

O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso*

The use of the concepts of city and space in Ancient History: John Chrysostom and the Christianization of Constantinople as a case study

João Carlos Furlani**

Resumo: O espaço, por longo tempo, foi relegado a um segundo plano nos estudos históricos. Contudo, reflexões sobre os territórios, as cidades e os símbolos culturais que compuseram suas paisagens cada vez mais vêm tomando lugar nas pautas de pesquisa de especialistas que se dedicam ao estudo da Antiguidade. No período tardo-antigo, muitas transformações produzidas no espaço citadino estavam relacionadas a manifestações de caráter religioso, como a ampliação dos credos cristãos e a interferência que estes últimos passaram a exercer sobre as paisagens arquitetônicas. Tendo em mente tais considerações é que propomos refletir, em primeiro lugar, sobre a utilização e a problematização dos conceitos de espaço e cidade nas pesquisas históricas. Num segundo momento, e como estudo de caso, refletiremos sobre a atuação de João Crisóstomo em Constantinopla. Ao ser consagrado bispo da cidade, em 397, João pretendeu interferir na vida de sua congregação mediante a aplicação de reformas que, entre outros pontos, incluíam reflexões morais e pedagógicas sobre as relações dos cristãos com o cotidiano e com o espaço citadino, atuando, assim, na delimitação de lugares próprios e impróprios para os cristãos.

Abstract: Space, for a long time, has been relegated to the background in historical studies. However, reflections on the territories, cities and cultural symbols that have made up their landscapes are increasingly taking place in the research agendas of specialists who are dedicated to the study of Antiquity. In Late Roman Empire, many transformations produced in the city space were related to manifestations of religious character, such as the expansion of Christian creeds and the interference that the latter began to exert on the architectural landscapes. With these considerations in mind, we propose to reflect, firstly, on the use and problematization of the concepts of space and city in historical research. In a second moment, and as a case study, we will reflect on the work of John Chrysostom in Constantinople. Chrysostom, when consecrated as bishop of the city, in 397, intended to interfere in the life of his congregation through the application of reforms that, included moral and pedagogical reflections on the relations of Christians with the daily life and with the city space, thus acting in order to delimitate the places that were suitable and unfit for Christians.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Constantinopla;
Espaço;
Cidade;
João Crisóstomo.

Keywords:

Late Antiquity;
Constantinople;
Space;
City;
John Chrysostom.

Recebido em: 13/10/2018
Aprovado em: 22/11/2018

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

** Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Mestre, licenciado e bacharel em História pela mesma instituição. Faz parte do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção ES (Leir/ES).

Introdução

É fato que a relação da História com suas fontes e métodos é, em si, também histórica. Sabemos que o historiador, em contextos distintos, concebeu seu universo documental e epistemológico de maneira igualmente distinta. Ainda hoje, mesmo em concepções historiográficas que se apresentam como inovadoras, constatamos certo descompasso quando se trata da cultura material, pois, não raro, tais concepções se mantêm presas à exploração dos documentos escritos e pouco tratam da materialidade e da espacialidade em seus objetos de estudo.

Também não é segredo para nós o apego do historiador aos documentos escritos, em especial aqueles do século XVIII e XIX, posto que estes deram base para a historiografia moderna – focada fortemente em problemas que a textualidade poderia proporcionar. É claro que trabalhos historiográficos que incluíam a espacialidade em suas reflexões existiam. A estes, François Simiand (1906-1909) ironiza. O sociólogo criticou as grandes monografias regionais da escola vidaliana e denunciou a incapacidade da Geografia em delimitar o seu objeto, numa clara alusão à capacidade das disciplinas históricas e sociológicas. Lucien Febvre (1922), contudo, contesta as críticas de Simiand ao diferenciar os objetos e os métodos de geógrafos e sociólogos, além de apontar a pertinência de um recorte regional para o estudo de seus objetos, assim como proposto na geografia de Vidal de la Blache.¹

O campo político, sem dúvida, foi um dos que mais sofreram com a relutância dos historiadores em pouco dialogar com outras disciplinas que não fornecessem contribuições *a priori*. O divórcio entre História e Geografia era inegável, mas este poderia até ser disciplinar, não metodológico, intelectual. Assistimos às correntes historiográficas da primeira metade do século XX se distanciarem cada vez mais de questões espaciais e materiais e se aproximarem da Sociologia, da Antropologia e da Economia, tanto em instituições alemãs, francesas ou britânicas.

Na segunda metade do século passado, contudo, a História experimentou uma série de mudanças epistemológicas. Um conjunto de “viradas” fizeram parte de sua trajetória como disciplina acadêmica. Uma das mais importantes, sem dúvida, foi a virada linguística ou giro linguístico, do original *linguistic turn*, que esboçava suas preocupações

¹ Paul Vidal de La Blanche frequentou a *École Normale Supérieure* e recebeu o certificado de formação tanto em História quanto em Geografia. Vidal de la Blanche fundou a *École française de Géographie* e também, juntamente com Lucien Gallois, a revista *Annales de Géographie*, em 1893, promovendo o conceito de Geografia humana como o estudo do homem e sua relação com o meio ambiente (KNOX; MARSTON, 2009, p. 181). Uma síntese das ideias de La Blanche pode ser encontrada, sobretudo, em suas obras intituladas *La Péninsule européenne, l’Océan et la Méditerranée*, publicada de 1873, e *La Terre, géographie physique et économique*, publicada em 1883.

com a narrativa da História desde Paul Veyne (1970), no final dos anos 1960, mas que ocupou um lugar central entre os debates teóricos, sobretudo, a partir de Hayden White (1973) e sua obra *Metahistory*, por ter adaptado criticamente categorias da teoria literária à análise histórica e historiográfica.²

A contribuição advinda dos pressupostos linguísticos, certamente, acentuou de maneira provocativa a relação entre filosofia e linguagem na História, fomentando um intenso debate que permanece até hoje. Contudo, uma vez mais, os aspectos materiais e espaciais que fazem parte da construção das sociedades e dos indivíduos foram deixados de lado ou entendidos como secundários, dada a válida preocupação teórica da discussão, como, por exemplo, o tipo de conhecimento que o historiador produz. Muitos historiadores e até mesmo escolas de pensamento histórico reagiram aos pressupostos de White, preocupando-se mais em criticá-lo ou reafirmar a cientificidade da História como disciplina e seu conhecimento produzido. Nessa empreitada, há uma associação ainda maior com as Ciências Sociais e a Antropologia e, conseqüentemente, seus métodos.

