UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ
INSTITUTO DE HISTÓRIA – IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA – PPGHC

FABIANO DE SOUZA COELHO

AS *MATRONAS* DA ANTIGUIDADE CRISTÃ:

um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (380 – 420 E. C.)

RIO DE JANEIRO

2018

AS *MATRONAS* DA ANTIGUIDADE CRISTÃ:

um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (380 – 420 E. C.)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História Comparada.

Orientador: Professor Doutor André Leonardo Chevitarese.

Linha de Pesquisa: Poder e Discurso

RIO DE JANEIRO

2018

CIP - Catalogação na Publicação

d672m

de Souza Coelho, Fabiano
As Matronas da Antiguidade Cristã: um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (380 – 420 E. C.) / Fabiano de Souza Coelho. -- Rio de Janeiro, 2018.

318 f.

Orientador: André Leonardo Chevitarese.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós Graduação em História Comparada, 2018.

1. Agostinho. 2. Gênero. 3. Jerônimo. 4. Matronas. 5. Mulheres. I. Leonardo Chevitarese, André, orient. II. Título.

FABIANO DE SOUZA COELHO

"As Matronas da Antiguidade Cristã: um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (380 – 420 E.C.)."

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada no Instituto de História da UFRJ, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História Comparada.

Data da provação: 07 de março de 2018

Banca examinadora

Orientador(a): Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

Prof. Dr. José Costa d'Assunção Barros (PPGHC)

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva (PPGHC)

Profa. Dra. Marta Mega de Andrade (PPGHIS)

Prof. Dr. Manuel Rolph de Viveiros Cabeceiras (UFF)

Suplentes

Prof. Dr. Daniel Brasil Justi (PPGHC)

Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky (UFRRJ)

O feminismo é a noção radical de que as mulheres são gente

(FIORENZA, 1996, p. 282).

À Maria Eduarda e Lara.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor André Leonardo Chevitarese, por me aceitar em meio a essa árdua caminhada no doutorado e ensinar-me o ofício de historiador de maneira erudita. Além do mais, pelo acolhimento, paciência, amizade, estímulo, pelos direcionamentos históricos, pelas observações e críticas construtivas.

À Professora Doutora María del Mar Marcos Sanchez, da Universidade de Cantábria (Espanha), por me aceitar, receber e coorientar no período de estágio na Europa, em 2017; pelos direcionamentos e por me proporcionar novas oportunidades. Igualmente, agradeço aos Professores da área de História Antiga da UNICAN, particularmente os renomados doutores: Ramón Teja e Juana Maria Torres Prieto, pelos debates construtivos, indicações e empréstimos de livros. Enfim, eles muito me estimularam, em meu estágio nessa Universidade. Além disso, pelos colegas de pesquisa do Departamento de Ciências Históricas da Universidade de Cantábria, em especial, aos doutorandos e doutorandas, pelas discussões históricas e intelectuais.

Ao Professor Doutor David G. Hunter, da Universidade de Kentucky (USA), pela estima, amizade, disponibilidade, debates sobre Joviniano e o envio de materiais e trabalhos que foram usados nesta Tese desde seu início em 2014.

À Professora Doutora Silvia Márcia Alves Siqueira, da UECE, por ter me enviado materiais que foram usados neste trabalho e por sempre atender as minhas indagações pelo correio eletrônico.

Aos Professores: Doutor Daniel Justi e Doutor José D'assunpção Barros, pelas valiosíssimas contribuições na Banca de Qualificação, que tornou possível o aprofundamento de meus conhecimentos como historiador da Antiguidade Tardia no âmbito teórico e metodológico.

À Professora Doutora Regina Maria da Cunha Bustamante, pela orientação no início desta pesquisa, ponderações significativas e sugestões de leituras.

Ao amigo Juliano Ribeiro Almeida, sacerdote católico da Diocese de Cachoeiro de Itapemirim/ES, que trouxe excelentes obras do *Boston College*, que foram de suma relevância nesta pesquisa.

Ao amigo pesquisador de Agostinho e Antiguidade Tardia, Professor Wendell Veloso, doutorando da UFRRJ, pelo debate, partilha de vida, consideração, leitura e observações da parte inicial dos meus textos de doutoramento.

Aos companheiros e companheiras de pesquisa da UFES: Professor Doutor José Mario Gonçalves, por disponibilizar algumas cartas de Agostinho sobre as mulheres; Professora Doutora Caroline Soares, pela amizade e ajuda para nossa aquisição das cartas de Jerônimo, pelos debates sobre o Cristianismo no Império Romano; Professor Luis Eduardo Formentini, pelo companheirismo, pelo partilha das angústias do doutoramento e as sadias discussões sobre o Mundo Tardo Antigo.

Aos colegas de doutorado do PPGHC/IH/UFRJ, turma 2014, pela solidariedade, debate e discussões, em especial, Dolores Puga Sousa, pela amizade, debates acadêmicos e grande estima.

À professora Ana Cristina Pereira Martins, pela ajuda na leitura e múltiplas correções do texto da Tese de doutoramento.

A minha tia paterna, Maria Izabel Coelho da Cruz, e seu esposo, meu tio Joaquim Rua da Cruz, pelo incentivo afetivo, pelo apoio material e por me acolherem em sua residência no Rio de Janeiro nesses anos de doutoramento. Penso que sem ajuda deles, estar no Rio de Janeiro seria muito mais difícil e, além disso, com eles aprendi a amar essa cidade maravilhosa.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ/IH), pelo apoio institucional. Ao Professor Doutor Flávio Gomes, pela ajuda no momento oportuno e em meio a vários processos acadêmicos. Igualmente, aos demais professores e às secretárias do PPGHC, em particular, à senhora Márcia Aparecida dos Santos Ramos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa, concedendo-nos a bolsa de Doutorado, desde o primeiro ano de pesquisa, e a bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), por quatro meses na Espanha.

Finalmente, ao Ente Divino, à divindade judaico-cristã, objeto de culto religioso de Paula, Marcela, Asela, Proba, Blesila, Eustóquia, Demeatríades, Juliana, Fabíola, Fúria, Mônica, Leta, Joviniano, Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona, que intimamente creio que seja, na realidade, o Criador de todas as coisas e Senhor “[...] bendito para sempre!” (*Romanos* 9, 5).

RESUMO

A ideia de renúncia sexual, dentro das experiências cristãs no Mundo Antigo, construiu-se no decorrer dos primeiros séculos e teve sua culminância no final do quarto século E.C. De fato, na segunda metade desse século, houve o florescimento do movimento ascético e monástico no Império Romano, e grande parte foi protagonizado pelas mulheres abastadas de Roma, adeptas das manifestações religiosas cristãs. Por consequência, nessa época, houve uma significativa produção literária a respeito do gênero feminino e de arquétipos de mulheres cristãs pelos intitulados Padres da Igreja. Na Antiguidade Tardia, o conjunto de ideias do monge Joviniano que difundia a igualdade de méritos entre as cristãs batizadas virgens, viúvas e casadas estiveram perante o crivo rigoroso de Jerônimo de Estridão – em *Adversus Jovinianum* – e da visão ponderada do bispo Agostinho – em *De Bono Conjugali* e *De Sancta Virginitate* –, em que se compilaram relevantes projeções e hierarquias de gênero. Ainda entre os anos 380 a 420, tanto o monge Jerônimo quanto o bispo Agostinho escreveram e endereçaram epístolas para o gênero feminino aristocrático romano e, em tais empreendimentos, foram construídas interessantes representações das mulheres honradas e virtuosas para aquela sociedade masculinizada.

Palavras-chaves: Agostinho; Gênero; Jerônimo; Matronas; Mulheres.

ABSTRACT

The idea of sexual renunciation, within christian experiences in the Ancient world, was built during the first centuries and culminated at the end of the fourth century CE. In the second half of this century, the ascetic and monastic movement flourished in the Roman Empire and much of it was carried out by well-to-do women of Rome, adherents of the christian religious manifestations. As a resut, in that time, there was a significant literary production on the feminine and the archetype of christian women by the Fathers of the Church. In Late Antiquity, the group of ideas of the Jovinian monk who spread the equality of merit among the baptized christian virgins, widows and married women were put under the rigorous scrutiny of Jerome of Stridon – in *Adversus Jovinianum* – and of the pondered vision of the bishop Augustine – in *De Bono Conjugali* and *De Sancta Virginitate* –, compilations that are relevant projections and representations of gender hierarchies. Still between the years 380 and 420, both the monk Jerome and the bishop Augustine wrote and addressed epistles for the Roman aristocratic women that reflect interesting images of the honored and virtuous women destined to that masculinized society.

Keywords: Augustine; Gender; Jerome; Matrons; Women.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Jerônimo 76
Figura 2 – Agostinho 88
Figura 3 – Matrona romana 130
Figura 4 – Casal romano de Pompeia 134
Figura 5 – Joviniano 156
Mapa 1 – Império Romano 213

LISTA DE ABREVIATURAS

AT – Antigo Testamento
BAC – Biblioteca de Autores Cristianos
CCSL – Corpus Christianorum Series Latina
CSEL – Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum
LXX – Tradução dos Setenta
NT – Novo Testamento
PL – Patrologia Latina
SEMA – Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO 1: *STATUS QUAESTIONIS* – JERÔNIMO, AGOSTINHO E AS MATRONAS ROMANAS NA ANTIGUIDADE TARDIA 37

Discussão historiográfica dos últimos sessenta anos sobre as obras de Jerônimo, Agostinho, Ascetismo e Gênero 37
Nossas escolhas para essa pesquisa 68
Algumas reflexões conclusivas 75

CAPÍTULO 2: JÊRONIMO, AGOSTINHO, ASCETISMO E AS REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS ANTE CONTROVÉRSIAS NO IMPÉRIO ROMANO – SÉCULOS IV-V EC 76

Jerônimo de Estridão – asceta, exegeta e controverso 76
Agostinho de Hipona – monge, bispo e polemista 87
A evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no Mundo Romano 95
As Mulheres Aristocratas da Igreja de Roma 106
Algumas reflexões conclusivas 131

CAPÍTULO 3: POLÊMICA JOVIANISTA NA IGREJA DE ROMA – LUTAS DE REPRESENTAÇÃO E RETÓRICA EM JERÔNIMO E AGOSTINHO – SÉCULOS IV-V EC 133

A construção retórica cristã em torno da renúncia sexual – casamento, virgindade e viuvez – e suas implicações 133
O monge Joviniano e suas recepções na cidade de Roma 155
Adversus Jovinianum: retórica de Jerônimo 168
De Bono Conjugali e *De Sancta Virginitate*: retórica contra Jerônimo, Maniqueus e Joviniano 189
Algumas reflexões conclusivas 206

CAPÍTULO 4: COMPARAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO EM AGOSTINHO E JERÔNIMO NO MUNDO ROMANO TARDO ANTIGO 213

A epistolografia cristã na Antiguidade Tardia 213
Jerônimo e as representações de gênero nas missivas para às mulheres nobres de Roma 216
Agostinho e as representações de gênero nas cartas para às mulheres ricas de Roma 243
Análise comparada das lutas de representações de gênero em Agostinho e Jerônimo 262
Algumas reflexões conclusivas 276

CONSIDERAÇÕES FINAIS 278

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 283

ANEXOS 314

Linhagem familiar de Marcela, Asela e Albina 315
Linhagem familiar de Proba, Juliana e Demeatríades 316
Estrutura familiar de Paula, Eustóquia e Blesilla 317

INTRODUÇÃO

*

Este trabalho tem por objetivo examinar, por meio da categoria de gênero e do conceito de representação social, como Jerônimo (347 - 419 E.C.), monge e sacerdote católico, e Agostinho (354 - 430 E.C.)[1], bispo de Hipona, em teus escritos contra Joviniano e em seus epistolários – produzidos entre os anos 380 a 420 –, pensaram o feminino e o masculino, e, consequentemente, impactaram a percepção cristã católica[2] sobre a mulher da aristocracia romana.

Adentremo-nos no campo contextual e na forma em que construímos nosso objeto de investigação. Esse período que norteou os manuscritos de Jerônimo e Agostinho sobre as mulheres católicas aristocráticas romanas convencionamos chamar de Antiguidade Tardia[3], e, portanto, utilizaremos esse conceito para expressar essa temporalidade, na qual estavam inseridos esses nossos personagens e suas respectivas realidades sociais, em finais do quarto século e princípio do quinto século, no Império Romano.

O monge Jerônimo e o bispo Agostinho foram duas figuras de significativa relevância para a comunidade católica do seu tempo e para experiências cristãs de épocas posteriores. Esses considerados Padres da Igreja[4] deixaram um legado literário, do qual podemos absorver inúmeras reflexões no campo da religião, filosofia, história, cultura e a moral das mulheres.

Jerônimo e Agostinho viveram no Império Romano entre os séculos IV-V e presenciaram inúmeras situações de mudanças políticas e religiosas na sociedade, além do processo de associação entre o Cristianismo católico e o Império Romano. Cada um desses personagens esteve em uma localidade no Império Romano; foram contemporâneos um do

[1] Todas as datas desta Tese são da Era Comum (E.C.), salvo quando expresso em contrário.
[2] Utilizaremos a palavra católica – em grego, *katholikos* (καθολικός) –, que significa universal, para se referir à Grande Igreja no Império Romano, adepta ao credo niceno. Essa instituição religiosa cristã estava dividida em diversas comunidades locais subordinadas à autoridade eclesiástica, ou seja, ao bispo (DANIÉLOU; MARROU, 1973, p. 251).
[3] Retomaremos a discussão dessa questão a respeito da utilização do conceito Antiguidade Tardia, posteriormente, em nosso primeiro capítulo da Tese.
[4] A expressão "Padres da Igreja" é habitualmente usada para se referir aos escritores cristãos marcados por sua autoproclamada ortodoxia doutrinal, santidade de vida, aprovação eclesiástica, e é associada ao contexto do Mundo Antigo (CLARK, 1983, p. 11), a época patrística. Além disso, "[...] a patrística pode ser descrita como um movimento de recuperação das culturas Antiga e judeu-helenista em proveito da fé cristã [...]" (DORIVAL, 2008, p. 180).

outro, mas não se encontraram pessoalmente – somente se conheciam por meio das obras produzidas por eles e pelas significativas cartas trocadas[5].

De fato, a conversão de um Imperador, seguida pela cristianização formal do Império Romano dentro de poucas gerações, parecia transformar dramaticamente as condições de existência das comunidades cristãs. O período instaurado a partir decorrer das décadas do século IV, que seguiram os grandes passos dados pelo estabelecimento do Cristianismo católico como religião oficial do Império com Teodósio[6], marcou um novo divisor de águas para nova religião (MARKUS, 1997, p. 97).

Mesmo que a cristianização do Império Romano, em sua totalidade, fosse ainda incipiente, a teoria religiosa do Cristianismo católico se adequou à nova realidade de sua sociedade e traduziu o novo acordo entre o Estado, a Igreja e os fiéis, de tal maneira que conferiu um sentido religioso às novas realidades políticas (PAGELS, 1989, p. 139).

Além disso, o bispo Agostinho e o monge Jerônimo foram polemistas e apologistas, e, destarte, eles conviveram em torno de conflitos religiosos de seu tempo no Ocidente e Oriente Romano na Antiguidade Tardia. Tal situação se ancora na proposição defendia por Robert A. Markus, no seu livro *O Fim do Cristianismo Antigo*, pois, para ele, a parte final do século IV e início do século V foi uma época de crise de identidade na sociedade romana, em especial, no âmbito religioso (MARKUS, 1997, p. 29)[7].

---

[5] As missivas trocadas por esses Padres da Igreja contidas no epistolário, editadas pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) e Patrologia Latina (PL), são as seguintes: carta de Jerônimo nº 56 (de Agostinho a Jerônimo); carta de Jerônimo nº 67 (de Agostinho a Jerônimo); carta de Jerônimo nº 101 (de Agostinho para Jerônimo, esclarecimento sobre as duas primeiras cartas); carta de Jerônimo nº 115 (a Agostinho, fazendo a reconciliação); carta de Jerônimo nº 131 (Sobre a origem da Alma); carta de Jerônimo nº 132 (sobre São Tiago Apóstolo); carta de Jerônimo nº 134 (Exortação a combater a intitulada heterodoxia pelagiana); carta de Jerônimo nº 141 (felicitações pela luta antipelagiana); carta de Jerônimo nº 142 (Tema bíblico); carta de Jerônimo nº 143 (a Agostinho e Alípio, bispos); carta nº 132 de Agostinho para Jerônimo (elogio da obra *Contra Joviniano*); carta de Agostinho a Jerônimo nº 166 (consulta bíblica); carta de Agostinho nº 167 (consulta bíblica); carta de Agostinho nº 195 (felicitações de Jerônimo a Agostinho); carta de Agostinho nº 19* (J. Divjak – para Jerônimo sobre a controvérsia pelagiana). Além do mais, conforme assevera Ralph Hennings, no artigo *Correspondencia entre Agustín y Jerónimo*, dentre as cartas mais polêmicas trocadas por Agostinho e Jerônimo, temos dois temas em específico que foram debatidos por eles: a edição dos textos do Antigo Testamento e a exegese do texto de Gálatas 2, 11-14. Assim, nas epístolas, o bispo Agostinho se coloca ao monge de Estridão como um colega cortês, aberto à discussão e, por outro lado, o monge Jerônimo se manifesta como drasticamente atacado pelo bispo de Hipona (HENNINGS, 1995, p. 112-116).

[6] O Imperador Teodósio (379-385) condenou todas as consideradas heterodoxias no ano 380 e colocou o braço secular a serviço da congregação católica. Teodósio, em vista da unidade política, esforçou-se por conseguir a unidade religiosa do Império Romano. Para isso, de um lado, fez uma política antipagã; de outro lado, tentou recompor a ruptura existente, no campo cristão, entre nicenos e arianos. Convicto seguidor do credo niceno, em 380, proclamou em Tessalônica um edito que ordenava seus súditos a seguirem a fé católica dos bispos de Roma e de Alexandria; não tendo êxito sua tentativa de unificação doutrinal entre os cristãos. Mediante uma série de editos, reconhecia unicamente o Cristianismo na sua vertente católica como a religião oficial do Império Romano, tirando dos heterodoxos os lugares de culto (MARA, 2002, p. 1340-1341).

[7] Na história da Europa Ocidental, entre os anos 380 e 430, houve um período de grande debate entre cristãos e pagãos, assim como também os debates do próprio grupo cristão, pois com a rápida e extensa cristianização do Império Romano surgiu uma época de crise própria do que era ser cristão (MARKUS, 1997, p. 29).

Jerônimo era um tipo de personalidade que se sentia ofendido facilmente, não deixava de responder seus opositores e viu-se sempre rodeado de controvérsias cristãs. Esse monge combateu as ideias de Lucífero, Helvídio, Joviniano, Vigilâncio, João de Jerusalém, Rufino e Pelágio (VESSEY, 2001, p. 752)[8].

Por sua vez, Agostinho, bispo de Hipona, debateu com os chamados maniqueístas[9], donatistas[10], pagãos[11], pelagianos[12] e com outras tendências religiosas e filosóficas cristãs tidas como heterodoxias pelo Cristianismo católico.

Jerônimo, em toda a sua vida, teve experiências geográficas diversificadas: circulou tanto no Ocidente e no Oriente do Império Romano, relacionou-se com um número diverso de personagens, exerceu influências e suscitou diversas opiniões, fundou e coordenou mosteiros. Assim, esse monge, em grande parte de sua vida, esteve inserido na Península Itálica romana e em regiões de deserto no Oriente, numa conjuntura ligada a um forte movimento ascético e de renúncia sexual, protagonizado por figuras ilustres da sociedade daquela época.

Pelo contrário, a realidade moral e religiosa da África romana, onde viveu Agostinho, era diferente dos círculos itálicos e gálicos de que Jerônimo havia participado. A região africana do bispo de Hipona ficava um pouco à margem da percepção ascética do resto do Mediterrâneo (BROWN, 1990, p. 325).

---

[8] As doutrinas religiosas desses personagens combatidos por Jerônimo estavam relacionadas às questões ligadas ao arianismo, à virgindade de Maria, a filosofia Origenista, à vida monástica, ao ascetismo e à renúncia sexual (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 13-121). Abordaremos melhor essas questões religiosas no segundo capítulo desta Tese.

[9] O Maniqueísmo foi um sincretismo de doutrinas judaico-cristãs e indo-irânicas (RIGGI, 2002, p. 874). A doutrina do Maniqueísmo começou com uma questão que foi fundamental para todos os sistemas religiosos antigos: por que existe o mal? A resposta dada pelo Maniqueísmo se expressou na forma do dualismo radical (COLÉ, 2001, p. 832). Assim, os dois princípios do Maniqueísmo eram o bem e o mal, isto é, Deus e a Matéria em luta entre si. No Maniqueísmo, existiam duas categorias de seguidores: os "eleitos" (ou perfeitos) e os "ouvintes". Esses últimos eram aqueles que não faziam parte do grupo de "sábios". Agostinho passou cerca de nove anos como membro ouvinte do Maniqueísmo e, após se converter ao Cristianismo, tornou-se um pertinaz crítico das ideias dualistas dos maniqueístas (BROWN, 2005, p. 57-58).

[10] O movimento cristão donatista produziu um cisma na congregação católica do norte da África, no processo de disputa episcopal para sé de Cartago, possivelmente entre os anos 308 a 331. Esse considerado cisma pela comunidade católica recebeu esse nome por causa de Donato, precursor dessa tendência cristã. O Donatismo causou expressiva divisão eclesial nessa região romana entre os séculos IV e na primeira metade do século VI (tempo em que ainda se encontravam vestígios do movimento, em discursos cristãos). Em contrapartida, essa experiência cristã foi amplamente combatida pelo bispo Agostinho de Hipona, com a elaboração de inúmeros discursos contrários ao Donatismo (MARKUS, 2001, p. 440-442).

[11] A expressão "pagão" – *paganus* – começou a ser aplicada pelos cristãos para classificar o estatuto marginal do Politeísmo a partir da segunda metade do século IV. A aplicação do termo "pagão" para indicar aqueles que não acreditavam no Cristianismo entrou em uso depois do ano 350. Também encontramos essa expressão já numa lei imperial do ano 370 e foi interpretada como uma prova da decadência do Politeísmo e de seu abandono aos meios rurais (BROWN, 1999, p. 53; DIRKSEN, 2007, p. 12). Posto isso, o bispo Agostinho combateu os chamados pagãos, em especial, nos XXII livros da obra *De Civitate Dei*.

[12] Pelagianismo foi a doutrina do monge Pelágio - uma experiência cristã particular, a qual tinha uma visão otimista acerca da natureza humana e sua capacidade moral.

Na Antiguidade tardia, o ascetismo cristão, agregado a alguma forma de continência perpétua, era uma marca solidamente estabelecida na maioria das regiões do mundo cristão (BROWN, 1990, p. 174). No florescer da era cristã, entre os finais do século IV e início do V, a ideia de continência e virgindade imperou entre os Padres da Igreja. Ademais, a vida humana, para os escritores cristãos desse tempo, tinha iniciado no Jardim do Éden com um elevado estado virginal, contudo caiu no abismo com a instituição do intercurso sexual e do casamento (CLARK, 1994, p. 173-174).

A aristocracia romana, tanto do Oriente quanto do Ocidente, em finais do século IV, ficou fascinada com o modelo ascético monástico cristão, no qual se realizavam renúncias tidas como espetaculares. Desse modo, o movimento ascético produziu notáveis conversões entre as mulheres desse alto estrato social no Ocidente do Império Romano. Essas mulheres atuavam como as estudiosas, doutrinadoras, fundadoras de comunidades cristãs e mosteiros, patronas dos clérigos e monges. Temos exemplos de mulheres religiosas ricas como Melânia, Marcela e Paula. Os homens cristãos escreviam para as autoridades eclesiásticas afirmando que essas eram modelos de pessoas virtuosas, os quais deveriam ser copiados (ALEXANDRE, 1993, p. 514; HUNTER, 1999a, p. 142).

Na Antiguidade Tardia, a crença muito difundida entre os cristãos ascéticos era de que aqueles que viviam em contato com o sagrado deveriam guardar a pureza do corpo, porque a impureza carnal afastaria o homem da divindade (ROSSIAUD, 2006, p. 479).

Além disso, tanto politeístas quanto cristãs, a sociedade romana exigia de suas mulheres nobres o pudor e a castidade. Esperava-se das mulheres romanas da alta aristocracia a *pudicitia* (virtude sexual)[13], *simplicitas, sinceritas, castitas*. Em outros termos, a pudicícia, simplicidade, pureza, integridade, castidade, honestidade, honra, descência, modéstia etc. Desta feita, na sociedade romana, as mulheres virtuosas eram representadas com os seguintes valores: esposa de apenas um marido – *univira* –, permanência em sua residência – *domiseda* –, dedicação à tecelagem e à fiação – *lanifica et lentifica* – e aptidão no bordado – *acu pingere* (MONTERO MONTERO, 1986, p. 200).

Essas virtudes romanas, elencadas acima, foram redimensionadas pelo Cristianismo católico e projetadas para as mulheres cristãs. Destarte, mediante ao processo de assentamento das bases dos Cristianismos na Antiguidade Romana, foi elaborada por autores cristãos, desde os primeiros séculos de nossa era, uma série de tratados, obras e cartas nos quais foram

[13] Em suma, pode-se definir a *pudicitia* como "[...] uma espécie de autocontrole dos impulsos em sociedade, especialmente os sexuais, que deviam conservar tanto mulheres como homens" (CASAMAYOR MANCISIDOR, 2016, p. 274).

manifestados os ideais de como deveria ser a postura do polo feminino na sociedade. E, nas comunidades cristãs, temos os escritos atribuídos a Paulo[14], Clemente de Alexandria, Inácio de Antioquia, Tertuliano, Cipriano, Ambrósio, Ambrosiaster[15], Jerônimo e Agostinho.

Da mesma maneira que a tradição clássica, os escritores eclesiásticos tinham um especial cuidado com o comportamento das mulheres que pertenciam aos grupos sociais romanos mais abastados, e esses cristãos até não davam muita atenção às mulheres de condições sociais mais baixas. Em particular, os Padres da Igreja dirigiam seus discursos para as mulheres das classes ligadas aos *honestiores* (BUSTAMANTE, 2003, p. 327-328).

O monge Jerônimo, desde o ano 380, escreveu para as mulheres ricas e as pensou a partir de seus diversos escritos. Tal atividade se intensificou desde o momento que esse monge começou a supervisionar, no âmbito da religião, grupos de mulheres consagradas abastadas na cidade de Roma, pois tinha sido acolhido na casa de matronas[16] cristãs, tendo em vista a convocatória do bispo de Roma, Dâmaso[17]. Não obstante, os discursos de Jerônimo se tornaram mais austeros a partir de debates religiosos, em particular, com a difusão das ideias do monge chamado Joviniano, na cidade de Roma.

Por outro lado, o bispo Agostinho, de uma forma um pouco diferente do que Jerônimo, não esteve tão intimamente ligado a grupos de mulheres poderosas. Entretanto, como bispo da cidade de Hipona, prestava assistência pastoral às religiosas e a todos que o procuravam. Portanto, acreditamos que Agostinho era uma autoridade eclesiástica prática. O bispo de

---

[14] Ao realizarmos a análise dos textos atribuídos a Paulo e estudar uma bibliografia especializada, constatamos a existência de alguns Paulos, nos discursos bíblicos considerados paulinos. Os pesquisadores Marcus J. Borg e John Dominic Crossan, no livro *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, demonstram-nos que, quando se efetua a leitura das cartas atribuídas a Paulo, estamos lendo passagens escritas por outras pessoas. Assim, nessa perspectiva, o Paulo histórico, apresentado nos textos neotestamentários, transforma-se em discursos pós-paulinos, pseudo-paulinos e, algumas vezes, antipaulinos, pois se observa nas epístolas de Paulo um personagem radical, um conservador e/ou até reacionário e contraditório (BORG; CROSSAN, 2009, p. 30-48).

[15] O escritor cristão Ambrosiastes foi um comentarista de textos bíblicos que atuou na região de Roma, entre os anos 370 a 380 (BØRRESEN, 2014, p. 205). Desse modo, para um entendimento suplementar sobre esse autor cristão, vide os artigos: *The Significance of Ambrosiaster* e *Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity*, de David G. Hunter da Universidade de Kentucky. Esse autor misterioso foi defensor da noção de autoridade clerical de uma maneira única entre os escritores da Patrística. "Ambrosiaster" argumentou que a mulher não foi criada à imagem de Deus, porque a imagem divina estava no homem, isto é, o homem era a imagem de Deus e não a mulher; e a mulher, por ser criada a partir da costela do homem, de acordo com Gênesis, nunca exercia autoridade sobre o homem. Esse autor é uma das primeiras fontes que deu subsídio ao celibato clerical no ocidente cristão e esse seu discurso estava ligado a sua visão da relação entre os bispos e as mulheres (HUNTER, 1999a, p. 144-145).

[16] *Grosso modo*, a matrona era a dama romana, com personalidade forte e correta, parcialmente dominadora, dedicada ao seu esposo e à educação de seus filhos (ROBERT, 1995, p. 187). No entanto, constamos que essas matronas cristãs que acolheram Jerônimo eram viúvas.

[17] Jerônimo retorna do Oriente para Roma no ano 382, para atender ao pedido do bispo de Roma, Dâmaso, para auxiliá-lo na resolução de algumas questões em torno de disputas doutrinais no Ocidente. O monge Jerônimo foi convidado pelo bispo Dâmaso para participar de um Concílio da congregação católica de Roma nesse mesmo ano (MORENO, 1986, p. 51-52).

Hipona se dirigia às mulheres da aristocracia romana quando era consultado e, em pormenor, quando achava que elas estavam sendo influenciadas por ideias que considerava como contrárias à ortodoxia autoproclamada pela Igreja Católica[18].

Em meio ao forte e significativo movimento ascético e de renúncia sexual na sociedade romana na Antiguidade tardia – finais do século IV e início do V –, tivemos uma figura interessante no Cristianismo no Império, a qual se chamava Joviniano. Ele era um monge continente, mas disseminou uma doutrina considerada pela Igreja Católica da época como "heterodoxia"[19].

Em Roma, na década dos anos 380, o monge Joviniano foi um pertinaz pregador da igualdade dos batizados – solteiros, virgens, casados e continentes –, que não eram diferentes em santidade. O considerado sacramento do batismo seria o grande equalizador e todos que fossem fiéis ao batismo teriam uma mesma recompensa no reino dos céus, de acordo com Joviniano.

Muitos cristãos da cidade de Roma receberam de bom grado as teses do monge Joviniano. Sua mensagem tinha um apelo para os membros da aristocracia romana que estavam em processo de conversão para o Cristianismo e entravam em conflito com os princípios tradicionais da sociedade e os ideais ascéticos cristãos, pois desejavam manter os valores existentes. Contudo, esse monge, ao propagar suas idéias, teve um amargo opositor: o ascético Jerônimo (HUNTER, 1992, p. 20).

Jerônimo teve que sair obrigado da cidade de Roma, em direção a Belém, após morte do bispo Dâmaso, pois sua conduta com as matronas de Roma fora questionada pelo novo bispo de Roma, Sirício, e seus partidários. Assim, ele teve de repensar como poderia recobrar sua reputação deteriorada na cidade. Com isso, a partir das ideias difundidas de Joviniano que chegaram até Jerônimo, no Oriente, por intermédio de seus amigos e suas amigas de Roma, foi elaborado o tratado polêmico *Adversus Jovinianum*, organizado em dois livros, entre os anos 392 e 393.

Destarte, o monge Jerônimo, com essa obra *Contra Joviniano*, defendeu a virgindade e o ascetismo de uma forma veemente, o que causou certa indisposição na opinião pública na cidade Roma. Até mesmo alguns de seus amigos da cidade ficaram embaraçados (MARKUS, 1997, p. 50).

---

[18] Salientamos que, no processo de elaboração, reafirmação e/ou autoproclamação de uma ortodoxia, por uma experiência religiosa cristã, existe um processo de exclusão social, violência simbólica (até física), estigmatização, por parte daqueles que se consideram detentores da uma norma, ordem e verdade revelada ante aqueles tidos como desviantes religiosos, ou seja, heterodoxos, heréticos etc.

[19] Colocamos essa palavra entre aspas porque iremos discutir essa questão numa seção no terceiro capítulo de nossa Tese: se de fato Joviniano era um heterodoxo em seu discurso.

As teses de Joviniano se confrontaram com os ideais de renúncia sexual propostos por Padres da Igreja com tendências ascéticas. Com isso, a tese de equidade dos batizados de Joviniano foi considerada heterodoxia, no início da década de 390, nos sínodos de Roma e Milão, liderados pelos bispos Sirício e Ambrósio. Entretanto, a censura eclesiástica não impediu que a visão desse monge se espalhasse, pois duas décadas depois temos ainda escritos que faziam referências à tese de Joviniano, o que fez com que Agostinho de Hipona escrevesse dois tratados contra as ideias desse monge (HUNTER, 1992, p. 21).

Com um discurso mais moderado do que Jerônimo, o bispo Agostinho escreveu as obras *De Bono Conjugali* e *De Sancta Virginitate*, entre os anos 401 e 412. Nesses escritos, defendeu o casamento e apresentou o lugar da virgindade dentro da congregação cristã católica – demonstrou o matrimônio e a continência como algo que não passava de dois estados sucessivos da harmonia humana (BROWN, 1990, p. 330).

Ademais, nesse contexto religioso, tanto o bispo Agostinho quanto o monge Jerônimo também escreveram muitas cartas e parte delas foi endereçada às mulheres da alta sociedade romana, com as recomendações morais e comportamentais que já foram citadas anteriormente.

Jerônimo produziu inúmeras missivas para as mulheres cristãs. Assim, o conjunto do epistolário de Jerônimo totaliza cento e cinquenta e quatro cartas, dentre as quais quarenta e duas foram remetidas por ele para mulheres, sendo que algumas têm por destinatários um homem e uma mulher[20]. Com respeito às mulheres, elas se dividem em dois grupos: as damas da alta sociedade romana e as mulheres consagradas à divindade (SIQUEIRA, 2004, p. 168).

As correspondências de Jerônimo são os trabalhos nos quais nós podemos encontrar um dos maiores registros sobre as mulheres de seu tempo. Foram nessas missivas que esse monge pode difundir sua visão de mundo. Assim, de todo epistolário de Jerônimo, quase a metade foi endereçada às mulheres ricas da sociedade em que estava inserido (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 315).

De modo igual, o bispo Agostinho remeteu missivas às mulheres da aristocracia romanas. Desta feita, das correspondências que temos de Agostinho, observamos os seguintes dados: das duzentos e setenta cartas de Agostinho de Hipona, não temos nenhuma epístola escrita por mulher, somente entre dezessete e dezoito cartas foram dirigidas ao gênero

[20] De todo epistolário de Jerônimo para o feminino, certamente, podemos salientar que trinta e três foram dirigidas especialmente para mulheres da cidade de Roma (MARCOS SÁNCHEZ, 1990, p. 228).

feminino[21]. Além do mais, particularmente, podemos destacar que oito de suas cartas são para aristocratas de Roma (MARCOS SÁNCHEZ, 1990, p. 228; ROUSSELLE, 1983, p. 213). Por conseguinte, as seguintes obras, escritos e cartas – fontes primárias impressas –, elencadas anteriormente, irão nos ajudar a entender como foi construída por esses Pais da Igreja a visão sobre as mulheres virgens, viúvas e casadas da aristocracia, e, consequentemente, as representações de gênero desses autores dentro do Cristianismo católico.

*

Para sistematizar esta pesquisa, partimos do questionamento em torno de como seria a atuação e o papel das mulheres cristãs abastadas na Igreja Católica no Império Romano, numa realidade eclesial dominada por homens. Desta forma, a atual pesquisa, voltada ao espaço temporal do mundo romano Tardo Antigo, foi pensada tendo em vista algumas indagações pessoais existentes, que surgiram no decorrer de nossa vida cotidiana e, de uma maneira especial, em nosso processo de formação como historiador.

Este trabalho se gestou tendo como base os seguintes pontos: inicialmente, ancorado em leituras sobre questões relacionadas à categoria de gênero, história das mulheres, Cristianismo no Império Romano – aquelas que tivemos acesso no período em que estávamos no processo de estudos de mestrado[22] –, e, posteriormente, entusiasmado pela análise da conjuntura da religião cristã assentada numa estrutura patriarcal[23] e sexista[24]. Também esta pesquisa foi motivada pela nossa leitura da realidade histórica extremamente machista existente na sociedade do Estado do Espírito Santo, onde temos residência[25].

---

[21] Na década de 1970, novas cartas de Agostinho e/ou atribuídas a ele foram encontradas pelo pesquisador Johannes Divjak, as quais totalizam mais trinta missivas e unicamente uma foi remetida para o gênero feminino, à matrona Fabíola.

[22] Realizamos a nossa pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/UFES), entre os anos de 2009 a 2011, com a dissertação aprovada pela banca examinadora com título "Religião, Identidade e Estigmatização: Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei*" – sob a orientação do Professor Doutor Sergio Alberto Feldman.

[23] De fato, dentro da religião cristã e da comunidade católica, o ofício patriarcal veio da organização do poder patriarcal do Império Romano Antigo e não das experiências comunitárias vivênciadas pelos primeiros cristãos (SCHOTTROFF, 1996, p. 58-59).

