE3, 398-401



Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Cízico. **Fonte:** RIC X 103; LRBC 2589.

A deusa Vitória aparece, assim, amplamente em moedas romanas, em joias, na arquitetura e na arte. Representações do espírito ou a personificação da deusa eram comuns na iconografia oficial romana. Onde quer que seja, Vitória conferia status de poder, de conquista. A deusa ocupava lugares altos, guiava, subjuguava e presenteava os vitoriosos. Para alguns autores, como Chris Doyle (2015, p. 170), a cunhagem de moedas com a personificação da Vitória foi utilizada como ferramenta de propaganda, destinada a inspirar a confiança da população em face da instabilidade e das ameaças que o Império Romano tardio vinha sofrendo. De uma forma ou de outra, a representação da Vitória, por longo tempo, foi associada à segurança e ao bem-estar do Estado e dos seus cidadãos, criando-se, assim, um vínculo entre a imagem da deusa e a política romana difícil de ser rompido.

Representações da deusa Vitória também foram bastante recorrentes em panegíricos romanos e textos de procedência pagã. Entretanto, foi por meio da materialidade que a propaganda da Vitória foi transmitida na Antiguidade Tardia. Entre a arquitetura, joias e outros objetos artísticos, as moedas ganham destaque, uma vez que a natureza ubíqua destas garantia que a imagem imperial viajasse para as partes mais distantes do Império Romano, enquanto panegíricos e outros textos escritos ficavam restritos a uma elite pagã (DOYLE, 2015, p. 170).

Paladas de Alexandria (*Anth. Grae.*, 16, 282), um poeta pagão do século IV, escreveu com ironia a respeito de o ateliê monetário de Constantinopla ter por hábito cunhar moedas com a imagem da deusa Vitória, apesar da estreita relação da cidade com o cristianismo. Mesmo sob a égide cristã, o Império Romano manteve sua relação com a deusa por longo tempo, e no século V não é diferente. A permanência da figuração divina na simbologia dos artefatos monetários é clara quanto a isso. Marcas de uma cultura tradicional e de uma ascendente cultura cristã ocupavam, muitas vezes, o mesmo espaço, dividiam a paisagem arquitetônica citadina e mesmo pequenos objetos, como as moedas. Contudo, lentamente, assim como outros símbolos da cultura greco-romana, a aparição da deusa alada cedeu lugar a outras figuras com asas e, com o tempo, passou a ser associada aos anjos cristãos (DOYLE, 2015, p. 170-171).

A associação entre Eudóxia e a deusa Vitória, nas moedas teodosianas, confere à imperatriz uma imagem de triunfo e *uirtus*, na medida em que a presença da deusa na documentação numismática era praticamente restrita a figuras do sexo masculino. É importante destacar que, para os romanos, a *uirtus* era uma virtude específica entre outras. A sua aplicação conotava valor, excelência, coragem, caráter e liderança, qualidades estas percebidas como majoritariamente masculinas – daí *uirtus*, em que *uir* significa “homem” na língua latina. Portanto, não era comum a atribuição de *uirtus* às mulheres (ALTMAN, 2009, p. 411). Cícero (*Pro Ros. Ame.*, 27), no entanto, atribui, mais de uma vez, essa característica a figuras femininas, como no caso de Cecília Metela, ao descrever a assistência prestada por essa mulher no socorro a um homem perseguido por assassinos. Túlia, filha de Cícero, também foi agraciada com a *uirtus* por seu pai, assim como Terência, sua esposa (*Cic., Fam.*, 14, 1, 4). Contudo, tais associações entre a *uirtus* e as figuras femininas não são usuais e denotam ações em um contexto específico, na qual qualidades contidas na *uirtus* se manifestam (MCDONNELL, 2006, p. 161). Portanto, no caso de Eudóxia, a presença da deusa Vitória em suas moedas conferia o status da *uirtus* esperada a importantes homens, ao mesmo tempo em que a agraciava como vitoriosa, resultado da benção divina.

Por fim, chegamos à última, mas não menos importante moeda de Eudóxia que selecionamos para análise. Trata-se de um *aurem solidus*, cunhado em Constantinopla, em ouro puro, durante a primeira metade do século V. De forma diversa das moedas anteriores, esse exemplar de *solidus* não pertence ao momento do governo de Arcádio (395-408), muito menos ao período de vida da imperatriz, que veio a falecer em 404, mas, sim, ao governo de seu filho, Teodósio II (408-450).

Figura 31 – Élia Eudóxia, *aureum solidus*, 443



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: IMP XXXXII COS XVII PP. Sentada à esquerda, joelho direito gravado como uma protuberância triangular; pé na proa, segurando cruz no globo e cetro; escudo à direita, estrela no canto esquerdo. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 328.

No anverso do *solidus* ilustrado acima, nos deparamos com as tradicionais inscrições e símbolos encontrados nas moedas anteriores: a inscrição AEL EVDXIA AVG e o diadema de pérolas, o busto direito drapeado, a coroação pela mão de Deus, o colar e os brincos, como símbolos. Todavia, no reverso desta moeda, lemos a inscrição: IMP XXXXII COS XVII PP, no qual IMP remete a *Imperator* e XXXXII ao período de cunhagem contado a partir do governo, neste caso, de Teodósio II, ou seja, quarenta e dois anos a partir de sua nomeação como *Augustus*, em 402 – em outras palavras, esse *aureum solidus* foi cunhado em 443. Já COS é abreviação de *Consul* e XVII é o número de vezes que foi o cargo exercido; e, por fim, PP, provavelmente, faz menção ao antigo título honorífico de *Pater Patriae*, ou “Pai da Pátria” (GRIERSON; MAYS, 1992, p. 146). Como símbolos, há a presença da personificação de Constantinopla, sentada à esquerda, com o joelho direito gravado como uma protuberância triangular, com um pé na proa e segurando uma cruz no globo e um cetro. Há também um escudo à direita e uma estrela no canto esquerdo e a inscrição CONOB, indicando o local de cunhagem, que seria a ateliê monetário de Constantinopla.

Convém ressaltar que a inscrição IMP XXXXII COS XVII PP também aparece nas moedas de Élia Eudócia, esposa do imperador, e de Élia Pulquéria, irmã de Teodósio II. Mesmo que Eudóxia não estivesse mais viva, moedas e inscrições ainda eram confeccionados em sua homenagem. Nesta moeda, percebemos mais uma vez a utilização de elementos tradicionais,

como a personificação de Constantinopla, em conjunto com símbolos cristãos, como a *Manus Dei* e a cruz fincada no globo, representando um mundo cristianizado. Em representações de séculos anteriores, a figura do globo foi bastante utilizada, inclusive a deusa Vitória era uma das que mais apareciam carregando-o. Neste momento, portanto, temos uma assimilação do símbolo com a nova religião do Império (GRIERSON; MAYS, 1992, p. 82).

O *solidus* em questão foi cunhado durante o governo de Teodósio II como uma homenagem do imperador a sua falecida mãe, Eudóxia. A cunhagem póstuma de moedas à imperatriz pode significar uma tentativa de resgate da positividade de sua imagem frente à produção de obras de cunho cristão, alinhadas com a causa de João Crisóstomo, que reforçavam a representação negativa da Eudóxia.

A moeda romana, sem dúvida, é um artefato peculiar. A presença de imagens e inscrições cunhadas nos aversos e reversos não eram meramente estéticos, havia um propósito simbólico, com o objetivo de divulgar determinada mensagem e que esta abrangesse o maior número de habitantes possível. A moeda, para Paulino da Silva (2014, p. 66), configurava um dos meios de o imperador e sua família mostrarem-se presentes nas províncias mais longínquas do Império Romano. Os artefatos monetários, contudo, são apenas um entre os diversos suportes produtores de memórias e representações. Em consonância ou não com os textos e demais elementos da cultura material, as moedas transmitem uma imagem específica que nem sempre pode ser alcançada por meio das fontes textuais. Em outras palavras, o texto cultural monetário é transmissor de um discurso dotado de intenções sociopolíticas, religiosas e culturais.

A imagem de Élia Eudóxia cunhada nas – e pelas – moedas é, sem dúvida, reveladora. Todos os atributos de uma aristocrata romana estão presentes em sua imagem retratada no averso dos artefatos monetários, desde a vestimenta aos adornos e ao complexo penteado. Se nossa análise se restringisse apenas à figura da imperatriz, certamente, não encontraríamos atributos cristãos, mas, sim, os de uma mulher pertencente a uma tradicional aristocracia. Contudo, as moedas falam mais e, como um todo, nos apresentam diversos símbolos cristãos, como a cruz, o *Chi-Rho*, o globo com uma cruz fincada e, principalmente, a coroação pela mão de Deus.

A mão de Deus, ou *Manus Dei*, em latim, também conhecida como *Dextera Domini Dei*, a “mão direita de Deus”, é um recurso muito utilizado na arte judaico-cristã, especialmente a partir da Antiguidade Tardia, quando a representação do Deus cristão personificado como uma

figura humana era motivo de debate, mas, em grande parte, considerada como inaceitável. A mão, por vezes, incluindo uma pequena parte de um braço, é utilizada para indicar a aprovação de Deus em assuntos terrenos. A *Manus Dei* não retrata uma mão física, mas uma metáfora artística que se destina a indicar que, em determinado assunto, houve uma intervenção divina. A mão de Deus, geralmente, aparece na parte de cima do objeto, como um símbolo de benção, mas, por vezes, pode executar uma ação, como nas moedas da dinastia teodosiana. Apesar de a mão de Deus ser, em grande medida, associada a um símbolo de aprovação divina, também é possível que a sua visibilidade seja associada à persistência das concepções antropomórficas da divindade na Antiguidade Tardia (GRIFFITH; PAULSEN, 2002, p. 97-118).

Importa mencionar que somente a partir das moedas dos governantes do final do século IV, principalmente nas moedas de Arcádio e Eudóxia, a *Manus Dei* aparece nitidamente coroando as personagens representadas nos aversos e reversos. A frequência da presença da mão de Deus coroando imperadores e imperatrizes é praticamente restrita ao Império do Oriente (GRIERSON; MAYS, 1992, p. 76). Com o tempo, a *Manus Dei* foi substituída, na arte bizantina, por um rosto, por um busto e pelo corpo integral, ora de Deus, ora de Jesus (DIDRON, 1851, p. 210).

A presença da *Manus Dei* nas moedas de Eudóxia, em certa medida, reforça a imagem de uma imperatriz em favor da causa cristã, reconhecida e abençoada por Deus, conferindo-lhe legitimidade político-religiosa num Império cada vez mais cristão.

Todos esses símbolos presentes nos artefatos monetários referentes a Eudóxia nos remetem a uma aristocrata cristã que estava familiarizada com os símbolos cristãos. Contudo, a presença dos atributos materiais esperados de uma mulher aristocrata, a larga utilização da imagem da deusa Vitória, entre os demais símbolos e inscrições, todos em conjunto com os símbolos cristãos, demonstram um espaço de convivência entre o que se costuma considerar como separado. O mundo tardo-antigo, entre outros aspectos, é rico nessa conjunção. Assim como os cristãos dos primeiros séculos adotavam símbolos judaicos e pagãos em sua produção cultural, a aristocracia romana, fortemente ligada ao *mos maiorum* e a toda uma tradição clássica, realizou uma reelaboração dessa tradição à base dos valores e preceitos cristãos.

O uso das moedas num contexto social específico reforça a ideia de que os discursos atuam de forma simbólica, forjando representações múltiplas e distintas de uma determinada *persona* ou

governo. As moedas, e todo seu conjunto de símbolos, podem ser interpretadas como ferramentas de suma importância para os atores políticos construírem, reforçarem ou desconstruírem determinada imagem diante dos consumidores, entendidos aqui como os indivíduos que mantêm contato com as moedas. Portanto, a imagem monetária de Eudóxia enaltece uma mulher proveniente da aristocracia, alinhada com a tradição cristã, sem abrir mão por completo de elementos da cultura clássica. Porém, ao mesmo tempo, uma imperatriz coroada e abençoada pela mão de Deus, familiarizada com os símbolos sagrados e divulgadora dos ideais cristãos por todo o Império, uma vez que *solidi*, *miliarensia*, *tremisses* e variadas moedas de bronze dedicadas à imperatriz circulavam em grande parte do território romano do Oriente, reforçando, assim, a autoridade da imperatriz e contrapondo-se à representação sobre ela contida nos textos, comprometidas, em geral, com a causa de João Crisóstomo.

É imprescindível, mais uma vez, frisarmos a importância do título de *Augusta* que revestiu a imperatriz. As opiniões e ações de Eudóxia adquiriram maior autoridade e legitimidade a partir da concessão do título. Ora, Eudóxia não era uma mulher comum, mas pertencente à família teodosiana, imperatriz e aristocrata. Suas aparições em público, intervenções em assuntos político-religiosos estavam estreitamente ligadas à posição de destaque da qual gozava. Nesse sentido, Eudóxia também possuía a capacidade de construir para si mesma uma imagem arquitetada capaz de se contrapor à imagem criada pelos documentos escritos, que, em suma maioria, a criticavam ou condenavam seus atos. Todos esses símbolos e atitudes relacionados à imperatriz demonstram uma atuação em prol de um culto imperial que vai além da exclusiva imagem do imperador e, também, uma forma de liderança feminina que não se curva perante todas as condições que lhe são impostas, questionando o próprio lugar da mulher dentro da política e da religião. Desta forma, defendemos que a conduta de Eudóxia se contrapunha fortemente ao modelo feminino caro a João Crisóstomo, que, em se tratando das mulheres, costumava valorizar as seguintes características: observância de viuvez ou da virgindade, conforme o caso, a prática do ascetismo, além dos princípios morais de sensatez, recato, modéstia, obediência e pureza, os quais citamos anteriormente (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 1-84; *De non iter. con.*, 1-11; *Ad uid. iun.*, 1-7).

É visível que a imagem da imperatriz é contraditória, de acordo com o momento em questão, e variável, principalmente devido a quem fala sobre ela, seja defensor ou acusador, cristão ou “pagão”, em fontes textuais ou numismáticas. Decerto, Eudóxia não era apenas a única destinatária de invectivas da “boca de ouro” de João. O conflito com a imperatriz se insere num

processo mais amplo de intervenção de João Crisóstomo na congregação de Constantinopla, como as reformas no clero, a organização das vigílias noturnas, o controle sobre as transformações do espaço urbano e do cotidiano da Capital. Mas, é claro, para se restaurar a imagem de João, recursos narrativos foram empregados em larga escala por seus seguidores, que trataram de construir um papel específico de antagonista para a imperatriz, como confirmação da santidade de João (*Epit. Log. Ioa. Chrys.*, 27).

Para além das explicações de um *ego ferido* por parte do bispo, observamos razões de natureza apologética na fundamentação do discurso de João Crisóstomo. Razões essas que não se restringem à figura da imperatriz, mas estendem-se, em suma, às relações de gênero construídas e difundidas pelos representantes clericais, entre os quais João se encontra. Na realidade, a relação entre os bispos e as aristocratas será mais ou menos próxima, mais ou menos turbulenta, de acordo com a disposição dessas mulheres em acatar as normas esperadas que regem a sua conduta. Convém ressaltar que os ideais ascéticos estão em evidência no momento do conflito entre a imperatriz e o bispo, e Crisóstomo, como um defensor do ascetismo cristão, elabora seus modelos de comportamento fortemente influenciado por esses ideais.

A (re)definição dos lugares de atuação política e religiosa também estão presentes em toda a passagem de João Crisóstomo por Constantinopla. É, portanto, válido assumir que a interferência do episcopado de João em questões políticas poderia ser considerada uma afronta à casa imperial. Ao mesmo tempo, a corte intervir diretamente em assuntos das sés, considerados exclusivos à Igreja, também desagradaria o bispo da Capital, uma vez que tal intromissão feriria uma hierarquia fortemente estabelecida em preceitos sagrados.

Por fim, ao refletir sobre os modelos de devoção, de bom comportamento e moral defendidos, em especial, por João Crisóstomo, é que elaboramos o próximo capítulo, no qual trataremos de questões pertinentes à construção do discurso cristão sobre o feminino. Contudo, nosso olhar estará voltado àquelas mulheres consagradas e reconhecidas dentro da assembleia, como as viúvas, virgens e, em especial, as diaconisas, uma vez que pretendemos analisar, em alguma medida, a participação de Olímpia na hierarquia eclesiástica, bem como seu papel político em Constantinopla ao tomar partido de João Crisóstomo e ao unir-se aos joanitas durante o processo de acusação e exílio do bispo. Condutas essas que possibilitariam também o exercício de outra modalidade de liderança feminina, distinta daquela exercida por Eudóxia.

CAPÍTULO III

UMA ARISTOCRATA A SERVIÇO DE SEU BISPO

As mulheres e a prática do ascetismo

Assim como outrora mencionamos, o lugar ocupado pela figura feminina nas comunidades cristãs foi marcado por uma distintiva ambivalência. As mulheres ora eram condenadas ora eram exaltadas segundo contextos distintos. Gilvan Ventura da Silva (2006a, p. 306) argumenta que essa ambivalência ocorria pela distinção entre o plano místico e o plano terreno – que remonta, em grande parte aos tempos de Paulo. Um momento importante para essa discussão envolve a afirmação de Paulo em que declara que todos são iguais em Cristo:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito. O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos (*I Cor.*, 12, 12-14).⁶²

De acordo com o trecho acima, no corpo de Cristo, ou seja, no interior da Igreja, os membros se igualariam sob a liderança de um único Salvador. Aqui, Paulo estaria emitindo um julgamento de natureza doutrinal, mas de cunho teológico (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 306). Todavia, quando o autor que escreve em nome de Paulo recomenda às mulheres a sobriedade no vestir, o silêncio e o recato, ele se pronuncia, especificamente, em relação à disciplina. Roberta Alexandrina da Silva (2013, p. 21) defende que Paulo não estava necessariamente escrevendo um tratado à igreja de Corinto, mas sim uma carta prática e de cunho pastoral. Contudo, como Paulo foi uma das figuras mais idiossincrásicas dos primórdios do cristianismo, sua importância como teólogo é inquestionável (DUNN, 2003, p. 25-26), o que inclui as considerações das cartas pós-paulinas, que expressavam distintas concepções sobre o papel feminino (ALEXANDRINA DA SILVA, 2011, p. 7).

⁶² Todas as citações bíblicas utilizadas nesta dissertação foram extraídas da *Bíblia de Jerusalém* (2016).

De acordo com a análise de Gilvan Ventura da Silva (2006a, p. 307), “se no plano místico se pode pretender uma igualdade entre todos os homens, no plano terreno, hodierno, as mulheres, como herdeiras de Eva que são, devem se conformar com a sua posição secundária diante do homem”. Tal conjectura se faz válida e explica, em grande parte, a atuação dos sacerdotes cristãos. Aludimos aqui à rígida atuação eclesiástica, que dificultava a concessão de maior participação e visibilidade às mulheres nas cerimônias litúrgicas, ao passo que atribuía às mulheres práticas discretas e com menor poder de intervenção no culto, ao mesmo tempo que as incentivavam a trilhar o caminho da vida ascética (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 306-310).

Até o momento, mencionamos algumas vezes o termo *ascetismo* nesta dissertação e o definimos de maneira pontual a cada aplicação. Todavia, para o seu uso, neste capítulo, é importante definirmos com mais precisão a semântica de tal palavra, tendo em mente que os conceitos não são atemporais, ao contrário, apresentam temporalidades distintas (KOSELLECK, 2006, p. 103-105).

O ascetismo, em linhas gerais, descreve um estilo de vida caracterizado pela abstinência de vários tipos de prazer considerados mundanos, principalmente com a finalidade de atingir objetivos religiosos e/ou espirituais. É comum encontrarmos tanto no cristianismo quanto no paganismo ensinamentos de libertação do corpo por meio da modificação de comportamentos e hábitos, como a abstenção de prazeres sexuais e o desprendimento diante das riquezas materiais (FURLANI, 2012, p. 157-158).

Os ideais ascéticos, por certo, não são uma criação particular dos cristãos, nem há uma única forma de praticá-los. De fato, as mulheres dispunham de diversas modalidades de ascetismo dentro das comunidades cristãs. Em finais do século III, essas práticas ascéticas distintas tenderam a se integrar numa nova experiência religiosa, conhecida como monacato.⁶³ A partir desse momento, com a popularização do cenobitismo, as mulheres da aristocracia passaram a exercer a sua devoção fora do âmbito familiar, tendo como ponto de convergência os mosteiros, onde se encontravam virgens, devotas, viúvas e diaconisas, que deixavam seus papéis

⁶³ O monacato surge no Egito, em finais do século III, quando eremitas cristãos, ansiando pela purificação e a elevação da alma, se dirigem ao deserto, onde adotam um estilo de vida ascético, regulado por renúncia sexual, jejuns e mortificações, e também pelo combate às tentações associadas aos demônios (VENTURA DA SILVA, 2003a, p. 196).

tradicionais de matronas romanas a fim de viverem reclusas para se dedicar ao ascetismo (VENTURA DA SILVA, 2007, p. 63-64).

A solidariedade que se fazia presente nas comunidades cristãs foi essencial para o estímulo às práticas ascéticas e para o reconhecimento dispensado a elas, principalmente no caso das mulheres. Muitas exerceram influência na Igreja graças à fortuna que dispunham, a posição que ocupavam na sociedade, mas também pela devoção à causa cristã. Como esperado, as ascetas da aristocracia se distinguiam das mais pobres, principalmente por desempenharem um papel público de socorro aos menos favorecidos e aos enfermos. Brown (2009, p. 253) ressalta que, como protetoras dos pobres, mediante a caridade e os cuidados com os doentes e os estrangeiros nos hospitais, as mulheres abastadas desfrutavam de uma posição importante nas cidades da região mediterrânea, o que era bastante incomum em outras esferas da vida pública.

Uma personagem que pode ser evocada como um exemplo de asceta na Antiguidade Tardia é Olímpia. Após sua viuvez prematura, aprofundou-se ainda mais no ascetismo cristão e, por meio do sustento e auxílio financeiro, tornou-se benfeitora de pessoas importantes dentro da Igreja, incluindo o bispo Nectário, que a ordenou diaconisa da igreja de Constantinopla, por volta de 391, conforme desenvolveremos mais adiante, neste capítulo (*Vita Olymp.*, 9-10). Após a morte desse último, a diaconisa militou em favor de João Crisóstomo, de quem foi amiga pessoal até os últimos dias (CLARK, 1979, p. 107 e ss.).

Duas outras personagens notáveis nesse contexto tardo-antigo são Melânia, a Velha, e Marcela, que optaram por dedicarem-se à oração e ao serviço da Igreja. Essas mulheres, por meio de ações de caridade, doaram parte de sua riqueza em prol da construção de monastérios, além de dispensarem auxílio material a seus mestres espirituais, Rufino e Jerônimo, respectivamente. Todavia, Melânia, a Velha, e Marcela, ao que parece, também se ocuparam com debates e reflexões teológicas (SIQUEIRA, 2013, p. 4-5).

Na *História Lausíaca* (XLI, 1-5), Paládio menciona um conjunto de mulheres que, fazendo parte da elite, se notabilizaram no caminho ascético. Um caso bem conhecido é o de Melânia, a Jovem, que, dentre suas ações ascéticas, se destacou pelas doações caritativas. Melânia teria distribuído no Egito, em Antioquia e na Palestina grande quantidade de moedas de ouro. Teria ainda vendido suas possessões na Hispânia, Aquitânia, Tarragona e Gália, retendo apenas

aquelas da Sicília, Campânia e África, cujos rendimentos reservou à manutenção dos conventos. Além disso, providenciou também a libertação de escravos.

Convém ressaltar que as igrejas tardo-antigas prosperaram, em grande parte, por meio de doações, que constituíam uma parcela considerável dos rendimentos eclesiásticos. Aqui, portanto, é possível visualizar uma íntima relação entre as ascetas cristãs e a Igreja, posto que as mulheres eram exortadas a não dilapidar sua fortuna com maquiagem, joias e vestuários extravagantes. Ao contrário, deveriam optar pela espiritualidade e, para aproximarem-se dela, era necessário adotar um estilo de vida ascético, que incluía o desapego material, como defendem os Padres da Igreja (SIQUEIRA, 2013, p. 4).

Nesse contexto de exercício do ascetismo e da caridade, observamos que, para além do caráter religioso, essas práticas interferiam no cotidiano das cidades, bem como em sua espacialidade, uma vez que as doações realizadas por cristãos eram, muitas vezes, convertidas na construção de edifícios, monumentos, hospedarias e asilos que faziam parte do ambiente urbano.

Siqueira (2013, p. 4) ressalta que analisar as transformações que envolvem a tradição romana não apenas proporciona a possibilidade de verificar a expansão do cristianismo, mas também as “adaptações da elite, que não ficaram indiferentes ao aparecimento de novas tendências culturais”, ocorrendo, então, uma absorção, adaptação e transformação de práticas usuais da tradição romana. Contudo, em relação às mulheres da elite senatorial, mesmo com a adoção de um comportamento austero, rompendo um pouco os vínculos tradicionais do *mos maiorum*, elas não abandonavam por completo o papel de *mater familias* (SIQUEIRA, 2013, p. 4),⁶⁴ como tivemos a oportunidade de discutir no capítulo anterior, *ad exemplum*, no caso de Eudóxia, imperatriz de Constantinopla.

Um estado consagrado que adquiriu grande notabilidade para as mulheres tardo-antigas e que serviu para estreitar ainda mais os laços destas com os princípios cristãos, sem dúvida, foi a viuvez. Consideradas modelos de devoção, as viúvas formavam um grupo em suas comunidades, geralmente reunidas sob o comando de uma delas. Contudo, não pertenciam ao

⁶⁴ O significado de *mater familias* é, de modo geral, associado à esposa do *pater familias*, o chefe legal da *domus*. Mesmo sob os diferentes usos nas fontes latinas, o conceito de *mater familias* é quase sempre atrelado ao ideal de *matrona*, ou seja, ao de uma mulher de moral respeitável, status social elevado, e obediente às tradições romanas (MCGINN, 2003, 149-152).

clero, posto que não eram ordenadas (*Cons. apos.*, VIII, XXV). Uma vez livres de seus laços conjugais, as viúvas possuíam maior autonomia em suas decisões, além de atingirem um estado consagrado pela Igreja, se assim o mantivessem. As atividades das viúvas cristãs se concentravam no compromisso com Cristo, segundo o qual a hospitalidade, a humildade e os atos de caridade deveriam ocupar seu tempo (TEJA, 1999, p. 230).