É interessante assinalar que, na França, em décadas anteriores à difusão do debate narrativo da História, Fernand Braudel (1949; 1967) já falava em civilização material ou já entendia a importância da espacialidade para determinadas sociedades, como bem atestam seus volumes de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* e o primeiro tomo de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*. Cabe-nos ressaltar que esse fazer historiográfico braudeliano não se difundiu tão amplamente, mesmo entre os historiadores da *École des Annales*.

A geração de pesquisadores vinculados aos *Annales* posterior a Braudel exibiu características distintas, dada a fragmentação e a ampliação de objetos e abordagens historiográficas. As análises marcadamente econômicas e sociopolíticas foram perdendo

² O *linguistic turn*, em palavras gerais, não afetou apenas a História – e nem nasce com ela –, mas diversas outras áreas do conhecimento, pautadas, sobretudo, na filosofia ocidental do século XX, cuja principal característica é o foco da filosofia e de outras humanidades na relação entre filosofia e linguagem. É interessante afirmar que, desde o século XIX, a potencialidade dos discursos e das palavras já eram exploradas, por exemplo, com Johann Georg Hamann e Wilhelm von Humboldt. Já na primeira metade do século XX, outro importante filósofo da linguagem nomeado como um dos precursores dos interesses da virada linguística é Ludwig Wittgenstein (2001; 1975), em especial com seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1922, e suas observações sobre os jogos de linguagem em seu trabalho posterior, *Investigações Filosóficas*, de 1953. Importa destacar que movimentos intelectuais muito diferentes foram associados à “virada linguística”, embora o próprio termo seja comumente pensado e popularizado pela antologia de 1967 de Richard Rorty, intitulada *The linguistic turn*, em que significa a virada para a filosofia linguística. Segundo Rorty (1991), a frase “virada linguística” originou-se do filósofo Gustav Bergmann. Contudo, no âmbito da História, o *linguistic turn* encontrou sua popularização, sobretudo, com a obra *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, escrita por Hayden White e publicada em 1973. White ocupou um lugar central entre os teóricos da história contemporâneos por ter, de forma crítica e instigante, adaptado categorias originadas no campo da teoria literária à produção do conhecimento histórico. Apesar disso, historiadores, como Paul Veyne (1970), já realizavam críticas sobre a escrita da História e levantavam questões sobre a importância da narrativa e da linguagem em seus pressupostos teóricos.

espaço para as mentalidades, mediante um diálogo cada vez maior com a Antropologia, acentuado pela chamada *Nouvelle Histoire*, difundida, sobretudo, após a publicação da obra *Faire de l'Histoire*, em três volumes, organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora (1974). Assim, a França abriria as portas para uma nova virada nos estudos históricos, a *cultural*, que, entre suas proposições, acabou por distanciar-se ainda mais da Geografia, vista como uma disciplina auxiliar na busca dos primeiros *Annales* pela sonhada História Total.

É preciso, contudo, fazer justiça às obras de Bernard Lepetit e de expoentes da *Microstorie*, na medida em que estes pesquisadores retomam a reflexão do espaço, em especial o urbano, como horizonte do historiador. As obras de Lepetit, por exemplo, trouxeram uma grande contribuição para o *métier* historiográfico, posto que o autor insiste no diálogo com a Geografia, a Economia, a Sociologia, a Arquitetura e a Antropologia. As cidades e o espaço em relação às temporalidades e sob escalas de observação distintas, não perdendo de vista os atores sociais, foram alguns dos eixos de investigação propostos por Le Petit. Suas análises prezaram, ainda, pela necessidade de refletirmos sobre a relação e articulação entre espaço e tempo, ao invés de uma justaposição de um sobre o outro (LEPETIT, 1984; LEPETIT; HOOCK, 1987; LE PETIT; PUMAIN, 1993). No âmbito da escrita da História, François Dosse (2004, p. 148) declara que as constatações sobre espaço e tempo de Le Petit tornam-se “um meio essencial para fazer surgir um novo regime de historicidade voltado decididamente para modelos pragmáticos e hermenêuticos”.

No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em particular no que se refere aos assentamentos e à cultura material, adquiriu maior relevância a partir dos anos 1970, com destaque para Ian Hodder e Clive Orton (1976), com a obra *Spatial Analysis in Archaeology*. Mas, além disso, solidificava-se, em outros campos, a percepção de que a mudança social não pode ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceituação das categorias relativas à componente espacial da vida social. Vigora cada vez mais a noção de que “ser e tempo” não encerram toda a dimensão da existência humana (SCHLÖGEL, 2003, p. 9), e de que o espaço é não apenas um continente ou uma realidade apriorística da natureza; diferentemente, ele precisa ser pensado e investigado como condição e resultado de processos sociais. A partir dessas concepções nasce aquilo que alguns convencionaram a designar como *spatial turn* ou virada espacial (LÖW, 2013, p. 17-34).

O problema do espaço ou o espaço como problema

Tendo em vista as lições do *spatial turn*, é fundamental preocuparmo-nos em refletir sobre questões que nos remetem ao espaço e às modalidades de apropriação deste.

Questões essas que preocupavam os gregos antigos e os especialistas contemporâneos, desde Aristóteles a Albert Einstein. E, hoje, nós, historiadores.

O espaço não pode mais ser tratado como algo morto, estático ou simplesmente como um receptáculo natural dos acontecimentos humanos. Apreendido em sua dimensão territorial e cultural, o espaço adquire novos contornos e pode ser considerado tanto como produto quanto produtor social, o que, em outras palavras, quer dizer que assume múltiplas e distintas funções. Para exemplificar, podemos entendê-lo como um amplo lugar no qual grupos sociais se organizam e estabelecem regras de convívio e de socialização; como um ambiente repleto de práticas e representações; como um local de subsistência de comunidades; ou como um repositório de vestígios produtores de memória coletiva e esquecimento (BALANDIER, 1999, p. 62). Distintas são as possibilidades para a compreensão da atuação do espaço sobre os homens e dos homens sobre o espaço, e nenhuma delas é frutífera se o considerarmos inerte.