[24] Compreende-se o sexismo como toda atitude, ato ou ação, de uma instituição, que contribuiu sistematicamente para oprimir e marginalizar um ser humano ou um grupo, tendo como base seu sexo. O sexismo é um conceito contemporâneo que surgiu nas décadas de 1960 e 70, como um conceito paralelo ao racismo, que retrata um fenômeno velhíssimo na sociedade e que abrange todos os setores da vida das mulheres, na perspectiva particular e pública, econômica, social e psicológica (BAUER, 1996, p. 439).

[25] Residimos no Estado do Espírito Santo por mais de 30 anos e temos ciência da existência de uma cultura extremamente machista e da prática de violência contra as mulheres. Além disso, a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), criada com objetivo de investigar o panorama no Brasil da violência contra a mulher e apurar as denúncias de omissão por parte do poder público relacionado à devida aplicação de meios instituídos na legislação, para proteger as mulheres em situação de violência, produziu um Relatório Final, em junho do ano

Posto isso, igualmente, ao observarmos as diversas experiências religiosas dentro dos Cristianismos[26] nos nossos dias – em particular, no catolicismo – percebemos que a figura feminina está muito presente na vida da Igreja Católica, apesar de essa instituição historicamente ter sido estruturada por uma hierarquia androcêntrica e de as mulheres serem impedidas de receberem ministérios ordenados e ordinários. Porém, as mulheres não estão apenas como meras espectadoras nessa religião, mas, de fato, exercem inúmeras atividades leigas de suma relevância nesse Cristianismo, e, além disso, formam a maioria dos fiéis dentro dessa manifestação religiosa.

Podemos elencar aqui os diversos trabalhos realizados pelas mulheres dentro do Cristianismo católico nas últimas décadas, em especial depois do Concílio Vaticano II (realizados entre os anos de 1962 e 1965)[27], a saber: coordenadoras de paróquias e comunidades eclesiais; secretárias de conselhos paroquiais e comunitários; agentes de pastorais e de movimentos leigos; líderes de grupos leigos; catequistas; ministras leigas; colaboradoras do clero no serviço da liturgia religiosa; religiosas consagradas (freiras ou irmãs de caridade) e leigas consagradas ao serviço caritativo; missionárias; pregadoras; fundadoras de comunidades, congregações e ordens religiosas etc.

Na verdade, perante essas múltiplas realidades que vivemos no presente, somos levados a realizar uma leitura do passado e acreditamos que isso faz parte do trabalho do historiador, o qual pode tornar atuais as questões e as situações que outrora foram vivenciadas por inúmeras sociedades e vice-versa, porque a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado (BLOCH, 2001, p. 65). Portanto, procedendo dessa forma, poderemos conseguir entender um pouco melhor aquilo que é objeto da história, ou seja, o ser humano, ou de uma maneira mais precisa, os "homens no tempo" (LE GOFF, 2001, p. 24).

---

de 2013, no qual nos apresentou que o Estado do Espírito Santo ocupa o primeiro lugar no ranking nacional de violência contra a mulher, com a taxa de 9,8 homicídios femininos por 100 mil mulheres. Assim, a Grande Vitória é a região metropolitana mais violenta do país, com 13,2 homicídios a cada 100 mil mulheres (BRASÍLIA, 2013, p. 311). Ainda, em dados mais recentes, o Estado do Espírito Santo continua com alto índice de violência de gênero. Desse modo, em agosto de 2017, foram publicadas pelo jornal online "A Gazeta" informações sobre o tema, na reportagem intitulada: "A cada meia hora um processo de violência contra mulher é aberto no ES". Vide endereço eletrônico http://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/08/a-cada-meia-hora-um-processo-de-violencia-contra-mulher-e-aberto-no-es-1014094287.html

[26] Concordamos com André Leonardo Chevitarese (2011, p. 9), em sua obra *Cristianismos: questões e debates metodológicos*, que defendeu a tese de que as experiências religiosas são sempre plurais, e, consequentemente, não existem apenas Cristianismo, Judaísmo, Islamismo etc no singular. Então, temos Cristianismos, Judaísmos, Islamismos etc no plural. Por isso, usamos nesse parágrafo a palavra Cristianismos, para expressar a pluralidade das experiências religiosas dentro da religião cristã. Então, usaremos em toda Tese as expressões Cristianismo ou religião cristã, para exprimir a experiência religiosa cristã católica – salvo aquelas diferentes, que serão enunciadas.

[27] O Concílio Vaticano II representou para o Cristianismo católico um marco para o desenvolvimento de sua visão como Igreja. A partir desse Concílio, mesmo sendo subordinados aos clérigos, os leigos (em especial as mulheres) começaram a exercer um papel preeminente na Igreja (PISSAREK-HUDELIST, 1996, p. 234).

Fundamentado nessa escolha e ao trilhar por alguns anos no campo da pesquisa em torno dos Cristianismos no Império Romano Ocidental na Antiguidade e no presente estágio de nossa vida de historiador, resolvemos realizar uma nova abordagem, e, consequentemente, agregamos mais um item relevante ao nosso objeto de pesquisa, isto é, as mulheres nas comunidades cristãs e as questões ligadas à categoria de gênero nas experiências cristãs.

Percebemos, no processo de investigação sobre o polo feminino, a existência de uma escassez de vestígios em torno do passado das mulheres e que isso se torna uma das mais agudas questões com que os historiadores se defrontam. Dessa maneira, as representações construídas sobre as mulheres são, em sua maioria, advindas dos discursos dos homens. Portanto, as mulheres são vistas no passado a partir da perspectiva masculina (SOIHET, 1997, p. 295).

A problemática em torno das fontes sobre as mulheres no Mundo Antigo versa a respeito da questão da existência de testemunhos escassos produzidos por elas, e somente encontramos uma abundância de escritos sobre as mulheres na ótica masculina (BENGOOCHEA JOVE, 1998, p. 254).

Nesta pesquisa, trabalharemos com a figura feminina da aristocracia romana na religião cristã na Antiguidade tardia, pois entendemos que as mulheres sempre foram pensadas e repensadas a partir de uma literatura predominantemente elabora por homens, e que, por muito tempo, elas foram representadas de forma excludente, invisível, estigmatizada, deteriorada e inferiorizada em comparação ao polo masculino.

Quando refletimos sobre os homens e as mulheres no Mundo Antigo, estamos diante da situação de exiguidade de fontes sobre o polo feminino e de que a documentação existente nesse período nos apresenta apenas um olhar masculino sobre as mulheres (PANTEL, 1993, p. 23). Compreendemos, dessa maneira, que as mulheres, ao longo da história, ficaram à sombra de um discurso exclusivamente masculino. Com isso, para se estudar a história do gênero feminino, temos que pensar seu contexto, associando-a à história masculina. Logo, têm de ser considerados os polos masculino e feminino na análise histórica (CIRIBELLI, 1995, p. 141).

Na produção da história, temos a necessidade de fontes, documentos, vestígios. Mas, de maneira genérica, quando se trata de material sobre as mulheres, esses são frequentemente apagados, desfeitos, destruídos, ou seja, faltam informações sobre o gênero feminino. Além do mais, existe uma carência de dados não apenas sobre as mulheres e a mulher, mas sobre sua existência concreta e sua história singular (PERROT, 2013, p. 21-22).

Com isso, eis a nossa grande provocação nesta pesquisa: ter de repensar ou redimensionar o papel das mulheres numa religião masculinizada, androcêntrica, e numa sociedade patriarcal – a documentação impressa ou literária existente sobre esse período quase em sua totalidade não foi elaborada pelas mulheres.

Com efeito, a história das mulheres busca entender de que forma o significado daquele termo geral foi estabelecido. Questiona o protagonismo dado à "história do homem", em detrimento à "história da mulher", apresentando a hierarquia existente em muitos testemunhos históricos. Dessa maneira, a história das mulheres desafia essa disciplina a fazer um relato completo sobre o principal objeto da história – o Homem universal, homens e mulheres (SCOTT, 1992, p. 77).

Apesar de existirem poucas fontes produzidas pelas mulheres, temos uma abundância de testemunhos ou discursos sobre as mulheres. Essa documentação é muitas vezes produzida pelos homens. Em outras palavras, muito se fala das mulheres. Logo, as imagens do gênero feminino, desta feita, será uma construção do imaginário dos homens (PERROT, 2013, p. 22-24).

A história das mulheres e a história do gênero estão intimamente ligadas. A utilização da categoria de gênero nas análises que abordam o universo feminino, apenas recentemente, em meados dos anos oitenta do século XX, passou a ser considerada cientificamente no meio acadêmico, estando explicitamente associada aos conceitos de raça e classe social.

Não pretendemos, portanto, neste trabalho, realizar uma história das mulheres de uma maneira tradicional e convencional. Queremos nos aprofundar nas questões associadas à categoria de gênero, produzir comparações e entender a dinâmica retórica no Mundo Antigo e no âmbito das experiências cristãs, pois há o desafio das fontes sobre essa temática ter sido elaborada por membros do clero masculino do agrupamento cristão católico.

Far-se-á, então, uma comparação dos discursos de Jerônimo e Agostinho, pensando as questões de representações de gênero e aquelas relacionadas com as mulheres cristãs dos altos estratos sociais que se destacaram na vida religiosa no Império Romano do Ocidente.

Outrossim, nas últimas décadas, floresceram inúmeras pesquisas sérias no âmbito acadêmico, as quais abordaram temas próximos ao nosso objeto de pesquisa em diversas perspectivas científicas. Destarte, tanto no âmbito da literatura estrangeira, quanto na nacional, reconhecemos a existência de importantes trabalhos, nos quais foram refletidas questões relativas à renúncia sexual no Império Romano, às mulheres no Cristianismo Antigo, a respeito dos Padres da Igreja, sobre o pensamento de Jerônimo e Agostinho e as mulheres na Igreja. Em suma, a temática bem próxima do que estamos pesquisando.

Não obstante, ante a questão entre gênero e sexualidade, podemos salientar, concordando com Losandro A. Tedeschi (2012, p. 130), em seu livro *As mulheres e a história: uma introdução teórico e metodológico*, que "[...] o sexo não determina o gênero, mas que o gênero é o sexo posteriormente pensando ou dotado de significado [...]". Dessa maneira, o sexo é uma realidade biológica estabelecida no âmbito da natureza, ao mesmo tempo que o gênero é uma realidade histórica localizada na esfera da cultura, e, em outras palavras, "[...] o sexo é dado enquanto o gênero é construído historicamente [...]" (TEDESCHI, 2012, p. 129).

A relevância científica e a originalidade do presente trabalho estão na forma como selecionamos as fontes e, consequentemente, no enfoque teórico e metodológico diferente daqueles utilizados em pesquisas realizadas próxima à temática proposta em torno do objeto o qual iremos investigar.

Além disso, nossa pesquisa, mesmo sendo voltada para a temporalidade da Antiguidade tardia, poderá nos ajudar a entender a história dos dias atuais, pois acreditamos que as construções históricas do passado também contribuem para pensarmos a categoria de gênero no tempo presente.

Finalmente, ao se fazer uso do aporte teórico-metodológico que será apresentado, e, se voltarmos ao contexto histórico de Jerônimo e Agostinho, enxergar-se-á como existem, no discurso desses autores, trechos carregados de informações relacionadas aos papéis construídos e esperados para os homens e as mulheres na sociedade romana do início no mundo Tardo Antigo. Da mesma forma, podemos realizar uma conexão desse assunto com os dias atuais e isso nos leva a observar que as questões em torno das representações de gênero vêm sendo muito discutidas não apenas no âmbito acadêmico, mas pela sociedade civil, meios de comunicação social, entre os Poderes Públicos, nas escolas e instituições religiosas.

*

De uma maneira geral, esta pesquisa tem como objetivo analisar de forma comparada as representações de gênero existentes nos discursos de Jerônimo e Agostinho e, consequentemente, realizar um estudo minucioso sobre a condição das mulheres cristãs aristocráticas na sociedade romana na Antiguidade Tardia, fundamentado na ótica desses autores religiosos e nas fontes selecionadas para este trabalho. Esses Padres da Igreja produziram esse tipo de discurso entre os anos 380 e 420, em torno de um intenso movimento

ascético, controvérsias religiosas e de renúncia sexual no Império Romano Ocidental, tendo como núcleo central a ascese, a virgindade e a vida continente.

Igualmente, buscaremos entender o contexto, a realidade situada desses discursos de Jerônimo e do bispo Agostinho e compararemos as características comportamentais existentes nos textos elaborados por eles. Em seguida, iremos fazer a análise das fontes de forma particular e, portanto, organizaremos os pontos em comuns e aqueles contrários enunciados. Enfim, realizaremos uma análise e reflexão desses elementos encontrados nesses discursos com o objetivo de entender a problemática proposta nesta pesquisa.

Por conseguinte, entendemos que as hipóteses que serão apresentadas abaixo foram formuladas e estão associadas a dois âmbitos pensados previamente por nós no processo de estruturação desta pesquisa.

Primeiro, a continência sexual do clero católico na Antiguidade Tardia se consolidou como uma defesa e reafirmação de identidade por parte dos homens das comunidades cristãs do Ocidente, e, com isso, acreditamos que o clero católico se revestiu de valores ascéticos como meio de proteção social contra o movimento de renúncia sexual das mulheres ou matronas da Igreja. Essa foi a ideia defendida por David G. Hunter em *Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity*, pois, para esse autor, o ascetismo emergiu como forma do clero masculino ocidental estabelecer sua identidade e defender suas prerrogativas em oposição ao ascetismo das mulheres. No final do século IV, o celibato entra em questão como uma forma de definir especificamente o grupo masculino de sacerdotes, como representantes e intercessores de uma comunidade à parte de todos os cristãos, tanto homens como mulheres (HUNTER, 1999a, p. 140).

Segundo, as mulheres ricas ou matronas cristãs, ao se alocarem na vida religiosa continente, gozaram de expressiva liberdade e uma significativa igualdade social na sociedade romana Ocidental no mundo Tardo Antigo. Essa foi a tese defendida por Elizabeth Clark em *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity*. Para ela, o protagonismo feminino estava estreitamente ligado ao ascetismo. Destarte, a renúncia sexual foi uma forma das mulheres se equipararem aos varões celibatários, ou seja, uma espécie de equidade de gênero nesse período. Mesmo com a ideia de subordinação, a congregação católica proporcionou às mulheres religiosas uma liberdade pessoal para se expressarem na vida pública e para controlar seu poder aristocrático, sua riqueza e piedade; a vida ascética dessas mulheres fez com que elas se sentissem úteis socialmente, diferente se vivessem como casadas sob o julgo dos maridos (CLARK, 1981, p. 175-208).

Posto isso, para realizar tal intento, pensamos as seguintes hipóteses que nortearão a nossa investigação, o nosso plano temático e cada capítulo no decorrer da escrita desta Tese, a entender:

a) Diante das ideias difundidas em Roma por Joviniano, em seus discursos de gênero, Jerônimo e o bispo Agostinho representaram socialmente o comportamento desejado para mulheres aristocráticas continentes, virgens, viúvas e casadas no âmbito da Igreja Católica;

b) O monge Jerônimo e o bispo Agostinho, fundamentados na cultura clássica, na cristã e na experiência católica, produziram discursos em torno da controvérsia de Joviniano, representando as mulheres aristocráticas virgens, casadas e viúvas com elementos religiosos louváveis e persuasivos;

c) Comparando os discursos nas obras e cartas de Jerônimo e Agostinho, observamos que as representações existentes das mulheres aristocráticas casadas, virgens e viúvas consagradas, ante ao gênero masculino, estão num nível inferior, de submissão e tutela;

d) Mesmo sendo redimensionadas a partir do masculino e alocadas numa hierarquia social e eclesiástica, nos discursos de Jerônimo e Agostinho, as mulheres da alta sociedade romana, ao renunciarem ao sexo e ao matrimônio, desfrutaram de uma significativa liberdade e exerceram um protagonismo na sociedade e na comunidade religiosa cristã.

*

Na antiguidade clássica, a difusão do livro se fazia por meio de uma publicidade gradativa. Os amigos, frequentemente solicitados a darem seu julgamento sobre a obra, copiavam-na e passavam-na a outros, até o momento em que o público letrado começava a se interessar por ela. No período cristão, sobretudo nos séculos IV e V, os leitores eram tão ávidos quanto na antiguidade clássica, e os grandes autores cristãos tiveram tantos admiradores quanto seus colegas politeístas (ARNS, 1993, p. 133).

Os escritores no Império Romano desejavam a difusão de seus escritos, por meio dos livros, até os confins do mundo (CAVALLO, 1988, p. 76). Assim, o Cristianismo antigo tem uma particular ligação com a textualidade (CAMERON, 1991, p. 6). Portanto, tivemos diversos autores eclesiásticos com uma vasta produção de discursos redigidos.

O anseio de divulgar seu escrito se manifesta pela transmissão do exemplar a amigos. Jerônimo e Agostinho parecem identificar o envio com a publicação, quando confessam hesitarem entre enviar ou publicar seus tratados. De fato, editar parece, muitas vezes,

equivalente a divulgar. Desde o instante em que o autor julga conveniente enviar sua obra a um amigo, esta pertence ao público (ARNS, 1993, p. 88).

Em vista disso, "[...] o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder [...]" (LE GOFF, 1990, p. 545). Em suma, no trabalho *História e Memória*, para Jacques Le Goff (1990, p. 548), o "[...] documento é um monumento [...]". Portanto, ancorado nessa proposição, entendemos que a organização do corpus documental é uma das ações fundamentais da pesquisa histórica, dado que a seleção e a escolha das fontes documentais servirão para termos uma compreensão aprofundada do proposto objeto de pesquisa.

A edição do corpus documental sobre as mulheres aristocratas casadas, viúvas e virgens na comunidade católica, feita por Jerônimo e Agostinho, é composta por discursos doutrinais, morais e polêmicos, que foram compilados particularmente em tratados, missivas e escritos, produzidos entre os anos 380 e 420, em torno da difusão dos ideais ascéticos e de controvérsias religiosas, em particular, com o monge Joviniano.

Esses escritos desses Padres da Igreja foram organizados em língua latina nos seguintes trabalhos, a saber: *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta* (de Bernard Lambert), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL), *Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum* (CSEL), *Patrologia Latina* (PL) de Migne etc. E, recentemente, foram apresentados em edição bilíngue (espanhol-latim) pela *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC) da cidade de Madri, na Espanha.

Optamos por usar a tradução da BAC[28], porque ela possui o texto em língua latina-espanhol e, além disso, é encontrada mais facilmente em bibliotecas nacionais[29] e, especialmente, europeias. Assim sendo, dada a particularidade do estudo comparado proposto, selecionamos estas obras que foram intituladas pelo monge Jerônimo e o bispo Agostinho de:

- *Adversus Jovinianum* (*Contra Joviniano*), Livro I e II, escrita entre os anos 392 e 393;
- *De Bono Conjugali* (*La bondade del matrimonio*), escrita entre os anos 401 e 412;
- *De Sancta Virginitate* (*La santa virginidad*), elaborada entre os anos 401 e 412;

[28] Utilizaremos nesta Tese as obras de Jerônimo e Agostinho, editadas pela BAC em espanhol-latim, e optamos por fazer a tradução livre para o melhor entendimento dos textos desses autores.
[29] Não iremos descartar as demais traduções em língua estrangeira das obras completas de Agostinho e Jerônimo, como por exemplo: *New City Press*, *Sources Chrétiennes*, *Société d'Édition Les Belles Lettres*, *Città Nuova*, *Brepols* etc – essas obras poderão ser usadas no decorrer da pesquisa em oportuno momento.

- *Epistulae* (*Cartas*), aquelas escritas para as mulheres, em torno das controvérsias religiosas, e trocadas por esses Padres da Igreja entre os anos 380 e 420;
- *Retractationum Libri Duo* (*Retractaciones*), escrita por Agostinho no final de sua vida, como revisão das suas obras.

As fontes primárias impressas para tal investigação estão contidas nessas obras apresentadas acima, as quais pretendemos analisar criteriosamente, explicitando de forma aprofundada a problemática proposta e nossas hipóteses. Esses escritos têm um valor histórico singular e entendemos não ser possível esgotar no momento toda a bibliografia existente sobre o tema desta pesquisa. Contudo, foi feita a opção também da análise de outras obras representativas da atual compreensão histórica em questão e as utilizaremos como complemento (COELHO, 2011, p. 18). Igualmente, além do corpus documental demonstrado, se necessário, faremos uso de outras fontes produzidas pelo monge Jerônimo, pelo bispo Agostinho ou de outros autores cristãos no mundo Tardo Antigo Ocidental e que fazem alusão ao nosso objeto de pesquisa.

*

Esta pesquisa está ancorada no instrumental teórico da Nova História Cultural e no Estudo de Gênero. Assim, entendemos que, ao trabalharmos o polo masculino e feminino no Cristianismo na Antiguidade Tardia, poderemos desvelar questões relativas às construções de representações sociais e de gênero. Em outros termos, as representações de gênero.

A proposta da Nova História Cultura, para Sandra Pesavento, em *História & História Cultural*, seria, portanto, decifrar as realidades do passado, por meio das representações, buscando chegar àquelas formas discursivas e imagéticas, pelas quais os homens se expressaram a si próprios e o mundo. Desta feita, o historiador da cultura visa, por sua vez, reconstruir com as fontes as representações da vida elaborada pelos homens no passado; fonte como representação do passado, meio para o historiador chegar às representações construídas no passado (PESAVENTO, 2005, p. 42).

Com isso, entendemos que as representações construídas do mundo social são sempre determinadas pelos desejos de grupos que as elaboram e, desse modo, a partir de Roger Chartier, podemos definir o conceito de representação social da seguinte forma:

> A representação como dado a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado [...] e a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de reconstruí-lo em memória e de figurá-lo tal como ele é [...] (CHARTIER, 1990, p. 20)[30].

Compreendemos que as representações sociais estão agregadas às visões de mundo, aos modos de pensar de indivíduos ou de grupos. Essas são sintetizadas a partir de instrumentos simbólicos e práticas culturais e são apresentadas pelos indivíduos ou grupos para o seu meio social, sua comunidade, seu partido religioso ou a sociedade propriamente dita de um modo geral.

Igualmente, as manifestações religiosas são fontes de representações, e acreditamos que essas geram práticas culturais e, consequentemente, as práticas culturais geram representações sociais. Essas últimas resultam sempre de motivações determinadas e necessidades sociais (BARROS, 2005, p. 11).

Ademais, dentro do campo da História Cultural, para Ciro F. Cardoso, em *Introdução: uma opinião sobre as representações sociais*, pode-se refletir sobre as "lutas de representação", que têm como característica a organização e, consequentemente, a hierarquização da própria estrutura social. Por esse meio, teremos uma nova visão da própria sociedade, ao observar os esquemas simbólicos que estruturam posições e relações de grupos, classes ou ambientes (CARDOSO, 2000, p. 18).

De acordo com Roger Chartier, em *História Cultural: entre práticas e representações*, a partir do entendimento das lutas de representações, podemos perceber os instrumentos pelos quais os grupos impõem, ou tentam impor, a sua visão do mundo social, os seus valores e o seu domínio. Com isso, inseridas na dinâmica das lutas de representações, temos em jogo a ordenação e a hierarquização da própria estrutura social (CHARTIER, 1990, p. 17).

O conceito de representação social e lutas de representações, ancorado nas ideias de Roger Chartier e demais autores, serão instrumentos para iluminar nossas fontes e irão contribuir para percebemos como Jerônimo e Agostinho pensaram a história, o seu tempo, como fizeram as projeções das suas ideias religiosas sobre as mulheres romanas ricas e grupo religioso no qual eles estavam inseridos.

---

[30] No artigo *O mundo como representação*, para Roger Chartier, "[...] por um lado, a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre aquilo que representa e aquilo que é representado; de outro lado, é a apresentação de uma presença, apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. Na primeira acepção, a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma imagem capaz de repô-lo em memória e de 'pintá-lo' tal como é. [...]" (CHARTIER, 1991, p. 184).

Por outro lado, a categoria de gênero, para Roland Pfefferkorn (2012, p. 5-10), em *Genre et rapports sociaux de sexe***,** foi e é amplamente utilizada em nível internacional, seja dentro ou fora do mundo acadêmico. Essa categoria é uma maneira de focar as questões sobre as diferenças e as desigualdades em torno da ideia de uma construção social de homens e mulheres. Entretanto, apenas usado, ele não inclui todas as facetas da dominação masculina e ainda ajuda a apagar certos traços.

O estudo da categoria de gênero, comumente, nos dias atuais, está ligado a questões relacionadas às mulheres. Contudo, a expressão gênero, além de substituir o termo mulheres, também nos remete que qualquer dado sobre as mulheres nos leva a buscar informações sobre os homens, ou seja, um implica o estudo do outro (SCOTT, 1995, p. 74-75) e, consequentemente, não podemos compreender as mulheres sem que essas estejam relacionadas aos homens, e nem se pode conceber os homens sem que fossem diferenciados das mulheres (SCOTT, 1992, p. 86-87).

De fato, ao se dizer que gênero é culturalmente construído, mostra-se que essa categoria é usada para determinar as relações sociais entre os sexos – sua utilização repudia as concepções biológicas, as quais nos remetem à subordinação e fragilidade feminina ante o polo masculino. Desse modo, a categoria de gênero nos comunica a ideia de "construções culturais", isto é, a criação social dos papéis adequados aos homens e às mulheres. Sendo assim, gênero é uma categoria social aplicada sobre um corpo sexuado (SCOTT, 1995, p. 75).

A categoria de gênero contribui para entendermos as relações sociais estabelecidas entre homens e mulheres. Dessa forma, essa categoria nos aponta para o conjunto de fatores sociais e culturais atribuídos aos corpos humanos, definindo a ideia de masculino e feminino, ou seja, a condição de gênero fundamenta os papéis construídos que indicam o que é ser homem e o que é ser mulher (HEILBORN; ARAÚJO; BARRETO, 2010, p. 14).

Assevera Joan Wallach Scott (1986, p. 1060-1065), em *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, com os estudos sobre sexo e sexualidade, que o uso da categoria de gênero nos ajudará a distinguir a prática sexual dos papéis sexuais construídos para as mulheres e para os homens. Além disso, as relações de gênero também são construídas em meio às relações de poder.

Para Losandro Antônio Tedeschi, em *As mulheres e a história: uma introdução teórico e metodológico*, a categoria de gênero tem como uma de suas finalidades reconhecer a que tipo de particularidade e de colaboração existe entre as funções desempenhadas pelos homens e mulheres na sociedade. Nessa razão, o importante seria reaver o conjunto diversificado das funções executadas pelo gênero feminino, considerando-o como ator/agente

e não simplesmente como um polo favorecido no interior homogêneo do âmago familiar ou invisível no meio da população (TEDESCHI, 2012, p. 116).

Posto tudo isso, concordamos com Joan W. Scott (1986, p. 1067), que define a categoria de gênero como "[...] elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e [...] uma forma primária de dar significado as relações de poder [...]"[31]. Desta feita, comungamos, portanto, nosso entendimento da categoria de gênero com essa elucidação da teórica social Scott e aquilo que propõe em *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*[32].

Neste trabalho, a categoria de gênero, proposta por Joan W. Scott e demais autores, será um bom instrumento para se pensar a história, sobre como foram constituídas e redimensionadas as projeções das hierarquias de diferença, a saber, entre homens e mulheres, virtuosos e virtuosas, inclusões e exclusões etc. Portanto, perceber que a diferença sexual não é algo natural, mas um fenômeno social e cultural.

Em suma, o conceito de representação, lutas de representação e a categoria de gênero, ajudar-nos-ão a compreender as manifestações sociais e sexuais nas manifestações cristãs na Antiguidade Tardia. Esse instrumental teórico será utilizado no entendimento da visão do monge Jerônimo e do bispo Agostinho sobre o polo masculino e o polo feminino na sociedade de sua época. Ademais, buscaremos também entender como foi articulado por esses Padres da Igreja o papel das mulheres abastadas romanas e quais foram os procedimentos utilizados que geraram esse processo social.

*

Acreditamos que os textos antigos devem ser compreendidos em sua particularidade. Por conseguinte, de acordo com o sujeito e o lugar de poder ocupado por seu autor. Com isso, entendemos que Jerônimo e Agostinho construíram seus discursos carregados de argumentos no estilo retórico.

---

[31] Gênero significa "[...] o saber a respeito das diferenças sexuais [...]" (SCOTT, 1994, p. 12) e é "a organização social da diferença sexual [...], o saber que estabelece significados para as diferenças corporais [...]" (SCOTT, 1994, p. 13). Da mesma forma, quando falamos de gênero, "[...] estamos nos referindo às construções e às expectativas sociais sustentadas em relação aos homens e às mulheres. Gênero diz respeito ao modo como nossa sociedade constrói representações sobre ser homem e ser mulher e pressupõe que sejam naturalmente estabelecidos" (HEILBORN; ARAÚJO; BARRETO, 2010, p. 13).

[32] Testificamos aqui que a obra *Gender: a useful category of historical analysis*, de Joan W. Scott, foi muito citada no meio acadêmico internacional e nacional no que se refere aos estudos de gênero (MEDEIROS; ZIMERMANN, 2015, p. 598).

Além disso, a "[...] construção de modelos históricos não podem ser feitas sem recorrer-se ao método comparativo [...]" (CARDOSO; BRIGNOLI, 1983, p. 412), e, dessa forma, a comparação nos proporcionará uma manipulação diferenciada da documentação dos demais trabalhos existentes sobre o objeto de nossa investigação.

Com isso, o método de leitura documental empregado nesta pesquisa será a Retórica e a Comparação. Optamos por essas abordagens metodológicas, porque consideramos que tais irão nos orientar num melhor entendimento das fontes produzidas por Jerônimo e Agostinho, e, consequentemente, irão nos subsidiar na compreensão do papel projetado sobre as mulheres romanas virgens, viúvas e casadas na comunidade católica e ligadas à alta aristocracia.

A retórica é a ciência aplicada e teórica do exercício público do discurso, feita diante de um auditório dubitativo. Aquele que profere o discurso se esforça para impor suas representações, suas formulações e para direcionar uma ação. Para os teóricos da Antiguidade, essa era a arte de dizer corretamente (PLANTIN, 2004, p. 433-434).

Trabalhar-se-á, nesta pesquisa, com a proposta de leitura retórica de textos, a partir das ideias do filósofo francês Oliver Reboul. Ele define essa leitura como a arte de persuadir por meio do discurso. Assim, a leitura retórica é aplicável apenas aos discursos que visam persuadir e não aplicável a todos os discursos. Portanto, a retórica versa sobre o discurso persuasivo, ou ao que um discurso tem de persuasivo, ou seja, a retórica tem como objetivo levar algum indivíduo a crer em alguma coisa (REBOUL, 2004, p. 14-15).

Na obra *Introdução à retórica*, Oliver Reboul apresenta que a retórica tem quatro funções: persuasiva, hermenêutica, heurística e pedagógica. Dessa maneira, vamos selecionar apenas as funções persuasiva e hermenêutica, para o entendimento das nossas fontes (REBOUL, 2004, p. 17-22), pois buscaremos observar como os discursos proferidos pelo monge Jerônimo e o bispo Agostinho foram escritos para serem convincentes, e, em especial, desejamos compreender tais discursos, rastrear suas ciladas, a força de seus argumentos e captar o não dito.

Um ponto relevante na leitura retórica é compreender o gênero que comanda o conteúdo persuasivo do discurso (REBOUL, 2004, p. 143). Com isso, entendemos que o monge Jerônimo e o bispo Agostinho sintetizaram seus discursos, de uma maneira geral, ancorados na autoridade da Igreja Católica, que representava a divindade cristã.

Por conseguinte, serão analisados os discursos de natureza religiosa, porque se compreende, nesse caso, que:

> O *discurso religioso é como aquele em que fala a voz de Deus*: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, qualquer representante seu – é a voz de Deus [...]. Partindo,

> então, da caracterização do discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus, no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do *plano espiritual* (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do *plano temporal* (os sujeitos, os homens). Isto é, o locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual *domina* o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Nessa desigualdade, Deus domina os homens [...] (ORLANDI, 1996, p. 242-244).

No discurso religioso, a voz de Deus fala por meio de seu representante. É como se a divindade falasse. Portanto, a voz do bispo ou monge é a voz de Deus. De fato, o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia ou tende à ilusão da polissemia. Em outros termos, o representante da voz de Deus não pode modificar o discurso de forma alguma, o que torna este autoritário e inclinado à monossemia[33]. No entanto, apesar de existir essa assimetria entre os planos divino e humano, podemos verificar que o poder da Palavra na religião se sobressai (ORLANDI, 1996, p. 244-252).

Reconhecemos que dentro do sistema retórico há três clássicos gêneros do discurso, a conhecer: o judiciário, o deliberativo (ou político) e epidíctico (REBOUL, 2004, p. 44-45). Entretanto, nesta Tese, utilizaremos o discurso religioso – teológico-filosófico – que está inserido no campo do gênero epidíctico[34], porque o consideramos mais adequado para nossa investigação.

Além disso, a função interpretativa da retórica trata o texto nas seguintes perspectivas básicas: em quê ele é persuasivo, quais são os seus elementos argumentativos e oratórios. Assim, a leitura retórica não tem como objetivo dizer se o texto tem razão ou deixa de tê-la; nem tampouco é neutra, pois não deixa de fazer juízo de valor em apresentar que tal discurso é sólido ou debilitado e que tal conclusão é genuína ou que contém erros. Esse tipo de leitura textual critica e pondera, tendo como base aquilo que o texto tem para nos ensinar. Dessa maneira, a leitura retórica é uma espécie de diálogo (REBOUL, 2004, p. 139).

Ante a um texto analisado nesse tipo de metodologia, conforme Oliver Reboul (2004, p. 140), devemos realizar uma série de questionamentos, que podem ser denominados como

---

[33] Monossemia (de *monos* = um; *semia* = significado) é a característica das palavras que têm um só significado (FERREIRA, 2009, p. 50). No discurso religioso, existe essa inclinação à monossemia, porque geralmente os assuntos ou matérias tratados nessa linguagem são de caráter dogmático ou infalível para religião e/ou para autodeclarada ortodoxia de determinado grupo. Entretanto, isso não significa que esse discurso não tenda também a ser polissêmico, pois as experiências religiosas são plurais.

[34] *Grosso modo*, o gênero epidíctico tem como auditório os espectadores, todos os que assistem a discursos de aparato, como orações fúnebres, panegíricos ou outras categorias. Esse discurso censura ou louva ora um ser humano ou uma categoria de seres humanos. Esse gênero discorre sempre sobre o presente, pois se propõe à admiração dos espectadores (REBOUL, 2004, p. 44-45).

lugares da interpretação. Esses questionamentos dizem respeito ao orador, ao auditório – público – e ao discurso.

O primeiro questionamento nosso na aplicação desse método será: *quem* fala[35]? Em seguida, temos uma pergunta indispensável: *quando* foi o período do discurso? Outro questionamento que faremos será: contra *quem* foram feitos esses discursos? Pois sempre um discurso persuasivo se inclina a ser dissuasivo, e, pelo menos implicitamente, ataca um conjunto de ideias, doutrinas, opiniões, um autor etc. Desse modo, se o discurso foi dirigido contra alguém, logo, existe uma razão de ser escrito, ou seja: *por quê*? Geralmente, os discursos têm objetivos que devem ser atingidos imediatamente e outros mais tardiamente (REBOUL, 2004, p. 140-141).

Igualmente, deve-se observar a quem o autor fala, isto é, qual o auditório real – público – do discurso. Esse tipo de questionamento não é feito apenas por aquele que interpreta o discurso, mas também pelo orador. Pois os auditórios se distinguem de diversas maneiras – primeiro pelo tamanho, que pode ir de um único indivíduo a toda a humanidade; em segundo pelo lugar, pelas características psicológicas, sexo, profissão, cultura etc; em terceiro lugar, pela competência (qual nível daqueles a quem são dirigidos os discursos – aqui se observa também o nível de argumentação e até de vocabulário); e em quarto lugar, o conjunto de ideias, seja religiosa, política ou outra (REBOUL, 2004, p. 142).

Finalmente, não pode existir diálogo, nem argumentação, sem uma concordância mínima entre os interlocutores. Por conseguinte, é impossível que o orador se dirija a um público se não houver entre ambos um acordo prévio. Ademais, sem paradoxo, pode-se falar até que o desacordo somente é possível no âmbito de uma concordância comum (REBOUL, 2004, p. 142).

Outrossim, nesta Tese, utilizar-se-á o método comparado, porque entendemos que a História está sempre em comparação (THELM; BUSTAMANTE, 2007, p. 10), e, por isso, concordamos com José D'Assunção Barros, no artigo *História Comparada – um novo modo de ver e fazer história*, que define essa metodologia nestes termos:

> [...] na possibilidade de se examinar sistematicamente como um mesmo problema atravessa duas ou mais realidades histórico-sociais distintas, duas estruturas situadas no espaço e no tempo, dois repertórios de representações, duas práticas sociais, duas histórias de vida, duas mentalidades, e assim por diante. Faz-se por mútua iluminação

[35] A leitura retórica, ao contrário de certas análises estruturais, assume a responsabilidade dessa pergunta, considerando úteis quaisquer informações referentes à vida do autor e à sua doutrina; postulando que o texto tem sua autonomia e é entendido por si mesmo. E, ainda que seja útil conhecer a doutrina do autor para compreender seu pensamento, é inútil elucidar cada uma de suas afirmações com citações tomadas no restante de sua obra. Quanto mais se puder interpretar o texto em si mesmo, melhor (REBOUL, 2004, p. 140).

> de dois focos distintos de luz, e não por mera superposição de peças (BARROS, 2007, p. 24).