Havia uma preocupação do clero com a integridade das mulheres consagradas tanto na viuvez quanto na virgindade. Inclusive, tal assunto foi pauta do Sínodo de Hipona, em 393, como por ser visto em seu cânone 24:

O clero solteiro (de ordens inferiores) não pode visitar virgens ou viúvas sem a permissão dos bispos ou sacerdotes, e mesmo assim não poderá fazê-lo sozinho. Nem os bispos e sacerdotes podem visitar essas pessoas sozinhos, apenas em companhia de clérigos ou leigos dignos (*Syn. Hip.*, 24).

Mais tarde, no Concílio de Orange, em 441, observamos uma preocupação com a santidade do voto das viúvas e com a concessão de tal voto apenas pelos bispos e, mais uma vez, o cuidado com a moral e a integridade das viúvas. Segundo o cânone 26:

O voto da viúva deve ser feito na presença do bispo, na sacristia, e deve ser indicado pela vestimenta da viúva, aprovada pelo bispo. Se alguém violar tais viúvas, ele será punido, e também ela mesma, se deixar a condição de viúva (*Con. Ar.*, 26).

Além das viúvas, as virgens também ocupavam um lugar privilegiado na *ekklēsia*, pois apareciam após o clero, os monges e as crianças durante as procissões. As virgens, contudo, apareciam à frente das mulheres comprometidas com a viuvez, exibindo uma condição ainda mais notável (*Cons. apos.*, VIII, XIII). Assim como as viúvas, as virgens não constituíam uma ordem eclesiástica, já que não ofereciam oblação e nem serviços litúrgicos (BERARDINO, 2002, p. 1427).

As *Constituições apostólicas* (VIII, XXIV) esclarecem que as virgens não poderiam ser ordenadas, pois os homens não teriam o poder de conferir-lhes tal carisma. Portanto, as virgens deveriam servir à congregação, sem qualquer perspectiva de vir a participar da hierarquia

sacerdotal, tendo em mente que seu voto era um exercício individual que deveria permanecer acima da união matrimonial.⁶⁵

Gregório de Nissa (*De uirg.*, 1) associa a virgindade à pureza, tanto de corpo como de espírito, além de ser uma virtude que aproximaria seus praticantes a Deus. Como defesa e incentivo da virgindade, Gregório (*De uirg.*, 2) afirma que para compreender a excelência superior desta graça seria necessária uma reflexão profunda, uma vez que ela estaria compreendida na própria concepção de Deus. Para o bispo de Nissa, a virgindade é encontrada na figura do Pai divino, que sem contato físico gerou um filho, passando assim esta dádiva para seu unigênito, que também manteve a pureza. Gregório, ainda declara que o próprio Espírito Santo seria conhecido por uma pureza inerente e incorruptível. Portanto, segundo Gregório, “quando chamaste os puros e incorruptíveis, chamaste a virgindade” (*De uirg.*, 2).

Assim como Gregório de Nissa e outros Padres da Igreja, João Crisóstomo também se dedicou esforços a discutir o estado de virgindade. João buscou distinguir a atuação das virgens e ascetas das mulheres que rejeitariam os preceitos cristãos, já que a recalitrância de Eva era própria da natureza feminina. Todavia, as virgens, sobretudo, poderiam vencer tal característica se mantivessem a sensatez, a obediência e não se entregassem aos luxos que o mundo poderia oferecer (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 46-47; *In Isa.*, 3, 8; *De sacerdot.*, 3, 9; *De non iter. con.*, 1-11; *Ad uid. iun.*, 1-7).

De acordo com Kelvin Mutter (1996, p. 24), o valor do estado de virgindade, na concepção de João Crisóstomo, não se baseava no simples fato de renunciar ao matrimônio. A virgindade, em vez disso, deveria ser praticada e entendida como um chamado divino para servir a Deus com exclusividade. Portanto, João Crisóstomo não fazia uma distinção entre a virgindade e a vida conjugal como uma separação dual entre bem *versus* mal, mas sim como uma escolha entre dois estados honrosos próprios a cada indivíduo (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 8-10). Isso é evidenciado por João, por exemplo, ao sustentar que aquela/aquele que é fisicamente virgem e, ainda assim,

⁶⁵ Muitos Padres da Igreja, tanto no Ocidente quanto no Oriente, preocuparam-se em discutir sobre a virgindade. Antes mesmo de João Crisóstomo ou Gregório de Nissa, Cipriano já se debruçava sobre o assunto. Cipriano, em seu *De habitu uirginum*, fez uma série de recomendações às mulheres, em especial às virgens, no que se refere à conduta e à apresentação. O bispo recomendava às virgens que, mesmo diante da riqueza, não ostentassem seus bens, uma vez que esta conduta não condizia com seu estado. Também não bastaria ser virgem, era necessário que as mulheres se considerassem como tal, a fim de que ninguém questionasse sua pureza (Cyp., *De hab. uirg.*, 7-10). Em conjunto com a série de recomendações morais, Cipriano (*De hab. uirg.*, 5) também exaltava a simplicidade e a virtude do espírito contida na pureza da virgem.

se deixa consumir pela luxúria, ainda que em pensamento, coloca sua alma em perigo, mesmo não consumando o matrimônio (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 21, 38, 39, 77).

Mais grave que os pensamentos pecaminosos, segundo João Crisóstomo, seria a falta de autocontrole. Para o bispo, tal pecado, entre as virgens, é considerado superior ao próprio adultério, uma vez que aqueles que se dedicam à virgindade deveriam dar testemunho de boa conduta e moral (Ioa. Chrys., *De non iter. con.*, 3). Portanto, João (*De uirg.*, 9, 25) acreditava que era mais digno para um servo de Deus aceitar que não possuía condições físicas e espirituais para se dedicar à virgindade e procurar um matrimônio ao invés de professar a virgindade e ceder o corpo à luxúria e a mente aos desejos pecaminosos.

João deixa claro, em *De uirginitate* (28), que o casamento pode ser uma proteção para aqueles que não teriam condições de manter os votos de virgindade, uma vez que a vida matrimonial afastaria homens e mulheres da licenciosidade e da prostituição. Contudo, observa-se que João Crisóstomo também incentiva a virgindade, pois, para o bispo, em alguns casos, as obrigações conjugais impediriam tanto mulheres quanto homens de praticar o ascetismo e de observar os preceitos cristãos, além de os submeter a problemas financeiros e familiares e, até mesmo, no caso feminino, às dores do parto (MUTTER, 1996, p. 25).

Mesmo diante das adversidades em se permanecer virgem ou da gravidade das faltas que poderiam surgir dessa condição, as virgens eram valorizadas pelos Padres. Ambrósio (*De uirg.*, I, 52), bispo de Milão, ao elogiar aquelas que se comprometiam em permanecer na pureza de seus corpos, as comparou com os anjos, uma vez que esses teriam uma natureza casta e divina. Ambrósio (*De uirg.*, I, 11, 22) também buscou, nas origens cristãs, argumentos para a exaltação das virgens, como nas narrativas da vida de Jesus que descrevem seu nascimento por meio de uma virgem ou que a esposa celestial de Cristo assim também o seria.

Assim como expresso em João Crisóstomo (*De uirg.*, 8-10) e nas *Constituições apostólicas* (VIII, XXIV), Ambrósio (*De uid.*, 54) também exaltava a devoção individual das mulheres ao optarem pelo caminho da castidade. Não obstante, o bispo vai além, comparando as virgens aos mártires devido à dedicação física e espiritual no caminho de Deus (Amb., *De uid.*, 54).

Entre os princípios ascéticos e morais do cristianismo contidos nos discursos eclesiásticos, esperava-se que as virgens se abstivessem de qualquer ato de luxúria, que permanecessem

reclusas, fossem moderadas no comer e beber, e, principalmente, no vestir-se, procurando sempre manter a modéstia (Cyp., *De hab. uirg.*, 7-10; Ambr., *De uid.*, III, 8-28).

Os discursos de gênero, nos quais procura-se definir o papel feminino construído pelos bispos, ao mesmo tempo, exibiam outras preocupações, como a regulação do espaço da cidade, ou melhor, a separação entre aqueles lugares considerados sagrados e os mundanos, como os teatros, os anfiteatros, as termas e as sinagogas. Tanto para João Crisóstomo, quanto para Cipriano, tais lugares eram perigosos e pecaminosos, devendo ser evitados ao máximo pelos cristãos e, sobretudo, pelas virgens (SOARES, 2016, p. 229; VENTURA DA SILVA, 2011c, p. 35).

Sem dúvida, há uma forte relação entre as mulheres atuantes dentro da Igreja com o bispo local, a figura mais importante da hierarquia eclesiástica tardo-antiga. Tanto o exercício do ascetismo feminino como a gestão do patrimônio familiar estão, em grande medida, sob o controle do *epískopos*, que, desse modo, manteria as mulheres vinculadas à sua órbita de influência. Destacamos aqui uma das diversas tarefas desempenhadas pelo bispo: a responsabilidade em aconselhar e nomear mulheres ao cargo de diaconisas (ALEXANDRE, 1993, p. 540). Mulheres essas que, com a ascensão do cristianismo e a difusão do ascetismo, se notabilizaram como modelos de devoção e, ao menos no Oriente, foram reconhecidas nos circuitos urbano e eclesiástico.

A participação feminina na hierarquia sacerdotal

Além das já reconhecidas viúvas e virgens, existiam, no Oriente, mulheres que se dedicavam aos serviços de organização da Igreja. Essas eram as representantes femininas do diaconato, as diaconisas. Tais mulheres, exercendo o cargo de diaconisas, assumiam uma posição de maior destaque se comparadas com as demais, uma vez que eram ordenadas pelo bispo, passando a fazer parte do próprio clero (*Cons. apos.*, VIII, XIX-XX).

As diaconisas eram responsáveis pelo apoio às catecúmenas e às novas cristãs, bem como pelos serviços litúrgicos. Poderiam ainda ser mensageiras; deveriam estar presentes quando uma mulher procurava um diácono ou o bispo; deveriam acolher mulheres nas assembleias; prestar ajuda aos pobres e necessitados e zelar, assim como os diáconos, pela boa ordem nas reuniões

(*Did. apos.*, XV-XVI). Contudo, a ação das diaconisas era limitada, pois não poderiam realizar as tarefas confiadas aos presbíteros e aos diáconos, consideradas de maior importância, como o batismo. Elas apenas assistiam os presbíteros na administração do batismo, por uma questão comportamental (ALEXANDRE, 1993, p. 540-542).

Cabe ressaltar que, na Idade Apostólica (séc. I e II), seria um anacronismo pensar nas diaconisas em termos de um carisma ou de um cargo instituído pela imposição das mãos. Febe, da igreja de Cenecria e outras mulheres do primeiro século, ao assistirem as congregações eclesiais, foram chamadas de *diákonos* por Paulo (*Rom.*, 16, 1-2), o que não quer dizer que teriam sido de fato diaconisas, pois não foram consagradas como tais e nem lhes foi concedido o diaconato pela imposição de mãos. Neste caso, é imprescindível recorrer à raiz da palavra. Febe foi chamada de *διάκονος*, que, no grego antigo, pode significar “ministro”, “servo” ou mesmo “ajudante”. Tal denominação não significa que ela foi consagrada como diaconisa, pois, como mencionamos, a instituição do diaconato feminino foi uma invenção posterior. É possível que tal termo *diákonos* fosse utilizado para todos aqueles que realizavam serviços eclesiais no período paleocristão. Todavia, de acordo com Smyth (2004),⁶⁶ mesmo que o cargo de diaconisa não tenha sido atribuído a tais mulheres, isso não quer dizer que o valor de sua participação no cotidiano da congregação tenha sido menos importante.⁶⁷

Sabemos, por meio da *Didascália dos apóstolos* (XV-XVI), que em finais do século III, no Oriente, a diaconisa (*He diákonos, gynê diákonos*) surge como estatuto determinado. O bispo, representando a imagem de Deus, é o responsável por escolher e estabelecer um homem como diácono para a execução das funções necessárias e uma mulher para o serviço das mulheres, sendo o número de diáconos e de diaconisas proporcional ao da assembleia (ALEXANDRE, 1993, p. 540). Sem embargo, as funções de homens e mulheres investidos no diaconato eram distintas. Enquanto as funções dos diáconos eram extensas, como assistir o bispo e encarregar-se da boa ordem da assembleia, as das diaconisas eram restritas ao grupo feminino (*Did. apos.*, XV-XVI). Assim como as virgens precediam as viúvas, as diaconisas iam à frente das virgens. Entretanto, comungavam após todos os clérigos e ascetas, em sinal de sua submissão aos

⁶⁶ As referências a Smyth (2004) não indicam o número da página, uma vez que o documento em questão é de natureza eletrônica e não possui paginação.

⁶⁷ A palavra grega *διάκονος* (*diákonos*), traduzida por “serva” e “diaconisa” quando usada em *Romanos* (16, 1), provem da raiz do verbo *diakoneo*. O uso desta palavra para “serviço, diferente de *douleo* (servir como escravo), *therapeuo* (servir espontaneamente), *latreuo* (servir por salário) *eleitourgeo* (fazer um serviço público), carrega o sentido básico de serviço pessoal” (BEYER, 1986, p. 152).

homens (*Did. apos.*, IV, II, XXIV). Tal afirmação demonstra, ao contrário do que afirma Brown (1990, p. 298), que as diaconisas eram as mulheres que possuíam maior prestígio dentro da hierarquia eclesiástica.

Entre os deveres das diaconisas, os principais consistiam em fornecer apoio: 1) aos serviços batismais, assegurando que as catecúmenas fossem assistidas antes e depois da cerimônia, prestando auxílio ao vestuário apropriado para o batismo e aconselhando-as a se manterem na integridade e santidade cristã; 2) aos serviços litúrgicos, amparando, em especial, as visitantes ou aquelas que estavam há pouco tempo na Igreja; 3) aos doentes e necessitados, cooperando com os diáconos neste trabalho (*Did. apos.*, XV-XVI). As diaconisas deviam, também, providenciar tudo o que fosse necessário ao serviço religioso, certificando-se que todos os utensílios usados na celebração fossem lavados e cuidadosamente guardados, bem como ir à casa de pagãos onde havia mulheres crentes a fim de ministrá-lhes a comunhão (ALEXANDRE, 1993, p. 541-542).

Como justificativa para a existência do diaconato feminino, o autor da *Didascália dos apóstolos* (XV, III) insistia na necessidade e na importância das diaconisas, lembrando que Cristo havia sido servido por mulheres, como, por exemplo: Maria de Magdala, Maria, filha de Tiago e mãe de José, a mãe dos filhos de Zebedeu, entre outras.

Monique Alexandre (1993, p. 541) nos alerta para o fato de que, no século IV, as *Constituições apostólicas* ratificaram e ampliaram as disposições contidas na *Didascália*. Se, por um lado, havia uma resistência masculina em conceder maiores poderes às mulheres, por outro havia uma preocupação em escolher mulheres de conduta irrepreensível, retas e dignas para o diaconato (ALEXANDRE, 1993, p. 541). Como nos informa as *Constituições apostólicas*, o bispo escolhia os diáconos na assembleia do povo e as diaconisas entre as virgens e as viúvas, principalmente as que se destacavam pela prática do ascetismo. As funções anteriores das diaconisas foram mantidas, mas, elas também podiam ser mensageiras; deviam estar presentes quando uma mulher vinha procurar um diácono ou o bispo; acolhiam mulheres nas cerimônias litúrgicas e zelavam, assim como os diáconos, pela boa ordem nas reuniões. Elas também tinham parte com os clérigos na distribuição dos *eulogies* (*Cons. apos.*, III, II, XIV).⁶⁸

⁶⁸ *Eulogies* são fragmentos extraídos do pão benzido e que foram preservados para serem distribuídos àqueles que não comungaram ou que se encontravam ausentes quando da distribuição da eucaristia (MARCHI, 1889).

É interessante salientar que, mesmo caracterizando-se por atividades de assistência, as diaconisas não eram meras servidoras, uma vez que uma mulher para ser considerada diaconisa, na Antiguidade Tardia, deveria ser reconhecida por seus atos, escolhida e estabelecida como tal por meio do ritual da imposição de mãos, o que equivalia à transmissão de um carisma sacerdotal (ALEXANDRE, 1993, p. 541). Na presença do presbítero, dos diáconos e das diaconisas, era feita a seguinte oração:

Ó Deus eterno, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Criador do homem e da mulher, que reabasteceu com o Espírito Miriam, Débora, Ana e Hulda; que não desprezastes que Teu Filho unigênito nascesse de mulher; que também no tabernáculo do testemunho e no templo, ordenaste mulheres para que fossem guardiões de teus santos portões, também agora olhas para o Teu servo, que deve ser ordenado para o cargo de diaconisa, e Concede-lhe o Teu Espírito Santo e “purifica-a de toda imundície de carne e de espírito”, para que possa desempenhar dignamente a obra que está confiada a Ela à Tua glória, e o louvor do Teu Cristo, com quem a glória e a adoração sejam para Ti e o Espírito Santo para sempre. Amém (*Cons. apos.*, VIII, II, XX).

Por meio da oração de consagração das diaconisas, podemos perceber, uma vez mais, a alusão às mulheres dos tempos bíblicos, como as profetisas do Antigo Testamento, além da referência a Maria, mãe de Jesus. É comum encontrarmos, nos textos antigos que tratam das diaconisas, uma justificativa para a função baseada em tais afirmações. Outra constatação importante é que, ao serem consagradas, as diaconisas passavam a fazer parte do clero. Como tal, sua conduta não deveria desrespeitar os preceitos impostos a elas, de maneira que qualquer transgressão era tida como profanação e punida com severidade (*Cons. apos.*, VIII).

Entre as inúmeras diferenças culturais, sociais e religiosas presentes no Império Romano, ocorridas, em grande parte, devido à extensão do território, por ora destacaremos apenas uma. No âmbito religioso, mais especificamente o cristão, as práticas eclesiásticas eram distintas entre as diversas comunidades existentes, mesmo diante de um processo de institucionalização da Igreja e de fortalecimento da identidade cristã. Ao tratamos das comunidades do Oriente e do Ocidente, um dos elementos/fatores que distinguiam a prática do culto em ambos os territórios remonta à própria atividade do diaconato feminino.

No Ocidente, a instituição das diaconisas era pouco conhecida, e muitos que a conheciam julgavam-na própria de heréticos. Sulpício Severo (*His. sac.*, II, 46) nos diz que o título de diaconisa era desconhecido na maior parte do Ocidente, mas que o conceito foi importado, no século IV, pelos priscilianistas, movimento herético que encontrou no Sul da Gália e na

Hispânia o apoio de mulheres nobres.⁶⁹ Os concílios ocidentais dos séculos IV a VI reiteraram a proibição do acesso ao ministério levítico e aos cargos diaconais pelas mulheres, sendo esses considerados dignos apenas dos homens. No concílio de Orange, em 441, uma série de cânones e cartas indicava a preocupação do episcopado ocidental com essa questão, definindo-se como herética a ocupação de cargos por mulheres. Julgava-se também as mulheres aptas apenas a permanecer em estados consagrados, ou seja, na viuvez e na virgindade (ALEXANDRE, 1993, p. 511-563).

Desse modo, o episcopado do Ocidente manteve sua opinião referente às diaconisas como outrora havia apontado Irineu (*Ad. haer.*, III, 11, 9) ao denunciar os líderes gnósticos por permitirem que as mulheres desempenhassem funções litúrgicas durante as cerimônias religiosas. A experiência do episcopado ocidental com as diversas modalidades de heresia existentes que permitiam às mulheres terem acesso a determinadas funções e cargos religiosos foi fundamental para combater o diaconato feminino no Oriente (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 314). Além do confronto com as comunidades gnósticas, outro movimento que ameaçou o monopólio das atividades litúrgicas pelos bispos, presbíteros e diáconos foi o montanismo, deflagrado na Ásia Menor, no século II. O seu fundador, Montano, era um ex-sacerdote de Cibele que anunciava o retorno iminente do Paráclito e o advento da Jerusalém celeste em Pepuza, na Frígia – o que conferia ao movimento um caráter milenarista (PAGELS, 2003, p. 93-94). Uma das características que os bispos asiáticos mais condenavam no montanismo era a atitude de Montano em relação às mulheres (HIDALGO DE LA VEGA, 2006, p. 61). Para Montano, todos, homens e mulheres, poderiam profetizar, cada qual ao seu turno. Como agravante, ao seu lado se encontravam as profetisas Maximilia e Prisca Oriente (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 315).

A condenação do montanismo, decerto, representou um rude golpe à pretensão das mulheres em ocupar uma posição de liderança dentro da Igreja. Desse modo, já no final do século II, a participação oficial de mulheres nas cerimônias cristãs era terminantemente proibida e considerada herética (PAGELS, 1995; VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 315). É plausível supor que a situação das diaconisas no Oriente fosse interpretada do mesmo modo e que o

⁶⁹ O priscilianismo foi uma doutrina cristã do século IV, difundida por Prisciliano, na qual destacavam-se as práticas de austeridade e pobreza. As fundamentações do priscilianismo foram desenvolvidas na Hispânia romana com base em preceitos cristãos e gnóstico-maniqueístas. A doutrina prisciliana foi debatida, duramente criticada e, por fim, condenada como heresia devido, entre outros motivos, a posição ativa que fornecia às mulheres (Sulp. Sev., *Hist. sac.*, II, 46; WACE, 1911, p. 857-860; CHADWICK, 1975, p. 34-35).

esforço realizado pelo episcopado ocidental em impedir as mulheres de atuarem no diaconato não era direcionado unicamente contra as funções diaconais das mulheres, mas contra a possibilidade de a figura feminina exercer qualquer cargo que, de algum modo, por menor que fosse, rivalizasse com o poderio eclesiástico masculino.

Mesmo que o diaconato feminino não tenha se difundido pelo Ocidente, para Smyth (2004), a prova da existência de diaconisas ocidentais encontra-se no esforço que foi feito para impedi-las de se propagar. No entanto, acreditamos que, mesmo não tendo existido diaconisas ocidentais, o esforço episcopal contra tal prática seria o mesmo, pois exprimia o empenho masculino, desde os primórdios, em impedir a ascensão das mulheres na congregação, algo considerado próprio dos movimentos heréticos. Ou seja, a ideia de as mulheres ocuparem um cargo eclesiástico sempre pareceu às autoridades cristãs algo inconcebível. Dessa forma, não seria de se estranhar o combate ao diaconato feminino. Se o episcopado do Ocidente se sentiu ameaçado ou ao menos incomodado com tal situação, optou por combatê-la antes mesmo que ela fosse adotada pelas congregações ocidentais (FURLANI, 2011, p. 79).

A esse respeito, as considerações do Concílio de Nimes, em 394 ou 396, demonstram uma vigorosa oposição à ordenação de mulheres ao diaconato:

Também foi pronunciado por algumas pessoas que, ao contrário da ordem apostólica da Igreja – algo inédito até agora! –, as mulheres foram admitidas no ministério levítico [diaconal]. Eu não sei em que lugar. Isso, entretanto, é algo que a ordem da Igreja não permite porque é indecente. E uma vez que tal ordenação foi realizada contra a razão, ela deve ser desfeita. Além disso, as medidas devem ser tomadas para garantir que ninguém mais presuma fazer tal coisa (*Con. Nem.*, II).

No século V, no cânone 26 do I Concílio de Orange, em 441, outra tentativa de abolir as diaconisas foi engendrada, como podemos ver no trecho a seguir: “As diaconisas não serão mais ordenadas e (no culto divino) receberão somente a bênção comum com os leigos (não entre os que têm cargos clericais)” (*Con. Ar.*, 26).

Mesmo com todas essas tentativas, parece que a legislação não teve efeito imediato sobre o Oriente, uma vez que no século seguinte ainda se discutia sobre o diaconato feminino. No Sínodo dos Epaona, realizado em 517, em seu cânon 21, temos a seguinte proclamação: “A

dedicação das diaconisas será revogada em todo o território. Somente uma bênção penitencial poderá ser dada a elas, se assim desejarem” (*Syn. Ep.*, 21).

Apesar de mais de um século de legislação sinodal hostil, o vigor do diaconato feminino não se esgotou tão cedo. Contudo, o episcopado passou a aliar a sua postura de depreciação à consagração eclesiástica feminina a fatores de gênero. Isso fica claro no cânone 18 do segundo Sínodo de Orleans, realizado em 533, quando se pronunciava: “Para nenhuma mulher deve, doravante, ser dada a *benedictio diaconalis*, devido à fraqueza do sexo” (*Syn. Aur. sec.*, 18). Portanto, os bispos presentes no sínodo justificavam sua posição contrária à consagração de mulheres ao diaconato pautando-se na afirmação de que as mulheres possuíam maior fraqueza e possibilidade de sucumbir às tentações.

Para Monique Alexandre (1993, p. 544), a diluição da instituição na vida monástica e a extensão do batismo das crianças conduziram ao desaparecimento das diaconisas no Oriente na virada dos séculos XI-XII, enquanto que a sua memória perdurou nos textos litúrgicos e canônicos. Em complemento, a autora declara que a força exercida pelos mosteiros sobre as distintas modalidades de ascetismo feminino foi tão intensa que as diaconisas acabaram sendo assimiladas às monjas, enfraquecendo, assim, sua atuação junto às igrejas locais (ALEXANDRE, 1993, p. 544).