Ao pensar, sobretudo, no âmbito social, Norberg-Schulz (1980, p. 9) assinala que a relação entre os seres humanos e o espaço tem 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, a percepção do espaço é muito mais dinâmica do que estática (NORBERG-SCHULZ, 1980, p. 18). 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, o conceito de espaço é reduzido a questões naturais e geográficas, como um mero local de residência ou um local de exploração. Sendo ainda um agente passivo da natureza perante a exploração humana. Perspectiva essa que, apesar de intensamente criticada, ainda é muito difundida na produção historiográfica (CHORLEY, 1973; QUAINI, 1981). Para Michel Foucault (1989, p. 12), nas análises históricas tradicionais, o espaço é constantemente entendido como um problema natural, geográfico, de uma cidade ou Estado, o que indica que sua compreensão se faça, amiúde, a partir de categorias deterministas e ecológicas: “o que importava era o *substrato* ou as *fronteiras*”.³ Foucault (1980, p. 177) também afirma que o “espaço foi tratado

³ Foucault (1989, p. 12) reconhece que foi preciso Marc Bloch e Fernand Braudel para que se desenvolvesse uma história dos espaços mais crítica, mas que “é preciso dar continuidade a ela e não ficar somente dizendo que o espaço pré-determina uma história que por sua vez o modifica e que se sedimenta nele. A fixação espacial é uma forma econômico-política que deve ser detalhadamente estudada”.

como o morto, o fixo, o não-dialético, o imóvel. O tempo, ao contrário, foi a riqueza, a fecundidade, a vida e a dialética". O espaço construído de acordo com essa racionalidade pode ser definido como funcionalista, empírico e moderno (CRIADO BOADO, 1993, p. 13). Embora não tenha problematizado o espaço de maneira mais profunda, Martin Heidegger (1962, p. 31) já antecipava que "a existência é espacial" e que não se pode "dissociar o homem do espaço". O espaço, ao invés de ser uma entidade física "já dada", estática e mera ecologia, é, portanto, também uma construção social, existencial, em movimento contínuo e enraizada na cultura.

Ao levarmos em consideração as constatações de Foucault e de tantos outros teóricos do espaço, fica evidente não só a íntima relação entre espaço e sociedade, mas também que a construção do espaço configura uma parte essencial do processo de construção da realidade por um determinado sistema de conhecimento, que inclui a organização socioeconômica, as práticas culturais e a atuação dos indivíduos (CRIADO BODO, 1993, p. 11). O espaço envolve, portanto, questões históricas, políticas e culturais.

Ao reconhecer que o conceito de espaço é uma categoria dotada de um valor determinado por sistemas de conhecimento-poder, percebemos que muitas 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 multidimensional, considerando tanto sua concepção física quanto cultural, o que inclui os espaços urbanos e seus significados (NAVARRO, 2007, p. 7), dentre os quais destaca-se a cidade.

Vale a pena lembrar que, talvez, o primeiro modelo teórico moderno de análise das cidades tenha sido formulado no âmbito da História Antiga, com Fustel de Coulanges, em seu clássico *La cité antique*, de 1864. O estudo de Coulanges, contudo, expressa as preocupações da segunda metade do século XIX, época dominada pelas ideias de progresso e ordenamento preciso da história humana. Não é nosso interesse, aqui, apontar os problemas e limitações da obra de Coulanges, nem mesmo realizar um balanço historiográfico sobre os autores e obras que se dedicaram à História Urbana. O que importa é perceber que a própria concepção de cidade vem sendo constantemente alterada, desde os primeiros estudos que a colocaram em perspectiva. Hoje, de modo bem distinto do século XIX, os estudos urbanos têm promovido o surgimento de equipes interdisciplinares, encarregadas de desenvolver investigação de grande amplitude. Consequentemente, os objetos de pesquisa ampliaram-se, reconstruindo-se a complexidade da estrutura social e destacando-se as relações travadas entre os vários segmentos sociais do espaço urbano (RAMINELLI, 1997, p. 185-202).

No que diz respeito ao conceito de *cidade*, defini-lo é uma tarefa árdua de se realizar, assim como já declarava Gordon Childe (1950, p. 3). Contudo, se pensarmos

numa espécie de equação análoga, é plausível assumir que a cidade 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, não se devendo perder de vista que as cidades são, antes de tudo, construções humanas voltadas para os próprios interesses humanos (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 10).

As cidades 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 *urbes* não são realidades estáticas, fixas e indelévels, uma vez que elas diminuem, expandem, são destruídas, reconstruídas e remodeladas pela ação do tempo. Tal perspectiva permite refletir 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 merece consideração. O sentido atribuído à cidade e seus espaços 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). O controle do espaço urbano ou rural, portanto, pode e deve ser problematizado.

O interesse em reger determinado local pode ser interpretado como uma ação estratégica, política, que proporciona a criação e desconstrução de monumentos, a difusão de símbolos e representações, a solidificação de memórias, a relação entre o espaço de experiências e o horizonte de expectativas, o confronto entre grupos, a criação de fronteiras físicas ou simbólicas e a luta política, que também é uma luta de memória contra memória (SILVA, 2015, p. 2).

A disputa pelo controle dos espaços, que, conseqüentemente, interfere no cotidiano dos grupos, é responsável também por criar distintos *lugares*, os quais definimos aqui como *isotopias* e *heterotopias*. As isotopias, segundo Henri Lefebvre (1999, p. 119), são “partes comparáveis do espaço que se expressam e se leem (nos planos, nos percursos, nas imagens mais ou menos elaboradas pelos “sujeitos”) de modo que se possa aproximá-las”. As isotopias, portanto, constituem “um lugar (*topos*) e o que o envolve (vizinhança, arredores imediatos), isto é, o que faz um mesmo lugar”, um lugar familiar, conhecido e seguro (LEFEBVRE, 1999, p. 45). Todavia, a fixação de isotopias, assim como das identidades,

é uma operação relacional, uma vez que depende, para existir, de algo fora dela, ou seja, outro lugar da qual ela não faz parte, que ela não é (WOORDWARD, 2007, p. 9-10). As heterotopias seriam exatamente o reverso das isotopias, emergindo assim como o lugar do outro, do desconhecido, do contaminador e profano, ou seja, da alteridade.

A diferença entre isotopia e heterotopia, para Lefebvre (2008, p. 118), só pode ser concebida de maneira dinâmica, de modo que “as relações mudam; as diferenças e contrastes vão até o conflito; ou então se atenuam, são erodidas, ou corroídas”. A oposição entre isotopia e heterotopia relaciona-se de modo intrínseco com a construção de identidades e alteridades, com a identificação de grupos e seus símbolos, práticas e representações, mas sem perder de vista que as identidades e alteridades se enraízam igualmente no espaço.