Posto isso, optamos por sistematizar neste trabalho o método comparado a partir do trabalho *Comparison and beyond*, de Jürgen Kocka (2003, p. 40), na perspectiva heurística[36]. Para esse autor, "[...] comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas similaridades e diferenças de modo alcançar determinados objetivos intelectuais" (KOCKA, 2003, p. 39). Portanto, ancorado nesse tipo de comparação proposto por Kocka, pretendemos identificar as questões e os problemas que poderiam se perder, negligenciar ou apenas não serem criados.

Por fim, usaremos como parâmetro de comparação neste trabalho as representações de gênero – das mulheres virgens, viúvas e casadas da aristocracia romana – em Jerônimo e Agostinho, elaboradas em suas respectivas sociedades e comunidades religiosas, a saber: Península Itálica, Belém e o Norte da África romana.

*

A Tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro deles, demonstraremos a produção historiográfica dos últimos decênios em torno de Jerônimo, Agostinho, ascetismo e renúncia sexual, as Mulheres ricas romanas e, além do mais, nossas escolhas para a atual investigação.

No segundo capítulo, refletiremos acerca da trajetória histórica dos Padres da Igreja: Jerônimo, sua vida e polêmicas; e Agostinho, sua vida e controvérsias – associada ao contexto norteador de nosso objeto de pesquisa. Apresentaremos a evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no Império Romano Tardo Antigo e as mulheres aristocráticas na religião cristã, especialmente na comunidade de Roma. Igualmente, iremos expor a aplicação da nossa metodologia ao organizarmos os oradores e auditórios dos discursos retóricos.

No capítulo terceiro, dedicaremos à reflexão da polêmica suscitada pelo monge Joviniano na cidade de Roma e a recepção das suas ideias na sociedade romana. Refletiremos a respeito da posição de Jerônimo e de Agostinho sobre as ideias difundidas por Joviniano no Império Romano. Além disso, apresentaremos como foram construídas as obras *Adversus Jovinianum*, de Jerônimo, *De Bono Conjugali* e *De Sancta Virginitate*, de Agostinho, e a retórica cristã sobre a continência sexual – virgindade, viuvez e casamento – e contra

[36] Nessa perspectiva, "[...] a abordagem comparativa permite identificar questões e problemas que se poderiam de outro modo perder, negligenciar ou apenas não inventar [...]" (KOCKA, 2003, p. 40).

Joviniano. Por fim, realizaremos a leitura da documentação, tendo como base nossa proposta teórica-metológica.

E no capítulo final, iremos realizar a análise, nos discursos retóricos de Agostinho e Jerônimo, das representações de gênero existentes nas suas missivas remetidas às mulheres notáveis de Roma e, consequentemente, fazer uma comparação das lutas de representações de gênero desses Padres da Igreja, com intuito de entender melhor como eles pensaram o gênero feminino no Cristianismo católico, em particular, as percepções em torno das mulheres da alta aristocracia romana.

Por último, será demonstrado, numa perspectiva comparada, com enfoque nas semelhanças e dessemelhanças, como o monge Jerônimo e o bispo Agostinho representaram o comportamento das mulheres matronas na religião cristã católica. Igualmente, vamos buscar entender como foi representada, por esses representantes do clero masculino católico, a liberdade feminina e seu respectivo protagonismo na sociedade romana na Antiguidade Tardia.

CAPÍTULO 1: *STATUS QUAESTIONIS* – JERÔNIMO, AGOSTINHO E AS MATRONAS ROMANAS NA ANTIGUIDADE TARDIA

Discussão historiográfica dos últimos sessenta anos sobre as obras de Jerônimo, Agostinho, Ascetismo e Gênero

Numa compreensão que consideremos social e culturalista, e se recuarmos nos últimos decênios para analisarmos a literatura existente, na segunda metade do século XX e na primeira parte do XXI, em relação a Agostinho de Hipona, Jerônimo de Estridão, Mulheres cristãs abastadas de Roma e Ascetismo no Império Romano dos séculos quarto e cinco[37], identificaremos uma considerável historiografia internacional e nacional. Contudo, majoritariamente, europeia e norte-americana.

No período após a Segunda Guerra Mundial, na Europa, o historiador francês, Henri-Irénée Marrou, apresentou para sociedade seu trabalho clássico *Saint Augustin et l'augustinisme*, em 1955 – traduzido em nosso país com título *Santo Agostinho e o agostinismo*, em 1957.

Esse empreendimento *Santo Agostinho e o agostinismo* foi resultado de questões pessoais de H.-I. Marrou e de seu tempo[38], entretanto, ele não foi tão ousado como em outros trabalhos ulteriores, porque não percebemos a problematização das fontes escritas por Agostinho. Por outro lado, Marrou oferece uma contribuição que nos ajuda a entender o ambiente desse homem religioso cristão e suas relações sociais no mundo romano antigo.

Podemos, também, elencar o amplo e valioso trabalho do irlandês, Peter Robert Lamont Brown, nomeado de *Augustine of Hippo: A Biography*, publicado em 1967 e reeditado no final da década de 1990 – a edição brasileira foi traduzida como *Santo Agostinho: uma biografia*, a partir de 2005.

No que lhe diz respeito, Peter Brown, com uma consistente habilidade histórica, no decorrer de sua vida profissional, pesquisou a transição da Antiguidade para o Mundo

[37] Não podemos deixar de salientar que, nessa sociedade romana na Antiguidade Tardia, apenas uma pequena parcela da população era letrada. Assim, o nosso objeto de investigação corresponde a uma elite intelectual do Império Romano nessa época.

[38] Marrou teve uma cristalina formação católica e acadêmica na França e era especialista em Cristianismos na Antiguidade, Agostinho de Hipona, Educação no Mundo Antigo e Filosofia da História. Também, além de militante religioso, foi engajado na política de sua época – atuou em sindicatos de professores, lutou contra a tortura na guerra da Argélia e os movimentos de extrema-direita da Europa. Além do mais, Marrou já tinha publicado anteriormente outro trabalho a respeito de Agostinho, em 1938, intitulado *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, que compilou temas da carreira intelectual desse autor cristão.

Medieval e as manifestações religiosas cristãs no mundo Tardo Antigo. Em particular, com enfoque em tais temáticas: retórica romana, o culto aos santos – Agostinho de Hipona –, as representações do corpo e sexualidade humana, riqueza e pobreza. Igualmente, Brown vislumbrava os acontecimentos históricos numa perspectiva pouco positivista, menos política, com enfoque em aspectos socioculturais, visto que sofreu expressiva influência da historiografia francesa dos *Annales*[39].

Assim, em *Santo Agostinho: uma biografia*, ao fazer uso de escritos do bispo de Hipona, Peter Brown reconstrói de forma sistematizada, para o mundo acadêmico, a vida desse personagem cristão católico na Antiguidade Tardia, em cinco partes, desde seu nascimento até sua morte na África romana. Constatamos, nessa obra, as relações entre Agostinho e o gênero feminino – singularmente temos uma seção sobre a relação com a sua mãe e uma mulher, quando era ainda um jovem professor, que viveu um concubinato.

Esse trabalho sobre a biografia de Agostinho de Hipona foi um complemento de uma série de artigos que vinha sendo publicada por Peter Brown, a partir do início dos anos 1960, sobre os contextos sociorreligiosos do mundo romano dos quarto e quinto séculos, compilados em *Religion and Society in the Age of the Saint Augustine* (INGLEBERT, 2011, p. 395)[40].

O francês Adalbert Gauthier Hamman, especialista em estudos Patrísticos e Antiguidade cristã, no ano 1979, elaborou a *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin* – traduzido como *Santo Agostinho e seu tempo*, em 1989. Adalbert Hamman, ao fazer a utilização dos escritos agostinianos em três partes, remonta o ambiente cotidiano de Agostinho no norte da África romana, inclusive, a experiência religiosa ascética cristã vivenciada por homens e mulheres da elite romana.

---

[39] Nomeada por muitos como "[...] 'escola dos *Annales*', o grupo de historiadores liderados por Bloch e Febvre se constituiu, antes de tudo, como um movimento. Uma sensibilidade, um conjunto de estratégias voltadas para combater o tipo de história predominante no século XIX e início do XX. [...] Febvre e Bloch combatiam, pois, uma história somente preocupada com os fatos singulares, sobretudo com os de natureza política, diplomática e militar. Combatiam uma história que, pretendendo-se científica, tomava como critério de cientificidade a verdade dos fatos, à qual se poderia chegar mediante a análise de documentos verdadeiros e autênticos. [...] Febvre e Bloch combatiam, enfim, uma história que se furtava ao diálogo com as demais Ciências Humanas, a antropologia, a psicologia, a linguística, a geografia, a economia e, sobretudo, a sociologia [...]" (VAINFAS, 2002, p. 16-17).

[40] Ainda podemos testificar dois trabalhos filosófico-teológicos a respeito da vida de Agostinho, elaborados por dois pesquisadores católicos da Ordem de Santo Agostinho. Assim sendo, em 1974, o agustinólogo espanhol, Victorino Capánaga, em *Agustín de Hipona: Maestro de la conversión cristiana*, refletiu questões psicológicas do bispo de Hipona – suas inquietações particulares, gêneses de uma espiritualidade e o processo de adesão definitiva à experiência cristã católica. Além disso, uma outra tentativa biográfica agostiniana foi a do italiano Agostino Trapè, em *S. Agostino: L'uomo, il pastore, il mistico*. Enfim, em 1976, o agustinólogo Trapè expõe o homem, o pastor, o místico e os últimos anos de Agostinho de Hipona.

O estadunidense Allan D. Fitzgerald, investigador do pensamento agostiniano e editor da revista *Augustinian Studies*[41], no final da década de 1990 e em meio à conjuntura de intensos estudos das manifestações cristãs na Antiguidade nas Universidades Protestantes e Católicas da América do Norte, dirigiu a compilação do *Augustine through the ages: an Encyclopedia* – um consistente trabalho a respeito de Agostinho, no qual temos reunidos pesquisadores do mundo que estudam e/ou estudaram o impacto das ideias do Hiponense na sociedade de seu tempo e no decurso dos séculos.

Desse modo, Fitzgerald nos apresenta nesse dicionário amplas comunicações de centenas de renomados pesquisadores internacionais, com temáticas de suma importância para o entendimento do pensamento, escritos, influências e a autoridade de Agostinho de Hipona – há em torno de quinhentos artigos organizados em ordem alfabética. Exclusivamente, existem reflexões sobre ascetismo, casamento, epistolário agostiniano, heterodoxias, Jerônimo, Joviniano, monacato, virgindade, viúvas etc. No entanto, nesse dicionário, verificamos uma desigualdade de vocábulos sobre mulheres cristãs em relação aos homens cristãos.

Além disso, nessa magna empreitada de Allan Fitzgerald, encontramos importantes contribuições contemporâneas de especialistas em período Patrístico, renúncias sexuais cristãs e estudos das mulheres nas comunidades eclesiais cristãs e gênero, a conhecer: Elizabeth A. Clark, David G. Hunter, Mark Vessey, Robert A. Markus.

Em anos posteriores, o britânico Henry Chadwick elaborou a obra *Augustine of Hippo: a life*, em 2009. Pesquisador da história do início da Igreja, em Oxford, Chadwick escreveu, com base em seu contexto filosófico e histórico, sobre a vida de Agostinho de Hipona, e, com isso, percebemos que ele manipulou de forma erudita as fontes agostinianas. Esse autor refletiu a respeito de Agostinho dando ênfase em sua experiência eclesial no norte da África romana e nas experiências religiosas cristãs e não cristãs que o permearam, nos séculos quarto e quinto. Entretanto, verificamos que Chadwick dedica pouco espaço nesse trabalho às relações do bispo de Hipona com as mulheres cristãs, pois se empenha mais em problematizar as obras clássicas – a título de exemplo: *Confissões*, *A Verdadeira Religião*, *A Cidade de Deu*s, *A Trindade* – e sua associação com a realidade institucional do episcopado em Hipona.

A Ordem dos Agostinianos Recoletos, em Madri, na Espanha, em 1956, lançou a revista *AVGVSTINVS*[42]. Preferencialmente, os trabalhos dessa revista versam sobre elementos

[41] Esse periódico foi criado pelo Instituto Agostiniano da Universidade de Vilanova, no ano 1970, em Pensilvânia, nos EUA. Então, essa revista acadêmica tem como objetivo apresentar trabalhos acerca da vida, ensino e influências de Agostinho de Hipona, exclusivamente, no campo da teologia, filosofia e história.

[42] A Revista *Avgvstinvs* foi criada pelos padres agostinianos recoletos da Espanha, em meio às comemorações e celebrações do 16º Centenário de nascimento de Agostinho, em 1956.

históricos e culturais de Agostinho de Hipona, em sua época e ao longo dos séculos. Os primeiros volumes eram apresentados trimestralmente e, mais recentemente, esse periódico tem publicações semestrais, contando com mais de sessenta volumes. Nessa revista, são reunidos artigos de pesquisadores de Agostinho de vários seguimentos científicos do mundo – intitulado por eles de "Agustinólogos" – e publicado em língua espanhola.

Podemos relatar que esse periódico contém muitos títulos provenientes das reflexões a respeito do pensamento de Agostinho em Oxford e dos debates dos Congressos Internacionais de Estudos Patrísticos, que aconteceram nas décadas de 1980 e 1990. Há artigos que abordam conteúdos em relação ao papel da mulher cristã, feminismo, casamento, sexualidade, continência, ascese, virgindade, vida monástica, estudo do epistolário e viuvez. Além disso, na *AVGVSTINVS,* temos significativos trabalhos que fazem comparações e relações do pensamento de Agostinho com outros autores eclesiásticos, inclusive com o monge Jerônimo de Estridão.

No que lhe concerne, nos anos 1970, o protestante britânico John Norman Davidson Kelly, pesquisador da história eclesiástica na Antiguidade cristã, escreveu uma extensa obra sobre a vida, os escritos e as controvérsias de Jerônimo de Estridão. Acreditamos que esse empreendimento de J. N. D. Kelly, nomeado de *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, foi a mais completa produção sobre Jerônimo de Estridão até aquele tempo e que serviu de base para pesquisas futuras.

Em contrapartida, anteriormente, tínhamos apenas os seguintes trabalhos biográficos que guiavam as pesquisas a respeito do monge de Estridão, a conhecer: *Hieronymus: Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte* – três volumes editados entre os anos 1901-1908, do teólogo protestante alemão Georg Grützmacher; *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre* – dividido em dois tombos, do jesuíta francês Ferdinand Cavallera, publicados no ano 1922; e *San Girolamo di Sidone,* do italiano católico Angelo Penna[43], ano 1949.

J. N. D. Kelly, nesse livro sobre Jerônimo, trata capítulos particulares acerca da sua experiência monástica e ascética, e a sua relação com as mulheres ricas de Roma – por exemplo: Marcela, Paula e Eustóquia. Também aborda os escritos de cunho epistolar desse monge, em que constatamos a sua vida cotidiana e os seus vínculos com o gênero feminino. Destarte, a partir de sua produção, entendemos que essa obra de Kelly se converteu em uma referência relevante para estudos de Jerônimo de Estridão e sua época, exclusivamente, por causa da maneira com que autor lidou com as fontes.

[43] Penna teve toda sua formação em Roma e especializou-se em estudos bíblicos no Pontifício Instituto Bíblico.

De modo igual, no final dos anos 1980, o católico ibérico Francisco Moreno escreveu uma espécie de biografia do monge de Estridão, intitulada *San Jerónimo: La espiritualidade del desierto*. Fundamentado pelos trabalhos clássicos anteriores e ao manipular as fontes escritas de Jerônimo, Moreno trouxe para comunidade acadêmica de língua espanhola um relato sistematizado da vida desse escritor do Cristianismo católico na Antiguidade romana.

Percebemos que Francisco Moreno, nesse livro supracitado, fez uma profunda reflexão sobre os textos epistolares de Jerônimo e, dessa maneira, revela-nos a figura polêmica que foi o monge de Estridão, a sua vida ascética e monástica, seu trabalho de tradutor e comentarista dos textos bíblicos, a renúncia sexual e, por fim, sua afeição pelas mulheres cristãs ricas e instruídas da aristocracia romana.

A pesquisadora espanhola, María del Mar Marcos Sanchez, nas últimas décadas, tem publicado trabalhos acerca das experiências religiosas cristãs, ascetismos, vida monástica e mulheres religiosas no período da Antiguidade Tardia, especialmente, refletiu a respeito do feminino nas missivas de Jerônimo de Estridão.

Os artigos *La vision de la mujer en San Jerónimo a traves de su correspondência* (1986), *Mulier Sancta et Uenerabilis, Mulier Ancilla Diaboli en la correspondencia de San Jerónimo* (1987) e *Caracterización del sexo femenino en la correspondencia de San Jerónimo* (1989) fazem uma abordagem de como foram elaboradas as representações do gênero feminino nas cartas de Jerônimo. Desta feita, na década de 1980, Mar Marcos Sanchez[44] atesta que as mulheres foram um dos temas mais estudados nas epístolas do monge de Estridão. Por conseguinte, nesses trabalhos, a autora apresenta os modelos de mulheres veneráveis e o ponto de vista de Jerônimo a respeito do feminino, em suas missivas.

Nos anos de 1990, em nosso país, Marcus da Silva Cruz se dedicou à pesquisa e publicações de trabalhos em torno do epistolário de Jerônimo. De uma maneira particular, Marcus Cruz levou a cabo em sua investigação de mestrado e doutorado a análise da cultura romano-helênica e aristocracia de Roma, a partir das cartas de Jerônimo no mundo Tardo Antigo[45]. Desse modo, nos capítulos *O jejum e o domínio do corpo nas Cartas de São Jerônimo* (1991) e *A tradição romano-helenística nas cartas de São Jerônimo* (1996), Cruz

[44] Em seu doutoramento em História, Mar Marcos fez uma ampla e profunda investigação em torno das mulheres da aristocracia senatorial romana, nomeada de *clarissimae feminae*, e, gradativamente, muitas dessas figuras se transformaram em *monachae christianae* no desenrolar do quarto século. Destarte, vale a pena salientarmos que para ela "[...] a cristianização da aristocracia de Roma é uma história de mulheres" (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 267). Consequentemente, em 1990, Mar Marcos defendeu a Tese intitulada *Las Mujeres de la Aristocracia Senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, supervisionado pelo Professor Doutor Ramon Teja, na Universidade de Cantábria.

[45] O referido autor realizou toda a sua formação em nível *stricto sensu* no Programa de Pós-Graduação em História Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ), entre os anos de 1990 a 1997.

manipula as cartas do monge de Estridão como um instrumento para melhor compreensão da realidade social, religiosa cristã e cultural no Império Romano da segunda metade do quarto século. Entretanto, posteriormente, constatamos que Marcus Cruz se dedicou muito pouco aos estudos das missivas de Jerônimo.

No presente século, o norte-americano Andrew Cain publicou *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, em 2009. Esse trabalho é parte de sua Tese de doutoramento e reflexões póstumas a essa pesquisa, no qual Andrew Cain fez uma interpretação das epístolas de Jerônimo e utilizou essas fontes como referência para o entendimento de sua complexa autoconstrução de sua autoridade espiritual e intelectual. Em pormenor, a obra Cain trata das relações diretas de Jerônimo com as ricas viúvas matronas, as cristãs Marcela e Paula. Além disso, o autor fez uma interessante classificação por assuntos de todas as cartas do monge de Estridão e que tal intento nos leva a um melhor conhecimento de suas relações pessoais e com diversos membros da sociedade romana daquela época.

Nesse mesmo ano de 2009, o ibérico Fernando Rivas Rebaque escreveu o artigo *Exempla Bíblicos Dirigidos a las Mujeres en el Epistolário de San Jerónimo* e fez um debate sobre as mulheres virtuosas cristãs existentes nos escritos epistolares do monge de Estridão. Assim, esse autor expõe os modelos de cristãs que considerava ideais para a sociedade de sua época, para as comunidades religiosas em que transitava e com que mantinha relações de amizade e direção espiritual.

Rivas Rebaque, no campo da filologia e da teologia bíblica, tem explorado atualmente a história das comunidades cristãs na Antiguidade, mulheres cristãs, Patrologia e debate questões de gênero nas experiências cristãs, em seus primórdios e suas incidências no mundo contemporâneo. Em 2012, esse autor editou o livro *Iguales y diferentes: Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia* e escreveu um significativo capítulo intitulado *Jerónimo y las mujeres de Aventino: estudio de la escritura,* que aponta acerca das interpelações entre Jerônimo de Estridão com as aristocratas mulheres cristãs com as quais teve contato em Aventino, na cidade de Roma. Rivas Rebaque se centraliza nos estudos dos textos bíblicos pelas mulheres de Aventino, tutelado por Jerônimo, e o protagonismo exercido por essas figuras femininas ricas na sociedade naquele tempo.

Ainda, o espanhol Raúl Gonnzález Salinero, em 2011, produziu o artigo *Ocio y ascesis aristocrática: Jerónimo y su lectio divina em Roma (382-385)*, no qual aborda as relações de Jerônimo de Estridão, no momento de seu retorno a Roma, com as mulheres do grupo de Aventino, formado por aristocratas cristãs da cidade. Dessa maneira, Gonnzález Salinero

demonstra que Jerônimo foi guia espiritual de um grupo de mulheres ascéticas, professor de *lectio divina*[46] dos textos bíblicos e compartilhou a experiência religiosa monástica do oriente em Aventino. Em suma, podemos salientar, Jerônimo tinha certa preferência em instruir tais figuras de Roma, pois essas mulheres mantinham com ele relações de patronato.

Ademais, a Biblioteca de Autores Cristianos oferece ao público geral um conjunto de obras bilíngues – em espanhol-latim – que nos permitem conhecer melhor as fontes dos Cristianismos dos primeiros séculos. Dessa forma, ao organizar as *Obras Completas de San Jerónimo* e a *Obras Completas de San Agustín*, a BAC nos legou interessantes textos introdutórios dos escritos desses autores cristãos latinos, elaborados por especialistas das áreas de teologia, filosofia e história.

O epistolário de Jerônimo foi estruturado pela BAC em dois tomos. Em 1963, Daniel Ruiz Bueno fez a introdução das oitenta e três primeiras cartas de Jerônimo, na qual apresentou o contexto, possíveis destinatários e datas. Por sua vez, em 1995, Juan Bautista Valerio realizou o mesmo trabalho que seu colega Ruiz Bueno, com as cartas precedentes até a de número cento e cinquenta e quatro. Destarte, essas introduções realizadas por esses autores a respeito das missivas ajudam a uma melhor compreensão do ambiente e espaço temporal em que foram elaboradas tais fontes de Jerônimo.

Os pesquisadores Manuel-Antônio Casqueiro e Mônica Marcos Celestino, ligados à Ordem de São Jerônimo, ao elaborarem o texto latino, tradução, introdução e notas dos *Tratados apologéticos* de Jerônimo de Estridão, publicado em 2009, trouxeram-nos a discussão da biografia e as estruturas importantes para um entendimento apurado dos textos de Jerônimo, especialmente *Adversus Joviniamum*. Dessa maneira, mediante ao parco estudo em torno da biografia do monge de Estridão, nesses trabalhos introdutórios, temos uma demonstração do contexto de seu tempo e a forma em que foram elaborados seus escritos. Além do mais, os autores fizeram uma relevante indicação de bibliografia de apoio para pesquisa sobre o monge de Estridão.

Outrossim, respectivamente em 1986, 1991 e 1993, Lope Cilleruelo García fez a introdução geral das *Cartas (1º), Cartas (2º) e Cartas (3º)*, de Agostinho de Hipona – existe em torno de duzentos e setenta missivas –, e descreve a possível datação, local e temática de cada epístola desses tomos, sendo que cada empreendimento foi complemento do outro. Desta feita, esses dados nos ajudam a uma compreensão mais apurada do contexto histórico, do

[46] *Lectio divina* era e é uma técnica de leitura orante dos textos bíblicos, vivenciada historicamente pelo Cristianismo católico. Ou seja, nesse método, faz-se uso de trechos bíblicos como motivações para as orações comunitárias e pessoais – intitula-se pelos crentes católicos como a leitura orante dos livros sagrados.

recorte temporal e daqueles que foram destinatários das cartas escritas por Agostinho de Hipona.

Os pesquisadores José Rodríquez Díez e Pío de Luis, associados à Ordem de Santo Agostinho, ao realizar a revisão, introdução e notas dos *Tratados morales* de Agostinho, em 2007, proporcionam um debate de qualidade a respeito do ambiente da confecção das fontes agostinianas, particularmente *De Bono Conjugali e Santa Virginitate*. Esses autores nos apontam de que forma podemos perceber as relações existentes entre Agostinho e as mulheres nesses tratados. Também eles apresentam uma significativa bibliografia que podemos consultar como subsídio ao entendimento histórico do bispo de Hipona e suas relações com o meio social.

Por sua vez, em 1983, o italiano Angelo Di Berardino, após anos dedicados aos estudos dos Padres da Igreja e Cristianismos no Mundo Antigo, organizou o *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* – traduzido no país como *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, nos anos 2000. Di Berardino, em conjunto com diversos pesquisadores da antiguidade cristã e da patrística nos últimos decênios, associados ao *Institutum Patristicum Augustinianum*[47] de Roma, produziram diversos textos que foram estruturados em verbetes que apontam personagens, doutrinas, fatos históricos, experiências cristãs, tendências culturais, geografias, liturgias, espiritualidades etc. Dessa maneira, encontramos muitos vocábulos de valiosa importância para a investigação das representações do feminino do período chamado Patrístico, da vida monástica, e um melhor entendimento das experiências religiosas cristãs e suas conexões com a sociedade dos primeiros oito séculos de nossa era. Igualmente, mesmo que seja de forma resumida, encontramos verbetes nesse dicionário que descrevem acerca das mulheres cristãs da aristocracia de Roma. Além do mais, nesse amplo empreendimento organizado por Di Berardino, podemos destacar as importantes contribuições de Jean Gribomont em torno das experiências ascéticas, monásticas e de renúncias sexuais de mulheres e homens cristãos no Império Romano Ocidental e Oriental, no decorrer do quarto e quinto séculos.

Ainda a respeito dos estudos de Jerônimo de Estridão, Agostinho de Hipona, ascetismo, renúncia sexual e as mulheres cristãs[48], temos o livro de Peter Brown, com título

[47] O Instituto Patrístico Agostiniano é um organismo católico da Pontifícia Universidade Lateranense, que tem como objetivo a especialização e a pesquisa em teologia e ciências patrísticas. No ano 1969, esse Instituto foi fundado pela Ordem de Santo Agostinho e se dedica a uma melhor compreensão do pensamento de Agostinho de Hipona através dos séculos. Para maiores informações a respeito do *Institutum Patristicum Augustinianum*, vide o seguinte site: http://www.patristicum.org/it/

[48] Peter Brown intitula essas mulheres cristãs romanas na Antiguidade Tardia de "[...] filhas de Jerusalém [...]" (BROWN, 1990, p. 220).

original *The Boby and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, de 1988 – traduzido como *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, em 1990. Em três partes, Peter Brown trata a questão da renúncia sexual nas experiências cristãs, as representações do corpo pelos cristãos dos primeiros séculos e dedica seções exclusivas a temas em torno das mulheres cristãs do século IV, monasticismo, Agostinho e Jerônimo. Desse modo, de forma vasta, o autor disserta em torno da problemática acerca da prática da renúncia sexual perene – o celibato, a continência e a virgindade dos homens e mulheres cristãos nos primeiros séculos de nossa era –, ancorado nos escritos primários e epístolas de Padres da Igreja do Oriente e do Ocidente na Antiguidade cristã.

A norte-americana Joyce E. Salisbury, a partir dos anos de 1980, dedicou-se a investigações das relações entre homens e mulheres nas comunidades cristãs dos primeiros séculos. Influenciada pelo movimento feminista, estudos dos ascetismos e o erudito debate da categoria de gênero nos EUA. Salisbury deu ênfase às questões ao redor dos Padres da Igreja Latina em relação à sexualidade e em torno da virgindade, continência, vários tipos de renúncias e, portanto, as mudanças comportamentais, propostas por alguns desses autores eclesiásticos.

Em 1986, Joyce Salisbury publica *The Latin doctors of the Church on sexuality* e aqui reflete a respeito da concepção e comparações de visões de sexualidade e renúncia sexual dos escritores da Igreja Tardo Antiga do Ocidente – Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Ela explora o dualismo e a ambiguidade existente nas representações do mundo corporal/material e espiritual/imaterial feitas por esses Padres Latinos e, consequentemente, escreve acerca da interpretação negativa da sexualidade humana desses autores da Igreja, fundamentada nos textos religiosos associados à criação do ser humano pela divindade judaico-cristã. Além disso, nesse artigo, para referida autora, a renúncia sexual das mulheres cristãs poderia proporcionar uma equidade de gênero entre homens e mulheres.

Mais uma vez, em 1991, Joyce Salisbury elabora *Church Father's, Independent Virgins* e disserta de forma ampla acerca das questões da sexualidade nos Padres do Ocidente – continência, celibato, virgindade, casamento – dando uma maior atenção ao feminino e às questões de gênero, representados nas fontes desses autores cristãos. Nessa obra, foi proposta por J. Salisbusry uma liberdade existente entre as mulheres aristocráticas cristãs e religiosas

adeptas da renúncia sexual, em outras palavras, observamos que a referida autora nos propõe um tipo de "protofeminismo"[49] na Antiguidade.

Da mesma forma, a estadunidense Elaine Pagels, estudiosa das experiências cristãs nos primeiros séculos e das fontes consideradas gnósticas e apócrifas, trabalhou tais matérias em relação ao debate de gênero e sexualidade nos Cristianismos no Império Romano na Antiguidade. Em particular, ela teve um interesse na análise das fontes gnósticas provenientes da Biblioteca de Nag Hammadi[50], para um melhor entendimento das origens das manifestações cristãs existentes no Mediterrâneo Antigo. Pagels foi também, por muitos anos, professora do Departamento de Religião da *Princenton University*.

No final da década de 1980, Pagels repensa os padrões tradicionais estabelecidos para os polos masculino e feminino, nos séculos quarto e quinto, em *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity*. Nesse livro, a autora explora, no âmbito das tradições e escritos cristãos, a concepção de pecado original e associação de sexualidade ao pecado e as representações dos comportamentos de homens e mulheres na sociedade romana, que tinha tolerado e aderido às novas práticas religiosas cristãs. Igualmente, na obra, Pagels aponta a visão pessimista da natureza humana do bispo Agostinho e como essa foi compartilhada e ratificada no Cristianismo católico do Ocidente. Em suma, essas questões foram esmiuçadas pela autora, embasada, particularmente, em textos bíblicos – Gênesis 1 a 3 –, escritos gnósticos e em obras do bispo de Hipona.

A italiana Eva Cantarella, pesquisadora do direito, do comportamento e da sexualidade no mundo greco-romano na Antiguidade, elaborou *Secondo natura: La bisessualità nel mondo antico*, em 1988. De igual modo, podemos testificar que Cantarella foi leitora dos trabalhos clássicos de Simone de Beauvoir[51] e inspirada pelas visões liberais da sexualidade e da afetividade humana, decorrente da segunda metade do século XX.

---

[49] O feminismo é uma expressão cunhada em nossos dias atuais. Entretanto, a reivindicação de direitos e luta pela emancipação das mulheres sempre existiu no decorrer dos tempos, pois percebemos isso a cada momento que o feminino reconheceu o predomínio sociocultural masculino/patriarcal e quando os homens necessitaram de colaboração das mulheres para enfrentarem as vicissitudes existentes, em um dado momento histórico (SIRAGO, 1983, p. 1). Consequentemente, colocamos essa expressão "protofeminismo" (entre aspas), porque consideramos que tal palavra poderá receber críticas dos leitores deste trabalho, tendo em vista que o movimento feminista teve seu florescer na segunda metade do século XX. Por isso, acreditamos que não podemos ainda falar de feminismo na Antiguidade, mas apenas de um esboço de liberdade feminina.

[50] Os textos gnósticos de *Nag Hammadi Library* são "[...] constituídos por um conjunto complexo de XIII códices, contendo cinquenta e dois textos, encontrado no Egito. Esses textos remontam ao período entre os séculos I a IV. Os documentos são escritos em copta e foram descobertos em 1945 por um camponês árabe, no Alto Egito, numa caverna chamada Nag Hammadi [...]" (ALEXANDRINA DA SILVA, 2015, p. 47).

[51] Especialmente, o livro *The Second Sex*, publicado inicialmente em 1949 e que trouxe ideias promissoras e relevantes para os grupos feministas desse século.

Em duas partes, em *Secondo natura: La bisessualità nel mondo antico*, uma dedicada ao Mundo Grego e outra ao Romano, Eva Cantarella aborda os hábitos sexuais existentes entre os homens e, também, em meio às mulheres, em todos os períodos históricos desses povos.

Na mencionada obra, Cantarella busca entender três pontos ao analisar as sociedades romanas e gregas no âmbito daquilo que ela caracteriza como bissexualidade. Primeiro, o mecanismo psicológico, social e cultural que condicionou as escolhas sexuais dos homens, tanto na busca de mulheres ou outros homens. Segundo, se a escolha ao homossexualismo era algo livre para os homens ou se esses eram sujeitos a regras, ou a imposições etc. Por fim, os gregos e romanos davam amplo espaço ao amor homossexual masculino (CANTARELLA, 1994, p. 7-8). Com isso, pensamos que, por trás dessas representações sexuais propostas por Cantarella, existe uma discussão em redor das relações de gênero e que consideramos salutar para entendermos as atitudes comportamentais entre os romanos cristãos com tendências ascéticas no Império Romano.

O filósofo francês Michel Foucault, entre os anos 1976 e 1984, produziu três volumes, a respeito da temática da sexualidade. Tais trabalhos foram nomeados: *Historie de la Sexualité 1: La Volonté de savoir*, *Historie de la Sexualité 2: l'usage de plaisir* e *Historie de la Sexualité 3: le souci de soi*. O referido autor trata, nessas obras, dos discursos ao redor da sexualidade humana no mundo ocidental, da repressão sexual e moral dos prazeres sexuais, da sexualidade na antiguidade, do cuidado de si, do sexo nas experiências religiosas cristãs, do corpo, das renúncias sexuais cristãs, das mulheres etc.

Ademais, não podemos deixar de asseverar que, na França, a partir de 1960, a intitulada "nova história" foi renovada pela perspectiva estruturalista e temos Michel Foucault como um de seus insignes representantes (CAIRE-JABINET, 2003, p. 137). Dessa maneira, com sua nova visão teórica e metodológica, Foucault deixa uma herança importante para pesquisas futuras que iriam envolver o assunto da sexualidade humana e suas incidências em vários âmbitos, inclusive aqueles que optaram em usar a categoria de gênero em seus trabalhos.

Ainda, a historiadora Aline Rousselle, especialista em estudos greco-romanos no Mundo Antigo, exclusivamente o processo da cristianização dessa sociedade e representações do corpo humano, em 1983, publicou *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle* – traduzido como *Pornéia: Sexualidade e amor no mundo antigo*, em 1984. Nesse livro, por meio de pesquisa da cultura escrita e material, Rousselle investigou as relações sexuais e amorosas na parte final da Antiguidade Ocidental. Assim, a autora tratou das

representações do corpo masculino e feminino nas experiências cristãs e politeístas, da virgindade, da continência, do casamento, das orientações médicas, das renúncias sexuais cristãs, das mulheres cristãs nobres do Império Romano. Rousselle também usou as missivas dos Padres Latinos para suas análises e conclusões. Entretanto, nessa obra, constatamos que a autora comete uma explícita falha ao manipular os escritos epistolares de Agostinho de Hipona.

Nesse mesmo ano de 1983, Jean-Noël Robert elaborou o livro *Les Plaisirs à Roma* – traduzido no país com nome *Os prazeres em Roma*, em 1995, fundamentado em fontes escritas e na cultura material romana existente. Robert realiza uma investigação das diversas formas de prazeres de que os romanos e as romanas desfrutavam na sua vida cotidiana. De modo específico, Robert dedica um capítulo para o prazer no feminino: trata da condição das mulheres, casamentos e divórcios, liberdade feminina e vaidade das mulheres, amores secretos, abertos e o adultério feminino. O autor, também, escreve um capítulo em torno dos intitulados prazeres da carne: aborda as representações do feminino em Roma, moral feminina, papéis sociais de homens e mulheres, moral romana, prostituição, concubinato, cortesãs e seus clientes. Em resumo, para Robert, o povo romano gostava muito dos prazeres que a vida poderia proporcionar, inclusive os relacionados à sexualidade.

Os franceses Philippe Ariès e André Béjin, em 1984, organizaram uma série de trabalhos compilados no livro *Sexualités Occidentales*. Tal obra foi basicamente consequência do seminário conduzido por Philippe Ariès, entre os anos 1979 e 1980, na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Esses autores, ao se preocuparem com o comportamento sexual humano no decorrer da história ocidental e entendendo que tal realidade poderia ser objeto de investigação, elaboraram esse empreendimento com ajuda de colegas pesquisadores dessas áreas e de outros campos científicos. Nesse livro, exclusivamente, no período antigo e medieval, temos colaborações acerca da castidade/continência, homossexualidade em Roma, representações cristãs da natureza humana, as relações sexuais e amor no casamento e visões do matrimônio cristão. Assim, além dos organizadores, subsidiaram esse livro os pesquisadores Jean-Louis Flandrin, Michel Foucault, Paul Veyne etc. No entanto, percebemos que os autores, no citado livro, entendem as experiências religiosas e as representam de maneira singular e não em uma estrutura pluralizada, tal como acreditamos que seja.