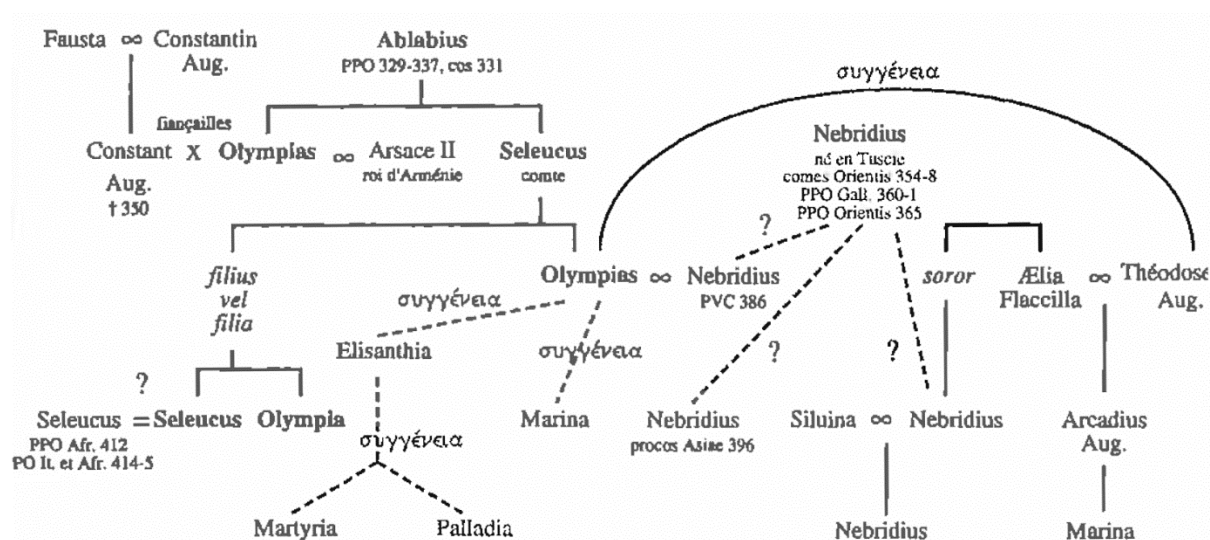
Olímpia, diaconisa em Constantinopla

Além das atividades litúrgicas dentro da Igreja, as diaconisas também detinham importantes responsabilidades na instrução das novas cristãs na chamada “vida pura”, o que incluía o auxílio às mães, virgens, crianças e, principalmente, aos órfãos. Tais práticas, no caso de muitas diaconisas, as conduziam à renúncia do próprio corpo e de sua individualidade, importantes preceitos da vida ascética. Quando nos referimos à relação entre diaconato feminino e ascetismo, por certo, uma das figuras mais lembradas é a de Olímpia. Contudo, mesmo que as citações ao nome de Olímpia não sejam escassas, verifica-se certa superficialidade nos estudos a respeito desta personagem.

Olímpia, também conhecida como Santa Olímpia; Olímpia, a diaconisa; ou Olímpia, a Jovem, nasceu por volta de 361 ou 368, em uma família aristocrática recém-enobrecida em

Constantinopla, e veio a falecer em 408, na cidade de Nicomédia. Seu pai se chamava Seleuco, um homem nascido e criado em Constantinopla ou Antioquia e, assim como seu genitor, seguiu na carreira política como *rhetor*, tornando-se um dos *comites* imperiais (MILLAR, 1995, p. 210).⁷⁰ Em uma carta de Libânio (*Ep.* 712) a Juliano, o primeiro declara que parte da glória de Seleuco “[...] deriva de uma boa esposa e uma filha muito amada”. Já sua mãe, Alexandra, provinha da nobreza grega antioquena, sendo mencionada nas cartas de Libânio, uma vez que ela compartilhava com seu marido, Seleuco, a amizade com Libânio, Juliano, e seu irmão, Calíope (JONES; MARDINDALE; MORRIS, 1971, p. 175). A filha de Seleuco e Alexandra recebeu o mesmo nome de sua tia paterna, conhecida como Olímpia, a Velha ou Olímpia da Armênia. Ao que parece, outras mulheres da família também receberam este mesmo nome, assim como Seleuco, o que gera certa confusão, como podemos observar na Figura 32 (CHAUSSON, 2002, p. 207; SMYTH; WACE, 2004, p. 73).

Figura 32 – As relações de parentesco de Olímpia



Fonte: Chausson (2002, p. 207).

Olímpia, a Jovem, teve como tio materno Calíope, um nobre rétor antioqueno que serviu como *grammaticus* e professor-assistente de Libânio e que, mais tarde, também serviu como *magister epistolarum* sob os governos de Constâncio II e Juliano (MARTINDALE; JONES; MORRIS, 1971, p. 174-175).⁷¹ Olímpia também era neta de Flávio Ablábio, um grego humilde de

⁷⁰ Cargo criado por Constantino, que consiste em a pessoa escolhida exercer a atividade de companheiro de um líder político ou militar.

⁷¹ *Magister epistolarum* consistia num cargo de alta confiança imperial, no qual o ocupante desse posto era o responsável por escrever as cartas em nome do imperador (SMITH, 1890, p. 587).

nascimento provindo da ilha de Creta que, sem qualquer ascendência aristocrática e senatorial, conseguiu angariar fortuna e prestígio (COON; HALDANE, 1990, p. 100). No início de sua carreira, Ablábio tornou-se um dos oficiais do governador romano de Creta e, em algum momento, decidiu tentar a sorte em Constantinopla, onde acabou angariando influência sob Constantino, tornando-se um dos mais importantes senadores romanos da Capital (JONES; MARDINDALE; MORRIS, 1971, p. 3). Ablábio exerceu os cargos de prefeito do pretório do Oriente e de cônsul, em 331, mas, após a morte do imperador, teria sido assassinado (Zos., *Hist. Nova*, II, 40).

As fontes que mencionam Olímpia indicam que a jovem ficou órfã muito cedo, mas após algum tempo, Procópio, prefeito de Constantinopla, passou a ser o seu tutor (CLARK, 1979, p. 107 e ss.). Como mencionamos, a família de Olímpia acumulou riqueza e prestígio em Constantinopla e Antioquia, o que possibilitou a Olímpia receber uma educação esmerada, tendo sido acompanhada por personagens notáveis e reconhecidos na aristocracia oriental, como, por exemplo, Teodósia, integrante de um grupo de mulheres cristãs piedosas e irmã de Anfíloquio, bispo de Icônio, e prima de Gregório de Nazianzo (*Vita Olymp.*, 1-2).

Olímpia casou-se em finais de 384 ou no início de 385. Seu marido, Nebrídio, foi, em 386, apontado como prefeito de Constantinopla, o que ressalta a interação da jovem com importantes figuras aristocráticas e senatoriais.⁷² Porém, ela experimentou uma viuvez prematura, provavelmente aos vinte anos (*Vita Olymp.*, 2). De acordo com o autor anônimo de sua biografia:

[...] pela bondade de Deus que ela foi preservada incorrupta na carne e no espírito. Para Deus, que cuida de tudo, que prevê o resultado dos seres humanos, não considerou digno para aquele que foi brevemente o marido viver com ela durante um ano. A dívida da natureza foi pouco exigida dele e ela foi preservada uma virgem inocente até o fim (*Vita Olymp.*, 2).

Na avaliação do autor da obra, a viuvez prematura de Olímpia teria sido algo positivo, já que esta, em suas palavras, foi preservada ainda virgem. Já na condição de viúva, Olímpia, passou a se dedicar ainda mais à vida cristã e aos preceitos do ascetismo, o que, inesperadamente, gerou

⁷² Alguns autores (CLARK, 1979, p. 111) apontam que Gregório de Nazianzo teria sido convidado ao casamento de Olímpia, mas, como não pôde comparecer, o bispo redigiu e enviou um poema como presente à jovem (*Carm.*, 2, 2, 6). Contudo, não é claro que a Olímpia a quem o bispo se refere é a Olímpia, a Jovem, uma vez que, como vimos, várias outras mulheres receberam este mesmo nome. Contudo, é possível que a remetente seja a personagem de nosso estudo, pois Teodósia, prima de Gregório, era uma das responsáveis pela educação de Olímpia.

transtornos para si, uma vez que a jovem tornou-se alvo de acusações, sobretudo no que se refere às suas práticas ascéticas. Ao que tudo indica, Olímpia teria doado boa parte de sua riqueza aos menos abastados, sendo acusada, então, de distribuir seus bens aos pobres de modo desordenado. Por essa razão, Teodósio se esforçou para unir Olímpia em casamento com Elpídio, um de seus parentes, agindo de modo insistente, a ponto de irritar-se ao não alcançar seu objetivo. Olímpia, entretanto, explicou a sua posição ao imperador, declarando julgar-se ser inadequada para a vida conjugal e incapaz de agradar um homem (*Vita Olymp.*, 3). De acordo com o autor anônimo, Olímpia teria proferido a seguinte declaração:

Se o meu Rei, o Senhor Jesus Cristo, desejasse que eu me juntasse a um homem, ele não teria imediatamente tirado o meu primeiro marido. Como ele sabia que eu era inadequada para a vida conjugal e incapaz de agradar a um homem, ele libertou Nebrídio desse vínculo e poupou-me do pesado jugo de servidão a um marido, e colocou em minha mente o feliz jugo de continência (*Vita Olymp.*, 3).

Posicionando-se de forma autônoma e firme, Olímpia não cedeu, mesmo diante das investidas do imperador. No entanto, como resultado de sua recusa em se casar novamente, Teodósio determinou que o prefeito da cidade, Clemêncio, retivesse os bens de Olímpia até que ela completasse seu trigésimo ano de vida, época do seu auge físico, o que veio a acontecer, provavelmente, em 391 (*Vita Olymp.*, 4). Clemêncio, cumprindo a ordem do imperador, confiscou os bens de Olímpia, mas não sem antes sugerir que a jovem viúva deveria considerar a opção de um novo casamento. Além de ter seus bens apreendidos, Olímpia teria sido proibida de se reunir com os bispos ou mesmo se aproximar da Igreja. De acordo com Paládio (*Dial.*, VII), assim como o anônimo (*Vita Olymp.*, 4), Olímpia, mesmo diante de uma situação desfavorável, mantinha-se grata a Deus, reagindo aos acontecimentos com otimismo e fé, mesmo após o conflito com o Teodósio.

Fama uolat, como definiu, certa vez, Virgílio na *Eneida* (III, 121). E assim ocorreu com Olímpia. A fama voou e a notícia se espalhou. Após o confronto com o imperador, Olímpia tornou-se uma pessoa conhecida nas em Constantinopla e adjacências por não acatar o desejo de Teodósio, seja de forma negativa ou positiva. Em termos políticos, afrontar o imperador era um ato reprovável. Em contrapartida, para os cristãos, o fato de uma mulher optar pela viuvez e dedicar sua vida ao ascetismo eram atos prestigiosos que seriam reconhecidos por Deus (*Vita Olymp.*, 4-5).

Algum tempo após reaver o controle de suas propriedades, Olímpia foi ordenada diaconisa da igreja de Constantinopla por Nectário (*Vita Olymp.*, 4).⁷³ Como mencionamos, durante o tempo em que Olímpia aguardava a retomada de seus bens, falava-se muito dela na Capital, o que lhe proporcionou certo reconhecimento no meio urbano, tanto por sua posição de independência diante do imperador, por sua devoção ao credo cristão e por sua dedicação às práticas ascéticas. Porém, foram essas últimas as que mais chamaram a atenção de Nectário, pois para uma cristã realizar doações aos pobres ela necessariamente deveria possuir bens, e Olímpia era detentora de grande riqueza. Importa ressaltar que, em 391, o imperador proibiu as mulheres de serem designadas diaconisas antes dos 60 anos (*C. Th.* 2, 27). Ou seja, por lei, Olímpia não poderia ter assumido o diaconato com cerca de trinta anos (KELLY, 1995, p. 113). No entanto, isso não foi problema para Nectário, que considerou a lealdade e a fortuna de Olímpia atributos favoráveis à Igreja, ordenando-a diaconisa.

Na condição de diaconisa e contando com o apoio de Nectário, Olímpia pôde mais facilmente praticar o ascetismo, que, dentre outras atividades, consistia no auxílio financeiro à igreja de Constantinopla, no sustento de bispos e outros clérigos, e em atos de caridade e auxílio aos desvalidos. O círculo de sociabilidade de Olímpia com importantes figuras aumentava cada vez mais, assim como seu próprio reconhecimento e, de certa forma, influência. Isso fica claro quando Gregório de Nissa, aproximadamente em 394, dedica sua *Commentarius in Canticum canticorum* à Olímpia, declarando atender aos pedidos da diaconisa feitos pessoalmente e por cartas. Olímpia, desde cedo, era uma estudiosa dos preceitos cristãos e se interessava pelos comentários e homílias sobre as Escrituras, motivo pelo qual teria solicitado uma interpretação do *Cântico dos cânticos* ao bispo de Nissa (NORRIS, Jr., 2012, p. xx-xxi). Em sua abertura à homilia, Gregório (*In Can. cant.*, I) dedica sua obra a “mais digna Olímpia” e acrescenta:

Eu aprendi como fazer jus à sua nobre vida e alma pura que se preocupou com o Cântico dos Cânticos, assim como expresso por você tanto pessoalmente quanto por cartas. Por uma adequada contemplação do texto, a filosofia escondida em suas palavras torna-se manifesta, uma vez que o significado literal foi purificado por um entendimento correto. Portanto, eu aceitei ansiosamente sua solicitação em relação a esta tarefa. Eu não lhe ofereço nada que possa beneficiar sua conduta, pois estou persuadido de que o olho de sua

⁷³ Nectário foi bispo de Constantinopla a partir de 381 até a sua morte, em 397 ou 398. Sucedeu a Gregório de Nazianzo, e foi sucedido por João Crisóstomo. Também era irmão do futuro sucessor de João, Arsácio de Tarso. Quando Gregório renunciou ao bispado da Capital, Nectário era o *praetor*, mas apenas um catecúmeno (SINCLAIR, 1911, p. 746). Diodoro teria insistido para o nome de Nectário fosse adicionado à lista de candidatos. Teodósio, então, decide que Nectário, mesmo ainda não sendo batizado, assumisse o episcopado da cidade (*Soc., His. Eccl.*, V, VIII; *Soz., His. Eccl.*, VII, VIII).

alma é puro de todo pensamento impetuoso e impuro, e enxerga, sem obstáculo, a graça de Deus por meio das palavras divinas do Cântico. Contudo, espero que o meu comentário seja um guia para os mais necessitados, já que a sabedoria escondida [no *Cântico dos cânticos*] leva a um estado espiritual da alma (Greg., *In Can. cant.*, I).

Gregório de Nissa (Greg., *In Can. cant.*, I), apesar de não tecer comentários específicos sobre a vida de Olímpia, deixa claro que a reconhece como uma cristã digna, que possui excelentes qualidades, por isso não se preocuparia em exaltar os feitos da diaconisa. Não obstante a este fato, Olímpia, mais uma vez, provou estar em contato direto com indivíduos de grande importância na hierarquia eclesiástica, encontrando-os pessoalmente ou remetendo-lhes cartas. Igualmente importante é o fato de a diaconisa solicitar ao bispo uma interpretação sobre um livro específico e ter o pedido atendido.

Após a morte de Nectário, em 397, tão logo da chegada de João Crisóstomo, seu substituto, Olímpia passou a entrar em contato com o bispo e também tê-lo como mentor espiritual, além de auxiliá-lo financeiramente, assim como a outros clérigos de seu círculo de contatos. Aos poucos, a diaconisa angariou mais prestígio em Constantinopla e nas comunidades eclesiásticas próximas (*Vita Olymp.*, 6).

Na condição de benfeitora de obras de caridade, Olímpia concedeu valiosas doações à igreja de Constantinopla (*Vita Olymp.*, 5). De acordo com o anônimo, ela teria doado à igreja dez mil quilos de ouro, vinte mil de prata, todos os seus bens imóveis situados nas províncias da Trácia, Galácia, Capadócia Prima e Bitínia, bem como as casas da Capital e de uma outra situada perto da catedral, chamada de a “Casa de Olímpia”, juntamente com a assim denominada “Casa da Tribuna” e todos os edifícios perto dela, um moinho e uma casa próxima aos banhos públicos de Constantinopla, além de outra, que era chamada de a “Casa de Evandro”, além de todas as suas propriedades suburbanas (*Vita Olymp.*, 5).

Após efetuar numerosas doações, Olímpia estabeleceu-se em uma mansão com um grande contingente de mulheres que também desejavam dedicar-se ao serviço religioso, em reclusão, de acordo com os princípios do monacato. Logo, a comunidade cresceu para cerca de 250 mulheres, sempre com Olímpia à frente, sendo apoiada por João Crisóstomo. Cabe ressaltar que nenhum visitante, nem homem nem mulher, era autorizado a entrar nos mosteiros, como disposto no cânone 24 do Sínodo de Hipona, de 393, segundo o qual nem os bispos e sacerdotes

poderiam visitar as mulheres sozinhas (*Syn. Hip.*, 24). Contudo, no mosteiro gerido por Olímpia, João era um visitante frequente (*Vita Olymp.*, 6).

João Crisóstomo ordenou como diaconisas três auxiliares de Olímpia: Elisântia, Martíria e Paládia, de modo que as quatro poderiam, juntas, cuidar de seu mosteiro e das fiéis que nele habitavam (*Vita Olymp.*, 7). Olímpia foi conhecida, dentre outras atividades, por ser uma exímia pregadora, difundindo a doutrina cristã entre os fiéis. Sem dúvida, no quesito pregação, ela mostrou-se útil à Igreja. Não fosse por sua intervenção no caso do exílio de João Crisóstomo talvez tivesse prosperado nesse caminho. A atitude de Olímpia foi muito além do que se esperava de uma diaconisa; ao tomar o partido de João, terminou por contrariar a vontade imperial, atraindo graves consequências contra si, vindo a morrer em exílio (*Vita Olymp.*, 9-10).

Após a morte de Olímpia, quem assumiu a liderança de seu mosteiro foi Marina, sua parente e asceta, conhecida por ser uma nobre serva de Deus e amiga de Cristo. Em *Vita Olympiadis* não é mencionado se ela também foi declarada diaconisa, mas acredita-se que sim, pois teve ao seu lado Elisântia, Martíria e Paládia, todas virgens e diaconisas. Com a morte de Marina, foi Elisântia quem a sucedeu, ajudando a preservar o mosteiro feminino, mantendo-o por meio de suas atividades ascéticas, pregações e doações (*Vita Olymp.*, 10).

A relação entre Olímpia e João Crisóstomo

Quando Nectário morreu, em 397, João Crisóstomo chegou a Constantinopla para substituí-lo por determinação de Arcádio (*Vita Olymp.*, 6). Uma vez bispo, deu início a uma reforma eclesiástica, mas se deparou com muitos obstáculos e, pouco a pouco, entrou em conflito com importantes figuras de seu tempo, como vimos no primeiro capítulo. Contudo, João Crisóstomo também angariou a simpatia e o respeito do povo e de outros membros do clero e da aristocracia (*Pal., Dial.*, IV). Olímpia, certamente, é uma dessas personagens.

João, além de seus duros discursos sobre a separação geográfica entre os cristãos e os demais, ou sobre os perigos da cidade, também era conhecido por tratar os pobres ou menos afortunados com cordialidade, dedicando atenção particular ao matrimônio e à família (*Ioa. Chrys., Cont. lud. et theat.*, 272-278; *In Mat.*, 6-7). Também nutria uma afeição especial pela figura das

mulheres. O que não quer dizer que não despendesse seu tempo para condenar aquelas que fugiriam ao modelo de mulher cristã que defendia, como no caso das prostitutas, atrizes e, mais especificamente, de Eudóxia (Ioa. Chrys., *Cont. lud. et theat.*, 274-275). Contudo, Olímpia foi uma das agraciadas pela afeição de Crisóstomo, que mantinha uma íntima relação com ela, tendo se tornado seu amigo e confessor até o final da vida (*Vita Olymp.*, 9; Ioa. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1-17).

Olímpia costumava ser instruída por João na prática do ascetismo, razão pela qual Crisóstomo acabou exercendo forte influência sobre as suas atitudes. Após a retomada do controle sobre suas propriedades, a ordenação ao diaconato feminino e a proximidade com João, as práticas ascéticas de Olímpia ficaram cada vez mais evidentes (*Vita Olymp.*, 10).

Provindo de uma rica família aristocrática, não é estranho que Olímpia fosse detentora de muitas propriedades, o que facilitou sua atuação junto a Crisóstomo, no que concerne à doação de bens em favor dos mais pobres. Em conjunto com o bispo de Constantinopla, Olímpia também contribuiu com a difusão do ascetismo monástico, fundando um mosteiro nos arredores da Capital, além de consumir os seus bens para manter a instituição em funcionamento (*Vita Olymp.*, 10). Como já mencionamos, mesmo diante da proibição de visitas individuais às monjas, João Crisóstomo era um visitante regular no mosteiro mantido por Olímpia. A esse respeito, o autor anônimo declara:

Para ninguém de fora, nem homem nem mulher, foi autorizada a visitá-lo, a única exceção foi João, o mais santo patriarca, que o visitou de forma contínua e o apoiava com os seus ensinamentos mais sábios. Assim, fortificado a cada dia pela sua instrução divinamente inspirada, que acendeu em si o amor divino, o seu santo e grande amor fluía sobre ele (*Vita Olymp.*, 8).

Além de nos informar acerca das visitas a Olímpia e às demais monjas, o anônimo nos fornece algumas informações a respeito da estrutura física do local. De acordo com o autor de *Vita Olympiadis* (8), era a própria Olímpia quem preparava e fornecia as provisões diárias ao bispo em suas visitas, uma vez que “não havia muita separação entre a residência episcopal e o mosteiro, apenas uma parede”. O anônimo ainda afirma que as provisões da diaconisa ao bispo não cessaram mesmo após o exílio de João (*Vita Olymp.*, 8).

Fica evidente que a relação entre Olímpia e Crisóstomo era de profundo respeito, sendo a diaconisa considerada uma amiga íntima. Segundo Kelly (1995, p. 113), para João Crisóstomo,

“não havia ninguém em Constantinopla que pudesse ter uma compreensão profunda ou ser mais compreensiva, ninguém com quem se sentisse mais à vontade ou a quem abrisse o seu coração sem reservas” do que Olímpia. Além da amizade, a diaconisa se destacava como uma fervorosa partidária política do bispo. Isso fica explícito quando o conflito com a imperatriz Eudóxia se agrava e resulta no Sínodo do Carvalho, em 403, no qual se decide pela deposição e exílio do bispo de Constantinopla (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118; KELLY, 1995, p. 215-220). Sabemos que, neste episódio, o povo se manifestou contra seu exílio, clamando pela volta de Crisóstomo. É claro, Olímpia não ficou calada, declarando inaceitável a substituição de João por outro bispo (Pal., *Dial.*, VIII-IX; *Vita Olymp.*, 10).

Após o primeiro e breve exílio de João Crisóstomo, a insegurança e o temor tomaram conta da Capital. De acordo com Sozomeno (*Hist. Eccl.*, VIII, 21), nesse período de espera, entre o primeiro e o último exílio, que durou aproximadamente dois meses, teriam ocorrido duas tentativas de assassinato contra João, para desespero dos joanitas que passaram a vigiar ininterruptamente o bispo. Contudo, após a decisão de Arcádio, em 20 de junho de 404, João é oficialmente deposto e obrigado a se retirar em exílio (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 119). Antes de partir, João foi em direção ao batistério para encontrar as diaconisas Olímpia, Pendátia e Procle e a viúva Silvina. Segundo Paládio (*Dial.*, X), o bispo teria lhes aconselhado a não esquecer os seus ensinamentos e, sobretudo, a respeitar o futuro bispo da Capital. Porém, não somente Olímpia, mas os demais seguidores do bispo não puderam seguir este último conselho, uma vez que não aceitaram a substituição de João por Arsácio, irmão de Nectário, e, após a morte deste último, Ático, um dos ativos inimigos de João (Pal., *Dial.*, X; *Vita Olymp.*, 10). A fim de diminuir a possibilidade de retorno e influência de Crisóstomo, bispos que eram favoráveis à deposição deste último foram instalados na Ásia Menor e na Síria. Como resposta, os partidários de João se uniram numa espécie de facção autônoma dentro da igreja de Constantinopla, a qual chamamos de joanitas (VENTURA DA SILVA, 2010b, p. 118-119).

Os joanitas, portanto, podem ser considerados uma facção que possuía como finalidade defender a honra e a imagem de João Crisóstomo dentro da Igreja, ao mesmo tempo em que buscavam trazê-lo de volta à cidade. Os joanitas rivalizaram fortemente com às demais facções existentes na sé de Constantinopla até a morte de João, em 407, momento em que muitos de seus seguidores aceitaram a comunhão com o novo bispo, Ático (NUFFELEN, 2013, p. 2). No entanto, mesmo com tal perda, alguns joanitas permaneceram fiéis à defesa da honra do ex-bispo até 418, ano em que Ático, bispo de Constantinopla, reinscreveu o nome de João

Crisóstomo nos dípticos dos mortos, o que significou a reabilitação formal da imagem do falecido patriarca com a Igreja (Soc., *Hist. Eccl.*, VII, 25).

Ao descrever sobre o embate dos joanitas com as demais facções existentes em Constantinopla, tanto Paládio (*Dial.*, XX) quanto Sozomeno (*Hist. Eccl.*, VIII, 24) afirmam que muitos partidários de João, mesmo que ainda o defendessem, aceitaram a comunhão com o sucessor de João Crisóstomo, Arsácio. A esse respeito, Peter Van Nuffelen (2013, p. 6) declara que, a partir de 404, três grupos disputavam o poder dentro da sé de Constantinopla: 1) os inimigos de João; 2) os partidários de João que aceitaram a comunhão; e 3) os defensores de João, os joanitas.

Durante a perseguição dos partidários de João, os bispos que se recusaram a aceitar a deposição de João foram depostos e exilados, assim como uma série de outros joanitas (Pal., *Dial.*, VIII; Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 24). Em 406, Paládio, bispo de Helenópolis, ao defender abertamente João Crisóstomo, foi deposto e exilado para Syene, cidade localizada no sul do Egito.⁷⁴ Alexandre, bispo de Basilinópolis, na Bitínia, que se consagrou no cargo episcopal por indicação de João, também foi deposto e exilado (NUFFELEN, 2013, p. 6-7).

Mesmo após a morte de João, em 407, os partidários do ex-bispo continuaram a fazer oposição aos grupos em comunhão com a Igreja. Contudo, dois anos mais tarde, uma anistia foi oferecida aos joanitas, sem restaurar o nome de patriarca. Nuffelen (2013, p. 9) declara que a concessão de perdão e o reestabelecimento daqueles que aceitassem o novo bispo pode ter sido suficiente para atrair alguns joanitas. Todavia, os demais joanitas, apoiados por Inocêncio de Roma, permaneceram fiéis na luta pela reabilitação da imagem do bispo deposto, que só ocorreria uma década mais tarde.