João Crisóstomo em Constantinopla: um exemplo de atuação no espaço

Independentemente das considerações recentes da historiografia, a História, desde pelo menos a Grécia clássica, esteve em relação com o espaço, com a Geografia. Heródoto era tanto historiador como geógrafo e antropólogo, para usarmos termos modernos, como ressalta Pedro Paulo A. Funari (2018, p. 19). A tradição literária, ainda que urbana, remete a circunstâncias rurais e a cultura material também fornece muita informação, seja sobre a alimentação, os usos do espaço, a monumentabilização, as lutas de representações e a construção de memórias. Nesse sentido, apresentaremos, a partir de agora, um estudo de caso que remonta exatamente às questões e problemas espaciais que relatamos até aqui, que é a apropriação dos espaços urbanos feita por João Crisóstomo, em seus discursos e homilias, durante seu período como bispo de Constantinopla (397-402).

A partir da refundação de Bizâncio como Constantinopla, promovida por Constantino, em 330, a antiga cidade oriental passou a ser uma digna residência imperial, sob clara inspiração da *urbs* romana, vindo a ser denominada até mesmo de Nova Roma (Νέα Ῥώμη) ou Segunda Roma (δευτέρων Ῥώμην) (Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, VIII; XVI). Na condição de cidade imperial, Constantinopla tornou-se um centro urbano requisitado, vindo a crescer em grande escala, com o consequente aumento da população cristã. O cristianismo também contribuiu para mudanças na cidade, tanto na paisagem quanto no cotidiano. No ambiente citadino, as igrejas desempenhavam um papel importante na vida social e econômica. O recinto 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 (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333).

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, pois a população urbana crescia cada vez mais (MANGO, 1991, p. 510). Contudo, a rápida ascensão de Constantinopla e sua conseqüente instabilidade socioeconômica, de acordo com Gregory (1979, p. 34-35), foi contornada, até certo ponto, pela intensa atividade de construção, responsável por ofertar emprego à crescente população.

Em razão da maneira como foi criada, não é de se estranhar que a Capital do Oriente fosse dominada pela presença da corte imperial. Símbolos imperiais não paravam de surgir. Entre diversos monumentos, Arcádio, imperador do Oriente, entre 395 e 408, 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). 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, o que contribuía para reforçar a autoridade da dinastia teodosiana e a própria figura imperial (BASSETT, 2004, p. 96-97).

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 associação entre o Império e a Igreja, a quantidade de relíquias de mártires, monumentos e complexos religiosos só aumentava, característica marcante da gestão teodosiana, que promoveu diversas reformas, confisco e conversão de templos em estruturas cristãs, além da multiplicação dos *martyria*.⁴ Logo, Constantinopla tornou-se um importante centro de peregrinação, atraindo ano a ano milhares de fiéis. Por outro

⁴ 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, amiúde 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).

lado, havia aqueles que buscavam o luxo e o conforto que a Capital poderia proporcionar (MANGO, 1991, p. 510).

As cidades, sem dúvida, não seriam tão complexas e reveladores sem as múltiplas apropriações e representações acerca do espaço, uma vez que o espaço urbano é fundamental para a compreensão dos processos históricos que nele ocorrem. É esse espaço que, muitas vezes, converte-se em palco para a atuação individual e coletiva dos agentes históricos. Assim como o poder e o prestígio de Constantinopla aumentavam, o status daqueles que faziam parte dos círculos de liderança política, social e religiosa também se elevava, dentre os quais se incluía o bispo. Até o final do século IV, o bispo da Capital apenas 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).

À medida que a cristianização da cidade antiga 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 (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89). Ou seja, o *episkopos* passou a ocupar uma posição de autoridade diante do poder imperial e de destaque frente à comunidade. João Crisóstomo, ao assumir o episcopado de Constantinopla, em 397, portanto, o fez num contexto marcado, por um lado, pela expansão da Capital e, por outro, pelo aumento do prestígio episcopal nos meios urbanos e, conseqüentemente, pela concorrência e conflito entre os detentores das sés orientais.

Em seus discursos, João demonstrava uma preocupação moral com a comunidade cristã e interpretava de forma simples e direta os textos eclesiásticos, nos quais mostrava-se preocupado com as necessidades dos menos abastados, o que promoveu a popularidade do bispo entre uma extensa parcela da população (Soc., *Hist. Eccl.*, VI, XVI). Mas o que nos chama a atenção na empreitada de João é seu extenso conjunto de homilias que trazem à tona a preocupação com os espaços da cidade. O bispo amiúde esforçava-se em diferenciar os lugares de culto cristãos, considerados dignos e apropriados, e os lugares de culto judaicos e pagãos,⁵ tidos como impróprios e danosos. É nesse sentido que entendemos que problematizar a questão espacial pode ser extremamente relevante, uma vez que a representação discursiva de distintos locais, comuns aos habitantes da cidade, incluindo os cristãos, interfere no seu modo de vida, em suas ações, em seu cotidiano.

⁵ Na falta de vocábulo que melhor, utilizaremos "pagãos" para nos referirmos aos rituais e crenças religiosas provindas da tradição clássica greco-romana. Mas de forma alguma entendemos "pagãos" como um bloco religioso único e uniforme ou, menos ainda, pelo sentido pejorativo que a palavra possa proporcionar.

Diversas homilias de João Crisóstomo foram proferidas na tentativa de educar os seguidores de Cristo. Não à toa que João foi considerado o Padre da Igreja mais profícuo, tendo escrito o maior número de homilias, discursos e tratados que foi legado até nós hoje. Dito isso, analisaremos adiante algumas passagens em que o bispo de Constantinopla demonstrou sua preocupação com a espacialidade para a difusão do cristianismo. Observemos, inicialmente, o fragmento abaixo:

Isso pode ser tolerado? Isso pode ser aceito? Depois de ouvir longas séries de discursos e muito ensino, algumas pessoas nos abandonaram, e nos abandonaram pelo espetáculo das corridas de cavalo. Eles se tornaram tão frenéticos que enchem a cidade inteira de gritos e desordem, soltando gargalhadas ou lamentações (Iohannes Chrysostomus, *Homilia contra ludos et theatra*, 272).