No âmbito das relações comportamentais através do tempo, o primeiro volume da coleção *Historie de la Familia*, publicado em 1986 e dirigido por André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend, contribui para uma melhor compreensão das relações existentes no seio familiar nas sociedades antigas, em particular, no

mundo romano republicano e imperial, em meio às experiências politeístas e cristãs. Desta feita, os capítulos propostos por Yan Thomas e Aline Rousselle enfatizam a respeito da realidade do casamento, leis matrimoniais, condição masculina e feminina, educação dos altos estratos sociais, sexualidade das mulheres, ascetismo e monasticismo protagonizado pelo feminino e as éticas cristãs no mundo romano antigo.

Ainda, o especialista em teologia dogmática e matrimonial de orientação católica, José Luis Larrabe, realizou uma extensa reflexão a respeito do casamento nas tradições judaicas e cristãs, nos textos bíblicos e no decorrer dos tempos, em seu livro *El matrimonio Cristiano y la família*, em 1986. Mais concretamente, nas duas primeiras partes da obra, Luis Larrabe trata o casamento nos textos do AT e NT e, também, a virgindade e sua relação com o matrimônio, na visão dos escritores eclesiásticos latinos até a época de Agostinho de Hipona e Jerônimo. Mesmo que esse trabalho tenha como base uma visão teológica, o autor mostra importantes elementos históricos e sociais, construídos pelos Padres Latinos a respeito de casamento e virgindade nos primeiros séculos de experiências cristãs e, de modo igual, aponta de que forma esses cristãos latinos representaram, na sociedade romana, os papéis de homens e mulheres naquele tempo.

Em 1989, o especialista em História Antiga, Paul Veyne, organizou o primeiro volume de *Histoire de la vie privée: De l'Empire romain à l'an mil* – vertido para a língua portuguesa com o título *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*, primeiramente em 1989. Nas duas primeiras partes desse volume, encontram-se as contribuições do próprio organizador e de Peter Brown, que refletem a respeito do espaço do Império Romano e do período conceituado como Antiguidade Tardia.

Os conteúdos debatidos por Veyne e Brown percorrem a vida cotidiana dos romanos politeístas e cristãos: casamento, educação, maternidade, natalidade, paternidade, divórcio, relações sexuais, renúncia sexual, deveres civis, família romana, *paterfamilias*, dominação masculina, mulheres romanas matronas, virgens, viúvas, relações de patronato e clientela, evergetismo, disciplinas, sexualidades e morais cristãs, as comunidades eclesiais antigas, a vida monástica etc. Em resumo, a *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil* teve sua importância para comunidade científica, por abordar assuntos que envolvem as práticas comuns e ordinárias dos seres humanos, em especial, com foco na vida privada de mulheres e homens no tempo e nos espaços propostos pelos autores.

Nessa perspectiva de discussão em torno das representações do corpo e da sexualidade humana através dos tempos, não podemos nos furtar de evocar os estudos realizados pelo médico e historiador Thomas Walter Laqueur, da Universidade da Califórnia, em Berkeley.

No ano 1990, cativado pela intensa discussão de gênero e sexualidade e embasado em fontes médicas e filosóficas, em *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Laqueur defendeu a tese da existência, até entre os séculos XVII-XVIII, no mundo Ocidental, de um modelo de sexo único e gêneros distintos nos seres humanos.

Em outras palavras, por muito tempo se acreditava em um sexo apenas e, consequentemente, para Thomas Laqueur, sexo e gênero eram realidades diferentes, pois a mulher era um homem invertido, mas com um gênero próprio, e o padrão naquela sociedade era o masculino. Contudo, para o autor, somente na segunda metade do século XVIII e no decorrer dos oitocentos é que se desenvolveu a concepção de dois sexos e o começo do abandono do arquétipo do sexo único de outrora. Então, a partir desse momento, inicia-se a problemática de associação de sexo com gênero.

Podemos salientar, concisamente, que para Thomas Laqueur, no mundo contemporâneo, "[...] foram as relações de gênero que ressignificaram o sexo e construíram dois corpos e dois sexos, o feminino e o masculino [...]" (NASCIMENTO, 2015, p. 349).

Além do mais, Philippe Ariès, Jean Bottéro, Guy Chaussinand-Nogaret e Alain Corbin editaram, em 1991, a obra *Amour sexualité en Occident*. Esse livro foi uma edição especial da revista francesa *L'Histoire*, na qual foram agregados artigos desse periódico e uma introdução feita por Georges Duby. Os autores organizaram vinte e quatro artigos que falam sobre três temas principais: amor liberal, o casal e prazer. Em síntese, nesse trabalho, existem coletâneas de alguns renomados autores dos *Annales* – Jaques Le Goff, Paul Veyne – que dissertam em torno de temas ligados ao casamento romano e cristão, vários tipos de renúncias ascéticas e sexualidade humana, no mundo ocidental, na Antiguidade Tardia e no Medievo.

O norte americano David G. Hunter tem se empenhado nos últimos decênios à investigação das fontes cristãs, hermenêutica de textos bíblicos, comportamento dos cristãos e os movimentos ascéticos e de renúncia sexual no Império Romano Ocidental na Antiguidade Tardia. Destarte, em meio à intensa pesquisa dos movimentos ascéticos e de renúncia sexual no mundo Tardo Antigo romano, existente no ambiente acadêmico, em finais dos anos 1980, nos EUA, Hunter nos traz uma reflexão diferenciada da resistência aos ascetismos e ao ideal de continência cristã.

Esse autor é especialista em Padres Latinos e em controvérsias cristãs que rodeavam esses escritores eclesiásticos nesse período, propondo-nos uma visão mais moderada em torno da sexualidade humana nas manifestações cristãs dos primeiros séculos. Em exclusivo, David

Hunter é um prolixo produtor de trabalhos acerca da experiência cristã proposta pelo monge Joviniano, em Roma, em finais do quarto século[52].

Em 1992, no seu trabalho *Marriage in the Early Church*, David Hunter nos mostra o desenvolvimento da moral do casamento e suas relações com a renúncia sexual e a representação negativa da união nupcial, em documentos entre os primeiros séculos de existência das manifestações religiosas cristãs, entre os séculos I ao V. Após a análise das fontes cristãs, o autor defende a tese de que a tradição de escritores eclesiásticos aponta mais afirmações positivas a respeito do casamento do que o contraste com os ideais ascéticos. Entretanto, não concordamos com essa afirmação de D. Hunter, visto que consideramos que os valores ascéticos e de renúncia sexual estiveram justapostos às proposições dos escritores eclesiásticos e, por vezes, acreditamos que predominou o ponto de vista do ascetismo nas experiências cristãs.

Ainda, ao analisar as sociedades romanas politeístas e cristãs, Paul Veyne organizou o livro *Sexe et pouvoir à Rome*, em 2005. Assim, Veyne, na parte final dessa obra, dedica-se ao estudo do comportamento sexual dos romanos na República e no Império, com ênfase nos papéis construídos culturalmente para os gêneros masculino e feminino. O texto dessa exposta seção tinha sido publicado na revista francesa *L'Histoire*, em 1984, resultado de suas pesquisas nessa década. Desse modo, nessa parte, as mulheres romanas cristãs e não cristãs são lembradas, por Veyne, em suas funções socioculturais em Roma, e, de modo igual, alude no âmbito das práticas do ser passivo/feminino e o ativo/masculino, amor conjugal e deveres femininos perante a masculinidade naquela sociedade.

Além de uma atividade que possui caráter íntimo, as investigações de Veyne têm em semelhante o entendimento de práticas coletivas e das representações que as acompanham, o que transparece sua atenção dada à religião, à cultura, às imagens (LE ROUX, 2011, p. 361).

No livro *La vie sexuelle à Roma*, do historiador francês Géraldine Puccini-Delbey, publicado em 2007, percebe-se uma notável tentativa de pensar a sexualidade dos homens e mulheres romanos na Antiguidade. Puccini-Delbey, em três partes, mostra as representações sexuais na sociedade romana e, por consequência, aponta temas que consideramos importantes para uma nova visão das representações do corpo e da sexualidade humana nessa sociedade. Assim, a partir do entendimento da literatura latina, o autor consegue fazer que os textos nos revelem a respeito dos prazeres sexuais dos romanos, a sexualidade feminina e as experiências amorosas desse povo no decorrer de sua extensa história no Mundo Antigo.

[52] Iremos abordar de forma mais aprofundada a historiografia e literatura a respeito da controvérsia suscitada por Joviniano no Ocidente Romano no terceiro capítulo desta Tese.

Por seu turno, Robert A. Markus, experto em pensamento de Agostinho de Hipona e da história das experiências religiosas cristãs na época de passagem da antiguidade para o medievo, tem elaborado profícuas discussões para comunidade acadêmica a respeito desses conteúdos. Também, por muitos anos, Markus exerceu a docência na cadeira de História Medieval na Universidade de Nottingham, na Inglaterra, e orientou pesquisas e estudos internacionais no âmbito da história e filosofia.

Como resultado de conhecimento acerca do pensamento dos Padres da Igreja, no ano de 1990, em *The End of Ancient Christianity*[53], R. Markus versou sobre as mudanças existentes nas comunidades cristãs entre os séculos I ao VI, os processos identitários, movimentos ascéticos, estruturas de poder, privilégios e prestígios. Markus tratou muito pouco acerca das figuras femininas nas congregações cristãs, mas ancora seu livro em diversificadas fontes de autores cristãos romanos dessa temporalidade, em especial, os escritos de Agostinho e Jerônimo. Notamos que, em grande parte dessa obra, os escritos agostinianos permeiam a problematização dos conteúdos feita pelo autor, pois revela Agostinho ante as controvérsias de seu tempo e o espaço histórico diversificado onde estava inserido.

Outrossim, especialista em Antiguidade, atuante acadêmica nos Estados Unidos, a alemã Susanna Elm tem se aplicado nos últimos anos à investigação das manifestações religiosas cristãs, filosofias cristãs e suas incidências culturais no Império Romano Ocidental e Oriental no mundo Tardo Antigo.

Em 1994, S. Elm publicou o livro *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* e, em duas partes, revela o processo de construção das experiências ascéticas cristãs na Antiguidade Tardia, respectivamente nas regiões dos desertos na Ásia menor e do Egito romano. A autora oferta, nessa obra extensa, um olhar para experiência ascética e de renúncia sexual das mulheres cristãs e reflete como essa prática foi institucionalizada naquele tempo, sendo raiz para experiências cristãs posteriores. Também, S. Elm aponta de que forma o monasticismo feminino foi transformado e suplantado por um grupo da elite eclesiástica, formado por homens cristãos e compreendidos como fundadores desse movimento cristão. Além disso, a autora trata das significativas mudanças existentes na vida monástica e ascética feminina e masculina, no decorrer do século IV.

O espanhol Ramón Teja tem se dedicado à investigação da antiguidade romana e história social das práticas religiosas cristãs nos primeiros séculos. Nos anos de 1990, Teja

[53] Esse trabalho foi dedicado ao seu amigo, Peter Brown. Ainda também podemos testificar que Markus foi um dos defensores do conceito de *Late Antiquity*.

estudou e pesquisou, em especial, aquilo que ele considerava os intitulados atores principais dos Cristianismos na Antiguidade.

Em 1999, em *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, Ramón Teja defendeu a ideia da existência de protagonistas na sociedade do Baixo Império Romano dos séculos IV-V, a conhecer: os imperadores, os bispos e os monges, e, de maneira igual para ele, tínhamos uma quarta via, que era a figura feminina. Dessa forma, os trabalhos compilados nessa obra nos dão a conhecer melhor a história sociocultural e das representações religiosas na Roma Antiga. Em particular, nas duas partes finais da obra, Teja abordou a respeito da gênese da vida monástica e sociedade e a participação das mulheres na religião e na política no Império Romano na Antiguidade Tardia.

A norte-americana Elizabeth Ann Clark, versada nos estudos de religião e da História dos Cristianismos no Império Romano, Filosofia Helenista, adepta do movimento feminista desde os finais dos anos 1960 e do debate teórico na história, elaborou uma série de trabalhos em que reflete a respeito das mulheres na época Patrística – movimento ascético feminino, renúncia sexual e de argumentos da categoria de gênero nas comunidades cristãs na Antiguidade[54]. Entendemos que os empreendimentos de Clark em torno dessas temáticas foram profundamente afortunados, contribuíram de maneira relevante para as investigações desses conteúdos e para transformar o gênero feminino mais visível nos estudos das experiências cristãs no Mundo Antigo.

Em 1989, Elizabeth A. Clark, no ensaio *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine*, pode aprofundar suas reflexões iniciadas dez anos antes, em um capítulo intitulado *Friendship Between the Sexes: Classical Theory and Christian Practice*. Nesse artigo, a autora pensa as relações de amizade espiritual entre os sexos masculino e feminino unidos por interesses semelhantes, ascetismos dos homens cristãos e das mulheres cristãs da aristocracia romana e os múltiplos favorecimentos existentes entre eles.

Clark reflete a respeito dos argumentos e de práticas de ascetismo em Jerônimo e João Crisóstomo, que tinham como propósito a intensa luta contra as realidades consideradas carnais e sexuais. Mas, por outro lado, ela entende que Agostinho tinha uma postura diferenciada desses dois primeiros autores eclesiásticos ante as relações maritais, sexuais e reprodutivas. Desse modo, nesse trabalho, embasada nos escritos desses Padres da Igreja,

[54] Nos anos 1960, na América do Norte, na Universtity of Mary Washington, Elizabeth Clark foi uma das primeiras professoras a ofertar um curso (uma disciplina) no Ensino Superior sobre a temática "Mulher e Religião". Posteriormente, fruto desse curso e com a ajuda de Herbert Richardson, temos o trabalho *Women and Religion: A Feminist Sourcebook of Christian Thought*, publicado em 1977.

Clark objetiva entender quais seriam os fatores que explicam a diferença de postura de Jerônimo e João Crisóstomo e de Agostinho de Hipona.

De igual modo, uma relevante contribuição de Elizabeth Clark para o entendimento da renúncia sexual e do ascetismo na Antiguidade cristã foi o livro *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in early Christianity*, publicado em 1999. Influenciada por uma profunda tendência teórica existente no meio acadêmico da Universidade Duke, Clark propõe estratégias de leitura e/ou interpretação de vários escritos cristãos dos primeiros séculos. Destarte, ela analisa de que maneira os escritores cristãos, entre os séculos II e V, pensaram o ascetismo e fizeram uso dos textos bíblicos para dar um significado a essa tendência cristã de pesadas renúncias sexuais. Em outros termos, a autora explora, particularmente, a manipulação dos textos das escrituras judaico-cristãs, para construção do ascetismo nos primórdios das experiências cristãs.

Além disso, Elizabeth Clark dividiu essa obra em três partes distintas: "interpretação do ascetismo", "rejeição e recuperação: antiga e nova dispensação" e "lendo Paulo" (CLARK, 1999, p. 12-13). Então, a citada autora, fundamentada em amplas fontes cristãs, fez uma erudita releitura e ressignificação dos vários tipos de práticas de renúncias nas comunidades cristãs e confrontou o ascetismo com os textos bíblicos.

No país, o historiador Gilvan Ventura da Silva, nos últimos anos, pesquisa, orienta e publica interessantes trabalhos em torno das experiências religiosas cristãs e relações de poder, na última parte do Império Romano. Também, mesmo de uma forma moderada[55], o referido autor tem dedicado a atenção à vida monástica cristã feminina no Mundo Antigo romano oriental e ocidental, pois visa discutir a situação das mulheres na hierarquia eclesiástica. Em suma, entendemos que Gilvan tem como objetivo compreender a sistematização das hierarquias socioculturais como um conflito de poder entre homens e mulheres, já que, nas primeiras manifestações cristãs, o feminino tinha um desempenho de destaque nas comunidades religiosas e nas celebrações litúrgicas.

Com isso, atraído pelas questões levantadas e pela relevante discussão da categoria de gênero e mulheres, existente nos últimos anos no Brasil, em *A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas*, do ano 2006, Gilvan disserta e redimensiona a mulher religiosa nas comunidades cristãs dos primeiros séculos, aponta as representações históricas de virgens, viúvas, diaconisas e monjas, com enfoque na experiência ascética e de renúncia sexual. Uma das contribuições de Gilvan, nesse capítulo, foi expor que,

[55] O professor Gilvan Ventura da Silva, embora não seja um pesquisador de História das Mulheres ou mesmo de História de Gênero, mantém a temática em torno do feminino e gênero sempre na pauta de suas reflexões.

mesmo que a renúncia sexual e continência perfeita fossem recomendadas para ambos os gêneros masculino e feminino, essa proposição se fortaleceu nas comunidades cristãs entre as mulheres viúvas e virgens, e, da mesma maneira, mostra a experiência monástica vivida por essas mulheres cristãs.

Em 2008, Augustine Casiady e Frederick W. Norris editaram *The Cambrigde History of Christianity*: *Volume 2 – Constantine to c. 600*, com uma gama de artigos de investigadores das experiências religiosas cristãs, do período de passagem da Antiguidade para o Medieval, e que versavam a respeito de questões em torno das realidades intelectuais, teológicas, sociais e políticas das religiões do Oriente e Ocidente Romano desse período. Em resumo, esse volume nos apresenta uma ampla discussão e problematização de temas da chamada era de ouro da intitulada Patrística.

O referido volume tem vinte nove capítulos e está divido em quatro partes, e, por conseguinte, encontramos trabalhos exclusivamente sobre as relações das culturas cristãs e sociedade, crenças cristãs e práticas sociais, que discorrem a respeito do ascetismo e monasticismo no Oriente e Ocidente; sexualidade, casamento e família; bispos e sociedade; santos e homens santos etc. Assim, as contribuições que consideramos mais significativas em *The Cambrigde History of Christianity*: *Volume 2* são as de David G. Hunter, Claudia Rapp, Marilyn Dunn, Raymond Van Dam, Samuel Rubenson, porque trataram de temas que envolvem as renúncias sexuais cristãs, monasticismos, ascetismos, monges, monjas, casamento, mulheres cristãs aristocratas, poder do *paterfamilias* e autoridade eclesiástica, e utilizaram, nesses artigos, fontes dos autores cristãos da Antiguidade Tardia, inclusive escritos de Agostinho e Jerônimo.

Apesar de todo esse contexto e de apresentarmos nessa seção uma historiografia que repensou o feminino nos Cristianismos e em Roma na Antiguidade, o empreendimento científico precursor, nomeado *Women Bible's*, publicado em 1890, organizado pela americana Elizabeth Cady Stanton[56], junto com outras mulheres, proporcionou o desvelar de investigações, durante o século XX, associado ao surgimento do movimento feminista, e, por consequência, gerou uma significativa reflexão a respeito da atuação da mulher em princípios das experiências religiosas cristãs (ALEXANDRINA DA SILVA, 2010, p. 165).

Assim sendo, no decorrer do século XX, o especialista em estudos greco-romanos na Antiguidade, Moses Israel Finley, teceu críticas à filosofia idealista, à historiografia

[56] Nesse seu trabalho intitulado *Bíblia da mulher*, a presbiteriana Elizabeth Candy Stanton fez uma releitura bíblica, numa perspectiva feminista emancipatória, legando um caminho para hermenêutica feminista crítica (SCHULTZ; MUÑOZ; ROESE, 2015, p. 617).

tradicional e positivista de seu tempo. Finley foi da América do Norte para Europa, viveu o período entre guerras e pós-guerra e, em sua formação, recebeu influências do marxismo, da Escola de Frankfurt e da sociologia de Max Weber e Karl Polanyi. Desse modo, acreditamos que toda essa conjuntura intelectual condicionou grande parte de suas pesquisas, pois Finley estudou muito as estruturas e os aspectos econômicos no Mundo Antigo[57].

Além do mais, em seu tempo, Moses Finley fez uso exclusivamente de uma documentação literária, proveniente da sociedade greco-romana no Mundo Antigo, contudo, não contava muito com a Arqueologia[58] para progredir em seu trabalho histórico (BRESSON, 2011, p. 213).

Com isso, Finley elaborou a clássica obra *Aspects of Antiquity*: *Discoveries and Controversies*, em 1968. Nesse trabalho, dedica uma seção para refletir a respeito das nomeadas mulheres silenciosas de Roma. O referido autor, nesse capítulo, aborda as relações familiares do feminino em Roma perante a estrutura patriarcal do *paterfamilias*, o casamento, filhos e transmissão de patrimônio, adultério, separação, virtude das mulheres da alta sociedade romana e a influência das experiências cristãs e politeístas no feminino no Império Romano. Destarte, Finley tenta entender o silêncio das mulheres de Roma e, portanto, compreende que elas, no período do Império, conseguiram se alocar em um local comum de destaque: o campo religioso. Então, as novas experiências religiosas, naquele tempo, para Finley, oferta às mulheres uma nova perspectiva de vida e reconhecimento social. No entanto, notamos que Finley, nessa parte de seu trabalho, levanta tais questões ante o feminino na sociedade romana, fundamentado em um número incipiente de fontes, em particular, observamos poucos testemunhos cristãos diretos.

Outrossim, há um trabalho de Marie Turcan, intitulado *Saint Jérôme et les femmes*, apresentado por meio de uma conferência em fevereiro de 1968 na *Association Guillaume Budé*[59]. Nessa exposição, Turcan faz uma abordagem narrativa da experiência da vida espiritual e intelectual de Jerônimo com o feminino, em especial, com as matronas romanas, as viúvas Marcela e Paula. Tendo como fundamento o epistolário de Jerônimo de Estridão, a autora elaborou uma descrição a respeito da vivência desse monge com as mulheres da elite de Roma. Entretanto, ao fazer uma leitura desse texto, verificamos que M. Turcan não

[57] O marxismo "[...] parece ter sido uma forte referência intelectual e política para Finley, mas não engendrou um programa de pesquisa reconhecidamente marxista. [...] O confronto com o material empírico, tal como foi entendido e empreendido por Finley, acabou afastando-o da análise marxista da História, mas não de temas caros à historiografia marxista: a dominação ideológica de setores dominantes – [...] –, escravidão; e o estudo de grandes estruturas históricas, como a economia antiga" (CARVALHO, 2009, p. 128-129).

[58] Para Finley, "[...] a Arqueologia não passava de um 'quebra-galho' ao qual deveríamos recorrer apenas quando não dispuséssemos de fontes escritas em quantidade ou qualidade suficiente [...]" (BRESSON, 2011, p. 213).

[59] Texto disponível em http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1968_num_1_2_3020

problematiza a documentação e realiza apenas um trabalho factual sobre o monge de Estridão e o polo feminino.

Em meados dos anos de 1970, no centro do desenvolvimento do movimento feminista, José Alonso Díaz, perito em estudos bíblicos, em seu trabalho *Proceso de dignificación de la mujer a traves de la Biblia* (1975), propôs uma indispensável reflexão acerca das mulheres nos textos do AT e NT. Assim, Alonso Díaz mostra, nesse artigo, o papel do feminino no mundo do AT, nos textos dos Evangelhos – particularmente, no movimento de Jesus de Nazaré –, na doutrina de Paulo, e o acesso da mulher aos ministérios sagrados, de acordo com os testemunhos bíblicos. Em síntese, para o autor, as mulheres estiveram sempre próximas, atuantes e presentes no culto religioso no ambiente judaico-cristão.

Nesse contexto, podemos certificar que, nos anos de 1980, temos a avançada consolidação dos estudos da história das mulheres no âmbito do ensino superior e seu reconhecimento como área científica (VASQUINHAS, 2015, p. 336)[60]. Acreditamos que esse marco histórico foi um significativo catalizador para as discussões acadêmicas em torno do feminino no Mundo Ocidental.

No começo dessa década, no ensaio *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity* (1981), a norte-americana Elizabeth A. Clark[61] fez uma interessante argumentação da associação entre ascetismo e movimento monástico cristão conduzido por figuras femininas da aristocracia romana e que exerciam naquela sociedade uma atuação análoga às dos personagens principais. Para Clark, essas mulheres ascéticas apreciaram duas realidades: a terrena e a extramundana. Então, para ela, o feminino exercia carisma terreno e transcendente, liberdade semelhante a dos homens e criou uma rede de patronato com as pessoas simples daquele tempo, por causa de sua posição social. Enfim, o ascetismo e ascensão do status das mulheres visto como um paradoxo.

---

[60] Outros acontecimentos interessantes que podemos destacar foram: "[...] o papel das organizações internacionais que, a partir de meados dos anos setenta, incluíram nas suas agendas questões relativas aos direitos das mulheres (celebração do ano Internacional da Mulher em 1975; proclamação pela ONU da Década das mulheres, no período de 1976-1985; deliberações do Conselho da Europa, da Comunidade Econômica Europeia e de outras instituições sobre a igualdade de oportunidades entre homens e mulheres etc). Por seu turno, a entrada, em número crescente, de mulheres no ensino superior e no mercado de trabalho, incentivou a pesquisa e o estudo das mulheres [...]" (VASQUINHAS, 2015, p. 336).

[61] No decorrer dos anos 1980 e no início dos anos 1990, Elizabeth Clark continuou a dar uma atenção especial às mulheres cristãs na Antiguidade Tardia, dado que estudar o desenvolvimento histórico das experiências ascéticas cristãs condicionava-a a uma reflexão a respeito da figura feminina no seio dessas manifestações religiosas. Assim, a Universidade Duke, na qual Clark atuava profissionalmente, era referência na América do Norte em estudos da história das mulheres e teoria de gênero. Além disso, podemos citar outros títulos da referida autora: *The Life of Melania the Younger*: *Introduction, Translation, and Commentary* (1984), *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* (1986), *Sisters and Workers in the Middle Ages* (1989), *Anti-Familial Tendencies in Ancient Christianity* (1995).

Os italianos Rinaldo Fabris e Vilma Gozzini, originalmente, em 1982, publicaram o trabalho *La donna nell'esperienza della prima chiesa*. Fundamentados em textos bíblicos do NT, em específico, nos escritos considerados paulinos, os autores fazem uma descrição do feminino no começo das primeiras comunidades cristãs. Fabris e Gozzini realizam uma nova leitura dos discursos bíblicos de Paulo que colocam as mulheres num campo excluído na sociedade religiosa dos primeiros séculos de vivência das experiências cristãs. Para uma literatura antipaulina e feminista, tais textos seriam carregados de relatos sexistas e misóginos.

Apesar de existirem salutares reflexões em torno do feminino nos Cristianismos, o ponto mais controverso da referida obra é a tentativa de desconstrução do estigma antifeminista, carregado por Paulo, quando se expressou a respeito do silêncio das mulheres nas assembleias cristãs, em I Coríntios 14, 34-35. Para os referidos autores essa parte "[...] seria glosa ou interpolação feita depois, por um discípulo que tivesse posição semelhante à do autor de I Timóteo 2, 11-15, onde parece proibição análoga, com argumentos ainda mais negativos a respeito da mulher [...]" (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 106) e, ademais, para eles "[...] Paulo lembra que essa proibição de falar na assembleia vale para toda comunidade cristã [...]" (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 110)[62].

Um notável trabalho científico que legou uma contribuição para a investigação do gênero feminino nas primeiras comunidades cristãs, para teologia feminista[63] e entendimento dos textos bíblicos foi a obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza, denominada *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, com a primeira publicação em 1983.

Desde os anos de 1970, Fiorenza realiza estudos numa perspectiva feminista, epistemológica e bíblico-hermenêutica. E, nas últimas décadas, *In Memory of Her* se converteu em uma referência para as pesquisa das mulheres nas experiências cristãs dos primeiros séculos e construção da ideia de equidade de gênero nas comunidades cristãs primitivas. Em específico, em meio a um paradigma construído em torno do masculino como padrão, a autora propôs a tese de discipulado de iguais nos Cristianismos, a Igreja das Mulheres e as origens cristãs a partir do feminino e, também, Fiorenza fez uma reinterpretação dos textos atribuídos a Paulo, numa ótica com intuito de compreender melhor o feminino.

---

[62] Sobre os textos atribuídos a Paulo, vide nota nº 14.

[63] A Teologia Feminista é "[...] a elaboração teológica comprometida com os movimentos de salvação, emancipação e libertação das mulheres e de toda humanidade, visando forjar sujeitos livres e construir relações de gênero justas [...]" (SCHULTZ; MUÑOZ; ROESE, 2015, p. 616).

Ainda Elizabeth A. Clark, em 1983, ao seguir a tendência de seu tempo em Duke, em seus estudos das mulheres cristãs, refletiu sobre a figura feminina nos textos de autores eclesiásticos do Oriente e do Ocidente Romano, a literatura apócrifa, o movimento ascético masculino e feminino e comportamento das mulheres, particularmente, em *Women in the Early Church*. Além de realizar traduções para o inglês de fontes latinas e gregas da era Patrística, nesse livro, Clark defende a ideia e mostra, com a leitura dessas fontes cristãs, que os Padres da Igreja tinham uma opinião ambivalente perante o polo feminino na Antiguidade, pois eles teciam elogios e condenações, honras e descrédito às mulheres etc.

Na Europa, o italiano Vito Antonio Sirago, versado em estudos clássicos antigos e filologia romana, publicou o livro *Cicadae noctium. Quando le donne furono monache e pellegrine*, em 1986[64]. Esse autor dedica partes desse trabalho ao entendimento das relações das mulheres ricas romanas e monjas – Marcela, Paula e Eustóquia – com Jerônimo de Estridão, a experiência monástica e peregrina dessas mulheres, a instrução das mulheres cristãs abastadas na parte final da Antiguidade. Dessa maneira, ao manipular as fontes cristãs escritas que fazem representações do feminino, Vito Sirago expôs que, no período do Império, as mulheres ricas de Roma conquistaram liberdade de ação, independência econômica e, por fim, uma espécie de convicção de sua autonomia. Nesse empreendimento, o autor nos legou uma reflexão interessante da experiência monástica de mulheres cristãs, ligadas aos altos estratos sociais romanos dos séculos IV-V.

Em 1986, o espanhol Ramón Teja elaborou *La mujer en el mundo antiguo: sinteses historica y balance de la investigación reciente* e deu ênfase às mulheres inseridas nas primeiras comunidades cristãs. Naquela época, Teja entendia que existia um forte interesse em estudar o gênero feminino no Mundo Antigo, mas, em comparação com outros temas na Antiguidade, os trabalhos a respeito das mulheres eram ainda escassos. O assunto da história social feminina na Antiguidade era algo em aberto e, desse modo, seu artigo seria uma contribuição para futuras pesquisas.

A teóloga alemã Uta Ranke-Heinemann[65] escreveu *Eunuchen Für das Himmelreich: Katholische Kirche und Sexualiät*, inicialmente publicado em 1988 – editado em português

[64] Esse mesmo autor, em 1983, publicou o trabalho *Feminismo a Roma nel Primo Impero* e fez apontamentos a respeito da luta das mulheres numa busca de uma via alternativa ao sistema sociocultural patriarcal e androcêntrico. Contudo, verificamos que Sirago empregou sistematicamente o vocábulo feminismo de forma anacrônica e inadequada. Não podemos deixar de salientar que os trabalhos de Vito A. Sirago têm recebido críticas da historiografia italiana e espanhola, por ser ele um pesquisador tradicionalista, positivista e factualista.

[65] Ainda podemos destacar que, quando Uta Ranke-Heinemann realizou seu doutoramento, em Munique, na área da teologia católica, em 1954, não existiam mulheres com esse título e, igualmente, ela foi a primeira professora de teologia dentro das Universidades Católicas, nos anos 1970. Além do mais, nos anos de 1980, Ranke-Heinemann teve divergências teológicas e dogmáticas com a Igreja Católica, o que resultou em seu processo de

com título *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Assim, provavelmente esse trabalho foi motivado pelas suas reflexões em torno da sexualidade cristã e de sua desavença com a teologia moral, dogmática e tradicional católica, no decorrer dos anos de 1980.

Nessa obra, Ranke-Heinemann realiza duras críticas a respeito da moral sexual existente no Cristianismo católico. Tal empreendimento foi fundamentado em fontes cristãs e não cristãs. A autora aborda de maneira sistemática uma ampla temática acerca da sexualidade católica, em seu processo de construção histórico-cultural, desde os tempos de Jesus de Nazaré até a época de escrita do livro.

Ranke-Heinemann trata, nesse livro, dos seguintes conteúdos: pessimismo sexual, tabu, virgindade, continência sexual, celibato clerical, mulheres cristãs, Padres da Igreja, contracepção, monges e monjas, casamento, misoginia, teologia moral, homossexualidade, aborto, incesto etc. Também, quando a autora realiza um recorte temporal, no período da Antiguidade cristã, tece múltiplas ponderações a respeito da visão de sexualidade dos Padres Latinos – exclusivamente, Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona. Esse último autor cristão ela dedica uma seção específica para questionar e discutir sua ótica e moral sexual. Ademais, de maneira interessante, Ranke-Heinemann reflete sobre as mulheres cristãs continentes no Império Romano na Antiguidade Tardia e a ameaça que elas foram para os homens cristãos da comunidade católica daquele tempo.

Outrossim, em torno dos estudos do feminino e maternidade na sociedade romana Antiga, podemos destacar o trabalho *The Roman Mother*, de Suzzane Dixon, publicado primeiramente em 1988, na Oceania. Essa especialista em Antiguidade Clássica trata acerca da maternidade no ambiente romano do período da República e parte do Império. Assim, nesse seu estudo, percebe que há precariedade e escassez de registros produzidos pelas mulheres na sociedade romana Antiga e, por isso, para ela, há uma dificuldade em se ter uma visão precisa a respeito das mães romanas e de sua vida cotidiana. Desse modo, a referida autora pode reconstruir a maternidade romana e suas relações sociais somente por meio de testemunhos produzidos por homens, os quais percebemos que nos traz somente um ponto de vista unilateral do gênero feminino, ou seja, as mulheres são entendidas da forma que o gênero masculino desejou que elas fossem compreendidas. Também, S. Dixon discorre acerca

---

excomunhão – esse desacordo teológico foi fruto das pesquisas e análises dos comportamentos sexuais nas manifestações cristãs, em especial, nos textos bíblicos. *Grosso modo*, para ela "[...] Maria foi transformada numa virgem perpétua porque a virgindade era muitíssimo valorizada [...]" (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 74).

da questão legal da mãe romana ante o *paterfamilias* e suas estruturas sociais, o prestígio social da viúva e seu testamento, os deveres das mães com os filhos, a vida dos filhos etc.

Em nosso país, no âmbito dos estudos das mulheres nas experiências religiosas, temos o trabalho *As discípulas de Jesus,* da teóloga Ana Maria Tepedino, publicado no ano 1990. Essa autora vem, nas últimas décadas, pesquisando e publicando trabalhos sobre a figura feminina, questões de gênero nas manifestações cristãs e teologia feminista. Nessa obra[66], Ana Tepedino faz um panorama acerca das mulheres nos ambientes religiosos que permearam as experiências cristãs e, a partir da leitura dos textos bíblicos dos evangelhos, testifica que o feminino esteve sempre presente e atuante no movimento de Jesus de Nazaré. A autora objetiva, com esse trabalho, compreender a relevância daquelas primeiras mulheres do grupo de Jesus como instrumento de fortalecimento das lutas das mulheres cristãs em busca de visibilidade social, dignidade e reconhecimento enquanto ser humano no mundo contemporâneo.

Assim sendo, em 1991, as teólogas alemãs Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff e Helen Schüngel-Straumann, organizaram um relevante empreendimento intitulado *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, o qual foi traduzido para a língua portuguesa como *Dicionário de Teologia Feminista*, em 1997. Tendo como fundamento pontos de vistas religiosos diferentes em torno do feminismo e das mulheres, as organizadoras[67] repensaram relevantes elementos das experiências religiosas cristãs, numa perspectiva do matriarcado e do movimento feminista.

Nesse dicionário de Teologia Feminista, encontramos importantes verbetes para reflexão acerca das mulheres nos Cristianismos, tanto do tempo presente quanto em épocas passadas. Tais artigos buscam descontruir a estrutura patriarcal e androcêntrica no seio das práticas religiosas cristãs. Em resumo, todos os verbetes contidos nesse dicionário foram resultados de uma profunda discussão teológica feminista no desenrolar dos anos de 1980.

Ainda o trabalho *Histoire des femmes en Occident* – traduzido como *A história das mulheres no Ocidente* – que apareceu em finais do ano 1991, sob a organização de Georges Duby e Michelle Perrot, buscou agregar muitas das inovações apresentadas numa perspectiva de gênero. Essa obra cobriu o período que vai desde a Antiguidade até o mundo

[66] Esse livro foi construído por Ana Maria Tepedino em sua pesquisa de mestrado em Teologia realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, entre os anos 1982-1986.
[67] As organizadoras desse livro, três são católicas e três protestantes.

Contemporâneo. Em resumo, apropriaram-se os autores a periodização comum da história do Ocidente (SOIHET, 1997, p. 280).

Os volumes dirigidos por Michele Perrot e Georges Duby foram frutos de seus interesses particulares e escolhas pessoais (CAIRE-JABINET, 2003, p. 137). Especialmente, podemos salientar que Duby valorizava os estudos do casamento e considerava essa temática um elemento essencial para entendimento das sociedades através dos tempos, para o qual dedicou sua atenção em grande parte de sua vida acadêmica. Desse modo, esse interesse fez que Duby também olhasse para a história das mulheres, mas numa perspectiva da dominação masculina e do silêncio feminino (BOUCHERON, 2011, p. 278-279).

Assim posto, o primeiro volume – sob a direção de Pauline Schimitt Pantel – nos oferece capítulos que abordam questões sobre a Antiguidade, em três partes: Modelos femininos do Mundo Antigo; Rituais sociais e práticas de mulheres; e (Mulheres) Ontem e hoje. Destarte, as contribuições nesse volume de Aline Rousselle, Giulia Sissa, John Scheid, Monique Alexandre, Pauline Pantel e Yan Thomas, subsidiam os estudos do gênero feminino e os tornam mais bem compreendidos no mundo romano Antigo, desde os tempos dos Politeísmos até a era dos Cristianismos.