Imediatamente após a decisão que oficializava o exílio de João Crisóstomo, Olímpia e os demais apoiadores do bispo manifestaram-se contra o veredito de Arcádio, promovendo uma onda de revolta em Constantinopla. Durante as manifestações, ocorreu um dos episódios mais marcantes da deposição de João, o incêndio iniciado na igreja em que João pregava e na cúria, o recinto de reunião do Senado, que provocou a destruição de diversas edificações (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 22; Pal., *Dial.*, X). Nesse episódio, Olímpia acabou se envolvendo pessoalmente,

⁷⁴ Sabemos que, em 407, Paládio aceitou comunhão com a Igreja e, mais tarde, recuperou seu cargo episcopal, mas, desta vez, na sé de Aspona, na Ásia Menor (NUFFELEN, 2013, p. 6).

pois foi levada perante o tribunal, responsabilizada pelo crime e interrogada pelo prefeito quanto aos motivos de atear fogo à igreja. De acordo com Sozomeno (*Hist. Eccl.*, VIII, 24), Olímpia teria respondido:

Minha vida passada deveria evitar qualquer suspeita sobre mim, pois dediquei minha grande propriedade à restauração dos templos de Deus.
[...] Você deveria aparecer no lugar do acusador e deixar que outro nos julgue.

O *praefectus urbi* teria alegado que ele estava familiarizado com os atos de Olímpia e, como não teria provas cabais, retirou as acusações contra ela, mas declarou que, indiretamente, Olímpia e as outras mulheres teriam culpa na irrupção do incêndio, uma vez que o fogo apenas irrompeu devido a recusa dos partidários de João em aceitar a comunhão com o novo bispo. A corte decidiu conceder a Olímpia mais tempo para se arrepender e desculpar-se pela situação. Em contrarresposta, a diaconisa teria proferido:

[...] depois de ter sido caluniada publicamente, sem que nada tenha sido provado contra mim nos tribunais, eu deveria ser obrigado a me desculpar por acusações totalmente desvinculadas da acusação em questão? Deixem-me antes tomar conselho sobre a acusação original que foi preferida contra mim. Pois, mesmo se recorrerem a uma compulsão ilegal, não vou manter a comunhão com aqueles de quem devo separar, nem consentir em algo que não é lícito aos piedosos (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 24).

O prefeito, então, teria percebido que não poderia convencer Olímpia a manter comunhão com Arsácio, ao menos naquele momento, de modo que a dispensou. Contudo, em outra oportunidade, Olímpia foi intimada e condenada a pagar uma pesada multa, o que, para o prefeito, faria a diaconisa mudar de ideia. Sozomeno (*Hist. Eccl.*, VIII, 24) declara que Olímpia não cogitou a opção de aceitar o novo bispo, vindo a quitar a multa imposta e sair de Constantinopla em direção a Cízico. Então, em algum momento do ano seguinte, em 405, Olímpia deixou de vez a Capital numa espécie de exílio semi-forçado ou auto-imposto e estabeleceu-se em Nicomédia, no oeste da Ásia Menor, até 25 de julho de 408, quando veio a falecer (*Vita Olymp.*, 10). Não obstante, mesmo diante da pressão imperial e religiosa que sofria, e de seu exílio, Olímpia nunca reconheceu os sucessores de João e manteve com este último uma intensa correspondência até 407, ano em que João morre a caminho de Pítio um desolado local em Tzane, na costa do Mar Negro (Pal., *Dial.*, XI; Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 24).

As cartas do exílio, testemunhos de um período de aflição

Após ser deposto e exilado pela corte imperial, em 404, João sofreu um duro golpe, pois, além de perder seu cargo episcopal e ser retirado de Constantinopla, o contato com seus partidários e amigos também diminuiu. Entretanto, João buscou escrever cartas com assiduidade aos seus correspondentes. As cartas de exílio de João Crisóstomo que temos acesso foram escritas entre 404 e 407, sucessivamente, de Cesareia na Capadócia, Cucuso, e, finalmente, de Arabisso, na Armênia. Esse conjunto epistolar destinava-se tanto a membros de sua igreja e de outras, quanto a leigos, fossem homens ou mulheres, estivessem eles localizados no Oriente ou no Ocidente (BROC, 1993, p. 150).

Ao analisar a correspondência de exílio de João Crisóstomo, constata-se uma diferença entre o número de correspondentes masculinos e femininos, havendo 101 destinatários homens e apenas 16 mulheres. Contudo, essa diferença diminui bastante ao considerarmos o número total de cartas enviadas especificamente para homens e para mulheres, totalizando 156 para indivíduos do sexo masculino e 55 para os do sexo feminino. Catherine Broc (1993, p. 150) afirma que esse resultado remonta ao fato de que muitos homens receberam apenas uma carta, enquanto que a correspondência com as mulheres indicava um contato mais frequente.

O descompasso na regularidade das cartas enviadas às mulheres, segundo Broc (1993, p. 150-151), é explicado pelo fato de que a correspondência masculina teria um caráter mais objetivo e específico, seja religioso ou político. Já as cartas endereçadas a personagens femininas não teriam este propósito. Os assuntos abordados variavam bastante, desde favores e serviços a questionamentos sobre saúde e cotidiano. Wendy Mayer (1999, p. 266) sugere que o círculo de amigas de João extrapola o número de correspondentes que as cartas de exílio nos indicam, uma vez que apenas no mosteiro mantido por Olímpia, que João frequentava, o número de devotas era considerável.

Como era de se esperar, a destinatária com o maior número de cartas recebidas foi Olímpia. Temos em mãos 17 cartas existentes enviados por João à sua amiga e partidária. Não há informação sobre a existência de outras cartas, mas é provável que algumas delas se perderam com o tempo ou mesmo tenham sido destruídas. É importante destacar que a correspondência entre João e Olímpia contribuiu para a posterior canonização de ambos.

O conteúdo das cartas de exílio nos fornece valiosas informações sobre vários aspectos dos últimos anos de vida de João Crisóstomo que, muitas vezes, não recebem a devida atenção pelo *métier* histórico. Ou seja, um lado mais humano, sofrido e fragilizado da personagem devido às situações adversas pelas quais passou, como as privações, a debilidade de sua saúde, o constante medo do ataque dos isaurianos e a perseguição por seus inimigos. Isso não quer dizer que as cartas remetidas por João tratassem exclusivamente de aspectos emocionais. Ao contrário, demonstram que o ex-bispo se manteve ativo em situações político-religiosas, aconselhando aliados e interferindo no que era possível. Já Olímpia, esta, sem dúvida, foi uma das principais agentes de João. As mensagens encaminhadas à diaconisa revelam o movimento de ambos no que concerne à disputa de poder ocorrida na igreja de Constantinopla. Olímpia recebia ordens diretas de seu amigo e mentor espiritual, que a incumbia de realizar tarefas importantes que mantivessem o ex-bispo ainda influente, seja pelo sustento financeiro, pela entrega de mensagens ou na movimentação, ao lado dos joanitas, para tentar reavê-lo do exílio e reconquistar o episcopado de Constantinopla.

Mesmo exilado, João não incentivou Olímpia a abandonar a cidade ou perder a fé na Igreja (Pal., *Dial.*, X), nem mesmo sugeriu – ainda que afastado de seu cargo pela própria Igreja e pelo poder imperial – que os responsáveis por sua condenação fossem hostilizados pelos joanitas. A diaconisa, como sabemos, teria se recusado a honrar o novo bispo, Arsácio, devido à devoção ao bispo deposto. Olímpia e grande parte dos joanitas, mesmo em face das orientações de João, se recusavam a aceitar os sucessores episcopais, o que desencadeou uma reação política na Capital e adjacências, que, por fim, culminou no afastamento e/ou exílio de membros pertencentes à facção joanita, incluindo a própria diaconisa.

João Crisóstomo, em sua primeira carta a Olímpia, demonstra preocupação e interesse na situação da amiga, pedindo informações sobre sua saúde, uma vez que a diaconisa se encontrava doente devido às suas práticas ascéticas, como também é descrito por Paládio (*Dial.*, XVII) e pelo anônimo (*Vita Olymp.*, 13). Olímpia era praticante de um ascetismo mais austero, e renunciava ao luxo, ao banho em demasia, vestia roupas velhas e grossas e sujeitava-se a severas restrições em relação à alimentação e ao sono (KELLY, 1995, p. 287). João, ainda em sua primeira carta, também nos fornece informações a respeito de sua própria saúde e das condições da viagem, declarando estar com o corpo fortalecido devido ao ar puro que respirava. Já os soldados encarregados de acompanhar João, segundo suas próprias palavras, cuidavam dele de tal forma que não eram necessários servos. Após a leitura e análise dessa carta, foi

possível identificar mais uma pessoa no grupo ao qual denominamos joanitas, um homem chamado Pergâmio, devotado à causa de João e que atuava como mensageiro entre ele e Olímpia (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1).

Em 3 de julho de 404, partindo de Niceia, João escreve outra missiva a Olímpia, recomendando que esta não se preocupasse com a sua viagem, como havia mencionado anteriormente. João reitera a pergunta já feita, ou seja, sobre o estado de saúde de Olímpia, mas anseia saber também sobre a tristeza que a assolava diariamente após seu exílio. Crisóstomo ressalta que, caso desejasse mais notícias, Olímpia deveria demonstrar que a correspondência entre ambos estaria gerando bons frutos. Por fim, João declara sentir pesar por não estar mais recebendo cartas de sua amiga com a mesma frequência que antes (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 2).

João Crisóstomo, mesmo distante, continuou a consolar Olímpia que, segundo ele, estaria enfrentando uma situação ainda mais tempestuosa devido à atual conjuntura do bispo (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 3). João, escrevendo agora de Cesareia, revela ter escapado da doença que o havia acometido durante a viagem. Não obstante, João, mais uma vez, recrimina Olímpia por raramente lhe enviar cartas. E o motivo não seria por falta de mensageiros, uma vez que Crisóstomo deixa claro que muitos vinham de Constantinopla até ele, incluindo o irmão do bispo Máximo. Amiúde, João nos informa sobre aqueles que estavam dispostos a ajudá-los. Desta vez, Crisóstomo cita Tígrios, um membro da congregação de Constantinopla, e o bispo Ciríaco, como valiosos aliados (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 4).

João Crisóstomo, já em sua quinta carta a Olímpia, desabafa: “realmente, nem mesmo depois de ter saído da cidade, conseguimos nos desembaraçar daqueles que nos atormentam o espírito”. Nesse pequeno trecho, ele reconhece que mesmo longe da Capital ainda sofre com os acontecimentos que lhe impuseram o exílio. Em contrapartida, afirma que muitos que derramavam lágrimas ao vê-lo, se uniam a ele em lamentos e o acompanhavam em sua fatídica viagem (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 5). Tais palavras tinham como propósito consolar Olímpia, uma vez que João teria cada vez mais seguidores e companheiros em sua luta diária, além dos seus antigos amigos, como Arábio, que acabara de lhe remeter uma carta. João aproveita o momento e novamente exorta Olímpia a escrever-lhe mais vezes. Crisóstomo, sem dúvida, não havia esquecido dos inimigos que cultivou e sobre isso declara: “Pois, aquele que pratica o mal na terra e, em vez de expiar o seu pecado, goza de consideração da parte dos homens, partirá

levando tal estima qual penhor mais seguro de castigo”. Assim, esperava também confortar Olímpia e retificar a injustiça e a maldade que lhe atingiram (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 5).

Mal chegado em Cucuso, Crisóstomo escreve outra carta a Olímpia, dessa vez com mais calma, livre das turbulências da viagem, o que claramente incide sobre a extensão do texto. Nela, João explica a brevidade das cartas anteriores, escritas em deslocamento, e declara que narrará o que de fato teria acontecido, sendo que não o teria feito antes para não afligir a diaconisa (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 6). Crisóstomo, portanto, estaria esperando o momento que julgava mais apropriado para informá-la sobre a chegada ao destino com segurança, como se segue:

Durante quase trinta dias e até mais, pejei com febres muito molestas, durante esta longa e árdua viagem, estando ainda atacado de outras insuportáveis indisposições estomacais. Calculai então o que aconteceu. Privado de médico, de banhos, do necessário, de qualquer alívio, pressionado de todos os modos pelo medo dos isauros, e por outros males derivados em geral das dificuldades da viagem: inquietação, preocupação, tristeza, carência de alguém que pudesse proporcionar-nos tratamento. Mas agora tudo passou (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 6, 1).

Com base na passagem supracitada, percebemos que João Crisóstomo, em suas primeiras cartas, tentou amenizar a situação que o afligia durante sua viagem. Todavia, quando se sentiu mais confortável, fortalecido no que se refere aos problemas de seu corpo e seguro contra os isaurianos, pôde, enfim, relatar as desventuras do percurso até Cucuso. É preciso ressaltar a situação com os isaurianos era um problema mais amplo para o Império Romano e que era amiúde mencionado por João Crisóstomo, em suas cartas.

A região da Isáuria, localizada nas montanhas do Tauro, entre as províncias da Panfília, Cilícia e Pisídia, embora fosse uma região de difícil acesso, era habitada por diferentes etnias, organizadas em comunidades pastoris. Contudo, ao olhar externo, eram agrupados em um único rótulo, os *kietai*, os isaurianos (VENTURA DA SILVA, 2002, p. 173). Além das atividades agrícolas, os *kietai* eram conhecidos, sobretudo, pelos constantes saques nas planícies litorâneas da Ásia Menor e adjacências, o que, segundo Zósimo (*Hist. Nova*, I, 69) teria instaurado terror na região, motivo pelo qual João Crisóstomo expressava constante preocupação.

Devido às condições geográficas e a resistência de seus habitantes em conservarem suas práticas culturais, os isaurianos mantinham-se, em grande parte, isolados do restante do Império, exceto para efetuar as práticas de banditismo (SHAW, 1991, p. 159). Contudo, a

questão isauriana ganhou novos contornos no século IV, deixando de ser vista apenas como crimes realizados por saqueadores para se transformar num problema político imperial (VENTURA DA SILVA, 2002, p. 173). Amiano Marcelino (*Res ges.*, XIV, II) relata que, devido às investidas romanas na região e à aplicação de penas degradantes aos habitantes da região montanhosa, os ataques promovidos por isaurianos tornaram-se mais violentos e frequentes. Tais investidas costumavam ocorrer próximas ao litoral da Ásia Menor, mas, a partir de 354, os grupos montanheses passaram a adentrar cada vez mais no território romano, aproximando-se de regiões fronteiriças, causando ainda mais preocupação ao Império e temor aos viajantes, como João Crisóstomo (VENTURA DA SILVA, 2002, p. 177).⁷⁵

Longe da exposição aos isaurianos, já em seu destino, João revelou ter sido abordado por um servo de certo Dióscoro, que lhe ofereceu sua residência como abrigo, além de ter como companhia a diaconisa Sabiniana e o presbítero Constâncio. Segundo Crisóstomo (*Ep. ad Olymp.*, 6, 1), “muitos outros intendentos e ecônomos, tendo recebido ordens escritas de seus senhores, chegam continuamente, pronto a nos aliviar de todos os modos”. Na mesma carta, João ainda informa Olímpia a respeito de algumas notícias que teria recebido acerca do clima político na Capital e aconselha a diaconisa a ser prudente e “buscar conhecer para onde se inclina a escolha deles”. Diante da exortação do ex-bispo, surge uma clara evidência da atividade política de Olímpia em Constantinopla, em que ela deveria entender a situação para tomar qualquer atitude.

As epístolas seguintes, mais especificamente a sétima e a oitava, são pequenos tratados de edificação, com textos consideravelmente maiores que as primeiras mensagens. Ao consolar Olímpia, João (*Ep. ad Olymp.*, 7, 1) revela que, em sua opinião, uma “tempestade feroz e tenebrosa se desencadeou sobre as igrejas”, propagando-se com devastação universal. Todavia, para os correspondentes, tais problemas – as traições, ódios, astúcias, acusações, confiscações e exílios – eram coisas transitórias e perecíveis, atingindo apenas o corpo mortal, uma vez que ambos cultivavam uma alma forte e vigilante. Aqui, João vale-se de Paulo ao citá-lo: “o que se vê é transitório” (*II Cor.*, 4, 18).

A respeito do sofrimento de sua amiga, o ex-bispo declara que Deus não costuma agir desde o início, mas sim quando os males atingem o ponto mais alto, quando aumentam e quase não

⁷⁵ Para mais informações a respeito da questão isauriana, consultar Gilvan Ventura da Silva (2002).

resta mais escapatória à malignidade dos inimigos. Então, reconduz tudo à calma e leva as coisas a uma inesperada estabilidade (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 7, 2). No decorrer da carta, João adota um tom edificante, esperando transmitir recomendações e consolo a Olímpia. Espera também que suas palavras sejam um remédio e, em caso de surtirem efeito, ele as escreveria mais frequentemente (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 7, 5). Sem dúvida, a preocupação de João com Olímpia era admirável, dispondo-se sempre a escrever-lhe com o propósito de confortá-la. Nesse sentido, João redige outra carta extensa.

Crisóstomo buscou exaltar Olímpia, declarando estar ciente da acuidade de sua inteligência e da intensidade de sua sabedoria. Bastava apenas a ela superar as tristezas que a assolavam e conservar a fibra de sua alma (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 1-3). Ao tentar compreender os motivos do sofrimento de Olímpia, João acaba por revelar-nos suas próprias impressões sobre os acontecimentos de seu tempo, como podemos conferir no trecho abaixo:

O que seria, então? Ao ouvirdes que das Igreja, uma soçobrou, outra está abalada, outra abatida por ondas terríveis, que esta ou aquela sofreu danos irreparáveis, uma recebeu um lobo por pastor; outra um pirata por timoneiro, outra um algoz por médico [...] (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 1).

A partir do fragmento supracitado, percebemos que João Crisóstomo julga que a Igreja está passando por problemas, por tempos difíceis, rodeada por injúrias, como ele cita também ao longo das demais cartas. Aqui, é plausível assumir uma relação entre seu pensamento e a decisão que o levou ao exílio. Para João (*Ep. ad Olymp.*, 8, 3), uma injustiça poderia ocorrer provinda de uma Igreja na qual recebeu “um lobo por pastor”. Além disso, o ex-bispo clama para que Olímpia se mantenha forte, uma vez que os ímpios não escapariam da punição divina, incluindo os responsáveis pelos males a eles impostos (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 3). As palavras de João reforçam a existência da disputa política pelo controle da sé de Constantinopla ocorrida entre facções que divergiam no que diz respeito à situação do ex-bispo (NUFFELEN, 2013, p. 6).

Ainda em sua longa carta, Crisóstomo (*Ep. ad Olymp.*, 8, 3) coloca Olímpia junto ao coro das virgens e pede a ela que não o questione sobre isso, além de declarar que ela superou, em muito, todas as demais virgens. A partir daí, inicia um discurso sobre a virgindade, reiterando tratados anteriores (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 1-84; *De non iter. con.*, 1-11; *Ad uid. iun.*, 1-7), além de discutir a definição deste estado consagrado com base nas afirmações de Paulo, ao dizer que esse

último, ao definir a virgindade, não qualifica como virgem aquela que não contraiu matrimônio e absteve-se da união conjugal, mas a que cuidou das coisas do Senhor (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 4). João afirma que até mesmo Jesus acolheu os recém-chegados mesmo que estes não fossem castos, mas por estarem inteiramente envolvidos com a caridade, chamando-os de “benditos do Senhor”, sendo motivo de muita honra.

Ainda na oitava carta, ao sermos informados sobre as atribulações de Olímpia, João também nos fornece detalhes das práticas austeras da asceta, as quais já aludimos (KELLY, 1995, p. 287). João afirma que a diaconisa, desde cedo, levantou-se com grande ardor contra a carne, obtendo assim o domínio de si. O ex-bispo revela: “[...] eliminastes e tornastes a carne inacessível a este desejo, e acostumastes o estômago a se contentar, quanto à comida e à bebida, com o suficiente para não morrer nem merecer castigo” (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 5). O mesmo aconteceu no que se referia às vigílias, como podemos conferir no excerto abaixo:

O desejo de dormir foi extinto simultaneamente com o outro. Pois comida excessiva alimenta o sono. Vós o cancelastes de outra forma, tendo desde o começo coagido a natureza e passando insone noites inteiras. Mais tarde, o longo hábito tornou-se segunda natureza. Da mesma forma que dormir é para os demais conforme a natureza, para vós a vigília é natural (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 5).

Assim como Cipriano (*De hab. uirg.*, 7-10) e Ambrósio (*De uid.*, 54), João também é assertivo no que se refere às vestimentas, citando e condenando os modos levianos das chamadas “filhas de Sião”, ou seja, as virgens que não adotariam uma conduta recomendável. Para João (*Ep. ad Olymp.*, 8, 6), as virgens deveriam comportar-se com modéstia e pureza, visando a cumprir até o fim a sua virgindade, imitando assim os anjos ao exibir, num corpo mortal, as primícias da ressurreição, o que certamente se aproxima das definições fornecidas por Ambrósio (*De uirg.*, I, 11, 22). Segundo Crisóstomo, a virgindade é tão grandiosa e exige tamanho esforço que mesmo Jesus, sabendo do árduo caminho por ela exigida, não a elevou ao patamar de lei. Portanto, para João (*Ep. ad Olymp.*, 8, 7-8), a virgindade não seria o único caminho pelo qual os seguidores de Cristo poderiam prosperar, pois importantes personagens bíblicas, como Moisés, Abraão e Jó, que seguiram a Deus com ardor, não se lançaram nos caminhos da virgindade.

Uma vez mais, João discorre sobre as vestimentas apropriadas das virgens e declara que admira em Olímpia não somente a simplicidade de sua indumentária, que supera a dos mendigos, mas,

sobretudo, a falta de estilo e de artifícios nas vestes, nos calçados e no andar. Descrição também compartilhada pelo autor anônimo (*Vita Olymp.*, 15), que descreve suas vestimentas como mais simples do que a dos escravos, além de que, em termos de indumentária, não poderia ser encontrado nada mais modesto do que os seus vestidos. Portanto, para João, Olímpia deveria se alegrar, uma vez que se diferenciava drasticamente de outras virgens repletas de adornos, que mais assemelhavam a prostitutas. Além disso, João ressalta outras qualidades de Olímpia, como o exercício da paciência, da temperança e da continência, bem como a prática da oração, da vigília, da esmola e da hospitalidade (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 9-10). Recordamos aqui a descrição de Olímpia feita por Paládio (*Dial.*, XVI) por meio do diálogo entre o bispo e o diácono de sua obra:

Diácono: Se isso não lhe sobrecarregar, por favor, fale-nos sobre Olímpia, se souber alguma coisa sobre ela.

Bispo: Qual Olímpia? Existem tantas senhoras com esse nome.

Diácono: A diaconisa de Constantinopla, que era esposa de Nebrídio, o ex-prefeito.

Bispo: Eu a conheço muito bem.

Diácono: Que tipo de mulher é ela?

Bispo: Não diga mulher, mas criatura viril; ela é um homem em tudo, menos no corpo.

Diácono: Como assim?

Bispo: Na vida, no trabalho, no conhecimento e na sua paciência sob aflições.

A descrição feita por Paládio ainda está em consonância com as premissas cristãs que colocam a mulher num plano secundário se comparada ao homem, uma vez que, para atingir certas virtudes, se assemelharia ao que é natural ao masculino (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 229-230). Nesse sentido, as práticas do ascetismo, uma vida austera e a dedicação ao estado consagrado da virgindade diminuiriam a distância entre feminino e masculino, uma vez que as virtudes adquiridas e requisitadas por esses atos eram consideradas recompensadoras. Paládio, no entanto, em sua *História Lausiaca* (XLI, 1), defende que as mulheres dedicadas ao ascetismo poderiam ser tão virtuosas quanto um homem, a saber:

É necessário também mencionar, em meu livro, certas mulheres com qualidades masculinas, a quem Deus distribuiu tarefas iguais às dos homens, para que ninguém possa declarar que as mulheres são muito débeis para praticar a virtude perfeitamente.

Decerto, não há em João uma espécie de apromixação entre as devotas e os homens, como em Paládio, ou de masculinizá-las, assim como em Eustácio de Sebaste, mas de conferir

reconhecimento às qualidades exibidas por determinadas mulheres, que, muitas vezes, iam além do que era esperado delas. Ou, ao menos, de atenuar as características que acompanham a natureza pecaminosa daquelas que seriam descendentes de Eva (Soc., *Hist. Eccl.*, II, 42; Soz., *Hist. Eccl.*, III, 14, 34; Ioa. Chrys., *De uirg.*, 46-47).⁷⁶

Além das características de Olímpia, outro ponto retomado por Crisóstomo, em sua oitava epístola, que revela muito sobre seu pensamento a respeito dos acontecimentos que envolveram a sua expulsão e a perseguição aos joanitas, é a condenação dos injustos, como podemos apreender do seguinte trecho:

Se, efetivamente, os que não alimentaram o Cristo faminto são condenados com o diabo ao fogo inextinguível, ponderai qual o castigo a que haverão de ser submetidos os que reduziram à fome coros de monges e virgens, à nudez os que estavam vestidos, não somente não acolheram os estrangeiros como ainda os expulsaram, não apenas descuidaram dos doentes, mas os afligiram ainda mais, não visitaram os prisioneiros, mas fizeram lançar na prisão os que estavam livres de cadeias! Então, vê-lo-eis inflamados, queimados, encadeados, a ranger os dentes, a chorar, a gemer em vão, arrependidos sem utilidade e sem proveito, como o rico. Eles, por seu turno, vos verão de posse da bem-aventurada herança, coroada, a cantar com os anjos e a reinar com o Cristo. Haverão de gritar muito, lamentar-se e arrepender-se das palavras insensatas que proferiram contra vós, dirigindo-vos súplicas, invocando vossa compaixão e sentimentos humanos, tudo, porém, em vão (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 10).

Com base na passagem acima e refletindo sobre o contexto de seu exílio, acreditamos que João Crisóstomo se refere também aos seus próprios inimigos, tudo isso medrado por suas habilidades na arte retórica.