João permanecia em sua luta pela separação entre aqueles que considerava cristãos legítimos, hereges e pagãos e evocava os malefícios dos jogos para isso. Para o bispo, estava claro que os seguidores de Cristo deveriam se abster de entretenimentos mundanos, como os espetáculos teatrais, as competições esportivas e os demais entretenimentos (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 272-278). Nem mesmo deveriam compartilhar, por tempo prolongado, espaços frequentados por não-cristãos, uma vez que estes eram locais nocivos e prejudiciais para os cristãos fiéis. Nas palavras do bispo:

Se você fosse viciado em assistir ao circuito de bestas selvagens, por que você não ligou para as paixões selvagens em si mesmo, a saber fúria e desejo, e colocou nelas o freio da filosofia, que é virtuoso e leve, e impôs o argumento correto, e os dirigiu para o prêmio de uma vocação superior, não fugindo da impureza para a impureza, mas da terra para o céu? [...] Mas você simplesmente deixou o seu negócio de lado e ficou olhando as vitórias de outras pessoas, desperdiçando tal dia de braços cruzados e em vão (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 273).

O bispo de Constantinopla evocava os malefícios que tais entretenimentos mundanos poderiam causar. A impureza e a selvageria tomariam conta dos corações daqueles que frequentassem esses locais impróprios. João sabia da dificuldade em lidar com tais atividades e exortava para que sua congregação utilizasse da sabedoria, da própria filosofia cristã, dotada de virtude e meios para refrear as paixões e impulsos maléficos. O autocontrole seria requisito fundamental para combater a impureza e as ações pecaminosas contidas em espaços impróprios para os cristãos e evitar os vícios do mundo, capazes inclusive de destruir as famílias, uma vez que até mesmo um bom comerciante, que do mercado tira o sustento de seus dependentes, assistiria aos jogos e, ao mesmo tempo, a derrocada de seus negócios.

João Crisóstomo, exímio em sua retórica cristã, recorria tanto às consequências práticas quanto às da esfera das sensibilidades, da moral e da vergonha para afastar os fiéis das tentações dos jogos. O bispo questiona a congregação:

O que eu devo dizer? Ou que explicação devo dar, se um visitante chegar de algum lugar e nos desafiar e disser: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador? São essas as pessoas que amam a Cristo, que é o espetáculo verdadeiro e espiritual?” (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 272).

A cidade de Constantinopla à época de João Crisóstomo, como vimos, já era consagrada como importante capital cristã, atraía fiéis de todas as regiões próximas e peregrinos de localidades ainda mais longínquas. Sem dúvida, o bispo da Capital sabia disso e não poderia deixar de chamar a atenção de seu rebanho para essa questão. Além do mais, o resgate de um passado apostólico fornecia à recém remodelada cidade um *background* importante para a formação da identidade cristã. De acordo com o Pseudo-Hipólito, André, o apóstolo, conhecido como “o primeiro a ser chamado”, teria pregado em diversas regiões, incluindo a Trácia e adjacências, até ser crucificado e enterrado em Patras, uma cidade da província de Acaia, a 215 km de Atenas. No apócrifo *Atos de André* (8), a cidade de Bizâncio é mencionada como uma das localidades visitadas pelo apóstolo.⁶ Ali, André teria fundado uma pequena comunidade cristã, a qual, hipoteticamente, se desenvolveu e se tornou a sé de Constantinopla. Por isso, André passou a ser considerado como o fundador do patriarcado constantinopolitano. Logo, sua figura foi recuperada pelos patriarcas da Capital. Gregório de Nazianzo (*Or.* 33, 11), por exemplo, alude ao passado de pregação de André e à importância de seu trabalho missionário. Antes disso, em 357, Constâncio II já havia ordenado que as relíquias do apóstolo fossem instaladas em Constantinopla, assim como as de Lucas e de Timóteo (DVORNIK, 1958, p. 142; DRAGAS, 1997, p. 51), o que evidencia o valor do personagem para a solidificação de uma história cristã que não remontava apenas a Constantino, no século IV, mas a séculos antes.⁷

⁶ A natureza da obra conhecida como *Acta Andreae*, em português *Atos de André*, é extremamente complicada, uma vez que remonta a diversos escritores, copistas, versões e códices. Nossa melhor autoridade para um conhecimento geral da *Acta Andreae* é a versão de Gregório de Tours, *Liber de Miraculis Beati Andreas Apostoli*, também conhecida como *Virtutes Andreae*. Anteriormente, Eusébio de Cesaria (*Historia Ecclesiastica*, III, 25) havia criticado a obra, considerando-a um produto de hereges. Porém, Gregório Tours (*Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli*, 377), que afirmou encontrar uma cópia distinta dos *Atos*, resolveu compilar e escrever uma versão drasticamente reduzida dela, em 593. A principal mudança realizada pelo bispo de Tours (*Mir. Andr.*, 377) consistiu em eliminar as partes que “por sua extrema verbosidade, eram chamadas por alguns de apócrifas” e acrescentar outras informações. Sua versão, portanto, mais enxuta e direta, buscou apresentar apenas os detalhes da pregação ascética do apóstolo, colocando-a em conformidade com a ortodoxia cristã de seu tempo. Para mais informações a respeito das distintas versões dos *Atos de André*, cf. Elliott (1993), Kampen (1991) e Roig Lanzillotta (2010).

⁷ A respeito da herança apostólica de Bizâncio e a tradição sobre a figura de André para a diocese de Constantinopla, consultar Dvornik (1958).

Portanto, não sem motivo, João Crisóstomo declama: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador?”.

Não apenas os jogos eram condenados pelo bispo de Constantinopla. Para aqueles que haviam trocado o circo pelo teatro, João Crisóstomo (*Cont. lud. et th.*, 274) é duro e direto: “Você correu da fumaça para o fogo, descendo para outro buraco que era ainda pior”. E prossegue:

Velhos homens envergonhavam o cabelo grisalho e jovens jogavam a juventude fora. Os pais trouxeram seus filhos, desde o início guiando os jovens inexperientes para as profundezas da depravação, de modo que não teria sido um erro chamar aqueles homens de assassinos de crianças em vez de pais, pois entregavam as almas de seus filhos ao mal (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 274).