A norte-americana Karen Jo Torjesen com seu livro *When women were priests: women's leadership in the early church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*, publicado no ano 1993. A referida obra surge em meio à controvérsia ocasionada pelas ordenações sacerdotais e episcopais de mulheres, em inúmeras congregações cristãs, na segunda metade do século XX[68], como uma tentativa de buscar e demonstrar a gênese do protagonismo feminino nas primeiras comunidades religiosas cristãs.

Karen Jo Torjesen revela que as mulheres cristãs do início das comunidades eclesiais foram sacerdotisas, profetas e até bispas, e, assim, exerceram liderança nas comunidades cristãs ao lado dos homens. Entretanto, também, a autora reflete como e por que o gênero feminino foi suprimido nos Cristianismos. Em outros termos, em meio a uma sociedade androcêntrica e contrária à vida pública feminina, Torjesen expõe que as mulheres lutaram para se tornar visíveis e transitaram entre as esferas privadas e públicas da sociedade.

[68] Podemos destacar os seguintes dados em torno da ordenação das mulheres em comunidades cristãs: em novembro de 1992, a Igreja da Inglaterra aprovou a ordenação de mulheres como sacerdotisas. Anteriormente, a Igreja Anglicana da África do Sul tinha deliberado sobre a ordenação feminina. Nos anos de 1970, a congregação Episcopal nos EUA reconheceu a ordenação de mulheres. As congregações cristãs Metodistas Africanas têm uma longa tradição de mulheres líderes comunitárias, mas, apenas na década de 1950, que os Metodistas permitiram que se realizassem ordenações femininas; os Presbiterianos admitiram ordenação de mulheres nos anos de 1950 e os Luteranos aceitaram no decorrer dos anos de 1970 (TORJESEN, 1993, p. 1-3).

Outrossim, como consequência de sua investigação de doutoramento, no campo de estudo da história das experiências cristãs e das mulheres na Antiguidade[69], a espanhola Mercedes Serrato Garrido publicou o livro *Ascetismo Femenino em Roma: Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, em 1993. Além do mais, podemos testificar que a referida autora, nas últimas décadas, dedicou-se intensamente em dirigir seu olhar investigativo para o feminino e a vida monástica nas experiências cristãs na Antiguidade Tardia[70].

Nesse empreendimento, tendo como fundamento os Padres da Igreja – Jerônimo e Agostinho –, Serrato Garrido refletiu a respeito da ascese, monasticismo e as práticas de renúncia sexual feminina. A autora abordou os pilares essenciais do ascetismo ocidental, as influências perante as experiências religiosas não cristãs, pensou sobre a vida monástica das mulheres romanas e a percepção do monge Jerônimo e o bispo Agostinho em torno do monacato feminino. Serrato Garrido utiliza uma significativa bibliografia, literaturas clássicas estrangeiras, a respeito da temática, e utiliza as fontes produzidas por autores cristãos, em especial, o bispo de Hipona e o monge de Estridão. No entanto, percebemos que a autora realizou um estudo profundamente factual, não problematizou as fontes e não levou a cabo relevantes comparações entre o olhar de Jerônimo e Agostinho ante o feminino e/ou monacato das mulheres.

Em outras palavras, entendemos que alguns pontos que consideramos importantes foram esquecidos de serem refletidos por Serrato Garrido, principalmente por não questionar as fontes e nem executar as devidas comparações. Por fim, verificamos que a autora privilegiou a análise das fontes escritas por Jerônimo em detrimento daquelas elaboradas por Agostinho e, no decorrer de todo trabalho, temos uma ausência de um consistente aporte teórico-metodológico e, portanto, sua adequada aplicação.

Em 1994, em *Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity*, ao realizar uma leitura dos textos cristãos da Antiguidade e muito inspirada pelas reflexões teóricas provenientes de Duke, Elizabeth A. Clark percebe que os autores da Igreja Ocidental, ao se dirigirem ao gênero feminino, fizeram uso de astutas práticas intertextuais de leituras e escritas[71]. Com isso, na segunda metade do quarto século e na primeira parte do

[69] Na segunda parte da década de 1980, Mercedes Serrato Garrido realizou seus estudos de doutorado na Universidade Espanhola de Cádiz e defendeu sua Tese em outubro do ano 89.

[70] A autora também publicou, sobre a referida temática, os seguintes trabalhos: "*Monache Christianae*". *Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano* (1991), *La experiencia ascética de las viudas de la aristocracia senatorial romana: mas allá de la oración* (1999) e *"Epitaphium Sanctae Paula" (Hier., Ep. 108): metamorfoses de uma matrona romana* (2005).

[71] No decorrer dos anos 1990, Elizabeth Clark também despertou interesse em pensar as experiências cristãs na Antiguidade, a partir da leitura dos textos do AT e NT. Igualmente, a Universidade Duke foi um local de intenso debate teórico no âmbito da área das Humanidades, que incidiu na sua produção acadêmica nessa época.

quinto, criaram representações das mulheres cristãs e essas figuras estiveram predominantemente inseridas e presentes nos escritos dos homens da Igreja. A autora emprega o conceito de ideologia de teóricos de orientação marxista para analisar os discursos dos autores eclesiásticos voltados para as mulheres cristãs e, consequentemente, Elizabeth Clark entende que foram utilizados instrumentos ideológicos[72] para pensar as mulheres naquele tempo.

Nesse mesmo ano de 1994, com base na informação a respeito da ordenação de mulheres na Igreja Anglicana da Inglaterra e da carta apostólica de João Paulo II[73] sobre a ordenação sacerdotal reservada unicamente aos homens, no artigo *Mujer y ministerio en El cristianismo primitivo*, Elisabeth Schüssler Fiorenza refletiu a respeito das origens do ministério das mulheres nas primeiras manifestações cristãs, como meio para contraditar a visão excludente do feminino nos serviços religiosos cristãos no catolicismo. A autora, nesse trabalho, desconstrói a tese existente nas experiências cristãs, em que a figura masculina foi protagonista nos principais ofícios religiosos desde as origens desses movimentos.

Elisabeth Fiorenza revela que foram as estruturas patriarcais existentes na sociedade cristã de outrora que condicionaram uma "masculinização" dos ministérios ordenados e clericais na comunidade católica e, por outro lado, as mulheres, desde os primórdios, foram figuras singulares nos Cristianismos. Desse modo, para Fiorenza, as interpretações e pesquisas atuais das primeiras congregações cristãs mostram que o governo das comunidades não era monárquico e nem sacerdotal, mas eram plurais e funcionais, e, consequentemente, eram ofícios ou atividades de serviço e não de status. Em suma, Fiorenza propõe, nesse artigo, um significativo debate da natureza da própria *Ekklesia* e ajuda-nos a entender melhor o papel das mulheres nas manifestações cristãs.

Igualmente, no artigo *Rumo ao Discipulado de Iguais: a Ekklesia de Mulheres,* do ano de 1996, Elisabeth Fiorenza aprofunda a reflexão em torno da intitulada "Igreja de Mulheres"

---

[72] Para Elizabeth A. Clark (1994, p. 169), em *Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity*, os Padres da Igreja fizeram uso de três comuns mecanismos ideológicos para pensarem as mulheres de seu tempo, a conhecer: *stereotyping*, *naturalizing* e *universalizing*.

[73] Essa Carta Apostólica se intitula *Ordinatio Sacerdotalis* e foi publicado em 22 de maio de 1994. Assim, João Paulo II dirigiu-se diretamente aos bispos católicos para reafirmar a proposição de que somente os homens podem ser ordenados na Igreja Católica e as mulheres estão excluídas de qualquer ministério ordenado nessa experiência religiosa. Percebemos isso no seguinte discurso: "[...] Embora a doutrina sobre a ordenação sacerdotal que deve reservar-se somente aos homens, se mantenha na Tradição constante e universal da Igreja e seja firmemente ensinada pelo Magistério nos documentos mais recentes, todavia atualmente em diversos lugares continua-se a retê-la como discutível, ou atribui-se um valor meramente disciplinar à decisão da Igreja de não admitir as mulheres à ordenação sacerdotal. Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (cf. *Lucas* 22, 32), declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja" (*Ordinatio Sacerdotalis* 4, grifo nosso).

– questão que já tinha apontado em trabalhos anteriores. No entanto, nesse empreendimento, Fiorenza esclarece e defende que essa realidade cristã estava intimamente ligada a uma associação de discipulado de iguais e não seria apenas uma comunidade de mulheres que excluía a figura masculina. Além do mais, essa expressão seria uma forma de contraditar a experiência eclesial senhorial – patriarcal e androcêntrica – e asseverar que as mulheres são e sempre formaram uma comunidade eclesial.

Em finais dos anos de 1990, no Departamento de História Antiga da Universidade de Valência, surgiu o SEMA – *Seminario de Estudios sobre la Mujer em la Antigüedad*. Esse consiste em um grupo de alunos e professores dessa Universidade e de outras Instituições Espanholas que se dedicam à realização de pesquisas em torno do feminino na Antiguidade. Com a necessidade de ampliar os pontos de vistas históricos acerca das mulheres, pois por muito tempo a historiografia tradicional alijou o feminino numa categoria secundária, esse grupo pensou nesse nosso objeto para história, ou seja, a mulher no Mundo Antigo perante uma sociedade predominantemente centrada do masculino. Dessa maneira, o SEMA tem organizado, a começar pelo ano de 1997, as chamadas *Actas del seminário de estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, na quais encontramos valorosos trabalhos, investigações e problematização do feminino no Mundo Antigo. Em pormenor, temos respeitáveis contribuições de especialistas em Antiguidade Clássica, Sociedade Romana Antiga e experiências cristãs no Império Romano.

No começo do século XXI, a historiadora Joyce E. Salisbury elaborou um significativo trabalho nomeado de *Encyclopedia of Women in the Ancient Word* (2001). Ante alguns questionamentos a respeito das mulheres na sociedade de seu tempo e de outrora e os desafios pessoais e profissionais que o gênero feminino encontra nesse novo milênio, Salisbury reflete em torno do feminino na Antiguidade e nos motiva a entender que a luta das mulheres de ontem e de nossos dias não é muito diferente. Exclusivamente, a autora se dirige àqueles que não são do campo da História Antiga.

Assim, na presente enciclopédia, a autora aborda inúmeras temáticas sobre as mulheres no Mundo Antigo, fundamentada em vestígios documentais escritos e arqueológicos. Especialmente, Salisbury nos apresenta as vivências das experiências religiosas cristãs da alta aristocracia romana e, também, de mulheres abastadas politeístas romanas no período da Antiguidade e Tardo Antigo.

Em 2001, no artigo *Women, Gender, and the Study of Christian History*, Elizabeth Clark objetiva discutir as várias conotações dos termos “estudos das mulheres” e “estudos de gênero” e como se relacionam para diferentes concepções na tarefa de um historiador do

início da Igreja (CLARK, 2001, p. 396). Assim, a referida autora divide esse trabalho em duas partes: i) mulher e religião e ii) gênero e religião. Primeiro, faz um balanço bibliográfico sobre os estudos existentes das mulheres, relacionando com as manifestações religiosas, e apresenta uma ampla discussão de obras que abordam o estudo das mulheres como uma categoria histórica. Por fim, Clark expõe que o trabalho de Joan Scott teve grande relevância para a discussão sobre a questão de gênero, pois entende esta como uma categoria de análise histórica – apesar de o trabalho de Scott receber críticas de grupos de pesquisadores. E essa proposta poderá ser útil para o entendimento das representações do feminino nas religiões, em especial, nas primeiras comunidades cristãs.

A historiadora norte-americana Michele Renee Salzman, nos últimos anos, tem se empenhado na pesquisa dos aspectos religiosos e sociais do Mundo Romano na Antiguidade Tardia. Em 2002, Salzman elaborou *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, depois de anos de reflexões e pesquisas, a respeito do processo de mudanças religiosas da aristocracia na sociedade romana Ocidental, no período Tardo Antigo.

Nesse trabalho, tendo como base as evidências arqueológicas e literárias, Salzman examina questões sociais e religiosas que condicionaram o processo de conversão da aristocracia romana do Politeísmo ao Cristianismo no Império Romano do Ocidente, no período ulterior ao governo de Constantino e, consequentemente, uma espécie de aristocratização do próprio Cristianismo. Destarte, Salzman propõe um repensar historiográfico a respeito do processo de Cristianização dos altos estratos sociais do Ocidente romano. Também, de uma maneira particular, a referida autora nos apresenta dois capítulos relevantes: um que discute as mulheres aristocráticas e outro que trata da influência exercida pela aristocracia romana nas manifestações cristãs do Ocidente.

Em 2004, Elizabeth Clark, em *History, Theory, Text: historians and the linguistic turn*, buscou convencer da necessidade da reflexão literária, teórica, nas pesquisas históricas, especificamente para os investigadores das religiões cristãs na Antiguidade, tendo em vista os impactos para os saberes do debate teórico no campo das Humanidades, ocorrido no decorrer do século XX. Ela fez uma discussão das abordagens históricas de filósofos, antropólogos, estruturalistas e pós-estruturalistas e, de igual modo, apontou de forma breve o desenvolvimento da historiografia francesa e britânica marxista e a micro-história[74].

[74] Sem dúvida, esse trabalho recebeu críticas de teóricos, mas reconhecemos que tal obra foi importante para os estudos históricos e das manifestações religiosas.

Novamente, na parte final dessa obra, dedicada aos estudos do início dos Cristianismos e Patrística, Clark mostra como andam os estudos dessa área nos últimos anos e defende ideia similar que outrora tinha abordado em seus trabalhos. Então, nesse empreendimento, a autora disserta acerca dos três ordinários mecanismos simbólicos de representação do gênero feminino nas comunidades cristãs dos primeiros séculos e, ademais, assinala um quarto instrumento que era advindo da cultura greco-romana, em que as mulheres das melhores famílias deveriam ser castas e submissas.

Outrossim, existe a Tese de doutorado intitulada *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II-V d. C.*, escrita por Silvia Márcia Alves Siqueira e defendida em 2004. A autora abordou de forma promissora a história das mulheres cristãs nos primeiros séculos – não somente as seguidoras dos Cristianismos, mas as mulheres politeístas/pagãs e judias.

Fundamentada em fontes de Tertuliano, Agostinho e Jerônimo, Silvia Siqueira analisa como foi pensado por esses autores o gênero feminino – a virgem, a viúva, a continente e a casada –, e, portanto, chegamos a testemunhos de como seria o comportamento de determinado grupo de mulheres inserido nas experiências religiosas cristãs. Entretanto, pensamos que a referida autora deixou de realizar com maior profundidade comparações sobre os pontos de vistas desses autores e de maneira incipiente aplicou a categoria de gênero.

Mais atualmente, em 2006, a historiadora Michelle Perrot, autoridade em estudos das mulheres, depois de três décadas de investigação em torno do gênero feminino, laçou o seu trabalho *Mon histoire des femmes*. Com intuito de entender e problematizar os papéis construídos para mulheres e homens na sociedade, nessa obra relatada, Perrot projeta o feminino numa nova perspectiva e deixa-nos uma importante contribuição para pesquisa nesse campo da história. Essa autora reflete, em especial, o caminho percorrido pela historiografia ao escrever a história das mulheres – as fontes, os discursos, as vozes etc –, as representações do corpo e as funções desempenhadas pelas religiões na vida das mulheres. Aqui se observa o feminino inserido nas experiências cristãs, controle e subjugação do corpo, o véu como um instrumento religioso de dominação das mulheres e privação do acesso ao conhecimento.

Desse modo, o corrente silêncio existente em muitos séculos a respeito das mulheres nos testemunhos históricos condicionou a francesa Michelle Perrot a procurar novas fontes, métodos e interpretações diferentes em seu trabalho como historiadora (MEDINA ARJONA, 2015, p. 526).

Nossas escolhas para essa pesquisa

Por muitas vezes, a investigação histórica é uma intento difícil de realizar – por exemplo, todo processo de elaboração de uma Tese de doutoramento nesse âmbito científico[75] –, mas o ofício do historiador é um trabalho que consideremos salutar, deleitante, magnânimo e, consequentemente, tem uma importante funcionalidade social. Dessa maneira, acreditamos que é um direito da nossa sociedade e do ser humano ter acesso a uma memória, uma reflexão crítica a respeito dos acontecimentos do passado e uma busca das verossimilhanças existentes nos fatos em um momento, em uma dada época e/ou em um período particular, em que os personagens históricos realizaram suas ações.

Entrementes, um dos membros fundadores da Escola francesa dos *Annales*, Marc Bloch, em seu livro *Apologia da História*, revela-nos que o historiador, por definição, está na impossibilidade de, ele próprio, constatar integralmente os fatos que pesquisa, pois nenhum egiptólogo viu Ramsés; nenhum especialista das guerras napoleônicas escutou o canhão da Batalha de Austerlitz. Assim, das eras que precederam, só poderíamos falar segundo testemunhos. Então, estamos, a esse respeito, na situação do investigador que se esforça para reconstruir um acontecimento ao qual não assistiu (BLOCH, 2001, p. 69).

Além do mais, o britânico Keith Jenkins, em sua obra *A História Repensada*, sem pormenorizar, refletiu que a história é um discurso elaborado por pesquisadores e que está em perene mudança e que da existência do passado não se pode depreender uma única interpretação (JENKINS, 2001, p. 35). Igualmente, podemos enfatizar que o historiador lida com uma múltipla temporalidade e acreditamos que somente se torna possível acessar por meio dos registros, vestígios e sinais do passado que chegaram até ele. Nesse âmbito, entendemos que testemunhos úteis para a história podem ser os seguintes: a escrita, cultura material e imagética, cartas, a oralidade, periódicos e jornais, atas conciliares, registros de batismo e dos cartórios, obras literárias, moedas, monumentos, cultura oral etc.

À vista disso, concordamos com o antropólogo Clifford Geertz, em *Interpretação das Culturas*, que nos apontou que os atos culturais são situações sociais como quaisquer outras (GEERTZ, 1989, p. 68). Compreendemos, portanto, que a cultura é produzida para a sociedade. Portanto, as realidades culturais são notáveis elementos que podemos e devemos

[75] Entendemos, tendo como base a proposição defendida por Marc Bloch (2001), que mesmo em processo de construção, a história é uma ciência dos homens no tempo. Em outras palavras, a história é uma ciência que tem como objeto o ser humano em uma temporalidade.

explorar em nosso ofício de averiguar uma circunstância que selecionamos e entendemos que seja significativa para o meio social e científico, mesmo que seja algo particular e subjetivo.

De fato, a influência concreta do modelo culturalista sobre o conjunto das Ciências Humanas foi eficiente, dentre outras coisas, para reavaliar todo âmbito de um saber como a História. Assim sendo, a Nova História Cultural ou História Cultural do Social[76] – ao dispensar os sistemas globais de interpretação, nomeadamente o marxismo e o estruturalismo – tentou mostrar as conjecturas intelectuais e/ou simbólicas que orientavam a ação/reflexão do sujeito em congruência com a lógica de inventário, em outros termos, com um projeto de investigação, condensado na concepção do ator social (SILVA, 2005, p. 14-15).

Com isso, salientamos que a intensificação dos padrões urbanos industriais do mundo contemporâneo criou condições propícias para a inserção acelerada das mulheres no meio de trabalho e em diversos setores da vida cotidiana das sociedades. As profundas transformações socioeconômicas do século passado ampliaram a visibilidade da mulher. Desta feita, essas mudanças no corpo social fizeram com que o papel tradicional condicionado às mulheres fosse reexaminado, tanto no âmbito prático quanto no campo das representações do feminino.

Os domínios historiográficos advindos dos *Annales*, no decorrer do século XX, contribuíram de forma relevante com o repensar da figura feminina na sociedade. Assim, essa tendência historiográfica, ao refletir sobre a história de forma interdisciplinar e relacionada a outros saberes, colaborou com os estudos das mulheres (TEDESCHI, 2012, p. 108).

Na segunda metade do século XX e início do presente século, temos o desenvolvimento das discussões científicas sobre a construção de papéis para homens e mulheres no decorrer da história da humana. Mormente, nesse período histórico, tivemos a reconsideração do gênero feminino ou da categoria "mulheres" em diversos setores do mundo de nossa sociedade.

Nos anos de 1960[77], o movimento feminista que refloresceu nos Estados Unidos da América e espalhou-se para demais lugares do mundo, proporcionou que a figura feminina fosse entendida e repensada como objeto e sujeito da história. Ademais, podemos testificar

[76] De acordo com Sandra Jatahy Pesavento, podemos elucidar História Cultural da seguinte forma: "[...] se a História Cultural é chamada de Nova História Cultural, como faz Lynn Hunt, é porque está dando a ver uma nova forma de trabalhar a cultura. Não se trata de fazer uma História do Pensamento ou de uma História Intelectual, ou ainda mesmo de pensar uma História da Cultura nos velhos moldes, a estudar as grandes correntes de ideias e seus nomes expressivos. Trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo [...]" (PESAVENTO, 2005, p. 15).

[77] Especificamente, no ano de 1968, tivemos a intitulada "segunda onda" do movimento feminista (MATOS, 2005, p. 11). Entretanto, ainda podemos salientar que a considerada "primeira onda" do movimento feminista possivelmente se fortaleceu no final do século XIX e foi condensado na revindicação dos direitos políticos, sociais e econômicos para as mulheres – direito ao voto, trabalho, estudo, herança, propriedade etc (PEDRO, 2005, p. 79). Em suma, a luta pela cidadania.

que a inserção das mulheres no meio acadêmico de uma forma mais abrangente a partir desse marco histórico contribuiu para essa nova reconsideração do feminino no mundo[78].

De fato, o desenvolvimento da história das mulheres esteve associado ao movimento feminista que buscava emancipação e liberdade. Essa história não mais elencava o papel passivo e de submissão das mulheres, mas sua atuação ativa na sociedade e na vida pública na qual ela estava inserida (PERROT, 2013, p. 15-16). Entretanto, a proposta de uma História das Mulheres, fruto do movimento feminista, ainda de caráter marcante sexista, apenas produzia um conhecimento isolado acerca das mulheres e, portanto, propõe-se um redimensionamento do ser humano, a partir da perspectiva de gênero.

Com isso, apesar de seus limites e críticas póstumas, a reflexão em torno da categoria de gênero contribuiu para análise minuciosa das relações entre os indivíduos na sociedade e as conexões de poder assimétricas e hierárquicas entre o masculino e feminino.

Dessa maneira, nos anos de 1980, a proposta da norte-americana Joan W. Scott é para nosso entendimento muito apreciável, de acordo com que assinalamos na introdução. Em outras palavras, gênero é para nós *a useful category of historical analysis*[79]. Por conseguinte, com essa categoria social, podemos perceber os papéis forjados e construídos para o gênero humano, em um âmbito singular e plural, e, da mesma maneira, para o entendimento da elaboração sociocultural da subordinação feminina.

Além do mais, de acordo com Joan W. Scott (1994, p. 25), em *Prefácio de Gender and Politics of History*, a própria disciplina História, entretanto, constrói, por meio de suas práticas, saberes sobre o passado de uma forma geral e, inevitavelmente, também a respeito das diferenças sexuais. Essa disciplina engrena uma particular instituição cultural que ratifica e exterioriza as construções de gênero.

A partir dessa categoria social, podemos problematizar situações em que o feminino historicamente sofreu múltiplos tipos de dominações masculinas, exclusões sociais, estigmas e violências (simbólicas, sutis, psicológicas, sexuais, religiosas, socioculturais e, infelizmente, até no âmbito físico). Desse modo, por consequência, poderemos pensar em meios para que tais atos e atitudes negativas contra a mulher possam ser superados em nossa sociedade do tempo presente.

Outrossim, ao analisarmos um número significativo de trabalhos que envolvem o campo de nosso objeto de investigação e de acordo com relatado anteriormente, percebemos a

[78] Nos anos de 1970, o gênero feminino entrou em cena e as mulheres ganharam uma visibilidade no meio social e acadêmico (MATOS, 2005, p. 11).

[79] Ainda podemos salientar que essa obra de Joan Scott foi muito impactante para historiografia brasileira nos anos de 1990 (NASCIMENTO, 2015, p. 348).

predominância de uma literatura europeia e estadunidense e, por sua vez, um número modesto de produção acadêmica, nesse âmbito, em nível nacional. Então, a historiografia europeia e norte-americana refletiu mais expressivamente as questões de gênero e história das mulheres nas experiências religiosas cristãs dos primeiros séculos, desde os anos de 1970 e 80.

Destarte, acreditamos que tal tendência literária foi influenciada pela nova perspectiva do feminino no mundo, tanto no âmbito público quanto no privado e pelas novas propostas teóricas, epistemológicas e metodológicas, no âmbito dos diversos saberes ou das ciências. Ademais, percebemos a relevante consolidação, delimitação e separação dos campos científicos ou áreas dos saberes – a conhecer: história, teologia, filosofia, sociologia, geografia etc – nos países do norte do mundo.

Não obstante, mesmo que no nosso país, nos anos de 1990, tivéssemos uma ampliação das análises sociais na ótica da história das mulheres e categoria de gênero[80], somente percebemos uma historiografia associada aos estudos dessa categoria e objeto nas manifestações cristãs na Antiguidade, de forma significativa, no presente século. Assim, um número não tão expressivo de pesquisadores brasileiros, alheios ao campo da teologia e filosofia, tem dedicado sua carreira acadêmica a pesquisar as experiências religiosas cristãs e, de uma maneira geral, por muitas vezes, tais profissionais são vistos ou considerados como pessoas associadas a alguma entidade religiosa.

Por seu turno, no decorrer de nossa pesquisa, optaremos por utilizar especialmente a literatura proveniente da historiografia norte-americana e europeia e, em contrapartida, não iremos menosprezar integralmente a historiografia brasileira, pois, infelizmente, reconhecemos que ainda essa é incipiente no que concerne à temática proposta em nosso trabalho. Da mesma maneira, tomaremos muito cuidado e cautela ao realizarmos uma leitura de trabalhos associados a pesquisadores engajados ao movimento feminista, porque se pode encontrar um discurso tendencioso e passional.

Por fim, no âmbito da História Comparada, acreditamos que refletir sobre as consideradas matronas da Antiguidade cristã, a partir dos escritos do monge Jerônimo e do bispo Agostinho, também nos ajudará a redimensionar o feminino nas manifestações religiosas cristãs dos dias atuais e, com isso, teremos subsídios para entender melhor sua

[80] A começar pela década de 1990, no Brasil, estendeu-se o campo de trabalho, desvelaram-se temáticas novas, fizeram-se importantes críticas às fontes de investigação, aperfeiçoaram-se os instrumentos de pesquisas em torno da categoria de gênero e história das mulheres. Exclusivamente, conteúdos foram levados em consideração: a violência, o corpo, o imaginário feminino, direitos reprodutivos, as representações de gênero nas artes e meios de comunicação social (MATOS, 2005, p. 11).

função social, cultural e política, em nossa época, no âmbito das experiências cristãs e até em outras manifestações religiosas.

*

Nosso objeto de pesquisa se insere na temporalidade que conceituamos como Antiguidade Tardia. O período em que Jerônimo e Agostinho produziram seus escritos e da experiência monástica das cristãs aristocráticas romanas é, em termos historiográficos, a última fase do Império Romano Ocidental – segunda metade do quarto e primeira parte do quinto século.

Os historiadores, durante muito tempo, reconstruíram esse período histórico, qualificando-o como uma época de "declínio", "queda", "crise", "ruína" ou "esgotamento" e, com isso, existe uma vasta produção de uma literatura que apresenta essa posição pejorativa do Império Romano do Ocidente.

As obras clássicas do mundo moderno que nortearam os debates sobre esse período no século XX foram: i) *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains* (1734), de Montesquieu, que trata da história geral de Roma e as causas de seu surgimento e desaparecimento; ii) *Histoire du Bas-Empire en commençant à Constantin le Grand* (1757-1786) - extensa coleção, de Charles Le Beau que aponta uma ampla discussão do época nomeada como Baixo Império e seu desfecho; iii) *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), de Edward Gibbon, que aborda esse período de desestruturação do Império Romano, influenciado pela tendência iluminista.

Edward Gibbon, nesse seu trabalho, *Declínio e queda do Império Romano*, mostrou que a religião cristã influenciou no processo de declínio do Império Romano. Conquanto, ele elaborou o pressuposto de que a decadência de Roma foi consequência natural e implacável de sua imensa extensão. Portanto, um dos trabalhos que causou maior impacto entre os historiadores do século passado foi o de Gibbon.

Com isso, desde o século XV, temos uma reflexão sobre a parte final do mundo Romano Antigo, a partir de obras tradicionais latinas. Então, pensou-se essa época de forma negativa e esse período foi considerado prelúdio da Idade Média, entre a Antiguidade e o Renascimento ou Modernidade. Vários pensadores produziram uma literatura nessa perspectiva, no entanto, somente a partir do século XX, temos o surgimento de uma historiografia que refletiu esse período em outro âmbito, que não observou essa etapa de uma

maneira negativa. Em resumo, temos expressivas correntes historiográficas que refletiram esse período de transição da Antiguidade para o Medievo.

Existem aqueles que privilegiam os aspectos do mundo Tardo Antigo que se mantêm na continuidade, relativizando as questões políticas e militares perante as mudanças lentas das mentalidades. Outros defendem as continuidades estruturais com as tradições romanas anteriores, diminuindo o impacto da religião cristã sobre as evoluções da Antiguidade, e enfatiza as rupturas – germânica, no século VI no Ocidente, e islâmica, no século VII no Oriente (INGLEBERT, 2010, p. 967-970).

No capítulo *Diocleciano e Constantino: A Construção do Dominato*, os pesquisadores brasileiros, Gilvan Ventura da Silva e Norma Musco Mendes, destacam as obras que refletiram a respeito desse período de transição da Antiguidade ao Medievo. Primeiro, com uma linha eminentemente política: *História Social y económica del Imperio Romano*, de Mikhail Rostovtzeff, em 1972; *Le decline du monde antique*, de Arnold Huhg Martin Jones, em 1974; e *O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média*, de Ferdinand Lot, em 1985. Em seguida, uma perspectiva de explicação de caráter materialista (ou marxista): *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*, de Perry Anderson, obra publicada originalmente em 1974. Dessa maneira, tais trabalhos supracitados tiveram uma singular propagação nos ambientes acadêmicos brasileiros no decorrer da década de 1980 (SILVA; MENDES, 2006, p. 194-195).

Assim posto, tendo como fundamento uma vertente culturalista de explicação desse período, os historiadores Peter Brown (1971), em *The World of Late Antiquity*; Henri Irénée Marrou (1979), *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*; Jean- Michel Carrié (1999), em *Introduction "Bas Empire" ou "Antiguidade Tardive"?*; Gilvan Ventura da Silva (2001), em *O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica*; Renan Frighetto (2006), em *Estruturas Sociais na Antiguidade Tardia Ocidental* e em *Política e Poder na Antiguidade Tardia – uma abordagem possível*; Marcos Silva da Cruz (2012), em *Transformação e continuidade do Império Romano: apontamentos para uma discussão historiográfica do conceito de Antiguidade Tardia*, de uma maneira geral, pensaram no conceito de Antiguidade Tardia como uma proposta de superar as concepções pejorativas elaboradas por historiadores, após o Renascimento e o Iluminismo, sobre esse período significativo de transição, pois para esses citados autores essa época não foi marcada por uma catástrofe, nem por queda e nem por declínio de uma sociedade, mas, pelo contrário, por uma transformação e redimensionamento de antigas e novas culturas – politeístas/pagãs, cristãs e germânicas.

Outrossim, superando a visão negativa da passagem do fim do mundo Clássico para o Medieval, acreditamos que o conceito de Antiguidade Tardia vai bem mais além de simples

visão da estética e do vestuário. Revestindo, inclusive, a construção, entre os séculos III e VIII, de um preceito político que conectava elementos da tradição política clássica imperial romana; a necessidade e a legitimação daquela forma de poder monárquico com as construções teóricas que indicavam a relação entre a centralização do poder e as práticas religiosas – sejam de procedência politeísta ou cristã.

Além do mais, não podemos esquecer que toda tendência historiográfica possui seus limites e recebe relevantes críticas e, por consequência, não podemos nos furtar de conhecê-las.

Assim sendo, o artigo de José D'Assunção Barros (2009), intitulado *Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe*, aponta as complexas ambiguidades latentes na historiografia que tenta compreender essa época *limítrofe* e entende que a temporalidade do fim da Antiguidade ou do começo do mundo Medieval dependerá da maneira como o historiador observa a própria história.

Igualmente, lembramos aqui os trabalhos de Hilário Franco Junior (2001) e (2005), em *A Idade Média: O nascimento do Ocidente* e em *Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média?*, e de Paulo Duarte Silva (2013), em *O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média*. Ambos fazem apontamentos sobre os limites existentes nos campos de trabalhos entre aqueles que fazem uso do conceito de Antiguidade Tardia – exclusivamente, destacam os anacronismos e o problema da periodização – e apresentam a ideia da adoção da expressão "Primeira Idade Média" ou "Alta Idade Média".

Não obstante, acreditamos que a crítica àqueles que adotam a ideia de Antiguidade Tardia está associada aos chamados historiadores do mundo Medieval, em detrimento aos que pesquisam o Mundo Antigo, como uma espécie de defesa à ideia pejorativa de *Dark Ages* – Idade das Trevas.

Finalmente, neste presente trabalho, optamos por fazer uso do conceito de Antiguidade Tardia[81] para definir essa temporalidade que envolve nosso objeto de investigação, pois nos

[81] Para um mais aprofundado conhecimento da temática, sugerimos as seguintes leituras dos trabalhos que nas últimas duas décadas refletiram sobre essa categoria, a conhecer: ANDO, C. Decline, Fall and Transformartion. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, I, p. 31-60, 2008; CAMERON, A. The 'long' late antiquity: a twentieth-century model. In: WISEMAN, T. P. (Ed.). **Classics in progress: essays on ancient Greece and Rome**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 165-191; GIARDINA, A. Esplosione di Tardoantico. **Studi Storici**, Roma, 40, p. 157–180, 1999; INGLEBERT, H. De l'Antiquité au Moyen Âge: de quoi l'Antiquité tardive est-elle le nom? **Atala: cultures et sciences humaines**. Rennes, XVII, p. 117-131, 2014; INGLEBERT, H. Les historiens et les clairs-obscurs de l'Antiquité tardive. In: RATTI, E. (Éd.). **Une Antiquité tardive noire ou heureuse?** Toulouse: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, p. 43-61; JAMES, E. The Rise and Function of the Concept 'Late Antiquity'. **Journal of Late Antiquity**, Maryland, v.1, n.1, p. 20-30, 2008; LIEBESCHUETZ, W. The birth of Late Antiquity. **Antiquité Tardive**, Turnhout, 12, p. 253-261, 2004;

consideramos um pesquisador mais próximo da Antiguidade do que do Medievo e acreditamos ser importante a reflexão feita por aqueles que defenderam esse conceito de *Late Antiquity* – séculos III-VIII[82].

Algumas reflexões conclusivas

No presente capítulo, discorremos a respeito do estado atual da questão do objeto de nossa investigação e, também, nossas escolhas para o presente empreendimento científico. Assim, esse recorte temporal e a análise das principais obras, produzidas nas últimas décadas, levam-nos a entender um pouco melhor os ambientes que propiciaram a elaboração desses trabalhos.

Em outros termos, tentamos compreender um quadro maior – o contexto historiográfico, sóciopolítico e mundial que condicionaram e determinaram os pontos de vistas dos autores e das autoras no momento em que produziram seus escritos. Igualmente, expomos de que forma tais pesquisadores e pesquisadoras manipularam a documentação que foi analisada em seus referidos trabalhos – por exemplo: cultura escrita, literária, material, vestígios arqueológicos, imagética, indícios etc.

Em suma, acreditamos que possamos lograr uma maturidade acadêmica ao entendermos de maneira mais apurada a conjuntura em que tais obras foram elaboradas e, consequentemente, poderemos enxergar alguns limites da historiográfica, tecer algumas críticas, propor diálogo entre as obras referenciadas e algumas possíveis alternativas.

MAZZA, M. Spätantike: genesi e trasformazioni di un tema storiografico. In. MAZZA, M. **Tra Roma e Costantinopoli**: ellenismo, oriente, cristianesimo nella antichità. Catania: Edizioni del Prisma, 2009, p. 5-66; MARCONE, A. A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. **Journal of Late Antiquity**, Maryland, 2008, v. 1, n.1, p. 4-19; MARCONE, A. La Tarda Antichità e le sue periodizzazioni. **Rivista storica italiana**, Napoli, vol.112, n. 1, p. 318-334, 2000; MARCONE A. Gli studi italiani sulla tarda antichità nel secondo dopoguera. **Studia Historica. Historia Antigua**, Salamanca, XIX, p. 77-92, 2000; MARCONE, A. Un treno per Ravenna. Il contributo di Arnaldo Momigliano agli studi tardoantichi. **Antiquité Tardive**, Turnhout, 10, p. 291–298, 2002; MAYER, W. Approaching Late Antiquity. In: ROUSSEAU, P. (Ed.). **A Companion to Late Antiquity**. Oxford: Blackwell, 2009, p. 1-13; ZECCHINI, G. L'Antiquité tardive: périodisations d'un âge noir et heureux. In: RATTI, E. (Éd.). **Une Antiquité tardive noire ou heureuse?** Toulouse: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, p. 29-14.