Em sua tentativa de compreender os motivos da tristeza de Olímpia, João afirma que sua amiga sofre também por sua ausência, pela falta de seus ensinamentos e pela carência da doutrina divina. A respeito disso, Crisóstomo declara que é possível conviver com seus livros e suas cartas numerosas e longas. Aqui é revelado o desejo dos dois se encontrarem novamente. O ex-bispo escreve: “Mas se desejais ouvir-nos de viva voz, talvez isso aconteça e podereis rever-nos, com a graça de Deus” (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 8, 11). Complementando sua fala, roga para que Olímpia não se entristeça mais pela separação de ambos. Para ilustrar a situação, cita

⁷⁶ Para maiores informações sobre a masculinização das devotas cristãs e Eustácio de Sebaste, conferir Gilvan Ventura da Silva (2006b).

o caso de Paulo, que caiu sob o jugo da tristeza por não encontrar Tito ao chegar à Trôade (*II Cor.*, 2, 12-18).

A carta seguinte, a nona, se inicia com o aborrecimento de Crisóstomo, uma vez que ele havia remetido a Olímpia duas longas cartas, em forma de discurso – cartas essas qualificadas como autênticos tratados de edificação – por meio de Patrício, mas sem efeito, pois a destinatária teria respondido a João que ainda se entristecia, o que o levou a refletir sobre os motivos de tal sofrimento. Temos aqui uma informação reveladora, pois João pergunta à diaconisa se sua dor provém do fato de ela não ter conseguido resgatá-lo de Cucuso. Ainda acrescenta: “Mas, quanto dependeu de vós, nos transferistes, porque tudo movimentastes e empreendestes todos os recursos” (*Ioh. Chrys., Ep. ad Olymp.*, 9). Essa afirmação corrobora a hipótese que compartilhamos, segundo a qual Olímpia não permaneceu inoperante após o exílio de João, mas o manteve informado sobre o andamento da situação, dependeu recursos e fez o que foi possível para trazer de volta o bispo exilado. Para Mayer (1999, p. 281), em concordância com esta visão, Olímpia mostrou-se ativa entre os joanitas, buscando remediar a situação de João, o que inclui suporte financeiro a Crisóstomo e aos seus companheiros, como atestam Sozomeno (*Hist. Eccl.*, XVIII, 27) e o anônimo (*Vita Olymp.*, 8).

A fim de confortar Olímpia pelo insucesso de suas tentativas em trazê-lo de volta, João (*Ep. ad Olymp.*, 9, 1) descreve a cidade de Cucuso como uma um lugar tranquilo, calmo, de muito lazer e bem-estar, mesmo que não possuísse praça pública nem mercado. Em tal cidade, Crisóstomo diz ter recebido esplêndidas coroas, a tal ponto que muitos o exaltavam, o elogiavam publicamente e o admiravam devido ao sofrimento de sua expulsão.

Em sua viagem, entretanto, João também passou por experiências desagradáveis, como confessa em sua correspondência. Quando chegou em Cesareia, extenuado, acometido pela febre, fatigado da viagem, carente de enfermeiros e médicos, instalou-se numa hospedaria a fim de se recuperar. Enquanto estava lá, de repente anunciou-se que uma multidão de isaurianos percorria a região, depois de incendiar uma grande aldeia e ter cometido os piores desatinos, quando, de repente, uma horda de monges teria se lançado sobre a casa onde estava, ameaçando incendiá-la e pilhá-la se todos ali reunidos não saíssem (*Ioh. Chrys., Ep. ad Olymp.*, 2). Crisóstomo relata que os próprios soldados buscaram refúgio junto a ele, rogando e suplicando para que ele os livrasse das feras. Informado dos acontecimentos, o governador dirigiu-se à casa a fim de socorrer o ex-bispo e seus companheiros, porém, nada conseguiu. Em seguida, os

monges se tornaram mais violentos, de modo que ninguém foi capaz de demovê-los. De acordo com a carta, enquanto o povo gritava, berrava e se lamentava, João conseguiu fugir da casa e partir da cidade, sendo acolhido por Selêucia, esposa de Rufino, que enviou homens para escoltá-lo até sua propriedade, a cinco milhas da cidade. Contudo, quando Farétrio, bispo de Cesareia, tomou conhecimento do ocorrido, fez-lhe inúmeras ameaças e forte pressão para expulsar João e seus companheiros de sua residência, até que a mulher, numa tentativa de desviar a atenção, decidiu fingir que bárbaros estavam chegando, o que gerou temor tanto por parte de Farétrio como de Crisóstomo. Por fim, o ex-bispo declara que o motivo dessa perseguição consistia no fato de que, logo ao chegar a Cesareia, todos os magistrados, seus assistentes, aqueles que exerciam influência junto ao governador, alguns tribunos e o povo iam visitá-lo diariamente (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 3).

Em outra parte, ainda da nona carta, Crisóstomo (*Ep. ad Olymp.*, 9, 4) procura acalmar Olímpia, visto que ela estava preocupada com o frio em Cucuso. Nesse sentido, declara que a atmosfera atual lhe parece a do Oriente, e nada menos que a de Antioquia, com boa temperatura e grande suavidade do ar. Em seguida, João nos fornece mais indicações sobre a atuação política de Olímpia na Capital após o exílio do bispo. Em suas palavras, afirma que teria suplicado a Olímpia para não tentar mais retirá-lo de Cucuso, uma vez que tal providência requeria muito esforço. Portanto, o pedido indica claramente que Olímpia atuava em favor da volta de João a Capital. Contudo, João temia por sua amiga e a advertia sobre as hostilidades contra ele, declarando que: “de ninguém tenho tanto medo como dos bispos, com poucas exceções (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 4). O medo que os bispos impunham em João corrobora a descrição que realizamos no primeiro capítulo, no qual descrevemos o *epískopos* como uma figura de autoridade e liderança na Antiguidade Tardia, capaz de exercer influência em importantes decisões político-religiosas. A possibilidade de atuação de outros bispos descrita por João também pode ser aplicada a si, uma vez que, embora exilado, mantinha influência e prestígio adquiridos, em grande medida, pela posição episcopal que ocupou na Capital.

Olímpia, ciente do poder episcopal, não mediu esforços para reverter a decisão que depôs João. Contudo, a disputa entre as facções não trazia resultados positivos para os joanitas, nem as ações da diaconisa surtiam o efeito desejado, a esse respeito Olímpia declara a João: “acumulo pensamentos dolorosos, imaginando coisas inexistentes”. Para o ex-bispo, ler tais palavras causava certa irritação, uma vez que sua condição já deveria ter melhorado, visto que ele lhe teria enviado diversas cartas com o propósito de confortá-la (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 4).

A décima carta de João também seria um longo tratado, sob a forma de vários discursos de edificação, com o intuito de aliviar a tristeza de Olímpia, além revigorá-la e devolver-lhe a alegria. Para isso, discursou sobre as virtudes e os sofrimentos, afirmando que ambos levavam a recompensas (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 10, 1-6).

Mesmo diante das nuances psicológicas, emocionais e teológicas, aspectos político-religiosos importantes podem ser evidenciados na correspondência analisada. João, embora afastado, procurava manter-se informado de alguns assuntos eclesiais. Mostrando-se ainda preocupado com os assuntos do clero, sem nos informar os motivos do impasse, João aconselha Heráclides, bispo de Éfeso, a pedir demissão, se assim desejasse. João ainda ordenou a Olímpia que não abandonasse Maruta de Martirópolis, bispo da diocese de Maiferkhat, na Mesopotâmia, mas sim que cuidasse dele o quanto possível, pois tal bispo era muito importante devido a uma questão referente à Pérsia sobre a qual não fornece maiores detalhes (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 4). Ao que parece, Olímpia não apenas estava a par da situação das sés, mas precisava ser municiada de informações para atuar como intermediária entre as lideranças clericais. Ou seja, uma grande responsabilidade estava nas mãos da diaconisa. Podemos notar isso claramente na seguinte passagem: “Aliás, resolva-se tudo por vosso intermédio, e mesmo que todos se precipitem, cumpre o que vos incumbe” (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 5).

Outra situação na qual o ex-bispo, mesmo em exílio, tenta intervir provém de uma informação colhida com os monges marsos e godos, entre os quais estava escondido o bispo Serapião. De acordo com tal notícia, o diácono Maduários foi encarregado de informar a João Crióstomo sobre o falecimento de Unilas, bispo que João havia ordenado e enviado à Gócia. Maduários também levava uma carta do rei dos godos com o pedido de um novo bispo. João roga para que Olímpia siga rigorosamente as suas instruções, pois para ele não poderia ocorrer uma eleição entre aqueles que eram seus opositores. Nesse sentido, Olímpia deveria entrar em contato com Maduários para que ele fosse ao encontro de Crisóstomo, mas sem ruído e às ocultas (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 5).

Em tal epístola, há ainda outro exemplo de intervenção de João nos assuntos eclesiais. Ele agradece profundamente a um certo bispo Hilário, que lhe escreveu para pedir autorização para voltar a sua igreja e colocar tudo em ordem. Crisóstomo teria escrito uma carta a Hilário, rogando para que ele voltasse depressa. Essa mensagem foi enviada por Olímpia, que ficou incumbida de entregá-la o mais rápido possível. João ainda adverte Olímpia para que tenha

muito cuidado com suas cartas. Caso o presbítero Heládio não estivesse disponível, ela poderia enviá-las por alguém de sua própria confiança (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 9, 5). Nesse sentido, é cabível afirmar que, mesmo exilado, João Crisóstomo não ficou inerte, tendo aproveitado sua estadia em Cucuso para resolver problemas eclesiásticos, mantendo também uma intensa correspondência por meio da qual transmitia conselhos, ordens e informações que ainda lhe garantiam uma posição de influência. Para tanto, Olímpia, uma aliada fiel que contava com uma rede de partidários em Constantinopla era indispensável.

Após ter se dedicado à resolução de problemas políticos nas cartas anteriores, João Crisóstomo volta a exprimir seu ponto de vista em relação aos acontecimentos que envolveram seu julgamento e exílio. O ex-bispo declara que se ele e Olímpia não tivessem “infligido ao demônio feridas mortais, esta fera não se teria tornado furiosa a ponto de ir mais adiante”. Todavia, por meio de ataques, os inimigos “nos reduziram a incapazes de sofrer danos, porque esgotaram todos os seus dardos, e deste modo nada mais conseguiram senão cobrir-se de vergonha” (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 11, 1-2). João não especifica quem seria a “fera” que teria se tornado furiosa, mas é possível que ele esteja se referindo a Eudóxia ou talvez a seus inimigos de maneira geral. Além disso, é importante destacar a grande possibilidade de a correspondência entre João e Olímpia possuir uma linguagem cifrada que dificultaria a compreensão de determinadas instruções, caso as cartas caíssem em mãos erradas.

Em sua carta seguinte, João vale-se mais uma vez de seus recursos retóricos, confessando ter regressado das portas da morte e passado dois meses em estado pior que o de um cadáver, uma vez que o inverno teria sido mais rigoroso do que o de costume, causando-lhe uma moléstia no estômago. Todavia, assim que chegou a primavera, houve mudança de temperatura, fazendo com que suas dores desaparecessem de imediato. Porém, ainda era obrigado a controlar sua dieta, razão pela ingeria com alimentação leve, de fácil digestão (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 12, 1). Tal controle se fez necessário devido ao estilo de vida ascético mais rígido, praticado nos Montes Síprios, que, como já mencionado, teria causado severos danos ao corpo de Crisóstomo, sobretudo ao estômago e aos rins (Pal., *Dial.*, V; ALLEN; MAYER, 2000b, p. 6).

João também confessa ter ficado preocupado com Olímpia, mas, mesmo antes das cartas chegarem, ficou sabendo do seu estado de saúde, que, por sinal, teria melhorado (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 12, 1). O ex-bispo considerava Olímpia uma mulher extraordinária, pois, segundo suas palavras:

Lutando sem cessar com os demônios, obtivestes mil vitórias, não recebestes golpe algum, mas ficastes de pé, invulnerável, entre tal número de dardos e flechas projetadas contra vós retrocedem contra os que as lançam. Tal a perícia de vossa arte: pelos males que vos atingem, repeli os que causam. Pelas insídias tramadas contra vós, afligis os adversários, aproveitando a maldade deles qual excelente oportunidade de fundamentar maior glória (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 12, 1).

Exaltando as virtudes de Olímpia, João ressalta também que ela era mulher, dotada de corpo frágil como uma teia de aranha e alvo de fortes assaltos. Tudo isso era admirável, visto que a diaconisa teria passado por tantas situações de provação e mesmo assim continuava a cuidar dos desfavorecidos, bem como do próprio ex-bispo (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 12, 1).

A décima terceira carta é extremamente reveladora, pois nela, pela primeira vez, temos informações sobre o exílio de Olímpia. A esse respeito, o ex-bispo declara: “Fostes expulsa da pátria, de casa, dos amigos, dos parentes, transferida para o exílio; não cessastes de morrer cada dia; completastes o que faltava naturalmente pela generosa intenção” (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 13, 1). Por conseguinte, tais acontecimentos teriam sido mais terríveis que os anteriores. É nessa carta também que João nos informa sobre a acusação lançada a Olímpia, como sendo a culpada de um incêndio na cidade. Para isso, ele cita *Mateus* (5, 11-12): “Quando, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim, alegrai-vos e regozijai-vos porque será grande a vossa recompensa nos céus”. E acrescenta ter ainda esperanças de se reverem um dia e lembrarem dessas palavras (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 13, 4).

Mesmo com o passar dos anos, Olímpia ainda se sentia abatida e João sempre que podia tentava aumentar seu ânimo, e é exatamente isso que ele se preocupa em fazer na carta de número 14. Como exemplo bíblico, ele recorre, uma vez, mais, a Jó, que, segundo suas palavras, tornou-se o maior exemplo de atleta da paciência. Por conseguinte, ele pede a Olímpia que se regozije, posto que Jó conseguiu se desembaraçar da melhor forma dos infortúnios que o atingiram, encerrando a causa referente a sua libertação (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 14, 1).

Após ficar algum tempo sem corresponder com Olímpia, Crisóstomo volta a escrever a fim de colocá-la a par de sua situação. De acordo com suas palavras, ele ainda conservava sintomas de suas doenças, carecendo de remédios e outros cuidados que poderiam curar um corpo fatigado, além de se preocupar com a fome e a peste (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 15, 1). Como podemos notar, essa situação é diferente daquela antes mencionada por João, e isso tinha um motivo

específico: os ataques contínuos de bandidos e isaurianos que ocupavam as montanhas (HUSSEY, 1967, p. 480). Crisóstomo, então, suplicou para que Olímpia não mandasse ninguém até Cucuso para encontrá-lo, uma vez que ele temia o assassinato do mensageiro (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 15, 1).

Na epístola 16, João Crisóstomo, uma vez mais, alude ao exílio de Olímpia. Ao questionar a diaconisa sobre o que lhe causava medo, pergunta se seria o fato de se encontrar exilada, longe da própria casa. Contudo, ele mesmo responde, declarando que a diaconisa sabia habitar tanto em cidades imensas e populosas quanto em lugares ermos, usufruindo da calma e da tranquilidade. E, como de costume, também nos fornece informações a respeito da própria estadia no exílio, que, segundo ele, seguia em paz, livre da doença e dos isaurianos (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 16, 1).

Segundo João Crisóstomo (*Ep. ad Olymp.*, 17, 1), a tristeza também era motivo de doença. João não acreditava que somente as orações poderiam curar o corpo e a mente, e é por esse motivo que suplica a Olímpia para que consulte médicos experientes e faça o uso de remédios a fim de curar seus males. João afirma que sofria do estômago, devido à temperatura, mas, então, usou um remédio enviado por um de seus companheiros e, ao usá-lo por três dias, teve sua doença sob controle. Preocupado com a asceta, prescreve a ela o mesmo remédio, uma vez que: “Ele acalma as inflamações internas, é sudorífico, aquece moderadamente, dá vigor extraordinário, desperta o apetite para os alimentos [...]”. João (*Ep. ad Olymp.*, 17, 2) roga a Olímpia que utilize tal medicamento o quanto antes e que o providencie por meio do *comes* Teófilo. Além disso, ele a exorta a não pensar que sua vida seja sem sentido e nem mesmo desejar a morte. Pelo contrário, deveria cuidar de si, assim como Paulo teria recomendado a Timóteo: “Toma um pouco de vinho por causa de teu estômago e de tuas frequentes fraquezas” (*I Tim.*, 5, 23).

Ao final de sua carta, João (*Ep. ad Olymp.*, 17, 2), por fim, questiona se o sofrimento de Olímpia provinha do fato de estarem separados. Em caso positivo, ela não deveria ficar abalada, uma vez que eles ainda poderiam se encontrar, pois para o ex-bispo, se isso não fosse acontecer, ele já teria partido há muito tempo, devido ao sofrimento das muitas provações em Constantinopla, em sua viagem e em exílio, provações estas que poderiam já ter ocasionado sua morte. Concluindo, exorta Olímpia para que cuide de si mesma, usufruindo dos conselhos e consolações contidos em suas cartas; caso contrário, João não atenderia o pedido de lhe enviar mais notícias (Ioa. Chrys. *Ep. ad Olymp.*, 17, 2). Contudo, João Crisóstomo, ao ser mais uma

vez transferido, desta vez para Pítio, não resiste ao percurso da viagem e vem a falecer em 12 de setembro de 407 (Pal., *Dial.*, XI). Já Olímpia, menos de um ano após a perda de João, também falece, em Nicomédia, em 25 de julho de 408.

As *Epistulae ad Olympiadem*, de forma distinta e extremamente interessante, reafirmam o que as principais fontes sobre Olímpia descrevem. Ou seja, suas características como asceta cristã, diaconisa e partidária de João Crisóstomo. Contudo, a correspondência de exílio entre João Crisóstomo e Olímpia acrescenta uma humanidade que não pode ser percebida nos demais documentos, no qual a angústia, a tristeza e o medo também fazem parte da faceta humana de uma mulher consagrada na viuvez e ordenada ao diaconato.

***Vita Olympiadis* e a consolidação de um modelo de mulher cristã**

Como mencionado anteriormente, a memória se atualiza em diversos lugares, sejam eles topográficos, monumentais, funcionais ou mesmo simbólicos, enraizando-se tanto no concreto, no espaço, no gesto ou na imagem (LE GOFF, 1996, p. 472-473; NORA, 1993, p. 9). A memória de uma personagem, sua imagem ou representação, são igualmente construídas de acordo com a intencionalidade dos diferentes monumentos que a apresentam, independentemente de sua natureza. Se Eudóxia foi representada pelos autores cristãos como a antítese da mulher cristã, então, Olímpia seria o modelo, o paradigma, o que a tornava o oposto da imperatriz.

As principais fontes que retratam a figura de Olímpia, tais como o *Diálogo* e a *História Lausiaca*, de Paládio e as *Histórias Eclesiásticas*, tanto de Sócrates quanto de Sozomeno, indicam que, antes mesmo do envolvimento no conflito de João Crisóstomo, Olímpia já possuía atributos elogiáveis dentro da Igreja. Além do mais, sua posição em Constantinopla era de prestígio, pois gozava de grande riqueza e status, bem como do cargo de diaconisa. Contudo, mesmo que as informações sejam favoráveis à diaconisa, tais fontes retratam Olímpia à sombra de João Crisóstomo e de seu conflito com a corte imperial, não se prolongando muito sobre sua vida. Já as cartas de João Crisóstomo a Olímpia, como discutimos, são documentos de extrema riqueza que nos fornecem uma outra possibilidade de visualizar a relação entre a diaconisa e o bispo.

Ainda assim, o que nenhum dos textos supracitados apresenta é a intenção clara de criar sobre a personagem uma memória sólida, específica, capaz de servir de exemplo para os devotos, principalmente para as cristãs recém-batizadas. É nesse ponto que *Vita Olympiadis* se diferencia dos demais textos. Considerada como pertencente ao gênero biográfico por seus editores (CLARK, 1979, p. 107), *Vita Olympiadis* expressa a preocupação de seu autor, seguramente cristão, em narrar a vida de Olímpia de forma grandiosa, conferindo à narrativa um tom hagiográfico, como veremos nos textos de veneração escritos a partir do século VII.

Mesmo que o termo hagiografia não fosse utilizado para descrever determinados textos cristãos, se compararmos as hagiografias medievais com alguns textos cristãos do século V, sem dúvida, encontraremos inúmeras semelhanças. É imprescindível salientar que não se trata aqui de anacronismo, mas sim de situar o aparecimento de textos de caráter hagiográficos a tempos anteriores ao século VII. E este é o caso de nosso documento em questão. Se atentarmos aos conceitos de hagiografia, bem como suas características, e analisarmos *Vita Olympiadis*, nos depararemos com praticamente todos os quesitos propostos pelos autores.⁷⁷

Importa destacar que a hagiografia poderia ter uso litúrgico, tanto nas missas como nos ofícios monásticos; ser lida em recintos privados ou na educação cristã; propagar ações de homens considerados santos, atraindo ofertas e doações às igrejas e mosteiros que os tinham como patronos; além de servir como instrumento de edificação aos cristãos nos ensinamentos oficiais da Igreja (FRAZÃO DA SILVA, 2008, p. 75). Desse modo, os textos hagiográficos mostravam-se de suma importância para a educação cristã, servindo como instrumento a bispos e autores cristãos que tinham o objetivo de propagar suas concepções referentes às doutrinas, ao comportamento e à moral dos fiéis, o que inclui modelos de devoção masculinos e femininos, como podemos observar em *Vita Olympiadis*.

⁷⁷ Linage Conde (1997, p. 283-284) faz um balanço de alguns autores que consideram o que são textos de natureza hagiográfica. Em suma, martirologios, necrológios, legendários, revelações, paixões, vidas, calendários, tratados de milagres, processos de canonização, relatos de trasladação e elevações podem conter aspectos de uma hagiografia. Frazão da Silva (2008, p. 74), em concordância com os aspectos hagiográficos dos diferentes textos supracitados, declara que os mesmos possuem como temática central “a biografia, os feitos ou qualquer elemento relacionado ao culto de um indivíduo considerado santo, seja um mártir, uma virgem, um abade, um monge, um pregador, um rei, um bispo ou até um pecador arrependido”. Para Delehaye (1961, p. 1-3), no entanto, devemos nos preocupar em não generalizar e acabar definindo todos os documentos sobre santos como sendo hagiográficos. Para um documento ser estritamente hagiográfico, ele deve ser de caráter religioso e deve visar à edificação. Para o autor, o termo só poderia ser aplicado aos escritos de devoção aos santos e destinados a promovê-los. Amiúde, especialistas em hagiografias frisam que a nobreza de um santo é um *topos* de gênero, assim como a amplificação dos feitos do biografado, seja pelas perseguições sofridas pelos santos ou ascetas ou pelas informações sobre a educação, o fervor e os atributos próprios de um cristão (FRAZÃO DA SILVA; RODRIGUES DA SILVA; 2011, p. 49; DELEHAYE, 1961, p. 62).

O primeiro ponto a ser destacado como *topos* literário das hagiografias é a prevalência de informações a respeito de acontecimentos antes do nascimento do biografado, de sua procedência, de seus pais, de sua futura grandeza milagrosamente profetizada (DELEHAYE, 1961, p. 98). Logo no primeiro parágrafo de *Vita Olympiadis*, constatamos que o autor direcionava suas palavras a outro indivíduo, Tecla, considerada mártir no primeiro século. Aqui, o anônimo utilizou-se desse exemplo para comparar Olímpia a Tecla. Sua ascendência é descrita no parágrafo seguinte, como já descrevemos. No entanto, para o autor, Olímpia era uma verdadeira filha de Deus, que conferiria imortalidade a seus servos, em função de suas virtudes cristãs. A grandeza divina, então, já a acompanharia, pois seguia os passos de homens santos e mártires; e, como característica de sua convicção de pureza, ela teria se casado com Nebrídio, prefeito de Constantinopla, mas mesmo após a morte deste, e sua viuvez prematura, a asceta teria continuado em estado de virgindade, pois, segundo o autor, ela não era destinada por Deus a esse tipo de relacionamentos e aos afazeres de esposa (*Vita Olymp.*, 1-3). Como sabemos, a consagração ao estado de virgindade, no cristianismo tardo-antigo, era algo prestigioso. Portanto, Olímpia gozaria dessa condição ao lado das demais virgens, numa posição superior dentro da comunidade cristã (BERARDINO, 2002, p. 1427).

Outro ponto a ser destacado como característica das biografias hagiográficas é a apresentação das informações sobre a vida do biografado: infância, juventude, acontecimentos mais importantes de sua carreira, suas virtudes, seus milagres; e por último seus cultos e milagres após a morte (DELEHAYE, 1961, p. 98). Vejamos como isso ocorre na *uita* dedicada a Olímpia.

O documento analisado, no que se refere à infância e à juventude de Olímpia, apresenta informações sobre seus pais, sua condição prematura de órfã e sua educação cristã, supervisionada pela prestigiada Teodósia, irmã do bispo de Icônio e prima de Gregório de Nazianzo (*Vita Olymp.*, 1-2). Os acontecimentos mais importantes da vida de Olímpia são distribuídos ao longo de todo o texto, mas convém citarmos alguns, como, por exemplo, a prestação de reverência aos bispos e presbíteros; a assistência às viúvas, servos e órfãos; o cuidado com os mais idosos e doentes; a conversão de pecadores; e as doações ao clero e aos necessitados. Não obstante, Olímpia estava entre o grupo das viúvas e o das virgens que eram consideradas modelos de devoção. Além disso, mais importante que o pertencimento aos grupos privilegiados às mulheres cristãs, Olímpia exerceu um cargo na igreja de

Constantinopla, o diaconato feminino. Ou seja, como diaconisa, Olímpia era membro da hierarquia eclesiástica do Oriente, detendo certo status e reconhecimento.

Olímpia, mesmo antes de ser diaconisa ou conhecer João Crisóstomo, já andava nos caminhos do ascetismo, e as práticas ascéticas mais efetuadas por ela foram os auxílios financeiros aos desvalidos e à igreja de Constantinopla, bem como o sustento de diversos bispos. Todavia, como vimos, essas práticas caritativas foram motivo de críticas e do confronto com o imperador, que as intensificou, declarando que ela estava esbanjando sua fortuna e distribuindo desordeiramente os seus bens aos pobres. Além disso, Olímpia também confrontou Teodósio, quando este esforçou-se para casá-la com Elpídio, um de seus parentes, o que acarretou a retenção temporária de seus bens (*Vita Olymp.*, 3-4). Nesse sentido, outra situação de natureza similar ocorreu no caso de Crisóstomo, no qual Olímpia foi contrária à deposição de João e à escolha de um novo bispo. Por esse motivo, teria se afastado de Constantinopla. Por fim, assim como descrito por seu biógrafo, a conduta de Olímpia foi considerada hostil para com o poder imperial, o que posteriormente lhe proporcionou uma imagem de cristã injustiçada, perseguida e alvo de maquinações, o que ocasionou sua morte, em exílio (*Vita Olymp.*, 9-10).