A alusão aos cabelos brancos, às cãs, símbolos da humildade e da sabedoria cristãs, tornou-se um *topos* nos discursos cristãos. Sobretudo a partir de Tertuliano (*De cultu feminarum*, I, 8, 2), as mudanças feitas no corpo por vaidade foram consideradas como corrupção à obra de Deus, pura por natureza. Logo, os cristãos deveriam honrar o cabelo grisalho, descrito em *Provérbios* (16, 31) como “uma coroa de experiência e esplendor, que deve ser conquistada mediante uma vida justa”. Para João Crisóstomo, onde estaria a experiência e sabedoria de um indivíduo que frequenta o teatro? Ser espectador de tais apresentações era, para o bispo, algo vergonhoso, tanto diante de si quanto de Deus. A juventude, por outro lado, ainda longe da experiência, estaria desperdiçando suas vidas. Mas, pior do que estes, seriam os pais que levavam os seus filhos às peças teatrais. Estes eram comparados abertamente a assassinos de crianças, descumprindo um dos papéis essenciais da paternidade, expressos também em *Provérbios* (22, 6-11), que diz: “Educa a criança no caminho em que deve andar; e até quando envelhecer (quando crescer) não se desviará dele”, ou ainda em *Efésios* (6, 4), que exorta os pais: “criai-os na doutrina e admoestação do Senhor”. Sem dúvida, um dos motivos pelos quais o bispo, fiel aos seus ideais ascéticos, condenava o teatro se referia, sobretudo, às performances das atrizes, que considerava como prostitutas, sedutoras e motivo de vergonha (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 272-278). O bispo não poderia ser mais direto e enfático:

Por que eu falo sobre o teatro? Muitas vezes, se encontramos uma mulher no mercado, ficamos alarmados. Mas você senta em seu assento superior, onde há tal convite para um comportamento ultrajante, e vê uma mulher, uma prostituta, entrando com a cabeça descoberta e com total falta de vergonha, vestida com roupas douradas, flertando e cantando canções de meretrizes com sedutoras melodias, e proferindo palavras vergonhosas. Ela se comporta tão descaradamente que, se você a observar e se questionar, se curvará de vergonha. Você se atreve a dizer que não sofre reação humana? Seu corpo é feito de pedra? Ou ferro?” (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 274).

Uma vez mais, a vergonha aparece como um dos artifícios de persuasão do bispo no que se refere à demarcação de locais próprios e impróprios para os cristãos. João Crisóstomo compreende a fragilidade da natureza humana perante os desejos, sobretudo sexuais. Por isso questiona o senso de alarde destes cristãos frequentadores de ambientes considerados indignos pelo bispo. Para ele, há todo um aparato atrativo e sedutor nas apresentações das mulheres, o qual exerce ação sobre os homens, posto que o pecado original corrompeu a natureza dos seres humanos. Então, a decisão mais sábia seria evitar esses espaços de contaminação da mente, do corpo e da alma.

Talvez uma das passagens mais marcantes do bispo sobre o prejuízo à vida de um bom cristão resida na questão da sexualidade, do erotismo e da sedução das mulheres, em especial as atrizes, sobre os frequentadores dos espetáculos. Acerca disso, o bispo declara:

Pois mesmo se você não tivesse relações íntimas com a prostituta, em sua luxúria você se juntou a ela, e você cometeu o pecado em sua mente. E não foi só naquela época, mas também quando o espetáculo terminou e a mulher foi embora, sua imagem permanece em sua alma, junto com suas palavras, sua figura, sua aparência, seu movimento, seu ritmo e suas melodias distintas e meretrícios; e tendo sofrido inúmeras feridas você vai para casa. [...] Pois quando, saturada com aquela mulher, você volta para casa como ela cativa, sua esposa parece mais desagradável, seus filhos o sobrecarregam, seus servos se tornam problemáticos, e sua casa é dispensável. Suas preocupações costumeiras parecem incomodá-lo quando se relacionam com o gerenciamento de seus negócios, e todo mundo que o visita é um incômodo irritante (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 275).

Difícil não perceber a preocupação e o ataque direto à figura das atrizes, encaradas como prostitutas e sedutoras. João Crisóstomo descreve em detalhes as ações danosas e as consequências do ato de frequentar o espaço do teatro como se estivesse descrevendo o ataque de uma víbora que detecta sua presa, pelo movimento, pelo calor, e investe seu veneno sobre ela, que passa a agir imediatamente após a mordida, causando dor à vítima, a queda da pressão, a necrose da pele e dos músculos próximos ao local envenenado e, eventualmente, a morte. O indivíduo que frequenta o teatro, segundo João, é a vítima que, seduzida pelos espetáculos e suas atrizes, foi contaminada, que se fere e leva consigo essas feridas para casa. Assim como o evangelista, que em *Mateus* (5, 28), afirma: “Eu, porém, vos digo, que qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, em seu coração, já cometeu adultério com ela”, João Crisóstomo é veemente com sua congregação: “[...] mesmo se você não tivesse relações íntimas com a prostituta, em sua luxúria você se juntou a ela, e você cometeu o pecado em sua mente”. A imagem desse momento, destas mulheres, permanece na alma do homem, consumindo-o, até que, aos poucos, sua vida começa a ruir, sua mulher, seus filhos e até mesmo as visitas se tornam um incômodo. Esse seria, portanto, o efeito que os entretenimentos impuros teriam sobre

um cristão, segundo João Crisóstomo, que recorria às palavras do evangelho de *Tiago* (1, 14-15), segundo as quais: “Cada um, porém, é tentado pelo próprio mau desejo, sendo por esse iludido e arrastado. Em seguida, esse desejo, tendo concebido, faz nascer o pecado, e o pecado, após ter se consumado, gera a morte”.

É oportuno destacar que o conteúdo das homilias e tratados de João Crisóstomo, além de conter as preocupações do pregador com a difusão dos preceitos de Cristo, era também fruto das práticas dos cristãos da Capital, que nem sempre seguiam os conselhos de seu bispo, uma vez que estavam ainda fortemente ligados às raízes clássicas da cidade e às tradições greco-romanas. Para contornar essa situação, João passa a endurecer suas palavras, ameaçando os pecadores:

Portanto, eu faço esta proclamação, em uma voz clara e alta, de que se alguém após esta exortação e ensinamento desabar de volta à desgraça ilegal do teatro, eu não o receberei dentro destes limites, não o deixarei compartilhar nos sacramentos, não permitirei que ele toque na mesa sagrada. Assim como os pastores separam as ovelhas que são afligidas pela sarna das ovelhas saudáveis, a fim de evitar que o resto pegue a doença, assim agirei da mesma maneira. Pois, se na antiguidade o leproso recebia ordens de se sentar do lado de fora do acampamento, e mesmo se fosse rei, seria expulso junto com sua coroa, muito mais deveríamos expulsar desse acampamento sagrado aquele que tem lepra em sua alma (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 276).