[82] Dois marcos históricos que consideramos importantes para entendermos a temporalidade desse período são os seguintes: as reformas propostas, a começar pelo Imperador Romano, Diocleciano – época do *Dominato*, na segunda metade do século III (começo do mundo Tardo Antigo) – e as mudanças na sociedade ocidental ocasionadas pelo processo de difusão das experiências religiosas islâmicas para o norte da África e Península Ibérica, na primeira parte do século VIII (fim da Antiguidade Tardia).

CAPÍTULO 2: JÊRONIMO, AGOSTINHO, ASCETISMO E AS REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS ANTE CONTROVÉRSIAS NO IMPÉRIO ROMANO – SÉCULOS IV-V EC

Jerônimo de Estridão – asceta, exegeta e controverso



Figura 1. A Penitência de Jerônimo. San Pietro. Cenas da vida de São Jerônimo. 1444. Museu do Louvre, Paris.

Jerônimo – *Eusebius Hieronymus*, em latim –, provavelmente, nasceu na década dos anos 340[83], na pequena cidade de Estridão (Stridon), limite entre as províncias romanas de Dalmácia e Panônia, região hoje da atual Eslovênia, sendo essa cidade destruída pelos godos em torno do ano 376. Paralelo a isso, o monge Jerônimo viveu inserido em um contexto de transformações sociais, religiosas e políticas, em torno do Cristianismo e Império Romano, no decorrer do século IV e início do V[84].

[83] Não existe uma data precisa do nascimento de Jerônimo, mas somente uma estimativa dada por seus biógrafos. Destarte, o ano 347 foi a data mais verosímil de sua natividade. Por outro lado, temos uma obra biográfica sobre Jerônimo, de J. N. D. Kelly (1975, p. 1-2), o livro *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, que defende, a partir de uma leitura dos escritos de Próspero de Aquitânia, que esse Padre da Igreja nasceu em torno do ano 331. No entanto, existem trabalhos mais recentes que descontroem essa cronologia e consideram essa data de nascimento de Jerônimo pouco provável, como Casqueiro e Celestino (2009), Gribomont (2002), Vessey (2001) e Moreno (1986). Entretanto, ainda podemos testificar que, em uma edição mais recente da obra de Kelly, temos um apêndice desse autor refletindo a respeito dessa questão.

[84]Resumidamente, esse contexto se norteou em torno da liberdade de culto para os cristãos e fim das perseguições religiosas, concessão de Constantino, em 313; favorecimento do poder Imperial à nova religião; associação da Igreja com o Estado Romano; querelas internas e crise identitária nos Cristianismos; tentativa de restauração do Paganismo, com Juliano; oficialização do credo niceno – católico – como religião do Império com Teodósio, em 380; combate às manifestações politeístas e condenação do arianismo.

De fato, esse Padre da Igreja se distinguiu dos demais Pais do Ocidente pela experiência prática monástica que teve no Oriente e, devido ao seu contato, pelo domínio de línguas não latinas, como o grego, um pouco de copta e do hebraico, e pelo profundo estudo dos textos bíblicos. Com isso, Jerônimo foi um pertinaz defensor da renúncia sexual cristã e teve acesso direto a uma gama de obras nessas outras línguas, relevantes para os Cristianismos na Antiguidade Tardia.

Jerônimo é muito conhecido na história do mundo ocidental cristão pelos seus trabalhos de tradução de textos da biblioteca grega e hebraica para língua latina, e, em particular, pela tradução dos textos bíblicos – a chamada Vulgata[85]. Ele se dedicou a uma vida monástica, ascética e exegética, influenciado pela escola de Orígenes. Também, a cultura que esse Padre da Igreja possuía e comunicou foi um pouco diferente dos autores eclesiásticos latinos (GRIBOMONT, 2002, p. 747).

Não existe uma biografia precisa de Jerônimo e nem temos um biógrafo ou hagiografia sua. Para sabermos como foi sua vida, temos de nos reportar aos seus diversos escritos, em especial, a suas cartas (MORENO, 1986, p. 19-20). Nas obras e missivas de Jerônimo, encontramos, com certo estilo retórico, muitas passagens de suas experiências pessoais, religiosas, sociais, familiares, as controvérsias, amizades, doutrina e polêmicas.

Sobre a família de Jerônimo, temos as seguintes informações: Ele fazia parte de uma família cristã católica e rica. O seu pai se chamava Eusébio e não temos registro do nome de sua mãe; sabemos apenas que ele tinha uma irmã, com nome desconhecido, e um irmão que se chamava Pauliniano – ambos eram mais novos que Jerônimo. Desta feita, mesmo sendo de uma família cristã, isso não impediu que os genitores de Jerônimo lhe proporcionassem uma formação romana típica daquele tempo, como igualmente aconteceu com a maioria dos Padres da Igreja na Antiguidade cristã.

O pai de Jerônimo lhe oportunizou uma educação cara. Na cidade de Estridão, estudou o ensino primário, comum em vários lugares no Império Romano, entre seus seis e doze anos de idade. Realizou muitas leituras e escritas, a partir das técnicas de memorização e recitação de textos curtos. Igualmente nesse período, Jerônimo deve ter estudado as bases da aritmética (KELLY, 1975, p. 7-8).

---

[85] As traduções latinas existentes das *scripturae* (escritos) ou textos bíblicos antes de Jerônimo eram denominadas de *Vetus Latina* – Versão Latina Antiga. Acreditamos que Jerônimo e nenhum de seus conterrâneos tiveram contato com o livro da Bíblia da forma que está organizado nos dias atuais. A partir de Jerônimo, temos a tradução chamada *Vulgata*. Posto isso, Jerônimo foi considerado como único tradutor dessa última versão das Escrituras em língua latina. Entretanto, entende-se que esse monge não produziu esse trabalho sozinho, pois teve ajuda de um grupo de mulheres com formação linguística (O'DONNELL, 2001, p. 176; SCHÜNGEL-STRAUMANN; SCHAUMBERGER, 1996, p. 44).

A educação na sociedade romana na Antiguidade tinha como finalidade formar homens capacitados para ocuparem lugares sociais de prestígio. Ser instruído, nesse tempo, tinha um alto custo. Portanto, diferente dos dias atuais, a educação não era para todos, mas somente para aqueles que tivessem condições materiais de financiá-la.

Depois de terminar os estudos primários na cidade de Estridão, Jerônimo foi enviado por seu genitor a Roma, para completar sua educação, no ano 360. Dessa forma, realizou os estudos de Gramática, uma espécie de ensino secundário. Nesse período de formação em Roma, Jerônimo adquiriu um significativo número de obras, formando já uma biblioteca pessoal, tendo assim, nessa etapa, contato com os autores clássicos romanos (MORENO, 1986, p. 22-23).

Seu genitor escolheu Roma, pois queria dar uma educação de qualidade, porque para ele somente nessa cidade a encontraria. Ao estudar em Roma, Jerônimo poderia ter prestígio e também construir uma carreira política, com um bom cargo público. Junto com Jerônimo foi para Roma seu amigo íntimo, Bonoso, para o qual o pai tinha os mesmos objetivos da família de Jerônimo. Esses dois amigos foram formados por um dos mais celebres professores de gramática da daquela cidade, o famoso *Aelius Donatus* – Élio Donato[86]. Em suma, eles foram educados por esse professor em torno de quatro a cincos (KELLY, 1975, p. 10-11).

Na cidade de Roma, pôde conhecer os melhores profissionais de Ensino do Império Romano, além de poder desfrutar de todos os deleites que uma cidade como essa poderia proporcionar a um jovem daquele tempo. Em Roma, pôde fazer um círculo de amizades em torno de seus interesses pessoais, pois tinha conhecido outras pessoas que, como ele, tinham as mesmas pretensões, ambições e objetivos.

Jerônimo, em Roma, foi reconhecido como um jovem talentoso, entretanto, era arrogante e tinha uma língua afiada. Ele formou um grupo com quatro amigos íntimos, e, pelas fontes deixadas por Jerônimo de Estridão, sabemos que teve companheiros que se chamavam Pamáquio, Bonoso, Rufino e Heliodoro, todos de famílias romanas ricas (KELLY, 1975, p. 18-19; MORENO, 1986, p. 27). Dessa maneira, desde sua mocidade, Jerônimo foi um homem muito dedicado e determinado. No entanto, ele tinha temperamento austero e era muito polêmico. Essa característica pessoal certamente fez de Jerônimo uma pessoa que teve muitos adversários e inimizades.

Jerônimo, depois de terminar os estudos secundários, iniciou os estudos de Retórica e teve uma educação típica romana, tendo contato com autores e oradores clássicos do Império.

[86] No decorrer da vida adulta de Jerônimo, ele sempre se lembrava de forma orgulhosa que tinha sido pupilo de Donato (KELLY, 1975, p. 10-11).

Além disso, nesse mesmo período, parece que ele teve contato com a filosofia e a língua grega[87], pois eram utilizadas esporadicamente em algumas lições nas aulas de Gramática e Retórica (MORENO, 1986, p. 22-26).

Para Paul Veney, em seu trabalho *O Império Romano*, constitui estranho erro acreditar que a instituição escolar no mundo Romano Antigo se explica, através dos séculos, pela função de formar o homem ou, ao contrário, adaptá-lo à sociedade. Não obstante, pelo contrário, em Roma, não se ensinavam matérias formadoras nem utilitárias, e sim prestigiosas e, acima de tudo, a retórica (VENEY, 2009, p. 31).

A formação que Jerônimo teve em Roma ajudou na solidificação de sua crença na religião cristã. O período de estudos nessa cidade deixou marcas profundas nele, que se considerava um romano. Recebeu, nesse período, o batismo junto à Igreja de Roma (MORENO, 1986, p. 27-28). Em Roma, permaneceu até em torno do ano 367, quando completou 20 anos. Seus estudos tiveram como base os autores romanos latinos, em particular os escritos de Cícero (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 18-19).

Jerônimo, depois desse período de formação, voltou-se para o Oriente, no anseio de conhecer melhor a experiência religiosa sobre a qual tinha lido em obras de biografias dos Padres do Deserto. Destarte, aproximou-se de forma direta do monasticismo e ascetismo Oriental em Tréveris, junto com a corte imperial, influenciado pela espiritualidade de Atanásio[88] (GRIBOMONT, 2002, p. 747).

Além disso, na Síria, próximo à cidade de Antioquia, a experiência vivida por Jerônimo no deserto de Cálcis o transformou em um monge. Ele se manteve nessa região de dois a três anos. Exercitou a ascese, rompendo com a vida tida como mundana, lutou contra os impulsos sexuais e imaginações supérfluas, praticou a contemplação e os estudos de textos cristãos e da língua hebraica – provavelmente levou exemplares de sua biblioteca para o deserto (KELLY, 1975, p. 46-48).

Numa carta para a virgem Eustóquia, o monge Jerônimo relatou que quando esteve na região do deserto de Cálcis teve um sonho que ajudou a confirmar sua adesão ao Cristianismo e a dedicação aos textos das Escrituras.

---

[87] Possivelmente, Jerônimo teve o primeiro contato com alguns termos técnicos da língua grega quando foi instruído por Donato, em Roma, pois seu tutor de ensino o apresentou à literatura grega no período de seus estudos secundários em sua mocidade. Contudo, somente na idade adulta, na década do ano 370, em sua estada em Antioquia, na Síria, ele se tornou especialista em grego (KELLY, 1975, p. 13-17).

[88] A obra de Atanásio sobre a vida de Antônio (Antão), o Eremita do Egito, influenciou muitas comunidades e/ou grupos religiosos cristãos na implantação da vida monástica e ascética. Antônio foi tido com um dos iniciadores do monasticismo (ORLANDI, 2002, p. 120).

Descreveu o monge de Estridão, nestes termos, nessa carta sobre o sonho que teve no deserto:

> [...] Por amor ao reino dos céus tinha me separado de minha casa, genitores, irmãos, parentes e, o que mais me foi caro, tinha me acostumado a comer com muitas regalias e, antes de entrar na milícia, empreendi uma viagem para Jerusalém. Mas não podia me desprender da minha biblioteca que, com extrema diligência e trabalho, havia organizado em Roma. Assim, pobre de mim, até deixava de comer para me dedicar à leitura de Túlio. Nem minhas longas vigílias noturnas nem minhas sinceras lágrimas pelos pecados me impediam de, ato contínuo, tomar Plauto nas mãos. Voltava-se a razão e decidia ler um dos profetas, eu me enfastiava com seu estilo mal lapidado e, por causa de minha cegueira, não conseguia descobrir sua luminosidade. Assim se divertia comigo a antiga serpente quando, por volta de meados da quaresma, apoderou-se de meu corpo exausto uma febre abrasadora que acabou de me deixar pele e osso. Os que me rodeavam, percebendo meu corpo gelado, embora ainda restasse alguma vida no interior, já começavam a preparar as minhas exéquias. Nesse estado, senti de repente que alguém me arrebatava em espírito e levava-me ao tribunal do juiz. Havia ali tanta claridade, era tão forte o resplendor de todos os presentes, que eu jogado no chão, não me atrevia a levantar os olhos. Interrogado sobre minha condição, respondi que era cristão. Disse-me o que estava sentado, és ciceroniano e não cristão. *Onde esta teu tesouro ali está seu coração* (*Mateus* 6, 21). E ordenou que me açoitasse. Embora muito fizesse sofrer os açoites, atormentava-me ainda mais a queimação de minha consciência, considerando dentro de mim aquele versículo: *quem vos glorificará na habitação dos mortos* (*Salmo* 6, 6). E comecei a pedir indulgência entre gritos e lágrimas: *tem compaixão de mim, Senhor, tem compaixão de mim* (*Salmo* 56, 2). Esses gritos ressoavam entre os açoites. Finalmente, os espectadores, de joelhos diante do presidente pediram clemência para mim em vista de minha juventude, tempo para que eu pudesse expiar os meus erros e, caso voltasse a ler os escritos de letras gentílicas, teria que sofrer o castigo. Eu, que em tão angustiante transe estava disposto a fazer as maiores promessas, comecei a jurar em seu nome que não voltaria a ler livros seculares e a dizer que ele me considerasse perjúrio e renegado se eu não cumprisse a minha promessa. A fé desse juramento me soltou e voltei à região dos viventes. Abri os olhos com admiração de todos, banhados com a chuva de minhas lágrimas, por minha dor, até os incrédulos acreditaram naquilo que tinha acontecido. Aquilo não foi um letargo nem um desses sonhos que amiúde enganam. Tomo por testemunha aquele tribunal, diante do qual estive prostrado, e o julgamento que tanto me fez temer e que, espero, não se repita. Sai daquele lugar com as costas arroxeadas e, depois de acordar, continuei a sentir a dor dos golpes. Dali por diante, apaixonei-me pelos livros divinos como nunca o fizera pela leitura dos profanos [...] (*Carta* 22, 30)[89].

[89] [...] Cum ante annos plurimos domo, pararentibus, sorore, cognatis et, quod his difficilius est, consuerudine lautioris cibi propter caelorum me regna castrassem et Hierosolyman militaturus pergerem, biblioteca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram. Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras uigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis uisceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non uidebam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis. Dum ita me antiquus serpens inluderet, in media ferme quadragésima medullis infusa febris corpus inuasit exhaustum et sine ulla requie – quod dictu quoque incredibile sit – sic infelicia membra depasta est ut ossibus uix haererem. Interim parabantur exsequiae, et uitalis animae calor toto frigente iam corpore in solo tantum tepente pectusculo palpitabat, cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem. Interrogatus condicionem, Christianum me esse respondi. Et ille qui residebat: mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus; *ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*. Ilico obmutui et inter uerbera – nam caedi me iusserat – conscientiae magis igne torquebar illum mecum uersiculum reputans: *in inferno autem quis confitebitur tibi?* Clamare tamen coepi et eiulans dicere: *miserere mei, Domine, miserere mei*. Haec uox inter flagela resonabat. Tandem ad praesidentis genua prouoluti, qui adstiterant precabuntur ut ueniam tribueret adulescentiae, ut errori locum paenitentiae commodaret, exacturus deinde cruciatum si gentilium litterarum libros aliquando legissem. Ego qui tanto

Observamos que Jerônimo utilizou argumentos retóricos para convencer essa religiosa cristã a ter uma profunda dedicação pelos estudos dos textos bíblicos. Entretanto, na realidade, ele não foi muito fiel a essa promessa, porque em grande maioria de seus escritos ulteriores vemos a predominância de elementos de uma literatura não cristã. Portanto, conforme atesta Francisco Moreno, em *San Jerónimo: la espiritualidade del desierto*, o sonho de Jerônimo, no qual foi pedido que deixasse os livros considerados profanos e a sua promessa para realizar tal intento, representou um recurso literário utilizado por esse Padre da Igreja (MORENO, p. 36-37)[90].

Entre os anos de 374 a 380, agora sendo um monge, depois da experiência no deserto, Jerônimo esteve em Aquileia, Antioquia e Constantinopla, e, nesse período, foi ordenado sacerdote[91]. Em Constantinopla, aproximou-se dos Padres Gregos[92] e também aprimorou seu conhecimento em grego, aproximando-se da literatura cristã escrita nessa língua. Em particular, teve contato com as obras e traduções atribuídas a Orígenes (KELLY, 1975, p. 72-76; VESSEY, 2001, p. 751-752).

Jerônimo, após renunciar o cargo de funcionário público, juntou-se a um grupo monástico em Aquileia – com Rufino, Bonosco, Cromácio, Heliodoro. Nesse período, recopiou para ele mesmo as obras clássicas de Tertuliano, Cipriano e Heliodoro, formando uma biblioteca pessoal para ser usada nos momentos oportunos. Contudo, esse grupo em que Jerônimo se inseriu não teve apoio da comunidade católica local e, consequentemente, dispersou-se.

Nessa conjuntura temporal, o mundo Oriental estava envolvido com as discussões em torno da controvérsia religiosa ligada às ideias difundidas pelo sacerdote de Alexandria, chamado Ário – a heterodoxia cristã intitulada de Arianismo[93]. Em 381, o monge Jerônimo

---

constrictus articulo uellem etiam maiora promittere, deiurate coepi et nomem eius obtestans dicere: Domine, si umquam habuero códices saeculares, si legero, te negaui. In haec sacramenti uerba dimissus reuertor ad súperos, et mirantibus cunctis oculos aperio tanto lacrimarum imbre perfusos ut etiam incredulis fidem facerent ex dolore. Nec uero sopor ille fuerat aut uana somnia quibus saepe deludimur. Teste est tribunal, ante quod iacui, iudicium teste est quod timui – ita mihi numquam contingat talem incidere quaestionem! –, liuentes habuisse me scapulas, plagas sensisse post somnum, et tanto dehinc studio diuina legisse quanto mortalia ante no legeram [...] (*Epistolæ* XXII, XXX).

[90] Por exemplo, o Epitáfio de Paula tem citações de Plínio, Virgílio e Horácio (vide Carta 108 de Jerônimo).

[91] Ao estar pela segunda vez em Antioquia, após deixar o deserto de Cálcis, Jerônimo foi persuadido para receber as ordens sacerdotais da congregação católica. Contudo, tinha preferência pela vida monástica e, mesmo ordenado, não exerceu as funções exigidas por esse ministério – permaneceu vivendo como um monge (MARROU, 1957, p. 36; KELLY, 1975, p. 58).

[92] Na cidade de Constantinopla, Jerônimo manteve relações com pessoas influentes da cidade – com Gregório de Nisa, Anfiloquio de Icônio e, em particular, Epifânio de Chipre (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 31).

[93] A tendência cristã ariana foi fundada pelo sacerdote Ário, pertencente a uma escola teológica em Alexandria, na primeira parte do quarto século. Fundamentado na doutrina trinitária de Orígenes, Ário pensava a divindade em três categorias individuais subsistentes – Pai, Filho e Espírito Santo – , diferentes entre elas e subordinadas uma à outra, embora pertencendo a uma única realidade transcendente. Para Ário, a divindade tinha criado o

participou das instruções do Primeiro Concílio de Constantinopla[94], no qual também foram deliberadas questões que tinham sido debatidas no Concílio de Niceia[95], em particular a condenação ariana.

De fato, a estada realizada por Jerônimo em diversas regiões do Oriente Romano foi muito proveitosa, porque ele pode ter contato e manter relações de amizade com inúmeras figures ilustres do Império. Por sua vez, seu temperamento veemente austero fez dele uma pessoa com vínculos amistosos e conturbados (MAR MARCOS, 2017, p. 275).

A erudição do monge Jerônimo chamou atenção das autoridades eclesiásticas do Ocidente do Império. Com isso, novamente Jerônimo se aproximou da cidade de Roma na busca de apoio de líderes cristãos e de um público alvo para poder exercer seus trabalhos como monge e asceta. Destarte, na década dos anos 380, o bispo de Roma, Dâmaso[96], convidou o monge Jerônimo para auxiliar em um Sínodo na cidade de Roma e para trabalhos junto ao entendimento mais aprofundado das escrituras.

Jerônimo quando regressou para Roma[97], em finais do ano 382, foi acolhido por mulheres cristãs da alta sociedade romana. Nessa época, as mulheres que se convertiam ao Cristianismo transformavam suas mansões em locais de reflexão e discussão religiosa.

Filho – Jesus de Nazaré, a única criatura vinda diretamente do Pai. Porém considerou tal ato como unicamente uma criação – e, posteriormente, para ele, todo o restante da criação era obra direta do Filho pela vontade do Pai. Para essa experiência cristã, era muito improvável a divindade gerar um filho, porque, para Ário, se o divino não era um corpo, consequentemente não poderia ser composto, divisível. Em outras palavras, o Arianismo repudiava a proposição cristã católica de que Jesus de Nazaré era uma divindade, pois o considerado Cristo somente seria um ente mais perfeito criado pela divindade e não um deus (SIMONETTI, 2002, p. 149-150).

[94] Concílio Constantinopolitano I, realizado em 381, na cidade Constantinopla. Foi convocado pelo Imperador Teodósio, adepto do credo niceno, e tinha como objetivo sanar as querelas religiosas existentes no mundo Oriental Romano. Os cânones desse sínodo foram os seguintes: a) condenação de diversas heterodoxias, em especial, o arianismo; b) organização da jurisdição dos bispos em suas respectivas dioceses; c) reconhecimento do primado do bispado de Constantinopla depois da diocese de Roma, pois a "cidade de Constantinopla era a nova Roma"; d) e, por fim, anulação da consagração episcopal de Máximo, o Cínico, feita por Pedro II de Alexandria (KANNENGIESSER, 2002, p. 333).

[95] Realizado em 325, por ordem do Imperador Constantino, o escopo essencial desse sínodo foi resolver duas questões, a saber: aplanar a controvérsia ariana e resolver a temática pascal. Nesse concílio, foram determinadas as formas tradicionais do símbolo em sentido antiariano, até inserir nele o atributo *homoousios*, "consubstancial", para qualificar a unidade de essência do Pai e do Filho – os líderes conciliares definiram que Jesus não era criado por Deus, mas era "Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai" (KANNENGIESSER, 2002, p. 997).

[96] Dâmaso foi bispo de Roma, entre os anos 366 a 384. Era de origem hispânica, mas fez parte do corpo clerical romano por muitos anos, sendo diácono da cidade de Roma antes de se tornar bispo. Ele foi um dos primeiros bispos romanos em que se notou o interesse por questões intelectuais; serviu-se de secretário, o monge Jerônimo, para apoio em assuntos relacionados ao entendimento bíblico em língua latina. Igualmente, Dâmaso foi um dos precursores da evocação do trecho do evangelho de *Mateus* 16, 18 como base para o primado romano sobre as outras comunidades cristãs (PIETRI, 2002, p. 376-377). Ademais, podemos salientar que Dâmaso era considerado um *matronarum auriscalpium*, em virtude de sua influência com as damas nobres romanas. Esse bispo de Roma contribuiu para que as senhoras ricas romanas se aproximassem de Jerônimo, em especial, Marcela (CANELLIS, 2016, p. 185-186).

[97] Ele retornou a Roma na companhia de duas figuras tidas como importantes para vida do monge Jerônimo: Paulino, bispo de Antioquia, na Síria, e Epifânio, bispo de Salamina, no Chipre (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 31).

Portanto, o interesse do monge Jerônimo pelas mulheres se ratificou quando ele ficou durante três anos em Roma e teve contato com as damas cultas ricas, que faziam parte do círculo religioso de Aventino (MARCOS SANCHEZ, 1987, p. 238-239; MORENO, 1986, p. 61).

Assim posto, o grupo de mulheres que Jerônimo tutelou no Aventino, em Roma, era liderado pelas viúvas Marcela e Paula. Essas matronas cristãs eram provenientes das famílias tradicionais que, por muitos anos, dominaram a sociedade romana, mas abandonaram a vida tida como mundana para abraçarem os valores ascéticos, a vida modesta, os estudos bíblicos e colocarem os seus bens materiais a serviço das comunidades cristãs.

Paralelo aos trabalhos de exegeta e tradutor bíblico, junto com o bispo de Roma, o monge Jerônimo exerceu a liderança espiritual sobre essas mulheres ricas religiosas – viúvas, virgens e casadas continentes – da cidade de Roma, ligadas aos estratos sociais e famílias mais poderosas do Império. Em meio a esse grupo feminino, Jerônimo pode difundir a experiência religiosa monástica do Oriente[98] para as matronas romanas e, portanto, criou um vínculo íntimo de amizade com essas religiosas.

De acordo com María del Mar Marcos Sanchez (1986, p. 316), em *La visión de la mujer en San Jerónimo a traves de su correspondencia*, o ascetismo difundido pelo monge de Estridão era mais rigoroso do que aquelas correntes politeístas ascéticas de sua época, visto que ele não se limitava apenas a questões ligadas à sexualidade e aos alimentos, mas também as coisas ligadas ao luxo, e todos os esforços do asceta deveria estar associado a uma profunda vida religiosa.

Com isso, conforme nos apresenta Raúl Gonnzález Salinero, em *Ocio y ascesis aristocrática: Jerónimo y su lectio divina em Roma*, esse Padre da Igreja exigiu das suas discípulas de Aventino os seguintes sacrifícios para que essas alcançassem uma vida mais perfeita e religiosa: a renúncia às comodidades, austeridade, castidade, jejuns prolongados, reclusão, caridade com os pobres e necessitados, generosidade com os mestres. Além do mais, a singularidade desse tipo de ascetismo foi a profunda dedicação ao estudo e exegeses das Escrituras (GONNZÁLEZ SALINERO, 2011, p. 556).

Essas damas da sociedade romana foram personagens de extrema relevância para a atividade monástica e ascética proposta por Jerônimo. Assim, essas religiosas consagradas colocaram não apenas os seus bens imateriais a serviço do Cristianismo católico, mas a sua influência familiar e social. Além disso, bens materiais foram usados em benefício de seus

[98] As ideias morais e ascetas de Jerônimo de Estridão foram fruto da influência de Orígenes e Tertuliano (BROWN, 1990, p. 309).

objetivos junto à vida religiosa cristã. Portanto, essas mulheres foram patrocinadoras dos serviços da comunidade católica e desses homens dessa experiência religiosa cristã.

Ainda, Jerônimo tinha uma conduta muito íntima com as mulheres da alta sociedade romana que buscavam viver uma vida monástica. Desta feita, ao ter muitas reuniões com essas religiosas em suas residências, em especial, com a viúva Paula, ele gradativamente se tornou impopular na cidade.

A situação do monge Jerônimo na cidade de Roma, compulsoriamente, foi mudada com fim do episcopado de Dâmaso. Ligado, demasiadamente, ao grupo desse bispo de Roma e com sua rigidez ascética, esse Padre da Igreja arrumou inimigos na cidade de Roma. Com a morte de Dâmaso, sua permanência na cidade ficou insustentável, porque o novo bispo, Sirício, não ofereceu o mesmo apoio para Jerônimo, outrora dado por seu predecessor na comunidade católica romana (GRIBOMONT, 2002, p. 747).

Depois da morte de Dâmaso, ficou muito difícil para Jerônimo permanecer em Roma, pois era cotidianamente atacado por aqueles que queriam destruir seu trabalho junto às mulheres religiosas. Tanto Jerônimo como outros ascetas instalados em Roma não foram vistos com bons olhos, pois praticavam de forma rigorosa a mensagem cristã. Dessa maneira, essa oposição a Jerônimo existiu desde seu retorno à cidade de Roma, o que se agravou após a morte de Dâmaso e, por conseguinte, resultou num processo de expulsão desse monge da antiga capital do Império (GONNZÁLEZ SALINERO, 2011, p. 560)[99].

A respeito de sua condenação na cidade de Roma, em agosto de 385, o monge Jerônimo escreveu, na carta à virgem Asela, essas palavras: "[...] Eles conseguiram me imputar a infâmia de um falso crime; mas eu sei que temos de chegar ao reino dos céus passando por boa e má fama" (*Carta* 45, 6)[100].

---

[99] Um dos primeiros atos Sirício como bispo de Roma foi o processo de julgamento e expulsão de Jerônimo da cidade de Roma no ano de 385. Sirício apresentou que Jerônimo foi objeto de acusação de conduta vergonhosa, decorrente de suas relações com a viúva romana, Paula (HUNTER, 2003, p. 455). Além do mais, conforme atesta Andrew Cain, em *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, o processo de expulsão de Jerônimo da cidade de Roma, em 385, também foi motivado por membros diretos da família da matrona Paula, que não eram simpáticos a seu ascetismo rigoroso, a sua aproximação e influência em questões domésticas perante essa viúva romana. Então, ao saberem dos projetos de uma peregrinação e mudança definitiva para Oriente, em companhia do monge Jerônimo, os familiares de Paula articularam ações judiciais contra o Estridonense, para tentarem romper o vínculo entre esses dois personagens e para que essa matrona permanecesse em Roma (CAIN, 2009, p. 10). Destarte, o processo de expulsão de Roma do monge Jerônimo possivelmente foi fundamentado pelo cânon 16 do Concílio de Niceia, o qual proibia os membros do clero de deixarem suas dioceses sem justa causa (HUNTER, 2007, p. 208), e pelo Código Teodosiano, que rezava que os monges deveriam viver em regiões de deserto e isolados, assim: "[...] Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vasta solitudines sequi adque habitare iubeantur [...]" (*Codex Theodosianus* XVI, III, I).

[100] "[...] Infamia falsi criminis inportarunt, sed scio per bonam et mala famam peruenire ad regna caelorum" (*Epistolæ* XLV, VI).

Jerônimo teve que deixar Roma e foi para o Oriente romano. Nessa região do Império, pôde conhecer melhor, como um peregrino, os locais considerados sagrados para os Cristianismos. Nessa nova jornada, pôde aprimorar seu conhecimento geográfico sobre os lugares que são relatados nos textos sagrados cristãos do AT e NT. Igualmente, a viúva Paula, sua filha Eustóquia e um grupo de mulheres religiosas acompanharam parte dessas viagens no Oriente[101] e puderam aprofundar seus conhecimentos sobre os textos bíblicos com a tutela do monge Jerônimo. Visitaram o deserto egípcio e de Alexandria. Por fim, escolheram a cidade de Belém, na região da Judeia, para estabelecerem uma comunidade monástica.

Quando o grupo de Jerônimo se assentou em Belém, foram estruturadas a princípio duas comunidades monásticas provisórias: uma masculina e outra feminina. Com o passar dos anos, patrocinados com os recursos materiais da matrona Paula, foram construídos três edifícios – um para os homens, outro para Paula e suas companheiras e um terceiro para hospedar os peregrinos. A viúva Paula mandou construir cada prédio monástico próximo da Basílica que foi dedicada à Natividade de Jesus de Nazaré, construída a pedido de Helena, mãe de Constantino. Dessa forma, Paula, Jerônimo e Eustóquia, viveram nessa comunidade religiosa em Belém até as suas respectivas mortes[102] (KELLY, 1975, p. 130-131; MORENO, 1986, p. 83).

A partir da cidade de Belém, o monge Jerônimo teve inúmeros correligionários, amigos e intermediários, tanto no mundo Oriental quanto no Ocidental do Império e, consequentemente, pode se envolver em debates em torno de querelas religiosas de seu tempo e, da mesma forma, pode difundir seus trabalhos. Em Belém, o monge de Estridão recebia notícias e remetia escritos, comentários bíblicos, tratados, cartas e obras para toda região do mundo Romano na Antiguidade Tardia. Com isso, esse Padre da Igreja pode entrar em polêmicas e debates existentes em volta dos Cristianismos.

De fato, nas décadas dos anos 380 e 390, o monge Jerônimo se destacou como um singular escritor do Cristianismo católico – um especialista da interpretação das escrituras e da prática ascética. O próprio Jerônimo considerava que fazia parte de uma lista de escritores notáveis. Portanto, o monge de Estridão produziu trabalhos de diversos gêneros: epistolar, obras históricas, biográficos, tratados polêmicos, traduções, comentários bíblicos etc (HUNTER, 2003, p. 463; TORRES PRIETO, 2009, p. 52).

---

[101] A peregrinação aos lugares sagrados cristãos foi uma prática ascética muito comum no decorrer do século IV. Desde a época de Constantino, temos registro de damas da alta sociedade romana que fizeram viagens ao Oriente e visitaram a chamada terra santa (GUILLEM, 2000, p. 98).

[102] Paula morreu no ano 404, Jerônimo morreu em setembro de 419 e Eustóquia morreu em 419 (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 17; POLLASTRI, 2002, p. 1106; SPANNEUT, 2002, p. 178).

Outrossim, por ser austero e rígido, o monge Jerônimo sentia-se insultado quando era contrariado e, por isso, envolveu-se em debates religiosos e fez uso de sua formação romana clássica e conhecimento bíblico como instrumento para combater as teses ou conjunto de ideias que considerava contraditórias.

Jerônimo de Estridão foi um polemista e interveio em, pelo menos, sete debates, sobre os quais foram produzidas obras que defendiam seu ponto de vista. Assim, o monge de Estridão escreveu o *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, possivelmente entre finais de 379 e início de 380. Entre os anos 383 e 384, foi produzida a obra *Adversus Helvidium*. Na parte final de 392 ou começo de 393, foram elaborados os livros *Adversus Jovinianum*. Em finais do ano 396, foi escrita *Contra Joannem Hierosolymitanum*. No ano 402, foram redigidos *Contra Rufinum* e *Epistola Adversus Rufinum*. Em 406, foi composto *Contra Vigilantium*. Finalmente, entre finais de 415 e princípio de 416, foi organizado *Dialogus Adversus Pelagianos* (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 33-98; MORENO, 1986, p. 144).

Como demonstrado acima neste trabalho, a defesa da virgindade e da vida monástica foi dirigida por Jerônimo de Estridão, em primeiro lugar, contra Helvídio[103] e depois, nos dois livros, contra Joviniano[104]. Mais tarde, a controvérsia origenista oferece ocasião de duas obras – a *Contra João de Jerusalém* e *Contra Rufino*[105]. Finalmente, na velhice, abordou, de igual maneira, o monaquismo nas obras contra Vigilâncio e contra os Pelagianos (GRIBOMONT, 2002, p. 747-749).

Antes que o bispo Agostinho combatesse os pelagianos e nos últimos anos de sua vida, o monge de Estridão já tinha mostrado sua oposição às doutrinas defendidas pelo monge Pelágio.

Dessa maneira, apesar de divergências existentes em algumas correspondências entre Agostinho e Jerônimo[106], esses dois entram em consenso a respeito da controvérsia pelagiana.

---

[103] Nessa obra, foi defendida a virgindade de Maria, mãe de Jesus, e apresentadas inúmeras vantagens do estado de vida virginal, que era tida por Jerônimo como superior ao matrimônio (MORENO, 1986, p. 51-52; SALISBURY, 2002, p. 118-119).

[104] Abordaremos e explicitaremos essa controvérsia religiosa no terceiro capítulo.

[105] Jerônimo, a princípio, foi influenciado pelas ideias de Orígenes e Tertuliano (BROWN, 1990, p. 309). Entretanto, em outro período de sua vida, ingressou na polêmica antiorigenista. Dessa maneira, no considerado quarto momento da tendência considerada como origenismo, entre os séculos IV e V, o monge Jerônimo polemizou com João de Jerusalém e Rufino de Aquileia. Essa tendência religiosa fez uma pertinaz defesa do conjunto de ideias de Orígenes, o que causou várias críticas por parte dos antiorigenistas, em especial, do monge de Estridão, que entendia que esses interpretaram o pensamento de Orígenes de forma errônea, descontextualizada etc (CROUZEL, 2002, p. 1051).

[106] Agostinho remeteu inúmeras missivas para o monge Jerônimo, da cidade de Hipona para Belém. O bispo Agostinho, de forma pertinaz, solicitava ao exegeta um comentário sobre algumas passagens bíblicas em torno da polêmica existente entre os apóstolos Pedro e Paulo no início dos Cristianismos. Assim, o monge Jerônimo ficou muito irritado com Agostinho, e, somente depois de anos, deu uma resposta para o bispo de Hipona

Portanto, Jerônimo reconheceu que Agostinho fez uma consistente refutação a Pelágio e contribuiu no combate a essa tendência tida como heterodoxia[107] com a sua obra chamada, *Dialogus Adversus Pelagianus* (VESSEY, 2001, p. 754).

Agostinho de Hipona – monge, bispo e polemista

Agostinho de Hipona[108] – *Aurelius Augustinus*, em latim –, ficou muito conhecido na história do mundo Ocidental pela forte influência de suas reflexões filosóficas, morais e teológicas e, também, por ter produzido uma extensa quantidade de obras[109]. Debateu inúmeras temáticas em seus escritos e o conjunto de suas ideias serviu de base para a religião cristã de seu tempo e de períodos ulteriores[110]. Além do mais, até nos dias atuais, o pensamento de Agostinho perdura no Cristianismo católico e em outras experiências religiosas cristãs.