Por meio desses relatos, o autor anônimo elogia Olímpia e a trata como uma mulher dotada de diversas virtudes, considerando-a: séria; zelosa; companheira e serva da igreja; piedosa; inteligente; corajosa; paciente; humilde; mais simples que as crianças; nobre serva de deus, e, por fim, superando a samaritana dos evangelhos (*Vita Olymp.* 1-10).⁷⁸

Os milagres realizados em vida, típicos dos textos hagiográficos, também estão presentes em *Vita Olympiadis* (5). O autor declara que Olímpia teria encontrado na estrada até Jericó um homem que foi atacado e deixado semimorto por ladrões, mas ela levou-o até uma estalagem, onde curou suas feridas. Se os milagres em vida estão presentes no texto, as ações miraculosas após sua morte não poderiam deixar de serem mencionadas.

De acordo com o autor de sua *uita*, Olímpia, após a morte, teria aparecido em um sonho para um metropolitano de Nicomédia, solicitando-lhe que depositassem seu corpo em um barco e o deixassem à deriva. Onde o barco aportasse, seu corpo deveria ser sepultado. O metropolitano

⁷⁸ Tais atributos de Olímpia podem ser encontrados em *Vita Olympiadis* nos seguintes parágrafos: séria (1); zelosa (1); companheira e serva da Igreja (2); piedosa (8); inteligente (5); corajosa (10); paciente (10); humilde (4); mais simples que as crianças; nobre serva de deus (7); e superando a samaritana dos evangelhos (5).

teria seguido as instruções de sua visão, contribuindo para a chegada do barco à costa em frente à igreja de São Tomé, em Brokthoi, próximo à Constantinopla. Lá, alguns homens teriam encontrado o corpo de Olímpia e o carregado para dentro da igreja. Ascetas de ambos os sexos foram convocados para agradecer a Deus por terem encontrado o corpo da diaconisa (*Vita Olymp.*, 11). Após tais eventos, a fama de Olímpia aumentou consideravelmente até o ponto de se espalharem notícias que numerosas curas ocorriam após se visitar a sua tumba; fato esse que corroborou com sua posterior canonização, celebrada no dia 25 de julho, data de sua morte. Convém ressaltar Olímpia é um dos 140 santos da colunata que adornam a Praça de São Pedro, como pode ser visto pela Figura 33.

Figura 33 – Estátua de Olímpia, Praça de São Pedro, Basílica de São Pedro, Vaticano



Fonte: Estátua esculpida por Giovanni Maria De Rossi, com de 3,1 m., e instalada entre 1667 e 1668. St Peter's Basilica. Info.

Aplicando-se a lógica hagiográfica à memória de Olímpia, perceberemos, então, uma intenção latente de consolidação de um modelo de mulher cristã nos séculos IV e V pautado na figura de Olímpia. A leitura, em cultos ou festividades, de sua *uita* serviria para enaltecê-la, torná-la um exemplo, e reafirmar sua importância para a profissão da fé cristã. Mas, além disso, *Vita Olympiadis* possibilitaria a desconstrução de uma imagem cristã negativa sobre Olímpia e João Crisóstomo que, possivelmente, teria se difundido entre as comunidades, visto que o bispo foi deposto por um sínodo promovido pela própria *ekklēsia*.

CONCLUSÃO

Um árduo percurso foi realizado até chegarmos a esta conclusão, longo e ao mesmo tempo curto, a depender do ponto de vista, mas decerto necessário para o desenvolvimento e resolução dos problemas aqui discutidos. As hipóteses apresentadas no início desta dissertação foram responsáveis por conduzir este trajeto, delimitando, em grande parte, até onde poderíamos chegar e onde não poderíamos parar, o que nos faz julgar pertinente a retomada das duas principais hipóteses que nortearam este trabalho.

Em primeiro lugar, defendemos que as mulheres greco-romanas, antes de tudo, devem ser interpretadas como sujeitos sociais, dotadas da capacidade de agir e reagir conforme o contexto em que estão inseridas, mesmo diante do poder masculino. No contexto específico de propagação dos ideais cristãos, mesmo que, de modo geral, a condição submissa da mulher em relação ao homem tenha sido ratificada, ocorreu um processo de redefinição do lugar feminino. Ao colocarem-se a serviço da Igreja, as mulheres viam a possibilidade de escapar do casamento e dos papéis tradicionais de mãe e de esposa, sem represálias, a fim de viverem reclusas em mosteiros e dedicarem-se às práticas ascéticas e às condições consagradas da viuvez e da virgindade.

Em suma, as viúvas, uma vez livres de seus laços conjugais, eram capazes de exercer maior autonomia em suas decisões, o que inclui o controle sobre seu patrimônio e o tempo que dedicavam às atividades de natureza religiosa. Situação parecida era a das virgens, assim como descrito, dentre outros autores, por Cipriano (*De hab. uirg.*, 5), Ambrósio (*De uid.*, 54), Gregório de Nissa (*De uirg.*, 1) e João Crisóstomo (*De uirg.*, 8-10), que exaltavam a devoção individual das mulheres ao optarem pelo caminho da castidade, que seria reconhecido por Deus e lhes permitiria ser vistas pelas respectivas congregações como símbolos de devoção. No que diz respeito à participação das mulheres na vida da Igreja durante a época tardia, a condição das diaconisas era a que ganhava maior destaque e possibilidade de atuação.

A instituição do diaconato feminino no Oriente foi uma das principais válvulas de escape para a atuação feminina junto à Igreja. As diaconisas não eram apenas membros de um grupo de devoção, mas sim detentoras de um cargo eclesiástico, sendo ordenadas pelo bispo por meio de um rito específico que lhes conferia uma posição de maior prestígio se comparadas às demais

devotas (*Cons. apos.*, VIII, XIX-XX). As diaconisas, por conseguinte, passaram a assumir responsabilidades dentro da Igreja, em especial para com as catecúmenas e as recém-convertidas, bem como nos serviços litúrgicos. Ordenadas e escolhidas pelos bispos, os serviços das diaconisas poderiam ser ainda mais amplos, como no exercício no envio de mensagens, na prestação de ajuda aos pobres e necessitados e na manutenção da ordem nas reuniões (*Did. apos.*, XV-XVI).

Com a consolidação do diaconato feminino no Oriente, as mulheres enxergaram no exercício do cargo uma oportunidade de ascensão, tanto social quanto religiosa, uma vez que eram reconhecidas e viam suas atividades como importantes para o bom funcionamento da *ekklēsia*. Todavia, a multiplicação das diaconisas também se tornou assunto nas pautas eclesiásticas, como vimos nos concílios de Orange e de Nimes e nos sínodos de Epaona e de Orleans. Na maioria desses concílios, o diaconato feminino foi duramente criticado, sobretudo, pelo episcopado ocidental, e considerado como uma heresia, como outrora havia sustentado Irineu sobre a participação das mulheres nos ritos religiosos (*Ad. haer.*, III, 11, 9).

Como mencionamos no terceiro capítulo, mesmo sendo as diaconisas posicionadas à frente das virgens na fila da comunhão, elas comungavam somente após os clérigos e ascetas (*Did. apos.*, IV, II, 26). Tal ordem não é aleatória ou vazia de sentido. Ao contrário, ela nos esclarece a definição da hierarquia eclesiástica nas comunidades do Oriente com respeito ao diaconato feminino: mesmo pertencendo ao clero, as diaconisas permaneciam num patamar inferior aos homens. Logo, a manutenção da presença feminina entre os diáconos não interferia, *a priori*, no exercício do poder masculino, o que, todavia, não impedia a defesa das diaconisas pelos bispos das sés orientais. Nesse sentido, definimos três motivos plausíveis para a existência do diaconato feminino no Oriente.

Em primeiro lugar, ao conceder às mulheres a participação em algum cargo eclesiástico, mesmo que hierarquicamente inferior, o episcopado enfraqueceria as vertentes consideradas heréticas que propunham uma equivalência entre a posição da mulher e a do homem. Em segundo lugar, as mulheres escolhidas para servirem no diaconato eram selecionadas diretamente pelos bispos, evitando-se assim a ordenação de uma mulher que não cumprisse os requisitos solicitados ou que não reconhecesse a autoridade episcopal. Por último, os bispos, ao destacarem as diaconisas diante das virgens e viúvas, poderiam favorecer a visibilidade de mulheres que lhes fossem úteis em diversos aspectos, como, por exemplo, no apoio financeiro à congregação.

Sabemos que boa parte das comunidades cristãs da Antiguidade Tardia recebia algum tipo de apoio de suas devotas mais abastadas, em especial, por meio de doações, uma vez que a maioria das mulheres que se destacavam nos círculos eclesiásticos provinha de famílias aristocráticas. Nesse contexto, o discurso episcopal sobre a simplicidade e a austeridade femininas se tornou cada vez mais enfático, pois por meio dele incentivava-se as mulheres a seguir um estilo de vida ascético, no qual o desapego material em prol dos menos favorecidos e da Igreja configurava-se como um ato digno e esperado das devotas. É preciso ressaltar, também, que a riqueza dispensada pelas mulheres da aristocracia à *ekklēsia* ultrapassava os limites da congregação e alcançava tanto o cotidiano quanto o espaço das cidades, uma vez que as doações poderiam ser revertidas para a construção e manutenção de prédios, hospedarias, asilos e demais monumentos que garantiam o domínio do território urbano pelos cristãos.

Mediante as transformações religiosas ocorridas na Antiguidade Tardia e que assinalam a progressiva – mas não absoluta – consolidação do cristianismo, é possível observar a ascensão de figuras femininas nos círculos eclesiásticos, o que, de certa maneira, sugere uma atuação menos passiva do que se poderia supor em comparação se comparado ao discurso tradicional greco-romano que exaltava a autoridade masculina exercida sobre as mulheres. Sem dúvida, o cristianismo não propôs, de modo algum, a igualdade entre os gêneros. Porém, reformulou e ampliou as possibilidades de as mulheres participarem em atos religiosos e prestarem devoção à divindade cristã, podendo assim ser reconhecidas tanto pelo clero quanto pela assembleia ou mesmo por importantes figuras políticas, seja na condição de diaconisas, virgens, viúvas, ascetas ou patronas de obras de caridade.

Como segunda hipótese, propusemos que a intervenção de Eudóxia e Olímpia nos conflitos que envolveram a deposição e o exílio de João Crisóstomo representou uma redefinição da capacidade de interferência de algumas mulheres em assuntos políticos e religiosos no Império Romano tardio. A atitude dessas personagens nos permite afirmar que elas atuaram como sujeitos históricos relevantes na passagem do século IV para o V, o que nos permitiu desconstruir o discurso de passividade amíúde atribuído às mulheres da Antiguidade.

Após o conflito com João Crisóstomo, uma memória desfavorável acerca de Eudóxia passou a ser propagada, em especial por escritores cristãos, que não raramente a mencionavam como gananciosa, manipuladora, bárbara e astuta, além de ser equiparada a Jezebel, personagem infame do Antigo Testamento, sendo censurada por conspirar contra um homem considerado

“santo” (Pal., *Dial.*, V). É importante mencionar que antes do conflito com o bispo de Constantinopla, a representação da imperatriz se diferenciava, e muito, da imagem consolidada pelos simpatizantes de Crisóstomo. Ao contrário, Eudóxia era vista como uma boa cristã, solidária, caridosa e humilde, tendo recebido inclusive elogios do próprio João (*Hom. dic. post. reliq. mart.*, 469).

No contexto do conflito entre João e Eudóxia, que tanto movimentou o cenário político-religioso nos anos iniciais do século V, não nos interessou saber quem teria ou não razão, pois, naturalmente, os autores filiados ao bispo deposto são pródigos em criticar o comportamento da imperatriz. Para nós, o mais importante foi recuperar a descrição que os textos fazem de Eudóxia, tanto em momentos de paz quanto em momentos de discórdia com João Crisóstomo, na medida em que estes textos contêm informações valiosas para traçarmos a posição que Eudóxia exercia e os atos que realizava.

Em comunhão com o bispo, Eudóxia teria participado do cortejo de recepção das relíquias de mártires do norte da Península Itálica, identificadas como pertencentes a Sisínio, Martírio e Alexandre. As relíquias foram enviadas por Vigílio, bispo de Trento, a Constantinopla, onde João se responsabilizou por homenageá-las. Em razão desse ato, o atributo de cristã humilde da imperatriz teria sido exaltado, o que lhe proporcionou uma imagem positiva perante a Igreja e seus fiéis (HOLUM, 1982, p. 57). O bispo saudou Eudóxia como a única imperatriz que teria dispensado aos mártires tal zelo, piedade e humildade, comparando-a com as mulheres honradas do Novo Testamento, como Febe e Priscila (Ioa. Chrys., *Hom. dic. post. reliq. mart.*, 471; *Act.*, 18, 2, 26; *Rom.*, 16, 1).

A atuação político-religiosa de Eudóxia nos informa a respeito de sua posição e influência na Capital. A imperatriz mostrou-se ativa no confisco de templos, na intervenção em assuntos eclesiásticos, além de militar em favor do credo niceno, organizar procissões anti-arianas em Constantinopla e participar das vigílias noturnas organizadas por João, quando da sua chegada à Capital, em 397 (Soc., *Hist. Eccl.*, XVI). Sem dúvida, a posição ativa em questões religiosas fez parte do currículo da imperatriz, o que a permitiu aparecer sozinha em público com frequência. Contudo, as ações de Eudóxia não se resumiam as de uma devota “inofensiva” ao poder eclesiástico, mas de uma aristocrata, representante da família imperial, que se destacava perante suas predecessoras. Revestindo o título de *Augusta* – que lhe concedia maior autoridade e legitimidade –, Eudóxia, além de constantemente aparecer em público, emitia opiniões em

assuntos de governo e influenciava na organização das cerimônias imperiais. As ações da imperatriz, mesmo que não interferissem diretamente no exercício das atividades de João Crisóstomo, eram dignas, aos olhos deste último, de reprovação. Esse é um ponto chave que, na maioria das vezes, não é problematizado ao se analisar a relação entre o bispo e a imperatriz. João, como vimos, costumava dirigir seu discurso contra as figuras femininas que fugissem ao modelo que julgava apropriado para as cristãs, modelo este composto pela condição de viuvez, virgindade e a prática do ascetismo, além dos princípios morais de sensatez, recato, obediência e pureza (Ioa. Chrys., *De uirg.*, 1-84; *De non iter. con.*, 1-11; *Ad uid. iun.*, 1-7).

A reprovação do comportamento de Eudóxia por João Crisóstomo nos sugere que, nesse caso, nos encontramos diante de uma mulher que estaria rompendo os valores patriarcais defendidos pela elite eclesiástica por meio de seu protagonismo, julgado impróprio, ainda que, num passado recente, a imperatriz tivesse sido reconhecida por sua devoção à causa cristã. É preciso assinalar que o pertencimento à família imperial foi de suma importância para Eudóxia agir, mas sua atuação está em um patamar diferente da maioria das imperatrizes, que, em geral, permaneciam menos ativas (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 161-178).

Valendo-se da posição que usufruía, Eudóxia também fez uso de moedas como suportes que atuavam em termos simbólicos, forjando uma representação distinta para si. As imagens monetárias de Eudóxia enaltecem uma mulher proveniente da aristocracia, alinhada com a tradição cristã, sem abrir mão por completo de elementos da cultura clássica. Suas moedas revelam uma imperatriz coroada e abençoada por Deus, familiarizada com os símbolos sagrados e divulgadora dos ideais cristãos por todo o Império, devido à ampla circulação destes artefatos. Portanto, a iconografia de Eudóxia reforça sua autoridade e a possibilidade de construir para si mesma uma imagem contrária àquela que nos é transmitida pelos autores comprometidos com a causa de João Crisóstomo. Esses símbolos revelam uma atuação em prol da construção de uma imagética imperial que não é exclusivamente masculina e que atesta, de certa maneira, o exercício de uma liderança de uma mulher que não se submete perante as condições que lhe são impostas.

No que se refere a João Crisóstomo, podemos declarar que o conflito com a imperatriz se insere num processo mais amplo de intervenção do bispo na congregação de Constantinopla, que incluiu as reformas no clero e a organização de vigílias noturnas, mas também iniciativas no sentido de obter o controle do espaço urbano e de interferir no cotidiano da Capital, ações que,

em dado momento, poderiam conflitar com a política imperial, o que assinala uma espécie de confronto acerca da (re)definição da atuação política e religiosa das autoridades eclesiais e imperiais. No que concerne, em especial, ao confronto com Eudóxia, acreditamos que os discursos combativos de João não se restringiam apenas à figura da imperatriz, mas estendiam-se às relações de gênero construídas e difundidas pelos representantes clericais, entre os quais João se encontrava. Na realidade, a relação entre os bispos e as figuras femininas se tornará mais ou menos turbulenta de acordo com a disposição das mulheres em transgredir as normas que regiam a sua conduta.

Ao se tratar do modelo de devoção feminina defendido por João, na contramão de Eudóxia, aparece Olímpia, a mulher que possuiu maior vínculo de amizade com o bispo de Constantinopla, configurando-se também como uma de suas principais aliadas. Vários atributos positivos da diaconisa foram ressaltados nos documentos antigos que a mencionam, em especial sua intensa dedicação à Igreja, além do exercício da piedade, da humildade, da paciência e do zelo (*Vita Olymp.*, 1-10). Por meio desses atributos, Olímpia enquadrar-se-ia com facilidade no modelo de conduta feminina preconizado pelos Padres da Igreja, em geral, e por João Crisóstomo, em particular.

Recém viúva e pertencente à aristocracia oriental, Olímpia teria passado, no início da idade adulta, por uma situação conflituosa com Teodósio que gerou resultados de certa forma contraditórios. O imperador, em diversas oportunidades, insistiu que Olímpia, tendo ficado viúva de Nebrídio, realizasse um novo matrimônio, mas, desta vez, com Elpídio, um de seus parentes. Como mencionamos, Olímpia negou o pedido, mantendo-se firme em sua decisão de dedicar-se inteiramente à sua devoção, provocando assim o descontentamento de Teodósio, que ordenou uma retenção temporária dos bens de Olímpia e a proibiu de reunir-se com os bispos ou mesmo se aproximar da Igreja (*Vita Olymp.*, 3-4).

Afirmamos que o confronto com Teodósio gerou resultados contraditórios para Olímpia pelo fato de que, por um lado, enfrentar o imperador significava cometer um ato passível de sanção jurídica. Mas, por outro, uma mulher optar com tanta determinação pela viuvez e dedicar sua vida ao ascetismo eram atos prestigiosos que seriam reconhecidos pelos cristãos. Portanto, embora Olímpia transitasse entre a fama e a infâmia, no fim das contas sua imagem pendeu para o lado positivo (*Vita Olymp.*, 4-5).

Olímpia não prestou sua devoção à causa cristã apenas como asceta, mas também como pertencente à ordem das viúvas. Além disso, é comum as fontes exploradas por nós nesta pesquisa, como as obras de Paládio, a biografia/hagiografia do anônimo e as cartas de João Crisóstomo incluírem Olímpia também no grupo das virgens, uma vez que seu casamento Nebrídio não teria sido consumado. Convém ressaltar que o valor do estado de virgindade, na concepção de João Crisóstomo, por exemplo, não se baseava na simples renúncia ao matrimônio. Ao contrário, a virgindade deveria ser compreendida e praticada como um chamado para servir a Deus com exclusividade (MUTTER, 1996, p. 24).

Para além da consagração nos estados de viuvez e virgindade, é a ordenação de Olímpia como diaconisa na igreja de Constantinopla, pelas mãos de Nectário, que marca sua ascensão dentro da hierarquia eclesiástica. Mediante o exercício do diaconato Olímpia passa a adquirir maior autonomia em suas decisões, principalmente no que se refere à prática da caridade, exercidas, em grande parte, pela doação de sua imensa fortuna, o que propiciou o fortalecimento do seu círculo de amigas, permitindo-lhe assim interferir nos assuntos referentes à igreja de Constantinopla.

Um fato importante que permitiu a Olímpia gozar de uma posição de destaque no século IV foi a criação e o sustento de um mosteiro exclusivamente feminino, de acordo com os princípios do monacato, onde cerca de 250 mulheres praticavam o ascetismo. Sabemos que, neste mosteiro, Olímpia, já apoiada por João Crisóstomo, estava sempre à frente das outras mulheres, incluindo viúvas, virgens e mesmo outras diaconisas.

Olímpia, a essa altura, já havia consolidado a amizade com diversos bispos, incluindo Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, operando uma rede de sustento a arcebispos e diáconos, principalmente daqueles que gravitavam em torno de João Crisóstomo. E é exatamente no episódio do confronto entre Eudóxia e João que Olímpia demonstra com nitidez a liderança que exercia, fruto sem dúvida do seu prestígio como asceta e patrona. Após o Sínodo do Carvalho, no qual foi decretado o exílio de João, Olímpia atuou de forma contrária à deposição do bispo e à escolha de um sucessor, tornando-se uma das principais articuladoras da facção dos joanitas. Por essa razão, chegou mesmo a ser acusada de crimes ocorridos na Capital após o exílio de João, como vimos no terceiro capítulo. Por esse motivo, a diaconisa teria se afastado da cidade, uma vez que sua conduta foi considerada insolente para com o poder imperial e até mesmo para

com a igreja de Constantinopla, que já contava com um novo bispo (Soz., *Hist. Eccl.*, VIII, 22; Pal., *Dial.*, X; *Vita Olymp.*, 10).

Durante os anos do exílio de João, Olímpia se destacou como a sua principal correspondente, sendo endereçada a ela a maioria das cartas que compõem o epistolário joanino. Isso constitui uma evidência segura da sua posição privilegiada como amiga e partidária do bispo deposto. As cartas de exílio enviadas a Olímpia nos apresentam nuances psicológicas, emocionais, teológicas e político-religiosas, a depender do momento qual foram escritas, o que demonstra o quão complexa foi a relação entre ambos. Um detalhe importante que ultrapassa a relação de amizade mantida entre as personagens é a informação segundo a qual Olímpia procurava manter João a par dos assuntos da igreja de Constantinopla e da situação de seus amigos e partidários, além de apoiar financeiramente João e demais companheiros e de insistir em reconduzir o bispo exilado à sua antiga sé (Ioh. Chrys., *Ep. ad Olymp.*, 1-17). Em outras palavras, Olímpia atuou como informante, mensageira e defensora de João Crisóstomo, valendo-se dos recursos financeiros e da posição aristocrática e eclesiástica que usufruía.

Os casos de Eudóxia e Olímpia, mesmo que divergentes, nos revelam as possibilidades de atuação, liderança e reconhecimento por parte das mulheres nos círculos aristocráticos da Capital, muito embora os testemunhos literários que possuímos sobre ambas tenham sido produzidos por figuras masculinas. De fato, do confronto da imagem que se cristalizou em torno de ambas se faz nítida a diferenciação dos papéis atribuídos às mulheres e o emprego de artifícios do poder, no sentido de normalizar e controlar a conduta feminino. É por meio desses discursos, visivelmente performáticos, construídos historicamente, que a identidade feminina é associada a determinados papéis sociais (BUTLER, 2003, p. 9; MENEZES DA SILVA; AMAZONAS, 2009, p. 196).

Sob essa ótica, podemos, por fim, afirmar que as mulheres são mais do que uma categoria biológica. As mulheres existem social e culturalmente e são representadas por indivíduos de diferentes idades, de diferentes situações familiares, pertencentes a diferentes condições sociais, religiões e comunidades (TILLY, 1994, p. 31). A atuação de Eudóxia e Olímpia, além de nos suscitar questões importantes sobre o comportamento da mulher na Antiguidade, nos revela a capacidade feminina de agir, interagir e intervir em contextos dos quais estariam, a princípio, excluídas, a exemplo do jogo político imperial e da dinâmica das relações eclesiásticas. Olímpia e Eudóxia, na condição de membros da aristocracia, transitam entre esses assuntos com firmeza

e desenvoltura, posicionando-se de acordo com suas convicções religiosas e seus interesses políticos.

A representação negativa de Eudóxia pelos cristãos, que inclui os adjetivos de “gananciosa”, “manipuladora”, “bárbara” e “astuta”, apenas reforça a hipótese de que, mesmo em um ambiente marcado pela cristianização, as mulheres poderiam romper com ou desconstruir os discursos eclesiásticos, atuando fora do *script* a elas imposto. A própria atuação de Olímpia, mesmo que, *a priori*, estivesse dentro dos princípios morais cristãos, foge daquilo que se é esperado de uma virgem, viúva ou diaconisa. Sua posição frente ao imperador, ao prefeito de Constantinopla, sua experiência como líder monástica, patrocinadora de obras de caridade, e, principalmente, sua resistência em aceitar a deposição de João e a relutância em ficar em comunhão com o novo bispo, e o esforço despendido em trazer Crisóstomo de volta à Capital, certamente, vão além daquilo que se esperava de uma mulher na Antiguidade Tardia.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

- AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Tradução, prefácio, notas biográficas e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. v. 3.
- AMBROSE. Letters. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, series II**. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.
- AMBROSIO DE MILAN. **Sobre las virgenes y sobre las viudas**. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- AMMIANUS MARCELLINUS. **History: Books 14-19**. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1950. v. 1. (Loeb Classical Library, 300).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2016.
- CICERO. **Letters to Friends**. Edited and translated by Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001. v. II. (Loeb Classical Library, 216).
- CICERO. **Pro Roscio Amerino**. Edited with Introduction and Notes by E. H. Donkin. Bristol: Bristol Classical Press (June 1, 1991)
- CIPRIANO DE CARTAGO. **Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas**. Introducción, versión y notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO**. Lisboa: conferência episcopal portuguesa, 1983.
- CONSTITUTIONS OF THE HOLY APOSTLES. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (Ed.). **The Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Third and Fourth Centuries**. New York: Cosimo, 2007. v. VII.
- EUSEBIUS. **Ecclesiastical History: Books VI-X**. Translated by J. E. L. Oulton. Cambridge: Harvard University Press, 1931. v. 2. (Loeb Classical Library, 265).
- GAIO. **Institutionum commentarius primus**. Text mit Vorwort, Erklärung und Anhängen von Ferdinand Kniep. Jena: G. Fischer, 1911.
- GELÁSIO. Epístola XII. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000, p. 121-122.
- GREGORII THEOLOGI. Carmina. In: **Patrologia Graeca, t. XXXVII**. Paris: J.-P. Migne, 1857.
- GREGÓRY OF NAZIANZEN. Oration 33. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-nicene fathers, series II**. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VII.