A perda da benção do bispo ia além da dureza de seus discursos. Isso quer dizer que o frequentador de locais impróprios não lidaria apenas com as consequências de natureza espiritual. Agora, seria também punido em termos práticos, não recebendo os sacramentos e sendo proibido de frequentar o espaço da igreja, considerado sagrado. Para reforçar o efeito dessas advertências, João Crisóstomo (*Cont. lud. et th.*, 276-277) evoca ainda sua posição como bispo e representante eclesiástico ordenado:

Pois já faz um ano desde que entrei em sua cidade e não parei de realizar frequentes e constantes lembretes sobre isso. Mas, como alguns persistiram na putrefação, bem, de agora em diante, devemos introduzir a exclusão. Se eu não possuo uma espada de ferro, pelo menos eu tenho uma palavra que é mais afiada que ferro. Se não posso tocar em fogo, tenho uma doutrina que é mais quente que o fogo e que posso queimar mais ferozmente.

Para finalizar, o bispo acrescenta: “Não despreze meu decreto. Apesar de sermos inúteis e lastimáveis, no entanto, recebemos um status pela graça de Deus que pode alcançar essas coisas” (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 277). João afirma que já havia passado um ano de sua consagração como bispo da igreja de Constantinopla, um ano de luta contra as impurezas dos espetáculos, jogos e espaços públicos danosos ao espírito de um bom cristão. Seu discurso, portanto, não era novidade para a congregação. A

insistência do bispo nesse assunto, além de uma preocupação com a demarcação de fronteiras entre cristãos, judeus e pagãos revela a prática comum de cristãos apostarem em jogos, assistirem apresentações no teatro e frequentarem ambientes públicos, como os banhos e praças. João Crisóstomo, portanto, buscou interferir em questões complexas do cotidiano e da cultura própria dos ambientes citadinos, como a utilização do espaço e do próprio tempo. Mas não apenas nesses pontos o bispo de Constantinopla concentrou seus esforços.⁸ Ao pregar um estilo de vida austero, João Crisóstomo recomendava aos fiéis o desapego aos bens materiais, incentivando as ações de caridade e a virgindade, sobretudo de ascetas do sexo feminino, que não raro mantinham uma conduta frequente de distribuição de sua fortuna em prol da Igreja, dedicando-se à edificação de asilos, leprosários, hospedarias, mosteiros e igrejas, o que, sem dúvida, representava mais uma estratégia de cristianização da cidade antiga, dentre tantas das quais se valeu.⁹

Considerações finais

Ao tratarmos de espaços de interação e sociabilidades ocorridos no ambiente urbano, no nosso caso, em Constantinopla, é necessário salientar a importância das situações que envolvem o domínio de tais recintos. A disputa pelo controle dos espaços, que, conseqüentemente, interferia no cotidiano dos grupos, era responsável também por criar distintos *lugares*, os quais definimos anteriormente como *isotopias* e *heterotopias*.

O domínio sobre o espaço urbano, portanto, era essencial para a consolidação do cristianismo, o que faz das disputas territoriais um dos aspectos marcantes do processo de cristianização. Isto fica claro, por exemplo, nos discursos e ações de João Crisóstomo sobre a definição de lugares considerados próprios e impróprios para os cristãos. O bispo se empenhou em reformar a paisagem urbana de Constantinopla segundo os seus ideais evangélicos, o que o levou a interferir no cotidiano da cidade, a combater as tradições clássicas, como os espetáculos, jogos e apresentações teatrais, há muito enraizados na cultura greco-romana, e a se opor a outros grupos que compartilhavam o solo urbano e que possuíam uma atitude distinta no que dizia respeito à ocupação e apropriação dos lugares e monumentos, a exemplo dos pagãos. Para isso, o bispo de Constantinopla não mediu esforços e palavras. Seus discursos eram repletos de referências bíblicas, de palavras duras, alegorias e advertências. Se isso não bastasse, apelava para a posição episcopal que ocupava, uma vez que esta lhe daria autoridade suficiente para decidir quem estaria ou não

⁸ Debateremos este assunto em outra oportunidade. Para mais informações, cf. Furlani (2017a; 2017b; 2018).

⁹ Consultar Ioh. Chrys., *De uirginitate*, 1-84; *De non iterando coniugio*, 1-11; *Ad uiduam iuniorem*, 1-7; Palladius Helenopolitanus, *Dialogus de uita Joannis Chrysostomi*, V.

em comunhão com a igreja de Constantinopla ou mesmo para separar aqueles a quem julgava corruptores dos fiéis que permaneciam no caminho da verdade.

João Crisóstomo estava ciente do poder coercitivo e sedutor de determinados ambientes, por isso, desde Antioquia, esforçava-se em apartar sua congregação das tentações do hipódromo, do teatro, dos banhos e de reduzir a permanência de cristãos em locais públicos, como praças e mercados. Aqui convém evocarmos, uma vez mais, as pertinentes considerações de Lefebvre (2008, p. 59), o qual afirma que é impossível pensar o espaço construído, as cidades, os monumentos, os edifícios e seus padrões arquitetônicos sem levarmos em consideração os usos e apropriações feitas por grupos e indivíduos. O espaço não representa apenas um suporte passivo dos processos sociais. Ao contrário, atua ativamente no desenrolar de tais processos, uma vez que a materialidade dos lugares e dos monumentos, seus sentidos, símbolos e representações, são capazes – mas sem cair num determinismo – de exercer um poder coercitivo e de condicionar o comportamento dos indivíduos.

A problematização do espaço urbano de Constantinopla no contexto da cristianização, em particular, assinala uma compreensão peculiar dos bispos e representantes eclesiásticos sobre o território, os lugares e o cotidiano citadino na época tardia. Tais compreensões não raramente eram motivo de embate entre os próprios praticantes do cristianismo, posto que este repartia-se em múltiplas vertentes para além da nicena. Os séculos IV e V, em Constantinopla, foram marcados por diversos confrontos entre distintas facções, como a dos monges, dos novacianos e dos arianos.¹⁰ Tais disputas, contudo, não se restringiam ao plano teórico, discursivo, mas estavam localizadas no tempo e espaço, sobretudo na cidade, que surge como palco desses conflitos.

Em âmbito maior, a preocupação com a espacialidade nos auxilia a explicar a diferença de comportamentos individuais e coletivos em espaços concebidos como sagrados, recreativos, políticos, perigosos, desconhecidos e familiares. Nesse contexto, poderíamos supor que a escolha de um local para uma construção não é aleatória. Ou analisar as construções de memórias e a importância de símbolos inseridos em determinados territórios. Poderíamos ainda complexificar os discursos de ódio proferidos entre indivíduos de regiões distintas ou problematizar ideias e discursos inseridos em lugares específicos, como campos de concentração, exílios e zonas de guerra. Todas essas questões, portanto, envolvem problemáticas culturais, linguísticas, políticas e, certamente, espaciais, que não podem mais ser ignoradas.