Esse Padre da Igreja foi uma liderança religiosa e política no Cristianismo católico no Império Romano Ocidental na Antiguidade Tardia, em especial, no norte da África. Apesar de ser conhecido como Agostinho de Hipona, por causa da comunidade cristã da qual foi bispo, ele nasceu na cidade africana de Tagaste, em 354.

(KELLY, 1975, p. 264-265). E mesmo depois de fazer as pazes com Jerônimo, o bispo Agostinho continuou por algum tempo um pouco ofendido (MARROU, 1957, p. 69).

[107] O *concilium Africanum* de Cartago, em 418, condenou categoricamente o Pelagianismo como heterodoxia. Assim, o bispo de Roma, Zózimo, exigiu que todos os bispos católicos aderissem aos cânones desse Concílio (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 96).

[108] Hipona – *Hippo Regius*, atual Annaba, na Argélia – era importante cidade portuária, possuía uma organização urbana pré-romana, púnica, que fugia do plano geométrico difundindo por Roma. Fundada entre duas colinas, Hipona conservava seu caráter irregular de cidade púnica, ou seja, as ruas não eram retilíneas, nem os ângulos eram retos. Mesmo inserindo edifícios essenciais à vida de uma cidade romana, tais como fórum, teatro e termas, não houve uma transformação de sua fisionomia geral; a população de Hipona continuou ocupando de forma própria o espaço urbano. Ademais, a planície fértil, que se estendia ao sul, dava-lhe recursos agrícolas consideráveis. Além de ser um centro produtor de azeite e vinho, a cidade era o porto de exportação das regiões de triticultura (cultura de trigo) da Numídia, tendo assim um relevante papel no abastecimento cerealífero para Roma. A cidade de Hipona, por seu desenvolvimento econômico e posição estratégica, obteve a honra ter o status de colônia romana honorária (BUSTAMANTE, 2004, p. 281-282; BUSTAMANTE, 2006, p. 116-117).

[109] Agostinho, bispo de Hipona, foi o Padre da Igreja com maior número de obras publicadas. Descreveu Possídio em seu tempo, nestas proporções: "[...] Foram tantas, com efeito, obras que ditou e publicou, tantos na Igreja os sermões proferidos, anotados e emendados, ou as polêmicas contra diversos hereges ou as exposições sobre os livros canônicos para edificação dos santos filhos da Igreja que mal consegue um estudioso lê-los integralmente [...]" (*Vida de Santo Agostinho* 18, 9).

[110] Por exemplo, uma vertente de estudos do pensamento de Agostinho foi intitulada de *augustinisme politique* ou "agustinimo político". Expressão usada por H.-X. Arquillière para se referir à tendência do Cristianismo no Medievo, para obscurecer a distinção entre o Estado e a Igreja (KRIES, 2001, p. 22). De uma maneira geral, o agostinismo político compreendeu certo número de teses teológicas e filosóficas e, por conseguinte, representou uma corrente doutrinal que dominou o pensamento cristão depois de Agostinho até Tomás de Aquino (ARQUILLIÈRE, 2005, p. 37).

A cidade natal de Agostinho – na região da Numídia, localizada, atualmente, na Argélia – estava ao redor do contexto de uma África que vivenciava um crescimento desde o século I a.E.C., chamado "milagre econômico". No entanto, no período do nascimento de Agostinho, século IV, essa expansão econômica chega a uma estagnação. A riqueza da África mudou de seus principais centros e as florestas de oliveiras passaram a cobrir as encostas das montanhas da Numídia meridional. Portanto, o novo centro administrativo era Cartago (BROWN, 2005, p. 23).



Figura 2. A mais antiga efígie de Agostinho. Afresco de São João de Latrão, em Roma, século VI (MARROU, 1957, p. 62)[111].

A sociedade na qual Agostinho nasceu foi romanizada desde as vitórias das Guerras Púnicas no período da República[112]. Dessa maneira, esse Padre da Igreja foi um africano

[111] Provavelmente, essa representação artística do sexto século possa nos demonstrar como poderia ser o pensador e bispo católico Agostinho. O tom de sua pele, típico norte africano, e o estilo de sua túnica nos explicitam que Agostinho era um romano da África.

[112] Os romanos tiveram interesse em explorar o controle hegemônico do mar Mediterrâneo desde o período da República Romana, na qual houve a disputa entre Roma e Cartago. Entre os séculos III e II a.E.C., aconteceram as Guerras Púnicas, com a vitória dos romanos, e foi fundada a primeira província fora do continente europeu (BUSTAMANTE, 2013, p. 122). Com isso, os romanos chamaram África o território submetido à Cartago na época das guerras púnicas. Desde o primeiro século, a administração civil distinguiu no território africano três regiões: I) A África Proconsular – estava sujeita à autoridade de um procônsul dependente do Senado e tinha Cartago como capital; II) A Numídia; III) A Mauritânia. Contudo, a reforma de Diocleciano modificou as precedentes divisões administrativas da África Romana. A partir de então, a diocese civil da África compreendia as seguintes províncias: a Tripolitânia; a Bizacena; a Proconsular; a Numídia; a Mauritânia; a Mauritânia Cesariense. O governo civil de cada província era confiado a um *praeses*, (chefes ou patrões) sob a dependência do vigário da África, e o governador militar a um *praepositus limitum* (comandante da defesa das fronteiras do sistema de *limes*) sujeito ao conde da África (SAXER, 2002, p. 46). Ademais, com o domínio romano do território africano na Antiguidade, tivemos importantes intelectuais que se expressaram em língua latina, provenientes dessa região: Lactâncio, Fronto, Tertuliano, Apuleio, Cipriano e Agostinho (BUSTAMANTE, 2013, p. 129).

romano ou um romano da África (MARROU, 1957, p. 13) e, consequentemente, no decorrer de sua vida, recebeu os valores culturais existentes no Império Romano e dessa região.

Agostinho era filho da África, um verdadeiro cadinho de raças, onde se misturavam fenícios, gregos e romanos, númidas e berberes, forjando seres violentos e ternos, de paixões descontroladas e fervores exagerados. Foi dessa terra que veio o seu temperamento ardente, impulsivo, às vezes levado aos extremos. Mais músico que pintor, mais atento à voz do que à beleza de uma paisagem, sensível à ironia e ao sarcasmo e mais ainda ao brilho de tudo o que efervesce (HAMMAN, 1989, p. 14).

O que sabemos sobre a vida desse Padre da Igreja está registrado nas suas obras, exclusivamente, *Confissões*, *Sermões* e *Cartas*, e a obra *Vida de Santo Agostinho*, de Possídio. Segundo seu biógrafo, Agostinho "[...] foi filho de pais honestos e cristãos, do número dos magistrados provinciais, fora criado e educado, com todo cuidado e solicitude, e primorosamente instruído nas letras profanas e em todas as disciplinas liberais [...]" (*Vida de Santo Agostinho* 1, 1)[113].

Destarte, Agostinho estava inserido em uma família romana média e parte dela era adepta ao Cristianismo. Sua mãe, Mônica[114], pela qual ele nutria um intenso afeto, era cristã católica. Seu genitor, Patrício[115], era pagão, e Agostinho teve pelo menos duas irmãs e um irmão chamado Navígio. Enfim, sua família[116] se esforçou para lhe proporcionar uma educação tradicional e típica entre os romanos.

Na África, a exemplo do que ocorria na Gália e na Itália, as crianças cristãs continuam a frequentar as escolas dos gramáticos e oradores que, mesmo adeptos à nova religião, educam a juventude explicando-lhe os autores clássicos. No tempo de Agostinho de Hipona, em todo Império Romano, não tínhamos uma escola própria dos cristãos e para os cristãos – exceção era apenas do catecumenato, limitado ao âmbito estritamente religioso (HAMMAN, 1989, p. 294; PELLEGRINO, 2002, p. 362).

Agostinho buscou, no decorrer de sua formação intelectual, ascender socialmente e ter uma carreira significativa no Império. Por conseguinte, a sua formação clássica contribuiu

---

[113] "[...] honestis et christianis progenitus erat; alitusque ac nutritus eorum cura, et diligentia impensisque, secularibus litteris eruditus apprime, omnibus videlicet disciplinis imbutus, quas liberales vocant [...]" (*Augustini Episcopi Auctore Possidio* I, I).

[114] Mônica nasceu em uma família cristã norte africana, viveu entre os anos 331 e 387 e morreu com sessenta e seis anos de idade, após ter visto seu filho, Agostinho, ser batizado (SALISBURY, 2002, p. 233-234).

[115] O pai de Agostinho era *curialis* – conselheiro municipal do *ordo splendissimus* de Tagaste, cujo superlativo lançava um manto de dignidade sobre um grupo de comerciantes sem dinheiro (HAMMAN, 1989, p. 12). Ademais, no final da vida, o genitor de Agostinho abandonou o culto politeísta e aderiu à experiência cristã católica.

[116] A família de Agostinho, ao que tudo indica, era de descendência berbere. Até no nome, Mônica lembra uma divindade autóctone, *Monnica* (HAMMAN, 1989, p. 12).

com isso. Desta feita, a idealização e o anseio de receber a educação nos moldes romanos ainda perduraram mesmo com o processo de cristianização da sociedade romana (BUSTAMANTE, 2000, p. 318).

Estudou em Tagaste e Cartago, e, além do apoio de seus genitores, contou com ajuda material de um membro da aristocracia, chamado Romaniano[117]. Portanto, Agostinho foi formado dentro das estruturas existentes em sua época e localidade, realizou os estudos iniciais na cidade onde nasceu e, posteriormente, na cidade de Cartago, formou-se nas escolas de gramática e retórica.

Não obstante, em sua juventude, Agostinho, sentia-se por muitas vezes seduzido pela beleza das mulheres que o cercavam e, da mesma maneira, ficava admirado com a cultura e o lazer que a sociedade romana norte africana poderia lhe proporcionar. Agostinho adquiriu um gosto por jogos, pelo circo e teatro romanos, que o deixava dividido entre o desfrutar da vida cotidiana da cidade e uma maior dedicação aos estudos[118].

Desse modo, Agostinho, em sua mocidade, gostava de dormir com mulheres (BROWN, 1990, p. 319), pois acreditamos que essa era uma atitude típica entre os jovens romanos da sua época. E conforme assevera Pierre Grimal (1981, p. 147), na sua obra *A Vida em Roma na Antiguidade*, as cidades do Império Romano tinham suas virtudes e seus vícios, como toda sociedade Antiga e moderna tem.

De fato, Agostinho dominava apenas o latim e pouco da língua local – púnica – e não outras línguas, e tinha aversão ao grego[119]. Além disso, o africano comum era mais célebre

---

[117] Romaniano era um poderoso romano do norte da África que exibia em todo tempo seu prestígio e poder, oferecendo sempre espetáculos com animais selvagens e protegendo rapazes como Agostinho. Podia esperar títulos e cargos administrativos dos Imperadores (BROWN, 2005, p. 25).

[118] Na sua obra *Confissões*, retratou tal situação que assolava sua vida pessoal em sua mocidade, pois preferia o jogo e o teatro ao estudo. Nestes termos: "[...] Eu pecava, Senhor Deus meu, agindo contra as disposições dos genitores e dos mestres, pois podia no futuro fazer bom uso desses conhecimentos que eles queriam que eu adquirisse, qualquer que tenha sido o motivo que os movia a isso. E eu desobedecia não para fazer coisa melhor, mas pelo amor ao jogo, amando nas disputas o orgulho da vitória, e amava também essas histórias frívolas, que tanto me deleitavam os ouvidos, com uma curiosidade que a cada dia brilhava aos meus olhos com os espetáculos e jogos dos adultos. No entanto, os que presidem tais jogos sobressaem tanto em prestígios, que quase todos desejam para seus filhos essa honra. Nem se preocupam se os filhos, distraídos pela atividade teatral, são punidos por se afastarem do estudo que, segundo os desejos deles, permitirá a estes mais tarde, organizar espetáculos semelhantes. Olha, Senhor, com misericórdia para essas contradições; socorre os que te invocam, e socorre também aqueles que não te invocam, a fim de que também eles o façam e sejam libertados [...]" (*Confissões* I, 10, 16).

[119] Agostinho dominou a língua e a cultura latina. Não teve familiaridade com o grego, soube pouco do idioma púnico (TRAPÈ, 2002, p. 54). Sobre a aversão ao grego, Agostinho retratou que: "[...] Ainda hoje não sei explicar bem a causa da minha repugnância pelo estudo grego, que tentavam inculcar-me desde criança. Pelo contrário, eu gostava muito do latim, mas não daquele que é ensinado pelas primeiras classes, e sim do que é ensinado pelos chamados gramáticos. As primeiras noções, em que se aprende a ler, escrever e contar, eram-me tão pesadas e penosas como o estudo do grego. Donde me vinha tal aborrecimento, senão do pecado e da vaidade da vida? Porque eu era *carne e sopro que se esvai e não volta* [...]" (*Confissões* I, 13, 20).

como advogado, entretanto, Agostinho decidiu-se, depois de completar seus estudos, que preferia ser professor e buscava um progresso (BROWN, 2005, p. 27).

Quando era um professor iniciante de retórica, Agostinho se relacionou com uma mulher em torno de quinze anos, tendo-a como sua concubina. Dessa relação, nasceu seu único filho, Adeodato[120]. De acordo com Peter Brown, em *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e renúncia sexual no início do cristianismo*, o jovem Agostinho teve um relacionamento monogâmico por anos com uma concubina. Esse tipo de relacionamento era comum nos círculos intelectuais e aceito até pelos cristãos de sua época. Agostinho tinha amor por sua concubina e, provavelmente, os dois praticavam algum método de controle de natalidade[121] (BROWN, 1990, p. 319). No entanto, a companheira de Agostinho o abandou para se dedicar a uma vida religiosa cristã e retornou para o norte da África.

Nesse período da vida, em finais do século IV, Agostinho aproximou-se do grupo religioso Maniqueísta e por alguns anos foi um membro ouvinte[122]. Com isso, repudiou o Cristianismo católico, pois o considerava irracional e essa experiência religiosa não respondia a seus questionamentos pessoais. Todavia, indo para Roma e, em seguida, Milão, para exercer sua profissão de professor[123], com aprofundamento intelectual, Agostinho ficou desiludido com o Maniqueísmo.

---

[120] Adeodato – "dado por Deus" (significado do nome) – foi o filho que Agostinho teve com sua concubina. Nasceu em 372, na cidade de Cartago. Ele foi junto com seu genitor para Itália. Em Milão, no ano 387, foi batizado com Agostinho e Alípio. Retornou com seu pai para o continente africano para continuar seus estudos, contudo morreu antes de completar 20 anos, em 389. Assim sendo, Agostinho ficou muito triste com a morte precoce de seu jovem filho (CLARK, 2001, p. 127; FITZGERALD, 2001, p. 10).

[121] As concubinas, no mundo romano, eram de uma maneira geral mulheres de classes inferiores, dado que essas não eram consideradas como companheiras adequadas para se casarem com homens de classes altas ou com aqueles que estavam em ascensão social (CLARK, 2001, p. 127-128). Ao relatar sobre o amor de uma mulher, descreveu Agostinho: "[...] durante esses anos, eu vivia em companhia de uma mulher, a quem não estava unido por legítimo matrimônio, mas que a imprudência de uma paixão inquieta me fez encontrar. Era, porém, uma só e eu lhe era fiel. Com esta união, experimentei pessoalmente a diferença entre o laço conjugal instituído em vista da procriação e uma ligação baseada apenas na paixão sensual, da qual podem nascer filhos sem serem desejados, embora uma vez nascidos se imponham ao amor dos pais [...]" (*Confissões* IV, 2, 2). Ainda podemos salientar que o jovem Agostinho tomou por concubina uma humilde mulher de origem cartaginesa (BUENACASA PÉREZ, 2017, p. 306).

[122] A organização religiosa do Maniqueísmo era dividida entre participantes de um nível inferior, os ouvintes, e aqueles do grupo superior, os eleitos. Agostinho participou dos encontros desse grupo religioso para ouvir a chamada "Carta de Fundação", de Mani. Nessa ocasião solene, os membros "ouvintes" eram tomados pela "iluminação" ou "enchidos de luz", despertando do sono profundo, e percebiam uma nova vida. Os iluminados descobriam que sua vida era centrada num dualismo. Sua alma era boa e imaculada, no entanto, grande parte de seu ser não pertencia a essa área proba e salutar: as paixões más, sua sexualidade, sua cólera, seu corpo poluído e o vasto mundo da "natureza de rubros dentes e garras" que existiam fora dele. Os maniqueus eram dualistas. Aqueles que desejassem ingressar em nessa experiência religiosa deveriam saber que os Dois Princípios (o Bem e o Mal) têm naturezas absolutamente diferentes e distintas. Logo, o dualismo. Os maniqueístas eram inflexíveis e para Agostinho essa religião era racional (BROWN, 2005, p. 57-58; CLARK, 2001, p. 129).

[123] Agostinho, após o falecimento do seu genitor, viu-se na necessidade, antes de atingir os vinte anos, de procurar uma profissão. Como muitas vezes os bons alunos voltavam-se naturalmente para a carreira de professor, Agostinho a exerceria durante treze anos. Abriu uma escola na cidade natal de Tagaste, mas, em seguida, retornou a Cartago, onde devia ocupar a cátedra municipal de retórica. Entretanto, seu ensino não

Em Milão, aproximou-se da vertente neoplatônica cristã do bispo Ambrósio[124]. Dessa maneira, Agostinho ficou admirado com a erudição, capacidade persuasiva das palavras do bispo da cidade nas suas pregações públicas e a inserção filosófica na religião cristã, feita por Ambrósio[125]. A partir do ano 385, Agostinho novamente se reaproximou do Cristianismo católico e, em 387, na Vigília Pascoal, foi batizado pelo bispo de Milão.

Agostinho, tendo recebido o batismo em Milão pelas mãos do bispo Ambrósio, aprouve-lhe voltar a sua casa e a seus campos na África, com alguns de seus amigos e concidadãos (HAMMAN, 1989, p. 281). Com intuito de viver de forma intensa a manifestação cristã católica, Agostinho decidiu voltar para a região onde tinha nascido.

Ao retornar ao continente africano, Agostinho vendeu as propriedades herdadas de sua família, formou um grupo de amigos e estruturou uma espécie de comunidade monástica, para aprofundamento filosófico e religioso. Entretanto, esse período de vida religiosa durou em torno de três anos, entre 388 e 391 (MARROU, 1957, p. 35).

Ademais, de acordo Elizabeth A. Clark, em *Women in the Early Church*, Agostinho, ao retornar para o norte da África romana, depois de ter recebido o batismo em Milão, fundou um monastério feminino nessa região e colocou sua irmã como supervisora dessa casa religiosa (CLARK, 1983, p. 137).

Agostinho tinha pretensão de ocupar algum cargo de prestígio na sociedade e no mundo no qual estava inserido. Dessa forma, ao estar novamente na África como um cristão, num curto espaço de tempo, foi ordenado sacerdote e, posteriormente, sagrado bispo católico da cidade de Hipona[126].

---

logrou êxito junto a todos: cansado de ser vaiado, Agostinho abandonou Cartago para ir estabelecer-se em Roma, onde encontrou estudantes mais calmos, porém maus pagadores. Todavia, teve a fortuna de obter logo, por meio de certas relações, outra cadeira municipal de retórica, a de Milão (MARROU, 1957, p. 20-21).

[124] O encontro de Agostinho com o Ambrósio só foi possível com a ajuda do Prefeito de Roma na época, chamado Símaco, que era parente do bispo de Milão. A cidade de Milão era residência da corte do Império Romano, e o professor Agostinho, nessa cidade, no outono de 384, estava desiludido e mais uma vez se voltou para Cícero. O ideal de busca de sabedoria e conhecimento pronto, oferecido pelos maniqueístas, tinha o decepcionado. E a busca para o "caminho da verdade" continuava em Agostinho (BROWN, 2005, p. 95-96). Destarte, a interpretação que Ambrósio aplicava sobre os textos do Antigo Testamento ajudou Agostinho a superar as dúvidas que tivesse sobre as intepretações dos maniqueus (MARROU, 1957, p. 30).

[125] O movimento platônico cristão seguia a linha de que a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o Cristianismo – ambos apontavam para mesma direção e eram extramundanos. Para Ambrósio, os seguidores de Platão eram os "aristocratas do pensamento" e era nesse movimento que Agostinho deseja ingressar. A filosofia se tornou um interesse "externo", que se aprofundava simultaneamente com seu interesse pela religião (BROWN, 2005, p. 107-118).

[126] Possídio relatou como foi o ingresso de Agostinho no clero católico da África nestes termos: "[...] quando Agostinho retorna a África, em particular, na cidade de Hipona, Valério era bispo dessa cidade. O povo de Hipona agarrou-o e, como é habitual em tais casos, levou-o ao bispo para que o ordenasse. Todos unanimemente gritavam com grandes e insistentes clamores que o bispo Valério fizesse o que queriam, enquanto Agostinho chorava copiosamente. Alguns, no entanto, interpretavam suas lágrimas como sinal de orgulho e fingiram consolá-lo, dizendo que de fato, embora ele merecesse mais, o presbiterato o aproximava do episcopado [...]"

Não obstante, a idealização de se praticar a vida monástica, filosófica e contemplativa feita por Agostinho teve de ser adiada, porque ele assumiu um cargo público e eclesiástico, no qual tinha muitos afazeres práticos. Em outros termos, Agostinho, na cidade de Hipona, deveria cuidar dos clérigos, religiosos, leigos e de questões que eram de competência de um bispo na Antiguidade Tardia[127].

Conforme salienta Raymond Van Dam (2008, p. 343), em *Bishops and society*, a princípio do século IV, a religião cristã ainda não tinha muito se difundido ou influenciado a sociedade romana. Também não tinha um número significativo de bispos e clérigos. Contudo, no decorrer desse século, em cada cidade do Império, tínhamos um bispo, e as cidades clássicas romanas se transformaram em sedes de bispados. Os bispos, nessa época, assimilaram a estrutura do modelo de administração imperial.

Da mesma forma, nas experiências religiosas cristãs, o bispo governava a comunidade "como Deus governa o céu – mestre, rei, juiz e senhor" (PAGELS, 2006, p. 41). Destarte, os bispos eram como representantes e administradores da divindade dos cristãos, criados a partir da autoridade doméstica da elite romana (SESSA, 2012, p. 12). Portanto, Agostinho, em Hipona, além dos seus ofícios religiosos, teve de assumir todas essas novas atribuições administrativas e políticas de um bispo católico.

Na Antiguidade Tardia, os bispos eram patronos dos pobres e protetores das mulheres influentes, cujas energias e fortuna colocavam a serviço da congregação católica. O bispo era diretor espiritual de vastos grupos de viúvas e virgens e adquiria importância na cidade no quarto século (BROWN, 2009, p. 254-255).

O bispo Agostinho trilhava numa sociedade exclusivamente masculina. Impôs a si mesmo e ao seu corpo clerical códigos rigorosos de renúncia sexual: os membros do clero católico da comunidade de Hipona nunca visitavam mulheres sem estar acompanhados e nem era permitida a entrada de mulheres parentas no palácio episcopal[128]. No entanto, para realizar

---

(*Vida de Santo Agostinho* 4, 2). Assim posto, ele foi ordenado sacerdote aos trinta e seis anos, sagrado cinco anos mais tarde bispo coadjutor de Valério, a quem sucederia pouco depois. Agostinho aí permaneceu até a morte, durante mais de quarenta anos, ligado à congregação de Hipona (MARROU, 1957, p. 37).

[127] Com Constantino, reconheceu-se a existência de tribunais eclesiásticos, outorgando aos bispos um poder judicial não só sobre os clérigos, mas, também, sobre os fiéis de sua congregação, e, em determinados casos, sobre os pagãos. Essa capacidade judicial conferia aos bispos uma influência legal no âmbito dos processos penais. Isso tudo capacitou a comunidade cristã para o desempenho de uma das funções que com maior assiduidade requeriam os clientes de seus patronos: o de assistência jurídica, ou seja, a função dos bispos era equivalente a dos patronos laicos. Essa prática do catolicismo do Ocidente fortalecia cada vez mais o poder temporal dos bispos, isto é, se por um lado o exercício de funções patronais feita pelo bispo seria um meio de realizar o mandato evangélico de caridade, objetivamente, a via seguida por esses bispos patronos foi de reforçar suas estruturas de poder (BAJO, 1981, p. 206).

[128] Descreveu Possídio sobre como Agostinho lidava com essa questão, nestes termos: "Em sua casa não habitava mulher alguma, nem ali se detinha. Nem mesmo a irmã viúva, que durante muito tempo, até o dia da

tal encontro com as mulheres, fazia-se sempre acompanhar de outro clérigo (BROWN, 1990, p. 326; HAMMAN, 1989, p. 219; SIRAGO, 1993, p. 44).

De acordo com relato de Possídio, o clero de Hipona deveria seguir esta recomendação de postura ante as mulheres: "[...] nunca eram recebidas senão na presença de algum clérigo; jamais lhes falava a sós, a não ser que a natureza secreta do assunto o exigisse [...]" (*Vida de Santo Agostinho* 26, 3)[129].

Compreendemos que Agostinho não tinha uma relação bem próxima com as mulheres. O contato com elas era de forma não tão direta. Entretanto, o bispo de Hipona, com muita cautela, atendia e acompanhava mulheres religiosas, remetendo a elas tratados, obras morais, textos disciplinadores, missivas etc.

Em pormenor, o bispo Agostinho, a partir de Hipona, "[...] corajosamente ensinava e pregava, em particular e em público, em casa e na Igreja, contra as heresias existentes na África, principalmente contra os donatistas, maniqueus e pagãos, escrevendo livros e falando de improviso [...]" (*Vida de Santo Agostinho* 7, 1)[130]. De igual modo, o bispo de Hipona combateu com muita veemência as ideias de Joviniano e a doutrina de Pelágio e seus seguidores[131].

Além disso, Agostinho foi um defensor daquilo que considerava ortodoxia católica e teve uma intensa produção literária na defesa dessa fé cristã. Redigiu uma obra com uma lista das supostas heterodoxias de seu tempo – *De Haeresibus*[132]. Seus escritos eram uma espécie de luta de oratória e retórica contra seus adversários. Logo, travou afincos debates religiosos contra personagens da África e de outras regiões do Império Romano.

---

morte, como superiora de servas de Deus, viveu no serviço divino, nem as filhas de seu irmão, que igualmente serviam a Deus [...]" (*Vida de Santo Agostinho* 26, 1).

[129] "[...] et si forte ab aliquibus feminis ut videretur vel salutaretur, rogabatur [...]" (*Augustini Episcopi Auctore Possidio* XVI, III).

[130] "[...] Et docebat ac praedicabat ille privatim et publice, in domo et in ecclesia, salutis verbum cum omni fidúcia adversus Africanas haereses, maximeque contra Donatistas, Manichaeos et Paganos, libris confectis, et repentinis sermonibus, ineffabiliter admirantibus Christianis et collaudantibus, et hoc ipsum ubi poterant non tacentibus, sed diffamantibus [...]" (*Augustini Episcopi Auctore Possidio* VII, I).

[131] Em meados do ano 418, as doutrinas de Pelágio e Celestino foram condenadas pelo Imperador Romano e o bispo de Roma. Os pelagianos culparam o bispo Agostinho como causador dessas condenações. No entanto, mesmo o Pelagianismo condenado pelas autoridades eclesiásticas de diferentes regiões do Ocidente, em especial, por Zózimo, entre os bispos italianos, tivemos Juliano de Eclano, que liderou a defesa da controvérsia religiosa condenada e com pertinácia contra-atacou o bispo Agostinho. Durante doze anos, observou-se a troca de ataques e defesas, réplicas e tréplicas entre esses dois religiosos (DANIÉLOU; MARROU, 1973, p. 408; MADRID, 1984, p. 234-235).

[132] A obra sobre as *Haeresibus* foi dedicada a seu amigo Quodvultdeus e escrita em 428. O bispo Agostinho nos apresentou uma lista de oitenta e oito heterodoxias dos primórdios dos Cristianismos até o seu tempo. Além dessas tendências cristãs elencadas, temos no apêndice da obra um grupo de mais três linhas religiosas (AGUSTÍN, 1990, p. 38-113), divergentes da autoproclamada ortodoxia católica.

A evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no Mundo Romano

A palavra ascese tem origem grega e helenística, a qual conota o termo verbal *askeo*, *askein*, de que derivam os substantivos *áskesis* e *asketês* – asceta[133]. Entre os gregos antigos, como Tucídides ou Xenofonte, ascese significava treinamento do espírito, exercício de vontade e de intelecto. No entanto, com os estóicos, essa ganhou um significado de renúncia, para que fossem dominadas e eliminadas as concupiscências humanas. Porém, o pensamento helenístico e, particularmente, Fílon de Alexandria, repensaram a ascese como uma luta e renúncia religiosa. Outrossim, na cultura grega, a ascese foi associada ao culto aos heróis e criou-se um grupo de sobre-humanos que praticavam a ascese heroica. Além do mais, a tradição platônica pensou a ascese associada com o desprezo do corpo (GRIBOMONT, 2002, p. 174; MASOLIVER, 1994, p. 42).

O termo *askesis*[134], para autores politeístas, significava algo em torno da disciplina física que uma atleta deveria praticar, a meta de um filósofo, da qual tinha de ter autodomínio. Alguns pensadores politeístas dos primeiros séculos propagavam que a dieta moderada e o controle da atividade sexual seriam formas de autocontrole e cuidado de si mesmo. Ademais, a continência sexual entre os antigos romanos provinha também de reflexões dos médicos, os quais entendiam que o excesso de atividade sexual era prejudicial à saúde. Por outro lado, autores cristãos afirmavam que a renúncia não estaria associada ao bem estar humano, mas para construir um caminho de estreita relação com a divindade (CLARK, 2001, p. 132; ROUSSELLE, 1983, p. 85).

Destarte, no sentido original, o vocábulo ascese indicava qualquer exercício – no âmbito físico, moral e intelectual – feito com certo método e com objetivo de ter um aperfeiçoamento. Com efeito, essa expressão derivada da língua grega ganhou um sentido específico e, de uma maneira geral, compreende-se por ascetismo o conjunto de esforços mediante os quais se almeja crescer na vida moral e religiosa (BERNARD, 1993, p. 50).

Assim posto, concordamos com Susanna Elm, que deu uma definição interessante de ascese associada às experiências religiosas cristãs. Logo, em seu trabalho *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, entendeu a vida ascética "[...] inicialmente como um método para homens e mulheres transcender, como virgens de Deus, as limitações da

[133] Esse termo proveniente do grego *ασκητής,* que significa em português asceta (PEREIRA, 1951, p. 19).
[134] Essa palavra vem do grego *ασκητισμός*, que significa em língua portuguesa: ascetismo, ascese (PEREIRA, 1951, p. 20).

humanidade em relação com o divino. Isso lentamente mudou [...] para simbolizar o poder da Igreja de superar as fraquezas humanas [...]" (ELM, 1994, p. 384).

Além disso, em seu artigo *Ascetismo pre-agustiniano*, asseverou Elizabeth A. Clark, de forma assertiva, que muitos escritores das comunidades cristãs acreditavam que existia uma íntima ligação entre a alma/espírito e o corpo humano, e que os movimentos de um teriam efeitos diretos no outro. Dessa maneira, a alma deveria dominar o corpo e a disciplina do corpo poderia melhorar o domínio de si mesmo. Portanto, não era uma espécie de dualismo radical, entre alma e corpo, mas uma ideia otimista de aperfeiçoamento moral, pois a alma e o corpo poderiam se tornar melhores com as práticas ascéticas (CLARK, 2001, p. 132).

Em contrapartida, Eva Cantarella, em sua obra *Bisexuality in the Ancient World*, a partir da leitura de fontes e bibliografias, defende a ideia de que o movimento ascético não surgiu com a religião cristã, pois existiu uma tradição politeísta na qual se produziu um discurso em torno da renúncia sexual. Assim sendo, a ideia de luta entre carne e espírito, razão e impulso, componentes materiais e imateriais da existência humana, não foi uma inovação dos Cristianismos. Em Roma, nos dois primeiros séculos da era cristã, tínhamos uma forte aspiração em torno da continência sexual que se converteu parte da cultura dominante. Por conseguinte, para essa autora, o ascetismo politeísta transformou o Cristianismo ascético (CANTARELLA, 1994, p. 190-191).

Colocado isso, acreditamos que a religião cristã, no decorrer dos primeiros séculos de sua existência, teve como tendência a "assimilação"[135] e redimensionamento dos valores das sociedades que a cercavam. Logo, tanto no sentido *lato sensu* quanto no *stricto sensu*, entendemos que não existe uma religião pura e que o Cristianismo "[...] é um grandioso sincretismo [...]" (BOFF, 1983, p. 137).

Expõe-nos Leonardo Boff, em sua obra *Igreja: Carisma e Poder*, que o sincretismo tem diferentes definições, a saber: a) sincretismo como adição: diz-se que existe um processo de sincretismo quando ainda não se elaborou uma nova religião como um todo diferenciado, mas vigora uma adição ou alternância de crenças; b) sincretismo como acomodação: fala-se quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores, seja como estratégia de sobrevivência, seja como modo de resistência; c) sincretismo como mistura: entende-se esse como mistura superficial e justaposição, pois todo sincretismo implica uma espécie de

[135] Os cristãos se apropriaram das ideias judaicas e também utilizaram as ideias da cultura clássica greco-romana para formularem sua doutrina e ensinamentos. Utilizou Arnaldo Momigliano, em *Ensaios de Historiografía Atigua y Moderna*, a proposição "assimilação", para confirmar a escrita feita anteriormente, dado que ele mesmo atesta que, no âmbito da alta historiografia, não tivemos nada comparável com a simples cristianização dos breviários politeístas (MOMIGLIANO, 1983, p. 103).

mistura; d) sincretismo como concordismo: segundo essa visão, não existe uma revelação única, mas vias diversas para se chegar à realidade divina. Todas essas devem ser harmonizadas e deve-se criar uma religião universal para toda humanidade; e) sincretismo como tradução: diz-se que há sincretismo quando determinada religião faz uso de categorias, expressões cultuais e tradições de outra religião para comunicar e traduzir a sua própria mensagem essencial; f) sincretismo como refundição: a religião se abre às diferentes expressões religiosas, assimila-as, reinterpreta-se, refunde-as a partir dos critérios da sua própria identidade.

Assim posto, pode-se salientar que os textos tidos como sagrados para cristãos – do AT e do NT – constituem-se em escritos sincretistas, visto que esses assimilaram elementos da própria cultura e de outras. Assim, nas fontes neotestamentárias, temos matéria do próprio Jesus de Nazaré, apostólica, judaica, judaico-cristã, essencialmente cristã, romana, grega, gnóstica, estóica etc (BOFF, p. 133-137).

Na realidade, o sentimento do divino aparece, por certo, contrastado, se não contraditório, por meio da diversidade das culturas, e também, por vezes, mais sutilmente, mesmo no âmago de cada uma delas (AUGÉ, 1987, p. 166). Desta feita, o mundo greco-romano Antigo, com sua ampla diversidade cultural, contribuiu de forma significava na construção dos novos valores morais e comportamentais de homens e mulheres que aderiam a essa nova religião. De igual maneira, o Cristianismo assimilou elementos culturais provenientes do Judaísmo e, consequentemente, essa última experiência religiosa recebeu uma gama de influências em todo seu processo histórico até o advento da religião cristã[136].

Com o surgimento da religião cristã dentro do Império Romano, especialmente nos meios urbanos, percebe-se uma espécie de "apropriação" de certa moralidade que já perdurava naquela sociedade (ALEXANDRINA DA SILVA, 2015, p. 43).

Em vista disso, nessa conjuntura, a religião cristã, no nosso entendimento, encaixa-se na perspectiva do sincretismo como tradução e como refundição, de Leonardo Boff, em *Igreja: Carisma e Poder*, porque o Cristianismo assimilou e abriu-se a valores externos para repensar os seus elementos religiosos essenciais.

A moral cristã Antiga era muito próxima da estrutura comportamental que existia na sociedade que a precedeu. Especialmente o pensamento antigo estóico e neoplatônico influenciou muito a construção da representação do gênero humano feita pelo Cristianismo.

[136] No Oriente, com a dominação persa, com as conquistas de Alexandre até a Índia, com as transações comerciais por terra e mar, temos uma significativa influência do ascetismo oriental na religião judaica tardia (GRIBOMONT, 2002, p. 174).

Da mesma maneira, no que tange à sexualidade, a religião cristã tomou de empréstimo elementos culturais dos judeus, greco-latinos, gnósticos e mundo ao seu redor (FOUCAULT, 1986, p. 38; LE GOFF, 1992, p. 150).

Posto isso, acreditamos que o ascetismo na experiência cristã surgiu nos primórdios desse movimento religioso e agregou elementos de outras culturas que estavam ao seu entorno[137]. Destarte, no início não era uma característica religiosa vivenciada por muitas comunidades cristãs e nem movimento estruturado como o monasticismo existente posteriormente, mas tínhamos expressões relevantes de vida ascética no seio dessa nova religião e textos que nos falavam de tais práticas.

Com isso, existiram grupos no seio da religião cristã e Padres da Igreja que defenderam que Jesus de Nazaré e alguns de seus seguidores e seguidoras, em particular Paulo, viviam práticas ascéticas. Tais eram defensores da vida continente, virgem e celibatária e temos referências em textos bíblicos que davam ênfase à renúncia sexual e suas motivações – por exemplo, livros do NT fazem alusão à vida ascética para ambos os sexos[138].