- GREGORY OF NYSSA. **Homilies on the Song of songs**. Translated with an Introduction and Notes by Richard A. Norris Jr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- GREGORY, BISHOP OF NYSSA. **Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa**. Trans., with Prolegomena, Notes, and Indices by W. Moore and H. A. Wilson; ed. by P. Schaff; rev. H. Wallace. New York: Cosimo Classics, 2007. (Nicene and Post-Nicene Fathers, second series, V).
- HERÓDOTO. **História**. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1964.
- HINCMAR. Capitula Synodo. In: **Patrologia Latina, t. CXXV, c. 1071**. Paris: J.-P. Migne, 1852.
- HIPPOLITE DE ROME. **La Tradition Apostolique**. Traduction, introduction et notes par B. Botte. Paris: Du Cerf, 1968 (Sources Chrétiennes, 11).
- IOANNIS MALALAE. Chronographia. THURN, J. (Ed.). **Ioannis Malalae Chronographia**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 35).
- IRENAEUS. Against Heresies. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (Ed.). **Ante Nicene Fathers: Apostolic Fathers, Justin Martyr**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1950. v. 1.
- JEAN CHRYSOSTOME. **La Virginité**. Texte et introduction critiques par H. Musurillo; Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet. Paris: Du CERF, 1966.
- JEAN CHRYSOSTOME. **Sur le sacerdoce**: Dialogue et Homélie. Ed. A-M. Malingrey, Paris: Du CERF, 1980.
- JEROME. Letters and Select Works. In: In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-nicene fathers, series II**. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VI.
- JOÃO CRISÓSTOMO. Cartas a Olímpia. In: _____. **Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 199-309.
- JOHN CHRYSOSTOM. Homily delivered after the remains of the martyrs. In: MAYER, W.; ALLEN, P. **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000, p. 85-92.
- JOHN CHRYSOSTOM. In Isaiah. In: GARRETT, D. A. **An Analysis of the Hermeneutics of John Chrysostom's Commentary on Isaiah 1-8 with an English Translation**. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992. (Studies in the Bible and Early Christianity, 12).
- JOHN CHRYSOSTOM. Letter to a Young Widow. In: SCHAFF, P. **Nicene and Post-Nicene Fathers, first series**. Translated by W. R. W. Stephens. New York: Christian Literature Publishing, 1889. v. 9, p. 119-128.

- JOHN CHRYSOSTOM. Letters to Olympias. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Saint Chrysostom: on the priesthood; ascetic treatises; select homilies and letters; homilies on the statues.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996 [1986]. (Nicene and post-Nicene fathers, IX).
- JOHN CHRYSOSTOM. **On Virginity; Against Remarriage.** Translated by S. R. Shore. Introduction by E. A. Clark. New York: Edwin Mellen Press, 1983. (Studies in Women and Religion, 9).
- LIBANIUS. **Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian.** Translated with commentary by S. Bradbury. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. (Translated Texts for Historians, 41).
- LIFE OF OLYMPIAS. In: CLARK, E. A. (Ed.). **Jerome, Chrysostom, and friends: essays and translations.** Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979.
- MARCI DIACONI. **Vita Porphyrii, episcopi Gazensis.** Berolini: Lipsiae; Teubneri, 1895.
- NONNOS. **Dionysiaca: Books XVI-XXXV.** Translated by W. H. D. Rouse. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 2. (Loeb Classical Library, 354).
- PACATO DREPANIO. Panegyrici Latini. In: NIXON, C. E. V., RODGERS, B. S.; MYNORS, R. A. B. (Ed.). **In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini.** Introduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R. A. B. Mynors. Berkeley: University of California Press, 1994.
- PALLADAS. Epigram. In: **The Greek Anthology: Books 13-16.** Trans. W. R. Paton. Harvard: Harvard University Press, 1916. (Loeb Classical Library, 86).
- PALLADIUS. **The Dialogue of Palladius concerning the Life of St. John Chrysostom.** Translated by H. Moore. London: The Macmillan Company, 1921.
- PALLADIUS. **The Lausiaca History of Palladius: introduction and text.** Edited by D. C. Butler. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. v. 2.
- PHILOSTORGIUS. **Church History.** Translated with an Introduction and Notes by P. R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- PLINY. **Natural History.** Edited by E. H. Warmington, with an English translation by H. Rackham. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1967 [1938].
- PROCOPIUS. **On Buildings.** Translated by H. B. Dewing and G. Downey. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 2. (Loeb Classical Library, 343).
- QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS. Memorial. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, series II.** New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.

- S. JOANNES CHRYSOSTOMUS. Homilia ante exsilium. In: **Patrologia Graeca, t. LII**. Paris: J.-P. Migne, 1850.
- S. JOANNES CHRYSOSTOMUS. Sermo cum iret in exsilium. In: **Patrologia Graeca, t. LII**. Paris: J.-P. Migne, 1850.
- SAINT AUGUSTINE. **The Retractions**. Translated by M. I. Bogan. Washington: Catholic University of America Press, 1968. (The Fathers of the Church: a new translation, 60).
- SECOND SYNOD AT ORLEANS, A.D. 533. In: HEFELE, C. J. (Ed.). **A History of the Councils of the Church: from the original Documents. A.D. 451 to A.D. 680**. Trans. by W. R. Clark. Eugene: Wipf and Stock, 2007. v. IV.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. The Ecclesiastical History. Revised, with Notes, by A. C. Zenos. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, series II**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. v. 2.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. **Εκκλησιαστική Ιστορία**. εκδόσεως του Migne Επιμελεία και δαπάνη Ζωσιμά Εσφιγμενίτου. Κρήτης: Πανεπιστήμιο Κρήτης, 1901.
- SOZOMEN. Ecclesiastical History. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, series II**. New York: Cosimo Classics, 2007. v. II.
- ST. CHRYSOSTOM. Homilies on the Gospel of St. Matthew. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, first series**. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.
- ST. CHRYSOSTOM. On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statues. In: SCHAFF, Philip (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, first series**. New York: Cosimo Classics, 2007. v. IX.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. Against the games and theatres. In: MAYER, W; ALLEN, P. **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. De sacerdotio. In: NAIRN, J. A. (Ed.). **De sacerdotio of John Chrysostom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.
- SULPICIUS SEVERUS. Historia Sacra. In: _____. **The complete works**. Introduction, translation, and Notes by R. J. Goodrich. New York: Paulist Press, 2016.
- SYNOD AT EPAON, in Burgundy, A.D. 517. In: HEFELE, C. J. (Ed.). **A History of the Councils of the Church: from the original Documents. A.D. 451 to A.D. 680**. Trans. by W. R. Clark. Eugene: Wipf and Stock, 2007. v. IV.
- SYNOD AT NÎMES in 394. In: HEFELE, C. J. (Ed.). **A History of the Councils of the Church: from the original Documents. A.D. 326 to A.D. 429**. Trans. by H. N. Oxenham. Eugene: Wipf and Stock, 2007. v. II.

- SYNOD AT ORANGE, A.D. 441. In: HEFELE, C. J. (Ed.). **A History of the Councils of the Church**: from the original Documents. A.D. 431 to A.D. 451. Trans. by H. N. Oxenham. Eugene: Wipf and Stock, 2007. v. III.
- TACITUS. **Annals**: Books IV-VI, XI-XII. Translated by J. Jackson. Cambridge: Harvard University Press, 1937. (Loeb Classical Library, 312).
- TERTULLIANUS. **Le voile des vierges/De virginibus velandis**. Introduction, commentaire et texte critique par E. Schulz-Flügel. Paris: Du Cerf, 1997. (Sources Chrétiennes, 424).
- THE DIDASCALIA APOSTOLORUM**. Ed. by M. D. S. Gibson. Toronto: University of Toronto Libraries, 2011.
- THE FUNERARY SPEECH FOR JOHN CHRYSOSTOM**. Translated with an Introduction and Notes by T. D. Barnes and G. Bevan. Liverpool: Liverpool University Press, 2013. (Translated Texts for Historians, 60).
- THEODORET. The Ecclesiastical History. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, second series**. Rev. by H. Wace. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VIII.
- THEODOSIANI LIBRI XVI, cum Constitutionibus Sirmondianis, et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes**. Ed. by T. Mommsen and P. M. Meyer. Berolini: Weismannos, 1905. v. II.
- THUCYDIDES. **History of the Peloponnesian War**: Books 1-2. Translated by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919. v. 1. (Loeb Classical Library, 103).
- VIRGIL. **The Aeneid**. Translated by R. Fagles with Introduction by B. Knox. London: Penguin Classics, 2008.
- ZÓSIMO. **Nueva Historia**. Introducción, traducción y notas de J. M. C. Moró. Madrid: Gredos, 1992.

Documentação numismática

- GRIERSON, P.; MAYS, M. (Ed.). **Catalogue of Late Roman coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection**: from Arcadius and Honorius to the accession of Anastasius. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.
- KENT, J. P. C.; CARSON, R. A. G.; BURNETT, A. M. **The Roman Imperial Coinage**: the divided Empire and the fall of the Western parts. London: Spink, 1994. v. 10.
- NAC. **Numismatica Ars Classica**. Auction 33, Lot 617.

- PEARCE, J. W. E.; CARSON, R. A. G.; SUTHERLAND, C. H. V.; MATTINGLY, H. **The Roman Imperial Coinage: Valentinian I-Theodosius I.** London: Spink, 1951. v. 9.
- SEAR, D. R. **Roman coins and their values.** London: Seaby, 1988.
- SUTHERLAND, C.H.V. CARSON, R. A. G.; BRUUN, P. M. (Ed.). **The Roman Imperial Coinage: Constantine and Licinius, AD 313-337.** London: Spink, 1966. v. 7.

Documentação visual

- Antioch, Atrium House, *triclinium*, mosaic panel. The drinking contest of Dionysos and Heracles, about A.D. 100. **Worcester Art Museum**, 1933.36.
- Catacumba da Via Latina. In: MANCINELLI, F. **Le Catacombe romane e l' origine del Cristianesimo.** Firenze: Scala, 1981.
- Catacumba de Marcelino e Pedro, Via Labicana. In: CARRA, R. M. B. Il ritratto nella pittura funerária paleocristiana. In: ENSOLI, S.; LA ROCCA, E. (Ed.). **Aurea Roma: dalla città pagana Allá città cristiana.** Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000, p. 317-322.
- Church of Holy Sepulchre. Reconstruction of the 4th century plan. In: CORBO, V. C. **Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato.** Jerusalem: Franciscan Print. Press, 1981.
- Obelisco de Teodósio, Istanbul, Turquia. Fotografia de José Mario Pires, CC BY-SA 3.0. **Praça Sultanahmet**, 2010.
- Óleo sobre tela, 127 x 160 cm. João Crisóstomo e a imperatriz Eudóxia, 1894. Jean-Paul Laurens (1838-1921). **Musee des Augustins**, Toulouse.
- Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV. Mármore, 23” x 80”. **Museo Pio Christiano**, Vaticano, Roma.

Bibliografia instrumental

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, J. **Textualidades contemporâneas: palavra, imagem, cultura.** Vitória: Edufes, 2012.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo.** Lisboa: Edições 70, 2009.
- BLÁZQUEZ, G. A. Exercícios de apresentações: antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (Org.). **Representações: contribuições a um debate transdisciplinar.** Campinas: Papyrus, 2000, p. 169-198.

- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; DIFEL, 1989.
- BRIDGE, G.; WATSON, S. Reflections on Materialities. In: _____ (Ed.). **The new Blackwell Companion to the city**. London: Wiley Blackwell, 2003, p. 3-14.
- BURKE, P. **Testemunha ocular**: História e imagem. Bauru: Edusc, 2004.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAREY, S. **The origin of concepts**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CHARTIER, R. **A História cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.
- CHILDE, V. G. The urban revolution. **The town planning review**, v. 21, n. 1, p. 3-17, 1950.
- EINSTEIN, A. **The Problems of space, ether and the field of Physics**. New York: Random House, 1947.
- FOUCAULT, M. Des espaces autres. **Architecture, mouvement, continuité**, n. 5, p. 46-49, 1984.
- FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. Questions on Geography. In: GORDON, C. (Ed.). **Power/knowledge**: selected interviews and other writings, 1972-1977. New York: Pantheon, 1980, p. 63-77.
- FRÈRE, H. **Numismática**: uma introdução aos métodos e a classificação. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.
- GERTH, H. H.; MILLS, C. W. **Character and social structure**: the psychology of social institutions. New York: Harcourt; Brace, 1953.
- HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. Buenos Aires: Alianza, 1962.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LASSWELL, H. D.; KAPLAN, A. **Power and society**: a framework for political inquiry. New Haven: Yale University Press, 1950.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.
- MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts. In: ZALTA, E. N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: The Metaphysics Research Lab; Center for the Study of Language and Information; Stanford University, 2014. Available on: <<https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>>.

- MATOS, M. I. S. História, mulher e poder: da invisibilidade ao gênero. In: VENTURA DA SILVA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org.). **História, mulher e poder**. Vitória: Edufes, 2006, p. 9-23.
- MENEZES DA SILVA, T. C.; AMAZONAS, M. C. L. A. Identidade feminina: engendrando espaços e papéis de mulher. **Revista de Psicologia da IMED**, v. 1, n. 2, p. 192-200, 2009.
- NAVARRO, A. G. Sobre el concepto de espacio. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 17, p. 3-21, 2007.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n. 10, p. 7-28, 1993.
- NORBERG-SCHULZ, C. **Existencia, espacio y arquitectura**. Barcelona: Blume, 1980.
- PASQUINO, G. Conflito. In: BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G (Org.). **Dicionário de política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. 225-229.
- PERROT, M. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. **Cadernos Pagu**, v. 4, p. 9-28, 1995.
- PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- PETRACCA, O. M. Liderança. In: BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. (Org.). **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. 713-716.
- PEYRAS, J. Deux études de toponymie et de topographie de l'Afrique antique. **Antiquités africaines**, v. 22, p. 213-253, 1986.
- PINKSY, C. B. Estudos de Gênero e História Social. **Estudos Feministas**, v. 17, n. 1, 159-180, 2009.
- POMATA, G. Histoire des femmes et 'Gender History'. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, v. 48, n. 4, p. 1019-1026, 1993.
- SCHÜTZ-FOERSTE, G. M. **Leitura de imagens: um desafio à educação contemporânea**. Vitória: Edufes, 2004.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- TILLY, L. A. Gênero, história das mulheres e história social. **Cadernos Pagu**, v. 3, p. 29-62, 1994.

Obras de apoio

- ACHARD, G. **La femme a Rome**. Paris: PUF, 1995.
- ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Dir.). **História das Mulheres no Ocidente: a Antiguidade**. Direção de P. S. Pantel. Porto: Afrontamento, 1993. v. 1, p. 511-548.
- ALEXANDRINA DA SILVA, R. O problema do *1 Coríntios* 11,1-6 e a questão de gênero na igreja de Corinto. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 1, p. 13-22, 2013.
- ALLEN, P.; MAYER, W. John Chrysostom. In: ESLER, P. E. (Ed.). **The Early Christian World**. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2000. v. 2, p. 1128-1150.
- ALLEN, P.; MAYER, W. **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000b.
- ALTMAN, W. H. F. Womanly humanism in Cicero's Tusculan Disputations. **Transactions of the American Philological Association**, v. 139, n. 2, p. 411-445, 2009.
- ANGELOVA, D. N. **Sacred founders: women, men, and gods in the discourse of Imperial Founding Rome through Early Byzantium**. Oakland: University of California Press, 2015.
- BARDILL, J. **Brickstamps of Constantinople: Text**. Oxford: Oxford University Press, 2004. v. 1.
- BARDILL, J. The Great Palace of the Byzantine Emperors and the Walker Trust Excavations. **Journal of Roman Archaeology**, v. 12, p. 216-230, 1999.
- BARNES, T. D. **Constantine and Eusebius**. Cambridge; London: Harvard University Press, 1981.
- BARNES, T. D.; BEVAN, G. Introduction. In: **The Funerary Speech for John Chrysostom**. Translated with an Introduction and Notes by T. D. Barnes and G. Bevan. Liverpool: Liverpool University Press, 2013, p. 1-33. (Translated Texts for Historians, 60).
- BARROW, R. H. **Slavery in the Roman Empire**. New York: Methuen & Co, 1968.
- BASSETT, S. The antiquities in the Hippodrome of Constantinople. **Dumbarton Oaks Papers**, v. 45, p. 87-96, 1991.
- BASSETT, S. **The Urban Image of Late Antique Constantinople**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- BAUER, W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other Early Christian literature**. 3rd ed. Ed. by F. W. Gingrich and F. W. Danker, trans. by W. F. Arndt and F. W. Gingrich. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

- BAUMGARTNER, M. **A Igreja no Ocidente: das origens às reformas no século XVI**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BAUR, C. **John Chrysostom and his time**: Antioch. London: Sands and Co., 1959. v. 1.
- BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BEYER, H. W. Diakonos. In: KITTEL, G.; FREDRICH, G; BROMILEY, G. W. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1986.
- BLOCKLEY, R. C. The dynasty of Theodosius. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). **The Cambridge Ancient History: the Late Empire A.D. 337-425**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. v. XIII, p. 111-137.
- BOULANGER, A. **Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère**. Paris: De Boccard, 1923.
- BOWMAN, A. K. **The Cambridge Ancient History: The crisis of Empire, A.D. 193-337**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BOYER-HUNYOR, R. A. **St. John Chrysostom and St. Olympias, deaconess: a model for the collaboration of men and women in church ministry**. Thesis (M.A. in Theology) - University of Dayton, 2009.
- BRAVO CASTAÑEDA, G. **Teodósio: último emperador de Roma, primer emperador católico**. Madrid: La Esfera de los Libros, 2010.
- BROC, C. Le rôle des femmes dans l'Église de Constantinople d'après la correspondance de Jean Chrysostome. **Studia patristica XXVII: Actes du Onzième Colloque International d'Études Patristiques**, Oxford 1991, Peeters: Leuven, 1993, p. 150-154.
- BROWN, P. A Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org.). **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 1, p. 214-284.
- BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.
- BROWN, P. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BROWN, P. Dalla *Plebs Romana* alla *Plebs Dei*: aspetti della cristianizzazione di Roma. In: _____. **Governanti e intellettuali**. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo). Torino: Giappichelli, 1982, p. 93-121.
- BROWN, P. **O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972.
- BRUBAKER, L.; TOBLER, H. The gender of money: Byzantine Empresses on Coins (324-802). **Gender & History**, v. 12, I. 3, p. 572-594, 2000.

- BURNS, T. S. **Barbarians within the gates of Rome**: a study of Roman military policy and the barbarians, ca. 375-425 A.D. Bloomington: Indiana University Press, 1994
- BURY, J. B. **History of the Later Roman Empire**: from the death of Theodosius I to the death of Justinian. New York: Dover Publications, 1958.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Toaletes feminina na antiguidade tardia: entre imagem e escritos. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 7: GÊNERO E PRECONCEITOS. 28-30 ago. 2006. **Anais...** Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006, p. 1-8.
- BYFIELD, T. **Darkness descends**: AD 350 to 565, the fall of the Western Roman Empire. Edmonton: Christian History Project, 2003.
- CAMERON, A. **Christianity and the Rhetoric of Empire**: the development of Christian discourse. Oakland: University of California Press, 1991. (Sather Classical Lectures, 55).
- CAMERON, A. **The Later Roman Empire**. London: Fontana Press, 1993.
- CAMERON, A. **The Mediterranean World in Late Antiquity**: 395-700 AD. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2012.
- CAMERON, A.; GARNSEY, P. Education and literary culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (The Cambridge Ancient History, 13).
- CAMPOS, L. C. **Um Deus, um bispo, uma *ekklesia***: a formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História social das relações políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- CARRIÉ, J.-M. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. **História**, v. 29, n. 1, p. 456-474, 2010.
- CARTER, R. The chronology of St. John Chrysostom's early life. **Traditio - Studies in Ancient and Medieval History, thought and religion**, v. 18, p. 357-364, 1962.
- CHADWICK, H. **Priscillian of Avila**: The occult and the charismatic in the Early Church. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- CHAUSSON, F. la famille du préfet Ablabius. **Pallas: revue d'études antiques**, v. 60, p. 205-229, 2002.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad X; Edufes, 2006, p. 161-173.

- CHEVITARESE, A. L. **Cristianismos**: Questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.
- CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. **Jesus histórico**: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Klínē, 2012.
- CIRIBELLI, M. C. Emancipação e liberação sexual das mulheres na República Romana (II e I séculos a.C.). **Phônix**, ano 8, v. 8, p. 259-278, 2002.
- CLARK, E. A. Commentary. In: GERONTIUS. **The Life of Melania the Younger**. Introduction, translation, and commentary by E. A. Clark. New York: Edwin Mellen Press, 1984, p. 83-52. (Studies in Women and Religion, 14).
- CLARK, E. A. Introduction to the *Life of Olympias* and *Sergia's narration concerning St. Olympias*. In: _____ (Ed.). **Jerome, Chrysostom, and friends**: essays and translations. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979, p. 107-126
- COLEMAN-NORTON, P. R. Introduction. In: **Palladii Dialogus De Vita S. Joannis Chrysostomi**. Ed. by P. R Coleman-Norton. Cambridge University Press, 2014, p. xi-lxxxix.
- COON, L. L.; HALDANE, K. J. **That gentle strength**: historical perspectives on women in Christianity. Charlottesville: University of Virginia Press, 1990
- COOPER, K. Gender and the fall of Rome. ROUSSEAU, P. (Ed.). **A companion to Late Antiquity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 187-200.
- COOPER, K. Insinuations of womanly influence: an aspect of the Christianization of the Roman aristocracy. **The Journal of Roman Studies**, v. 82, p. 150-164, 1992.
- COOPER, K. The bride of Christ, the “male woman”, and the female reader in Late Antiquity. In: BENNETT, J.; KARRAS, R. (Ed.). **The Oxford handbook of women and gender in Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 529-544.
- CORASSIN, M. L. Caridade compulsória: formas de pressão popular na sociedade romana tardo-antiga. **Revista de História**, v. 138, p. 17-25, 1998.
- CRIADO BOADO, F. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. **Spal – Revista de prehistoria y arqueología**, v. 2, p. 9-55, 1993.
- CUTLER, A. Obelisk of Theodosius. KAZHDAN, A. P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 3, p. 1509.
- DAGRON, G. **Naissance d'une capital**: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H.-I. **Nova História da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1.

- DELEHAYE, S. J. **The legends of the saints: an introduction to Hagiography.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1961.
- DIDRON, A. N. **Christian iconography: or, the History of Christian Art in the Middle Ages.** London: Henry G. Bohn, 1851.
- DOYLE, C. Declaring victory, concealing defeat: continuity and change in Imperial Coinage of the Roman West, c.383- c.408. In: GREATREX, G.; ELTON, H. (Ed.). **Shifting genres in Late Antiquity.** With the assistance of L. McMahon. Farnham: Ashgate, 2015, p. 157-171.
- DUMORTIER, J. La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de saint Jean Chrysostome. **Mélanges de science religieuse**, n. 8, p. 51-56, 1951.
- DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo.** São Paulo: Paulus, 2003.
- FINLEY, M. I. As mulheres silenciosas de Roma. In: _____. **Aspectos da Antiguidade: descobertas e controvérsias.** Lisboa: Edições 70, 1990, p. 143-156.
- FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. (Org.). **Hagiografia & História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central.** Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008.
- FRAZÃO DA SILVA, A. C. L.; RODRIGUES DA SILVA, L. Relações de poder na *Vita Sancti Fructuosi* e na *Vita Dominici Siliensis*: santos, monges, reis e nobres em duas hagiografias ibéricas. **Brathair**, v. 11, n. 2, p. 43-57, 2011.
- FRIGHETTO, R. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. **Dimensões – Revista de História da Ufes**, v. 25, p. 114-130, 2010.
- FUNARI, P. P. A. **Grécia e Roma.** São Paulo: Contexto, 2001.
- FURLANI, J. C. A hierarquia eclesiástica na Antiguidade Tardia: Olímpia e o status das diaconisas no Oriente. **Cadernos de História**, ano 6, n. 2, p. 71-82, 2011.
- FURLANI, J. C. Entre a fama e a infâmia: a controvérsia em torno de Olímpia, asceta da igreja de Constantinopla (séc. IV-V). In: LEITE, L. R.; VENTURA DA SILVA, G.; BARBOSA, R. N. (Org.). **Fama e infâmia no Mundo Antigo.** Vitória: PPGL, 2014, p. 91-103.
- FURLANI, J. C. Igreja, ascetismo e poder na Antiguidade Tardia: o diaconato de Olímpia em Constantinopla. **Plêthos**, v. 2, n. 1, p. 151-164, 2012.
- GARLAND, R. Celebrity in the Ancient World. **History Today**, v. 55, n. 3, 2005.
- GEORGACAS, D. J. The names of Constantinople. **Transactions and proceedings of the American philosophical association**, v. 78, p. 347-367, 1947.

- GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GILLES, P. **The antiquities of Constantinople**. New York: Italica Press, 1998.
- GREER, R. A. Diodore of Tarsus. In: FERGUSON, E. (Ed.). **The Encyclopedia of Early Christianity**. 2nd ed. New York: Garland Publishing, 1997. 2 v.
- GRÉGOIRE, H. L'étymologie de 'Labarum'. **Byzantion**, v. 4, 477-482, 1929.
- GRÉGOIRE, H.; KUGENER, M.-A. Introduction. In: MARC LE DIACRE. **Vie de Porphyre, évêque de Gaza**. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- GREGORY, T. E. Mese. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 3, p. 1346-1347.
- GREGORY, T. E. **Vox Populi**: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century A.D. Columbus: Ohio State University Press, 1979.
- GREGORY, T. E.; CUTLER, A. Labarum. In: KAZHDAN, Alexander P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 2, p. 1167.
- GRIERSON, P. **Byzantine Coins**. London; Berkeley; Los Angeles: Methuen & Co; University of California Press, 1982.
- GRIERSON, P; MAYS, M. (Ed.). **Catalogue of Late Roman coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection**: from Arcadius and Honorius to the Accession of Anastasius. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.
- GRIFFITH, C. W.; PAULSEN, D. Augustine and the corporeality of God. **The Harvard Theological Review**, v. 95, n. 1, p. 97-118, 2002.
- GUARINELLO, N. L. **Ensaio sobre História Antiga**. Tese (Livro docência em História Antiga) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- GUARINELLO, N. L. O Império Romano e nós. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad X; Edufes, p. 13-19.
- HABACHI, L. **The Obelisks of Egypt, skyscrapers of the past**. Cairo: American University in Cairo Press, 1985.
- HARRIES, R. **The Passion in Art**. Burlington: Ashgate, 2004.
- HEAD, T. F. (Ed.). **Medieval Hagiography**: an anthology. New York; London: Routledge, 2001.

- HEALY, P. J. Salaminius Hermias Sozomen. In: **Catholic Encyclopedia**. New York: The Encyclopedia Press, 1912. v. 14.
- HEATHER, P. J.; MONCUR, D. **Politics, philosophy, and Empire in the Fourth Century**: select orations of Themistius. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **Las emperatrices romanas**: sueños de púrpura y poder oculto. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2012.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Mujeres y carisma profético en el cristianismo primitivo: las profetisas montanistas. **Studia histórica, Historia antigua**, n. 24, p. 51-61, 2006.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Mujeres, carisma y castidad em el cristianismo primitivo. **Gerión**, n. 11, p. 229-244, 1993.
- HOLLERAN, C. The development of public entertainment venues in Rome and Italy. In: LOMAS, K.; CORNELL, T. (Ed.). **Bread and circuses**: euergetism and municipal patronage in Roman Italy. London: Routledge, 2003, p. 46-60.
- HOLUM, K. G. **Theodosian empresses**: women and Imperial dominion in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.
- HUSSEY, J. M. (Ed.). **The Cambridge Medieval History**: the Byzantine Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 2 v.
- INGALLS, M. **Golden Mouth, empty pockets**: an investigation of the motivations and aims behind John Chrysostom's theology of wealth and poverty. Portland: George Fox University, 2013.
- JACOBY, D. La population de Constantinople à l'époque byzantine. **Byzantion**, v. XXXI, p. 81-109, 1961.
- JONES, A. H. M. **The Later Roman Empire, 284-602**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.
- JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. **The prosopography of the later Roman Empire**: A.D. 260-395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. v. 1.
- KAZHDAN, A. P. Mese. In: _____. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 3, p. 1346-1347.
- KEEN, R. **The Christian tradition**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.
- KELLY, J. N. D. **Golden Mouth**: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop. London: Duckworth, 1995.
- KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, W. G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eedmans Publishing, 2003. v. 1.

- KONDOLEON, C. Mosaics of Antioch. In: KONDOLEON, C. (Org.) **Antioch: the lost city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 63-77.
- KRAUTHEIMER, R. **Early Christian and Byzantine architecture**. 4th ed. New Haven: Yale University Press, 1986.
- KUBAN, D. **Istanbul, an urban history: Byzantion, Constantinopolis, Istanbul**. Istanbul: Economic and Social History Foundation of Turkey, 1996.
- LEMOS, M. S. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA: PODER, CULTURA E DIVERSIDADE, III. Caetité, jul. 2006. **Anais...** Universidade Estadual da Bahia, Caetité, 2006, p. 1-10.
- LEWY, Y. H. John Chrysostom. In: **Encyclopaedia Judaica**. Ed. by Cecil Roth. Jerusalem: Keter Publishing House, 1997 [CD-ROM edition].
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English lexicon**. Revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Ambrose & John Chrysostom: clerics between desert and Empire**. New York: Oxford University Press, 2011.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Barbarians and bishops: Army, Church, and State in the age of Arcadius and Chrysostom**. Oxford: Clarendon Press, 1990b.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Continuity and change in Roman religion**. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. Friends and enemies of John Chrysostom. In: MOFFAT, A. (Ed.). **Maistor, Classic, Byzantine and Renaissance studies for Robert Browning**. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984, p. 85-111.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. The end of the ancient city. In: RICH, John (Ed.). **The City in Late Antiquity**. London: Routledge, 1992, p. 1-49.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. The fall of John Chrysostom. In: _____. **From Diocletian to the Arab Conquest: change in the Late Roman Empire**. Northampton: Variorum, 1990a, p. 1-31.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. The fall of John Chrysostom. **Nottingham Medieval Studies**, v. 29, p. 1-31, 1985.
- LIM, R. Review of J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: the story of John Chrysostom - ascetic, preacher, bishop*. Ithaca: Cornell University Press, 1995. **Bryn Mawr Classical Review**, y. 96, v. 1, n. 7, 1996.

- LIMBERIS, V. **Divine heiress: the Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople.** London: Routledge, 1994.
- LINAGE CONDE, A. La tipología de las fuentes de la Edad Media occidental. **Medievalismo – Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales**, n. 7, p. 265-291, 1997.
- LOT, F. **O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média.** Lisboa: Edições 70, 2008.
- MACHADO, C. A. R. O senado romano e a corte imperial no Baixo Império: uma revisão. **Phoênix**, n. 6, p. 90-105, 2000.
- MACMULLEN, R. **Changes in the Roman empire: essays in the ordinary.** Princeton: Princeton University Press, 1990.
- MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire.** New Haven: Yale University Press, 1984b.
- MACMULLEN, R. **Conversion by coercion: Christianizing the Roman Empire, AD 100-400.** New Haven: Yale University, 1984a.
- MANGO, C. Augustaion. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium.** New York; Oxford: Oxford University Press, 1991b. v. 1, p. 232.
- MANGO, C. Constantinople. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium.** New York; Oxford: Oxford University Press, 1991a. v. 1, p. 508-512.
- MANGO, C. Golden Gate. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium.** New York; Oxford: Oxford University Press, 1991c. v. 2, p. 858-859.
- MANGO, C. The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate. **Dumbarton Oaks Papers**, v. 54, p. 173-188, 2000.
- MANTAS, V. G. O mundo romano do dealbar do século V. In: OLIVEIRA, F.; BRANDÃO, J. L.; MANTAS, V. G.; SERRANO, R. S. A (Coord.). **A queda de Roma e o alvorecer da Europa.** Coimbra; Madrid: Imprensa da Universidade de Coimbra; Universidade Complutense de Madrid, 2013, p. 117-152.
- MARAVAL, P. Constantinople, l'Illycrum et l'Asie Mineure. In: MAYEUR, J. *et al.* **Histoire du Christianisme.** Paris: Desclée, 1995. t. 2, p. 225-249.
- MARCHI, M. A. **Dizionario tecnico-etimologico-filologico.** Milano: Tip. di G. Pirola, 1889.
- MARCUS, J.; SABLOFF, J. A. (Ed.). **The ancient city: new perspectives on urbanism in the old and new worlds.** Santa Fe: School for Advanced Research, 2008.
- MARROU, H.-I. **Décadence romaine ou antiquité tardive? III^e-IV^e siècle.** Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- MARROU, H.-I. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Aster, 1979.
- MARROU, H.-I. **Histoire de l'éducation dans l'Antiquité.** Paris: Seuil, 1948.

- MARTINDALE, J. R. **The prosopography of the later Roman Empire: A.D. 395-527.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980. v. 2.
- MAYER, W. Aelia Eudoxia (wife of Arcadius). In: **De Imperatoribus Romanis: an online encyclopedia of Roman rulers and their families**, 2002. Available on: <<https://www.roman-emperors.org/aeleudoxia.htm>>.
- MAYER, W. Constantinopolitan women in Chrysostom's circle. **Vigiliae Christianae**, v. 53, p. 265-288. 1999.
- MAYER, W. Doing violence to the image of an empress: the destruction of Eudoxia's reputation. DRAKE, H. A. (Ed.). **Violence in Late Antiquity: perceptions and practices.** Aldershot: Ashgate Publishing, 2006, p. 205-213.
- MAYER, W. John Chrysostom and women revisited. In: MAYER, W.; ELMER, I. J. (Ed.). **Men and women in the Early Christian centuries.** Inner West: St Paul's Press, 2014b, p. 211-225.
- MAYER, W. **The biography of John Chrysostom and the chronology of his works.** [No press]. 2014a, p. 1-24. Available on: <http://www.academia.edu/6448810/The_Biography_of_John_Chrysostom_and_the_Chronology_of_his_Works>.
- MAZZARINO, S. **Il basso impero: antico, tardoantico ed èra costantiniana.** Bari: Dedalo, 2003. v. 1.
- MAZZARINO, S. **La fine del Mondo Antico.** Milano: Garzanti, 1959.
- MAZZARINO, S. **L'Impero Romano.** Roma: Tumminelli, 1956.
- MAZZARINO, S. **Storia romana e storiografia moderna.** Napoli: Conte, 1954.
- MCCARTY, V. K. The pure 'eye of her soul:' the asceticism of the deaconess Olympias as reflected in the writings of the Fathers. In: MCGUCKIN, J. A. (Ed.). **Orthodox Monasticism: past and present.** New York: Theotokos Press, 2014, p. 131-145.
- MCCORMICK, M. Empress. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). **The Oxford Dictionary of Byzantium.** New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 1, p. 694-695.
- MCDONNELL, M. **Roman Manliness: "virtus" and the Roman Republic.** Cambridge University Press, 2006.
- MCGINN, T. A. J. **Prostitution, sexuality, and the Law in Ancient Rome.** Oxford: Oxford University Press, 2003.
- MCIVOR, R. S. The star on Roman coins. **Journal of the Royal Astronomical Society of Canada**, v. 99, n. 3, p. 87-91, 2005.
- MILLAR, F. **The Roman Near East: 31 BC-AD 337.** Cambridge: Harvard University Press, 1995 (Carl Newell Jackson Lectures, 6).

- MINITT, S. Roman silver from Somerset. **Minerva, the International Review of Ancient Art and Archaeology**, p. 48, jan.-feb. 2003.
- MOLÈ VENTURA, C. Mazzarino storico dell'impero romano. In: LONGHITANO, B. *et al.* **Omaggio a Santo Mazzarino: um maestro**. Catania: Università di Catania; Facoltà di Lettere, 2003, p. 46-47. (Seminari Santo Mazzarino, 1).
- MOORE, H. Introduction. In: PALLADIUS. **The Dialogue of Palladius concerning the Life of St. John Chrysostom**. Translated by H. Moore. London: The Macmillan Company, 1921, p. vii-xxv.
- MORAIS DA SILVA, E. C. A importância político-cultural do Levante das Estátuas nas Homilias sobre as Estátuas de João Crisóstomo. **História**, v. 28, p. 697-714, 2009.
- MORAIS DA SILVA, E. C. **Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia: o levante das estátuas em Antioquia de Orantes (387 d.C.)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, 2012.
- MORAIS DA SILVA, E. C. **Igreja, conflito e poder no século IV d.C.: João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia**. 2006. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História social das relações políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.
- MORRISSON, C. **Le Monde Byzantin: L'Empire romain d'Orient (330-641)**. L'Histoire et ses problèmes. Paris: Presses universitaires de France, 2004. t. 1.
- MÜLLER-WIENER, W. **Bildlexikon zur topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhundert**. Tübingen: Wasmuth, 1977.
- MUTTER, K. F. John Chrysostom's theology of marriage and family. **BRT/RBT**, v. 6, n. 2, p. 22-32, 1996.
- NATHAN, G. S. Arcadius (395-408 A.D.). In: **De Imperatoribus Romanis: an online encyclopedia of Roman Emperors**, 1998. Available on: <<https://www.roman-emperors.org/arcadius.htm>>.
- NECIPOGLU, N. (Ed.). **Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life**. Leiden: Brill, 2001. (The Medieval Mediterranean, 33).
- NEIL, B. Leo I on poverty. In: ALLEN, P.; MAYER, W.; NEIL, B. (Org.). **Preaching poverty in Late Antiquity: perspectives and realities**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 171-208.

- NICENE CREED. In: ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. **Enciclopedia Moderna**. London: Encyclopædia Britannica, 2011, p. 1885.
- NICOLAI, V. F. Le catacombe Cristiane: origini e sviluppo. In: ENSOLI, S.; LA ROCCA, E. (Ed.). **Aurea Roma**: dalla città pagana allá città cristiana. Roma: L'erma" di bretscheider, 2000, p. 301-308.
- NORRIS Jr., R. A. Introduction. In: GREGORY OF NYSSA. **Homilies on the Song of songs**. Translated with an Introduction and Notes by Richard A. Norris Jr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, p. xiii-liv.
- NUFFELEN, P. V. Palladius and the Johannite schism. **Journal of Ecclesiastical History**, v. 64, n. 1, p. 1-21, 2013.
- OCHOA, José. A. La *Historia Nueva* de Zosimo y la *Suda*. **Erytheia**, v. 11-12, p. 33-47, 1990-1991.
- OMMESLAEGHE, F. V. Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende. **Analecta Bollandiana**, v. 97, p. 131-159, 1979.
- PAGELS, E. **Beyond belief**: the secret Gospel of Thomas. New York; Toronto: Random House, 2003.
- PAGELS, E. **Os evangelhos gnósticos**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PARRY, K. *et al.* (Ed.). **The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.
- PAULINO DA SILVA, C. F. A moeda como um discurso: uma análise das representações de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio. **De Rebus Antiquis**, año 4, n. 4, p. 55-67, 2014.
- PINTO, O. L. V. **O mais belo ornamento de Roma**: administração, ofícios e o projeto burocrático nas *Variae* de Cassiodoro (507-540 d.C.). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- PIRATELI, M. R. **A Igreja como locus ideal de formação na problemática antidonatista de Santo Agostinho**. Tese (Doutorado em Educação e Estudos Clássicos) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra, Maringá; Coimbra, 2015.
- PORTEOUS, J. **Coins in history**: a survey of coinage from the reform of Diocletian to the Latin Monetary Union. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 14-33.
- POTTER, D. S. **The Roman Empire at Bay, AD 180-395**. London: Routledge, 2004.
- QUINSON, M.-T. **Dicionário cultural do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 1999.
- RAKHIM, M. A. **Managing conflict in organizations**. New Brunswick: Transaction Publishers, 2011.

- RAPP, C. **Holy bishops in Late Antiquity**: the nature of Christian leadership in an age of transition. Berkely; Londres; Los Angeles: University of California Press, 2005.
- RAYMOND, J. **Constantinople Byzantine**. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1964.
- RODRIGUES, M. P. Introdução. In: JOÃO CRISÓSTOMO. Cartas a Olímpia. In: _____. **Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 9-14.
- SALZMAN, M. R. Aristocratic women: conductors of Christianity in the fourth century. **Helios**, v. 6, p. 207-220, 1989.
- SCHAFF, P. (Ed.). **A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church**. Grand Rapids: T&T Clark; Wm. B. Eerdmans, 1996. v. IX.
- SCHMALZ, G. **Public building and civic identity in Augustan and Julio-Claudian Athens**. Dissertation (Ph. D) - University of Michigan, Michigan, 1994.
- SHAW, B. Bandit highlands and lowland peace: the mountains of Isauria-Cilicia. **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, v. 33, n. 2, p. 199-233, 1990.
- SINCLAIR, W. M. Nectarius, archbp. of Constantinople. In: WACE, H.; PIERCY, W. C. **Dictionary of Christian biography and literature to the End of the Sixth Century, with an account of the principal sects and heresies**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999 [1911], p. 746-747.
- SIQUEIRA, S. M. A. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. **Dimensões – Revista de História da Ufes**, v. 25, p. 148-163, 2010.
- SIQUEIRA, S. M. A. As efígies femininas em catacumbas romanas: uma análise da figuração paleocristã. In: LEITE, L. R.; VENTURA DA SILVA, G.; CARVALHO, R. N. B. (Org.). **Gênero, religião e poder na Antiguidade**: contribuições interdisciplinares. Vitória: GM, 2012, p. 71-88.
- SIQUEIRA, S. M. A. *Clarissimae feminae* nas comunidades cristãs: uma reflexão sobre a “democratização” da cultura na Antiguidade Tardia. **Chaos e Kosmos**, v. XIV, p. 1-16, 2013.
- SIQUEIRA, S. M. A. Considerações sobre o tema mulher na Antiguidade. In: CONGRESSO NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS/XII REUNIÃO DA SBEC, IV. **Anais...** Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2001, p. 1-6.
- SMITH, W. Olympias, the younger. In: WACE, H.; PIERCY, W. C. (Ed.). **A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D.**: with an account of the principal sects and heresies. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999 [1911].

- SMITH, W.; WACE, H. (Ed.). **A Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines**: N to S. Whitefish: Kessinger, 2004. v. 7.
- SMITH, W.; WAYTE, W. MARINDIN, G. E. (Ed.). **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities**. London. John Murray, 1890.
- SMYTH, M. **Deaconesses in Late Antique Gaul**. Women Priests, 2004. Available on: <http://www.womenpriests.org/deacons/deac_smy.asp>.
- SOARES, C. S. **Separando a palha do bom grão: autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (século III d.C.)**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.
- SOARES, F. A. M. **Atenas e o Mediterrâneo romano espaço, evergetismo e integração**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- SOUTHERN, P. **The Roman Empire from Severus to Constantine**. New York; London: Routledge, 2001.
- STEFFLER, A. W. **Symbols of the Christian faith**. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2002.
- STEPHENS, W. R. W. **St. John Chrysostom: His Life and Times**. London: John Murray, 1883.
- STERK, A. **Renouncing the world yet leading the Church: the monk-bishop in Late Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- STEVENSON; S. W.; SMITH; C. R.; MADDEN, F. W. **A Dictionary of Roman coins: Republican and Imperial**. London: G. Bell and Sons, 1889.
- STREFLING, S. R. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Rio Grande do Sul: Ed. PUCRS, 2002.
- SYNDICUS, E. **Early Christian Art**. New York: Hawthorn, 1962.
- TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo**. Madrid: Trotta, 1999.
- TEJA, R. **Olimpiade: la diaconessa (c. 395-408)**. Milano: Jaca Book, 1997.
- TOYNBEE, J. **Death and burial in the Roman World**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- TREADGOLD, W. **Byzantium and its Army (284-1081)**. Stanford: Stanford University Press, 1995.

- URBAINCZYK, T. **Socrates of Constantinople**: historian of Church and State. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- UTHEMANN, K.-H. Porphyry of Gaza. In: BAUTZ, T. (Ed.). **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon**. Herzberg: Bautz, 1994. v. 7, p. 848-854.
- VENTURA DA SILVA, G. 'Purificando' a cidade antiga: João Crisóstomo e a censura ao teatro e às atrizes. In: SOUZA, A. M. *et al.* (Org.). **Dinâmicas socioculturais na Antiguidade mediterrânea**: memórias, linguagens, identidades, imaginários sociais. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2011a, p. 293-312.
- VENTURA DA SILVA, G. A deposição de João Crisóstomo e a polêmica Império/Igreja na corte de Arcádio e Eudóxia. In: CAMPOS, A. P. *et. al.* (Org.). **Os impérios e suas matrizes políticas e culturais**. Vitória: Flor & Cultura, 2008, p. 53-80.
- VENTURA DA SILVA, G. A masculinização das devotas cristãs no século IV: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: VENTURA DA SILVA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org.). **História, mulher e poder**. Vitória: Edufes, 2006b, p. 40-58.
- VENTURA DA SILVA, G. A redefinição do papel feminino na Igreja Primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: VENTURA DA SILVA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org.). **As identidades no tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: Edufes, 2006a, p. 321-352.
- VENTURA DA SILVA, G. A relação Estado/Igreja no Império Romano: séculos III e IV. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad X; Edufes, 2006c, p. 241-266.
- VENTURA DA SILVA, G. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, L.; VENTURA DA SILVA, G.; CARVALHO, R. N. B.; FRANCALANCI, C. (Org.) **Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade**. Vitória: PPGL, 2011c, p. 33-51.
- VENTURA DA SILVA, G. Ascetismo, gênero e poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das devotas cristãs. **História**, v. 26, n. 1, p. 63-78, 2007.
- VENTURA DA SILVA, G. Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia. **Diálogos mediterrânicos**, v. 5, p. 64-80, 2013.
- VENTURA DA SILVA, G. Imagens da pobreza no Império Romano: João Crisóstomo e o clamor por justiça social em Antioquia. In: OLIVEIRA, J. C. M; SELVATICI, M.

- (Org.). **Textos e representações da Antiguidade**: transmissão e interpretações. Maringá: Eduem, 2012a, p. 53-71.
- VENTURA DA SILVA, G. O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga. In: ARAUJO, S. R. R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D. (Org.). **Intelectuais, poder e política na Roma Antiga**. Rio de Janeiro: Nau, 2010a, p. 235-271.
- VENTURA DA SILVA, G. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. **Revista Jesus Histórico**, ano IV, v. 6, p. 51-67, 2011b.
- VENTURA DA SILVA, G. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* (337-361). Vitória: Edufes, 2003.
- VENTURA DA SILVA, G. Romanização, identidade e resistência: a revolta dos isaurianos em 354. **Phoênix**, v. 8, p. 170-184, 2002.
- VENTURA DA SILVA, G. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla. **Phoênix**, v. 16, n. 1, p. 109-127, 2010b.
- VENTURA DA SILVA, G. Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V). **Trilhas da História**, v. 1, n. 2, p. 4-16, 2012b.
- VENTURA DA SILVA, G. Vertentes da intolerância religiosa no Império Romano: o caso dos judeus. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS: FRONTEIRAS E ETNICIDADE NO MUNDO ANTIGO, V. **Anais...** Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2005, p. 167-177.
- VENTURA DA SILVA, G. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361), **Phoênix**, v. 9, p. 128-150, 2003.
- VENTURA DA SILVA, G.; CRUZ, M. S. Religião e sociedade urbana no IV século. **Dimensões - Revista de História da Ufes**, v. 5, p. 135-136, 1997.
- VEYNE, P. **Le pain et le cirque**: sociologie historique d'un pluralisme politique. Paris: Seuil, 1976.
- WACE, H. Priscillianus and Priscillianism, Priscillian. In: _____. **A Dictionary of Early Christian biography**. London: John Murray, 1911, p. 857-860.
- WALLRAFF, M. Socrates Scholasticus on the History of Novatianism. In: LIVINGSTONE, E. A. (Org.). **Studia Patristica**. Leuven: Peeters, 1997. v. XXIX, p. 170-177.
- WERNER, K. F. **Histoire de France**: Les origines, avant l'an mil. Paris: Fayard, 1984. t. 1.

- WESTERMANN, W. L. **The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.
- WHITE, L. T. **The transformation of the Roman World**: Gibbon's problem after two centuries. California: California University Press, 1966.
- WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century. Berkeley: University of California Press, 1983.
- WILKEN, R. L. John Chrysostom. In: FERGUSON, E. (Ed.). **Encyclopedia of Early Christianity**. New York: Garland Publishing, 1997, p. 622-624.
- WILLIAMS, S. J.; FRIELL, J. G. P. **The Rome that did not fall**: the survival of the East in the fifth century. London; New York: Routledge, 2014.
- WIPSZYCKA, E. La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles: aspects sociaux et ethniques. **Aegyptus**, v. 68, n. 1, p. 83-128, 1988.
- YASIN, A. M. Sight lines of Sanctity at Late Antique Martyria. In: WESCOAT, B. D.; OUSTERHOUT, R. G. (Ed.). **Architecture of the sacred**: space, ritual, and experience from Classical Greece to Byzantium. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 248-280.
- ZUIDERHOEK, A. **The Politics of munificence in the Roman Empire**: citizens, elites and benefactors in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Grade de leitura referente à documentação textual

Personagem	Status	Condição socioeconômica	Práticas ascéticas

Atributos/como era conhecida	Relacionamento e contato	Ações de liderança

APÊNDICE B – Grade de leitura referente à documentação numismática**Anverso**

Gestual	Atributos materiais	Atributos femininos	Atributos divinos	Inscrição

Reverso

Gestual	Atributos materiais	Atributos femininos	Atributos divinos	Inscrição

ANEXOS**ANEXO 1 – Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 398-408**

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 79.

ANEXO 2 – Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 400-401

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Nicomédia. **Fonte:** RIC X 80 A; LRBC 2450.

ANEXO 3 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401

Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Cízico. **Fonte:** RIC X 81 B.

ANEXO 4 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Antioquia. **Fonte:** RIC X 83 D.

ANEXO 5 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, cabelo elaborado com longa trança até a parte de trás da cabeça e debaixo do diadema, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de Deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Alexandria. **Fonte:** RIC X 84.

ANEXO 6 – Élia Eudóxia, AE18, 1,65 g., 401-403

Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, cabelo elaborado com longa trança até a parte de trás da cabeça e debaixo do diadema, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 101.1; LRBC 2213.

ANEXO 7 – Élia Eudóxia, AE17, 398-401

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Cízico. **Fonte:** RIC X 103.4; LRBC 2589.

ANEXO 8 – Élia Eudóxia, AE17, 2,73 g., 400-404

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, cabelo elaborado com longa trança até a parte de trás da cabeça e debaixo do diadema, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Cízico. **Fonte:** RIC X 103.5.

ANEXO 9 – Élia Eudóxia, AE3, 398-498

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Antioquia. **Fonte:** RIC X 104.1.

ANEXO 10 – Élia Eudóxia, AE3, 398-498

Anverso: AEL EVDOXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de Deus, colar e brincos. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória à direita, sentada em couraça; segurando o escudo, onde inscreve o Chi-Rho, apoiado na coluna. Ateliê monetário: Antioquia. **Fonte:** RIC X 104.

ANEXO 11 – João Crisóstomo e a imperatriz Eudóxia, óleo sobre tela, 1894

Fonte: Jean-Paul Laurens (1838-1921). Oléo sobre tela. 127 x 160 cm. 1894. Musée des Augustins, Toulouse.