¹⁰ Para uma visão do problema entre arianos e nicenos, por exemplo, cf. Gilvan Ventura da Silva (2015) e Helena Amália Papa (2014).

Referências

Documentação primária

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016.
- EUSEBIUS. *The Church History*. Translation and commentary by Paul L. Maier. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2007.
- GREGORII EPISCOPI TURONENSIS. Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli. Ed. M. Bonnet. In: ARNDT, W.; KRUSCH, B. (Ed.). *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum*, Hanover, v. 1/2, p. 371-396, 1969.
- GREGÓRY OF NAZIANZEN. Oration 33. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VII.
- HYPOLITUS. On the twelve apostles. In: Roberts, A.; Donaldson, J. (Ed.). *Ante-Nicene Fathers: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999. v. 5.
- JEAN CHRYSOSTOME. *La Virginité*. Texte et introduction critiques par H. Musurillo; Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet. Paris: Du CERF, 1966.
- JOHN CHRYSOSTOM. *On Virginité; Against Remarriage*. Translated by S. R. Shore. Introduction by E. A. Clark. New York: Edwin Mellen, 1983.
- PALLADIUS. *The Dialogue of Palladius concerning the Life of St. John Chrysostom*. Translated by H. Moore. London: The Macmillan Company, 1921.
- 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.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Against the games and theatres*. In: MAYER, W.; ALLEN, P. *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000.
- TERTULLIEN. *La toilette des femmes*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Du Cerf, 1971.
- THE ACTS OF ANDREW. In: ELLIOTT, J. K. (Ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Obras de apoio

- BALANDIER, G. *O dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

- BASSETT, S. *The urban image of Late Antique Constantinople*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- BAUMGARTNER, M. *A Igreja no Ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*. Paris: Armand Colin, 1967. t. 1.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.
- CHILDE, V. G. The urban revolution. *The town planning review*, v. 21, n. 1, p. 3-17, 1950.
- CHORLEY, R. J. Geography as human ecology. In: _____ (Ed.). *Directions in Geography*, London: Methuen, 1973, p. 155-169.
- COULANGES, F. *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions, de la Grèce et de Rome*. Paris: Durand, 1864.
- CRIADO BOADO, F. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *Spal – Revista de Prehistoria y Arqueología*, v. 2, p. 9-55, 1993.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H.-I. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1
- DOSSE, F. *História e Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2004.
- DRAGAS, G. D. Andrew. In: FERGUSON, E. (Ed.). *The Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland Publishing, 1997, p. 50-52. v. 1.
- DVORNIK, F. *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- ELLIOTT, J. K. (Ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- FEBVRE, L. *La Terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1922.
- FOUCAULT, M. El ojo del poder. In: BENTHAM, J. *El Panoptico*. Madrid: La Piqueta, 1989, p. 9-26.
- 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.
- FUNARI, P. P. A. Teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga: uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 12, p. 12-23, 2018.
- FURLANI, J. C. Cristianização na cidade pós-clássica: João Crisóstomo e a disputa pelo espaço de Constantinopla. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018, p. 357-379.

- FURLANI, J. C. *Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*. 2017. 238 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017a.
- FURLANI, J. C. *Religião, cotidiano e espaço citadino: João Crisóstomo e as transformações da igreja de Constantinopla*. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM, 2017b, p. 185-196.
- 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.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Alianza, 1962.
- HODDER, I.; ORTON, C. *Spatial analysis in Archaeology*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- KAMPEN, L. V. *Acta Andreae and Gregory's De miraculis Andreae. Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1, p. 18-26, 1991.
- KNOX, P. L.; MARSTON, S. A. *Human Geography: places and regions in global context*. Harlow: Pearson Education, 2009.
- KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine architecture*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- LA BLANCHE. V. P. *La Péninsule européenne, l'Océan et la Méditerranée: leçon d'ouverture du cours d'histoire et géographie à la Faculté des lettres de Nancy*. Paris; Nancy: Berger-Levrault, 1873.
- LA BLANCHE. V. P. *La Terre, géographie physique et économique*. Paris: Delagrave, 1883.
- LE GOFF, P.; NORA, P. (Dir.). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*. Paris: Gallimard, 1974. 3 v.
- LE PETIT, B. *Chemins de terre et voies d'eau: réseaux de transport et organisation de l'espace en France, 1740-1840*. Paris, EHESS, 1984.
- LE PETIT, B.; HOOCK, J. (Dir.). *La ville et l'innovation: relais et réseaux de diffusion en Europe*, s. XIV. Paris, EHESS, 1987.
- LE PETIT, B.; PUMAIN, D. *Temporalités urbaines*. Paris, Anthropos, 1993.
- LEFEBVRE, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008.
- LÖW, M. *O spatial turn: para uma sociologia do espaço*. *Tempo social, revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.
- MANGO, C. Constantinople. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 1, p. 508-512.

- 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.
- NAVARRO, A. G. Sobre el concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 17, p. 3-21, 2007.
- NECIPOĞLU, N. (Ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.
- NORBERG-SCHULZ, C. *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume, 1980.
- PAPA, H. A. A autoafirmação de um bispo: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos eunomianos (360-394 d.C.). 202 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2014.
- PEYRAS, J. Deux études de toponymie et de topographie de l’Afrique antique. *Antiquités africaines*, v. 22, p. 213-253, 1986.
- QUAINI, B. *La costruzione della Geografia umana*. Firenze: Nuova Italia, 1981.
- RAMINELLI, R. História urbana. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 185-202.
- ROIG LANZILLOTTA, L. The Acts of Andrew. A new perspective on the primitive text. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, v. 20, 245-257, 2010.
- RORTY, R. (Ed.). *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- RORTY, R. Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language: *essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHLÖGEL, K. *Im Raume lesen wir die Zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser, 2003.
- SILVA, G. V. *Paisagens urbanas e rurais no Mundo Clássico: a construção do espaço entre a política e a cultura*. Projeto de pesquisa (Edital PIIC 2015/2016) – Universidade Federal do Espírito Santo, Programa Institucional de Iniciação Científica, 2015.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337–361)*. Vitória: Edufes, 2015.
- SIMIAND, F. Géographie humaine et sociologie. *L’Année Sociologique*, t. XI, p. 729, 1906-1909.
- SYNDICUS, E. *Early Christian art*. New York: Hawthorn, 1962.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l’Histoire: essai d’épistémologie*. Paris: Le Seuil, 1970.
- WHITE, H. *Metahistory: the historical imagination in 19th century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 7-72.

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.