Essa afirmação acima se ratifica, pois conforme atesta Elizabeth Clark, em *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, os primeiros textos cristãos, no século I, apontam-nos a origem e as motivações do movimento asceta nos Cristianismos, particularmente os Evangelhos Sinóticos, os escritos atribuídos a Paulo e os Livros Apócrifos (CLARK, 1999, p. 25-26).

Os ascetas do início dos Cristianismos se inspiravam nos conselhos existentes nos textos das Escrituras e no exemplo da cruz, na qual foi morto Jesus de Nazaré. As primeiras comunidades cristãs também eram incentivadas por Paulo a lutarem contra carne – uma espécie de batalha do corpo contra o espírito – e aconselhadas a praticarem a continência sexual (GRIBOMONT, 2002, p. 174).

Nas comunidades fundadas pelo apóstolo Paulo, o corpo – em especial o corpo dos jovens – não devia usufruir dos momentos de indeterminação que lhe eram concedidos pelos

---

[137] Temos, possivelmente, certa influência do Gnosticismo e do Maniqueísmo no ascetismo egípcio. Em pormenor, as ideias de Mani teve uma boa recepção na região do Egito, vindas do Oriente. Os maniqueus se organizavam em "casas coletivas", interpretavam textos paulinos sobre a renúncia sexual e da vida conjugal e os cristãos fazia uso dessa exegese. Da mesma forma, as práticas de renúncias dos eleitos do Maniqueísmo estavam bem próximas daquelas praticadas pelos monges: a continência e a abstinência de carne e vinho (CLARK, 1999, p. 28-30; HUNTER, 2007, p. 141).

[138] O Evangelho Sinótico de Mateus, no capítulo 5, no versículo 28, apresenta-nos a batalha contra os desejos libidinosos, e, também, no capítulo 19, nos versículos 10 a 12, retrata-nos sobre a continência voluntária. Igualmente, a primeira carta de Paulo aos Coríntios, no capítulo 7, nos versículos 1 a 40, demonstra-nos orientações sobre o casamento e virgindade. Além disso, existem outros textos bíblicos tanto do AT e do NT, que foram usados por escritores cristãos como base para elaborarem valores ascéticos e de renúncia sexual.

gentios[139]. Para Paulo, o corpo não era algo neutro, situado entre a natureza e a cidade, todavia era considerado o templo do espírito – esse era um lugar de ordem, sujeito a limites que era sacrilégio transpor (BROWN, 1990, p. 53). Então, a partir das reflexões existentes sobre o comportamento dos homens e mulheres de seu tempo, o ensino de Paulo instaurou uma nova ética sexual, e suas ideias foram usadas pelos autores eclesiásticos no decorrer dos séculos seguintes (CANTARELLA, 1994, p. 193).

Da mesma maneira, no século II, tivemos o desenvolvimento de ideias gnósticas[140] inseridas no pensamento cristão, e essa linha deu uma interpretação à primeira carta aos Coríntios de Paulo. Essa tendência demonstrou que naquela época já existia um grupo que buscava defender a renúncia sexual e desejava impor aos cristãos essa inclinação ascética (HUNTER, 1992, p. 12).

O ascetismo do início dos Cristianismos significava uma renúncia de diversas formas. Foi marcado por práticas de renúncias como vigílias, jejuns, dormir sobre solo duro e tempos prolongados de orações. Entretanto, grande parte dos trabalhos sobre temas ascéticos na Antiguidade cristã estavam relacionadas com a sexualidade humana – a virgindade, continência, o matrimônio e a procriação (CLARK, 2001, p. 132-134).

Nesse período, quando se construiu a ética sexual cristã, observou-se que essa foi redimensionada a partir dos valores existentes na sociedade na qual essa religião estava inserida, em particular a ética sexual estóica, que compreendia a sexualidade a partir da reprodução e não no prazer, facilmente associada aos escritos ascéticos paulinos. Além disso, a cultura judaica que não separava corpo e alma foi substituída na religião cristã por concepções dualistas de corpo/alma, corpo/espírito, advindas do mundo greco-romano (MOLTAMNN-WENDEL; PRAETORIUS, 1996, p. 63).

---

[139] Gentios era uma palavra de fundamental importância nos Judaísmos e nos Cristianismos. A princípio, esse termo era utilizado para classificar as populações ou nações oriundas do mesmo tronco (cf. *Deuteronômio* 7, 6) e, em seguida, utilizou-se para demarcar os pagãos politeístas, em oposição ao monoteísmo hebraico e cristão (PERETTO, 2002, p. 610).

[140] A gnose ou Gnosticismo foi uma experiência cristã que se difundiu fortemente entre os primeiros séculos de nossa era e que se estruturou em múltiplos e variados sistemas. Essa crença associou elementos das culturas politeístas aos cristãos. Essa experiência religiosa e filosófica objetivava a busca da autêntica realidade espiritual do ser humano. Assim, a gnose cristã foi marcada por uma forte visão dualística, para a qual a realidade material era algo ruim, mal e, por outro lado, o mundo espiritual era salutar, bom. A meta do Gnosticismo era levar o ser humano ao conhecimento da verdade que o libertaria dessa condição negativa, tornando-o livre para retornar para a genuína divindade. Isso condicionava o ser humano a uma volta à origem, como o Pleroma divino. O gnosticismo era reservado a um grupo, os intitulados eleitos (ALEXANDRINA DA SILVA, 2015, p. 47; DROBNER, 2007, p. 105; FILORANO, 2002, p. 624). Para os gnósticos, "[...] o mundo não vem das mãos de um Deus bom, mas de demônios. Só a alma humana, ou seja, seu verdadeiro eu, seu verdadeiro ego, surge como uma centelha de luz de outro mundo, um mundo de luz [...]" (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 27). Em suma, o Gnosticismo foi um movimento que assolou o mundo Mediterrâneo nos segundo e terceiro séculos e, nessa época, floresceram dezenas de grupos gnósticos (CLARK, 1983, p. 19).

Os cristãos e as cristãs do século II gostariam que suas vidas tivessem um sinal de proximidade extraordinária com o ente divino, e, consequentemente, a abstinência sexual seria uma dessas marcas. Ademais, tanto politeístas quantos judeus acreditavam que a renúncia sexual, especialmente a virgindade, tornava o corpo do ser humano um instrumento apto para receber as inspirações divinas (BROWN, 1990, p. 65-66)[141].

Dentro dessa característica cristã, existiram algumas manifestações e práticas de renúncia feita por homens e mulheres espalhados no mundo romano do início dessa religião até a Antiguidade Tardia. As formas de vida ascética sofriam variações de acordo com a localidade e se diferenciavam a partir dos grupos que as praticavam.

Apesar do muito difundido o exemplo de monge solitário no deserto, percebem-se outros modelos de práticas de vida ascética, a entender: a) o ascetismo urbano, que foi identificado pela forte conexão com o bispo e sua congregação particular no âmbito de seu governo; b) os ascéticos andarilhos, que circulavam em diversas comunidades e regiões de forma simples; c) uma espécie de ascetismo no prisma doméstico, muito praticado pelas mulheres cristãs viúvas e virgens, que faziam uso de suas casas, mansões ou palácios para viverem a atividade ascética; d) aqueles e aquelas que faziam doações de suas riquezas para exercer o ascetismo mais radicalmente; e) os casais casados que praticavam a continência sexual, coabitavam como irmãos numa mesma casa e em uma espécie de "casamento espiritual" ou *syneisaktism*; f) outro fenômeno interessante era aquele praticado por homens que habitavam, por anos, altos pilares e que causavam grande admiração ao público – esses eram chamados de estilitas (CLARK, 1999, p. 33-36).

Outro movimento, chamado de encratista, no século II, era adepto da ascese, com a rejeição das relações sexuais dos casados e a procriação, pois, para essa tendência, somente com a renúncia sexual se poderia voltar ao estado primário em que a divindade tinha criado os seres humanos (HUNTER, 1992, p. 13).

O encratismo – do grego *enkrateia*[142] – era uma categoria de ascetismo extremo que, no Cristianismo antigo, foi considerado suspeito, pois implicava a recusa dos bens criados pela divindade para uso e serviço do gênero humano. Essas experiências ascéticas, que renunciavam o casamento e o uso de alimentos com carne, existiam antes da religião cristã, no mundo politeísta – formas ascéticas provenientes do cinismo e de linhas platônicas tardias –, na Palestina – em meios aos essênios –, e no Egito – terapeutas. Essas correntes se misturaram

[141]A prática da continência sexual ou castidade perfeita pelas pessoas era uma manifestação antecedente ao segundo século e típico entre os politeístas e cristãos (SILVA, 2006a, p. 310).

[142] A palavra encratista vem do vocábulo grego *εγκράτεια*, que significa castidade ou autocontrole (HUNTER, 1992, p. 13).

à religião cristã desde os primórdios, junto com a afeição pela virgindade e continência escatológica (BOLGIANI, 2002, p. 474).

Nos séculos II e III, dessa maneira, temos Justino Mártir, Atenágoras e Tertuliano como Padres Apologistas e defensores de valores associados ao ascetismo. Esses refletiram sobre uma ética sexual e condenaram o segundo casamento. Em particular, Justino e Atenágoras, escreveram sobre os virgens de ambos os sexos como aqueles que faziam a glória dos Cristianismos e que deveriam ser submeter à autoridade eclesiástica. Igualmente, os livros considerados Apócrifos do NT, tanto os Evangelhos e os Atos dos Apóstolos, tinham a virgindade ou o rompimento da vida conjugal como sinais claros da nova moral – os *Atos de Paulo e Tecla*, desse mesmo período, mostrou-nos uma mensagem ascética pura e simples. Orígenes também fomentou os ideais ascéticos de mortificação e renúncia, em seus trabalhos e discursos. Enfim, no decorrer do quarto século, os escritos ascéticos e práticas ascéticas chegaram ao seu florescimento pleno e, portanto, muito popular (CLARK, 1999, p. 26; CLARK, 2001, p. 134; GRIBOMONT, 2002, p. 174-175).

Para Uta Ranke-Heinemann (1996, p. 21), em *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*, a renúncia ao prazer e ao corpo foi um legado da Antiguidade para a religião cristã. Não foram os cristãos que ensinaram aos politeístas a aversão ao prazer e o autocontrole, mais foram os politeístas que reconheceram que os cristãos eram tão avançados nesse quesito quanto eles mesmos.

Todavia, entendemos que o ascetismo existente nos primeiros séculos do Cristianismo não era algo majoritário e imposto para todos os adeptos desse sistema de crença. Tínhamos cristãos comuns que não praticavam atos extraordinários para terem uma vida religiosa mais intensa. Muitos desses eram casados e tinham filhos, cumpriam a máxima religiosa de crescer e multiplicar e obedecer às autoridades das comunidades cristãs; ocupavam posições ordinárias e até de destaque na estrutura social romana.

Por outro lado, uma significativa quantidade de ascetas eram considerados por muitos outros cristãos como praticantes de ações estranhas, porque realizavam pesados atos de mortificação corporal, isolavam-se, viviam sem cuidados higiênicos, choravam os erros do passado. Assim, os ascetas faziam tudo isso com intuito de, simbolicamente, regressarem ao estado de vida no paraíso (CLARK, 2001, p. 134).

O século IV foi um período de destaque do movimento ascético na Antiguidade cristã. Pode-se asseverar que houve uma espécie de apogeu dessa característica religiosa no catolicismo Tardo Antigo. Destarte, os personagens ligados ao ascetismo se sobressaíram no meio social e muitos desses eram tidos como homens e mulheres santos, exercendo uma

influência na sociedade por sua relação próxima com a divindade, pelos trabalhos assistenciais e pelas consideradas práticas de virtudes.

Em finais do terceiro e no início do quarto século, surgiu um movimento de contestação das realidades tidas como mundanas no seio dos Cristianismos. Esse fenômeno esteve localizado nas regiões do Império onde perdurava a cultura helenística, em pormenor, na Síria e Egito. Dessa maneira, o movimento monástico levava a cabo de forma radical as concepções ascéticas do batismo, ancorado na renúncia sexual, na pobreza, na vida de oração e numa tradição tida como "profética" judaico-cristã (GRIBOMONT, 2002, p. 953).

O começo do monasticismo foi profundamente influenciado pela filosofia grega, com suas ideias de busca de uma forma de vida perfeita, a pureza das ideias, a iluminação divina, o equilíbrio do corpo e mente. Assim, muitos elementos dessa cultura foram absorvidos pelo Cristianismo ascético e monástico. Logo, muitos monges foram considerados sucessores – não menos competidores – dos filósofos antigos gregos (RUBENSON, 2008, p. 639-640).

Nas comunidades cristãs na Antiguidade, as figuras dos monges e das monjas foram muito relevantes para estruturação, propagação da experiência ascética em todo Império Romano e sinais de rompimento com as realidades consideradas seculares. Nesse período, três regiões se destacaram com uma intensa atividade ascética: o Egito, a Síria e a Palestina[143]. Particularmente, percebemos que existiu uma significativa influência do monasticismo Oriental para os cristãos e as cristãs do Ocidente romano[144], e esses últimos foram atraídos para conhecerem e viverem nessas localidades supracitadas.

A expressão grega *monachos*, registrado em papiros egípcios a partir de 323, elencou os pertencentes do grupo célibes, que abandonaram sua residência, renunciaram parte ou todos seus bens e tinham dignidades próximas dos clérigos cristãos[145]. Essa experiência monástica cristã surgiu no Oriente Romano, incorporado a um fenômeno cristalinamente marginal. Desta feita, os monges assumiram uma forma bem definida e dois personagens contribuíram para seu desenvolvimento: Antão (Antônio)[146] e Pacômio[147]. Os modelos desse

[143] Essas três regiões no Mundo Antigo romano, nos últimos anos, têm recebido uma atenção especial de pesquisadores do ascetismo, pois o Egito, a Síria e a Palestina tiveram um forte desenvolvimento ascético (CLARK, 1999, p. 27). Em seguida, destacaram-se a região do norte da África, Ásia Menor e várias cidades do mundo greco-romano (CLARK, 2001, p. 135).

[144] Em meados do século IV, a renúncia ascética também ganhou popularidade no Ocidente do Império Romano. Existiram virgens e monges não somente na Península Itálica, mas na Gália e Espanha (CLARK, 1999, p. 18).

[145] Ou seja, somente no decorrer do século IV é que podemos se começar a usar a expressão *monacato* como uma prática organizada do ascetismo em um lugar separado da sociedade (MARCOS SANCHEZ, 2003, p. 643).

[146] No século III, em torno de vinte anos de idade, Antônio dedicou-se à vida ascética: primeiro numa aldeia, depois numa sepultura cavada próxima de uma encosta de um monte, não longe do Rio Nilo e, por fim, no deserto em meio a ruínas abandonadas. Assim, Atanásio relatou que sua vida foi repleta de profunda ascese, de combates com diversos tipos de demônios do deserto e uma intensa oração (ORLANDI, 2002, p. 120).

grupo se fixavam em suas práticas: o solitário – anacoreta (*anakhoresis*)[148] – e o cenobita (*koinós bíos*)[149], que vivia em uma comunidade organizada – *koinomia*. Enfim, esse tipo de ascetismo foi paulatinamente se difundindo e muitos foram seus seguidores (GRIBOMONT, 2002, p. 953; LITTLE, 2006, p. 225-226; RUBENSON, 2008, p. 638; TORRES PRIETO, 2009, p. 49).

De fato, o monasticismo se expandiu para grande parte das províncias do Oriente e Ocidente do Império Romano em torno do ano 370. Na parte final do quarto século, as cidades e os desertos do Império foram locais de vivência da experiência monástica e da vida contemplativa. Diante disso, nesse movimento cristão se inseriu um número significativo de mulheres, muitas dessas provenientes de famílias poderosas socialmente e materialmente. Desse modo, "[...] o monasticismo feminino foi influenciado pela experiência masculina dos monges [...]" (SIRAGO, 1993, p. 28-34).

Em vista disso, temos cinco possíveis motivações para a adesão ao ascetismo, principalmente no decorrer do quarto século, elencadas por Elizabeth Clark (1999, p. 22-26; 2001, p. 134-135), pois, nesse período, houve uma progressão desse movimento nos Cristianismos, o que contribuiu para que se tornasse popular essa tendência cristã. Nestes termos:

a) A tolerância de Constantino ao culto cristão no Império e a cristianização do mundo romano geraram cristãos mais fervorosos, que abraçaram os valores ascéticos. Nessa época, os cristãos devotos queriam se distinguir dos outros cristãos comuns e daqueles que viviam uma vida secular. Aderiram às renúncias ascéticas e abraçaram a vida religiosa como meio de se colocarem superiores na sociedade. Logo, esses ascéticos seriam personagens "diferentes" e "distintos" no seio social e religioso;

---

[147] Pacômio foi um dos fundadores do cenobiotismo. Era proveniente de uma família politeísta do extremo sul do Egito, mas se converteu ao Cristianismo. A partir de seu batismo, no início do século IV, foi atraído pela vida monástica a serviço dos irmãos e ingressou na escola austera do solitário Palamão. Depois de ter uma experiência negativa de vida comunitária, compreendeu que era necessário impor aos membros do seu grupo uma estrita pobreza e rigorosa disciplina. Reuniu, em muitos mosteiros, uma significativa quantidade de monges e de irmãs, mantidos por uma economia vigorosa (GRIBOMONT, 2002, p. 1058).

[148] O termo *anakhoresis* designava, desde a época dos faraós, um fenômeno geral de âmbito administrativo e político. Era a saída dos camponeses dos lugares de sua moradia para outra aldeia, para um templo, para zonas pantanosas do delta do Nilo ou para o deserto, a fim de fugirem da cobrança fiscal, do serviço militar ou de outras obrigações civis. No período Imperial romano, esse acontecimento estava ligado aos bandidos, devedores, pessoas exiladas ou uma forma de descontentamento geral com a realidade social dominante. Assim, a *anakhoresis* era uma maneira de protestar e, por muitas vezes, a única alternativa que restava para os exilados. Igualmente, os anacoretas cristãos, quando escolhiam a fuga para o deserto, não somente rompiam com a sua vida familiar, cidade ou aldeia, mas com a estrutura dominante da Igreja – eles buscavam um contato direto com o divino, sem intermediários de nenhum tipo, inclusive eclesiástico (TEJA, 1999, p. 153-154).

[149] Na vida cenobita, os monges e monjas compartilhavam moradia, oração e alimentos (TORRES PRIETO, 2009, p. 49).

b) Com o fim das perseguições romanas aos cristãos, em 313, os devotos buscaram novos caminhos para exercerem sua vida religiosa. Como uma alternativa ao martírio físico, esses se tornavam mártires espirituais, com a mortificação do corpo. A renúncia ascética foi uma forma de martírio espiritual, uma espécie de substituição aos antigos mártires. Em outros termos, os monges e as monjas seriam sucessores dos mártires cristãos, uma vez que esses receberiam da divindade as mesmas recompensas na vida após a morte;
c) O desenvolvimento da hierarquia da Igreja Católica, a formalização do culto cristão e a submissão à autoridade clerical, no decorrer desse século, fez com que muitas pessoas aderissem ao ascetismo como uma forma de ter uma vida mais livre, escapar dos ritos litúrgicos e controle das autoridades cristãs. Entretanto, essa motivação pode ser questionada, porque entre os monges tínhamos sacerdotes e até homens que se tornaram bispos;
d) A opressão das obrigações seculares, imposta aos cidadãos romanos durante esse período, era um estímulo para fuga ao deserto, para escaparem das pesadas imposições civis. Isto é, uma espécie de fuga dos deveres públicos, da manutenção das atividades civis e dos encargos dos impostos cobrados. Temos uma tendência que entende que o peso da vida civil fez com que muitos fugissem para o deserto e vivessem o ascetismo. Contudo, essa proposição tem também suas limitações, porque no decorrer do quarto século surgiu uma legislação imperial que fazia com que as pessoas que abandonassem seus deveres municipais poderiam perder o direito das propriedades de sua família;
e) Outra motivação existente esteve em torno das mulheres, pois nessa época o monasticismo se tornou muito popular entre elas. Existem muitas evidências de que as mulheres desejaram assumir uma vida de renúncia sexual. As provas estão nos discursos retóricos dos Padres da Igreja que apresentaram diversos modelos do ascetismo feminino e mostraram que tais mulheres eram livres das obrigações e preocupações das mulheres casadas, que cuidavam das suas casas e famílias. Entretanto, não temos como saber se de fato a renúncia sexual feminina fazia com que elas se sentissem livres.

Colocado tudo isso, as experiências ascéticas típicas no mundo Tardo Antigo que mais nos interessam e que serão abordados no presente trabalho estavam ligadas com que foi mostrado acima e também abordado no artigo *Gestos e sinais da família no Império Romano*,

de Aline Rousselle. Nesta perspectiva, a saber: com desejo de livrar os seus filhos e filhas do pecado da carne, os casais romanos foram motivados pelos pregadores cristãos ascéticos a aconselharem a sua prole a exercerem uma vida de vigilância. Com isso, as mulheres aderiam ao movimento de virgindade e continência. Muitas esposas ascéticas disseminavam o ideal monástico de continência para suas filhas e seus filhos dentro do ambiente doméstico (ROUSSELLE, 1996, p. 234).

Além disso, da mesma maneira, como aquela prática ascética abordada por Gilvan Ventura da Silva, em seu trabalho *A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas*, é assim demonstrada: "[...] ainda que tenhamos conhecimento da existência de um anacoretismo feminino, a modalidade mais difundida de ascese monástica entre as mulheres foi mesmo o cenobitismo [...]" (SILVA, 2006a, p. 315). Em outros termos, essa era a ascese vivenciada de forma comunitária pelas mulheres religiosas cristãs abastadas.

De fato, Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona tiveram uma ligação com essa característica religiosa: a vida de renúncia feminina[150]. Esses personagens do Cristianismo católico se afeiçoaram às práticas e valores em torno do ascetismo. Outrossim, esses foram defensores e propagadores dos ideais ascéticos e de renúncia sexual, cada um de seu modo particular e inserido nas suas respectivas localidades, em meio a uma sociedade diversificada.

Nos séculos IV e V, não tínhamos um discurso ascético homogêneo dentro da comunidade católica. Por algumas vezes, os clérigos compartilhavam ideias diferentes, que poderiam ser mais ou menos radicais. Jerônimo, vivendo em um mosteiro, em Belém, procurava se afastar de todas as tentações mundanas, instruiu e escreveu sobre a vida monástica. Em contrapartida, em Hipona, na África romana, Agostinho defendeu uma postura mais moderada do que seu contemporâneo Jerônimo diante do ascetismo (SIQUEIRA, 2004, p. 194).

Podemos caracterizar, em suma, Jerônimo como um monge, continente, intelectual, com um comportamento austero, que vivia em comunidade e, por causa disso, considerava-se superior às demais pessoas que não praticavam o ascetismo e uma vida de renúncia. Dessa maneira, ao escrever à virgem Eustóquia, relatou: "[...] Aprendei a santa soberba. Sabeis que tu és melhor do que elas [...]" (*Carta* 22, 16)[151].

---

[150] Conforme o item "e" apresentado anteriormente, refletido por Elizabeth Clark (1999, p. 22-26) em *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*.

[151] "[...] disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem [...]" (*Epistolæ* XXII, XVI).

Nesse discurso, Jerônimo, ao se referir às mulheres de Roma que se vangloriavam por terem uma vida de riqueza e incontinente, disse que não eram modelos para que as virgens consagradas as seguissem, e que a renúncia sexual tornava os cristãos e as cristãs superiores às demais pessoas comuns.

Por sua vez, Agostinho, depois que recebeu o batismo, pode se aprofundar acerca dos ideais ascéticos e práticas monásticas católicas. Ele contrastou a sua nova experiência religiosa com aquela praticada pelos maniqueístas, grupo do qual tinha participado por alguns anos (CLARK, 2001, p. 128).

Agostinho, antes de se tornar bispo de Hipona, viveu a experiência monástica por alguns anos e, mesmo depois, quando estava à frente da congregação cristã na região norte africana, recomendava aos seus fiéis e, especialmente, ao seu corpo clerical, a vida comunitária similar às práticas dos monges e das monjas.

Finalmente, podemos salientar que esses Padres da Igreja estiveram inseridos nessa conjuntura de intensa atividade de propagação do movimento ascético e monástico na Antiguidade Tardia. Desta feita, não podemos deixar de afirmar que entendemos que as mulheres consagradas à vida religiosa fizerem parte desse processo e que foram figuras importantes no Cristianismo católico.

Tal como aponta Annti Arjava, em seu livro *Women and law in late antiquity*, o ascetismo feminino no mundo romano na Antiguidade Tardia nos mostrou exatamente as virtudes das mulheres, em contrapartida ao gênero masculino, que era sempre relembrado por tais comportamentos (ARJAVA, 1996, p. 26). E também apresenta-nos Mercedes Serrato Garrido, em seu artigo *Instrumentos para la difusión del movimento ascético en la segunda mitad del siglo IV*, que o movimento ascético praticado pelas mulheres cristãs na Antiguidade Tardia foi um relevante fenômeno religioso e social (SERRATO GARRIDO, 2000, p. 147).

As Mulheres Aristocratas da Igreja de Roma

No princípio de seu clássico livro *The Second Sex*, escreveu Simone de Beauvoir, de forma interessante, que a "[...] humanidade é masculina e define-se a mulher não em si mesma, mas em relação ao homem. Ela não é considerada como ser autônomo. Ele é o sujeito, o absoluto; ela é o outro [...]" (BEAUVOIR, 2010, p. 10). Então, percebemos que em todas as sociedades patriarcais o gênero feminino sempre foi representado tendo como base

todos os valores e o arranjo masculino, e, em sua grande maioria, as mulheres foram alocadas numa estrutura social secundária ante os homens.

Na obra *Dominação Masculina*, Pierre Bourdieu (2002, p. 81), no capítulo: "O ser feminino como ser-percebido", revela-nos que tal dominação dos homens sobre as mulheres é uma construção social e tem como objeto simbólico a figura feminina. Espera-se das mulheres que elas sejam "femininas", e, além disso, seres frágeis. Consequentemente, existe uma predominância na sociedade que faz esse tipo de arranjo, a visão androcêntrica do mundo.

Esse tipo de perspectiva centrada no homem, o androcentrismo, compreende-se como uma "[...] estrutura preconceituosa que caracteriza as sociedades de organização patriarcal, pela qual – de maneira ingênua ou propositada – a condição humana é identificada com a condição de vida do homem adulto do sexo masculino [...]" (PRAETORIUS, 1996, p. 21).

Percebemos, não obstante, que tais valores construídos em torno do feminino foram arquitetados culturalmente pelo polo masculino para garantir sua dominação social e simbólica. Entendemos que essa condição significa uma articulação que também envolve questões relacionadas à categoria de gênero. Portanto, ao dizermos que gênero é culturalmente construído, tal circunstância "[...] não é resultado casual do sexo e nem aparentemente fixado como sexo" (BUTLER, 1990, p. 6).

Colocado tudo isso, numa perspectiva etimológica, a palavra mulher significa um ser humano no feminino, e, com isso, o feminino é o contrário do masculino. Dessa maneira, as mulheres são uma forma oposta ao polo masculino e uma parte do gênero humano, portanto, contrária a sua outra parte (SISSA, 1993, p. 92). No entanto, não podemos esquecer que perdurou, nos discursos médicos, morais e filosóficos do Ocidente, desde a Antiguidade até o século XVIII, a ideia de sexo único, sendo o masculino o tipo ideal[152].

A relação entre mulheres e religiões, tem, através dos tempos, apresentado-se como algo ambivalente e paradoxal. Em outros termos, na esfera das religiões, a figura feminina ora foi subjugada ao poder e, por outro lado, exerceu poder (PERROT, 2013, p. 83).

Em representações religiosas sobre a figura feminina, em diversas sociedades, notamos uma espécie de estrutura e organização com distintos significados e valores diferentes, a considerar: protagonistas ou coadjuvantes; aquela que dava a vida ou que semeava morte e doença; honradas ou desonestas; salvadoras ou tentadoras; santas ou pecadoras; anjas ou demônias; ativas ou passivas etc.

---

[152]Essa noção foi defendia por Thomas W. Laqueur (2001, p. 19), em seu livro *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*, e concordamos com esse autor, pois para ele sexo e gênero são coisas distintas, mesmo nesse modelo de sexo único.

Apresentaremos, de uma maneira bem sumária, o status religioso das mulheres ante a sociedade e cultura hebraico-judaica[153], helenística, romana politeísta, porque nosso interesse e objetivo principal será no aprofundamento da posição das mulheres cristãs da Igreja de Roma na Antiguidade Tardia. Logo, salientamos que não pretendemos realizar um estudo minucioso, nesta seção, dessas primeiras categorias femininas elencadas acima.

Primeiramente, no Oriente Médio Antigo e, em parte, também na Grécia, a mulher era restringida da realidade social e pública. Um símbolo desse processo social excludente era o véu que elas deveriam usar em público, o qual cobria a cabeça, a testa e a face, com o qual não era reconhecida e, consequentemente, ela não deveria ter identidade. Assim, o véu tinha múltiplas conotações, religiosas e civis, para com o divino, e, para com o humano, seu representante. Em outras palavras, esse era um símbolo de dependência, de pudor, de honra (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 30; PERROT, 2013, p. 56).

Demonstra-nos José Alonso Díaz, em seu trabalho *Proceso de dignificación de la mujer a traves de la Biblia*, que os livros do AT nos passam uma mensagem de inferiorização das mulheres diante dos homens, pois foi produzido um conjunto de leis que não valorizavam a figura feminina e, por muitas vezes, as mulheres foram tidas como meras propriedades masculinas, ausentes de direitos associados a sua vontade pessoal, particularmente, o pedido de divórcio (ALONSO DÍAZ, 1975, p. 5-11).

No contexto em que os textos bíblicos foram escritos, percebe-se que as mulheres, na religião judaica, eram igualadas aos escravos e às crianças, tidas como objetos, pois poderiam ser vendidas. Logo, elas estavam numa situação de subordinação e secundária para os propósitos religiosos e legais (TEPEDINO, 1990, p. 15).

Por outro lado, a figura feminina entre os hebreus/judeus, numa sociedade que era patriarcal, nômade e tribal, foi algumas vezes colocada num patamar mais igualitário com o polo masculino. Destarte, existiram mulheres guerreiras, juízas, profetizas e que tinham uma vida pública ao lado de homens. Por exemplo, o testemunho de Débora[154], chamada de "mãe de Israel" (*Juízes* 5, 7), e também de outras mulheres hebreias[155].

---

[153] Paolo Sacchi (2004, p. 17-18), em *Historia del Judaísmo en la época del segundo Templo*, faz uma interessante distinção entre hebreu e judeu, pois entende que civilização e religião hebreias foram aquelas anteriores ao exílio em Babilônia, século VI a. E. C.; por sua vez, a civilização e religião judaicas ou Judaísmos surgiram a partir da experiência hebreia no exílio. Então, essa distinção se justifica porque no período do cativeiro na Babilônia surgiram questões particulares que abriram novos horizontes para religião hebreia.

[154] A respeito do gênero feminino entre os hebreus, Luiz Alexandre Solano Rossi, em seu artigo *O lado feminino da guerra: uma leitura de Débora*, apresentou-nos que, num ambiente eminentemente ligado ao gênero masculino, inserido no Livro de Juízes, temos a memória de um grupo de mulheres, liderados por Débora – uma guerreira, profetiza e juíza (ROSSI, 2006, p. 277-295).

[155] Sara e Agar, esposa e concubina de Abraão; Miriam, irmã de Moisés; profetiza Hulda, consultada pelo rei Josias; a filha de Saul e a esposa de Davi, Mical; Rebeca, Séfora, Ana e Eclana; Ester, Judite, Rute e Noemi, a

Entretanto, especialmente no período conhecido como Segundo Templo[156] – em seguida à destruição do Templo de Jerusalém, o exílio, cativeiro na Babilônia, libertação dos judeus, mudanças sociais, urbanas etc –, a posição das mulheres na religião judaica sofreu uma alteração significativa e, consequentemente, elas foram excluídas, vistas de forma negativa e tinham que ser controladas[157] (FELDMAN, 2007, p. 263-264).

A vida religiosa pública e privada das mulheres entre os judeus foi condicionada a sua situação social. As mulheres na cultura judaica deveriam se submeter a todas as interdições das leis, que não tinham somente valores religiosos, mas, também, social. Sua condição era inferior aos homens e, em certos casos, elas eram equiparadas aos escravos e aos gentios. Elas não tinham como obrigação estudar a Torah[158], no seu âmbito normativo, e as explicações e aplicações dadas pelos mestres. Por isso, as meninas não frequentavam a escola que existia junto à sinagoga. No culto e no campo da liturgia religiosa, elas deveriam ficar em um lugar separado dos homens, ou naqueles lugares mais afastados, reservados aos gentios. A função da mulher era apenas de ouvinte, contudo, talvez em período mais antigo, as mulheres eram convidadas a fazerem leitura dos livros sagrados (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 30-31).

Com isso, percebe-se que, em dado momento, no decorrer da história dos Judaísmos, a "[...] mulher ainda possui certa autonomia e participação social; noutro está alijada da participação nos cultos e do espaço público. Essa mudança pode ser percebida em alguns trechos bíblicos [...]" (FELDMAN, 2007, p. 258).

No contexto helenístico do século I a. E.C., a vida social e pública para as mulheres das classes médias e populares ainda era fechada, exceto para algumas senhoras dos altos estratos e as nobres que tiveram certa emancipação. Nessa conjuntura de submissão feminina, numa sociedade dirigida por homens, podemos salientar um significativo protagonismo que gozavam as mulheres na vida religiosa (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 34-35).

Nessa época, as mulheres não foram pensadas somente a partir de sua função reprodutora, com objetivo de gerar herdeiros ao patrimônio da casa. Todavia, elas mesmas se

---

mãe dos sete Macabeus. Portanto, a marginalização das mulheres no período do primeiro Templo não era um ideal dentro dos Judaísmos (FELDMAN, 2007, p. 259-262; TEPEDINO, 1990, p. 15).

[156] O período do Segundo Templo na história dos Judaísmos se deu entre os séculos VI a. E. C., quando o rei Persa, Ciro, libertou os judeus do cativeiro da Babilônia, e o século I, com a destruição do Templo pelos romanos, no ano 70 (SACCHI, 2004, p. 32).

[157] Nessa época, as mulheres foram representadas como pessoas impuras, por causa do fluxo menstrual, e eram tidas como objeto de tentação. Assim, os judeus infundiram a modéstia para as mulheres e a presença dessas em locais públicos foi limitada; excluídas das cerimônias e restringidas na sua atuação. Ao ambiente da casa, família e da vida privada, foram resumidas suas atividades educacionais e religiosas (FELDMAN, 2007, p. 270).

[158] A expressão Torah, "o ensinamento", "a lei", é compreendida regularmente como os primeiros cincos livros da Tanach, o livro sagrado do Judaísmo. Em outros termos, o Pentateuco, livro da Torah ou Sefer Torah. Esses livros foram atribuídos a Moisés, sendo o apogeu literário de antigas tradições religiosas. Num sentido macro, a Torah engloba todos os textos ulteriores, a Mishanh e o Talmud (LEITE, 2004, p. 105).

transformaram proprietárias. As mulheres tiveram acesso à cidadania por causa dos trabalhos prestados à cidade e conferiam a elas determinadas funções. Desse modo, no mundo grego, as mulheres eram vistas de forma muito enigmática. Numa perspectiva dos grupos sociais mais altos e os mais baixos, tinham mais liberdades, ao passo que os grupos médios se mantinham retiradas do gineceu[159] (TEPEDINO, 1990, p. 61-63).

Observar-se-á que a figura feminina sempre pôde encontrar espaço no âmbito das experiências religiosas nas sociedades nas quais elas não tinham um papel social de superioridade em comparação com o gênero masculino. Nos Politeísmos existentes no mundo helenístico antigo, as mulheres poderiam até ocupar posições de sacerdotisas, profetisas etc, que eram relevantes na prática do culto religioso.

Por sua vez, a religião romana era ritualista (SCHEID, 1998, p. 30)[160]. Por meio dos ritos religiosos, cada sociedade produz e transmite representações sobre as divindades e a ordem das coisas. Desse modo, os ritos dos Politeísmos no mundo romano se transformaram em categorias relevantes, cujos enunciados tiveram um papel central na vida daquela sociedade (BUSTAMANTE, 2006b, p. 321-322).

As relações entre deuses e deusas e o ser humano eram permanentes na *urbs*, quase sempre por meio da ação ritual. A prática religiosa na sociedade romana Antiga se desenvolvia em diversos âmbitos. Em público, perante os templos e nos fóruns, vivia-se a religião; nas ruas dos bairros de Roma e em grupos de cidadãos, realizando-se, também, nessa dimensão, cultos privados ou semipúblicos. Na vida privada das casas, cada família estruturava a religião de forma bem subjetiva, com os ritos, calendário festivo, os seus deuses e as suas deusas. Desse modo, diante de toda essa organização múltipla, uma cultura religiosa comum unia todos, sendo que a mulher nunca ocupava o papel de protagonista (ROSA, 2006, p. 141; SCHEID, 1993, p. 465-466).

Com isso, os homens tinham nas mãos as responsabilidades sacerdotais públicas, portanto, esses eram os protagonistas no ofício e poder religioso. Entretanto, observa-se que existiam exceções na sociedade romana no que tange à participação das mulheres no culto religioso, pois tínhamos os casos das sacerdotisas Vestais, *Regina Sacrorum*, Matronas e outras, que exerciam um papel ativo e até autônomo (SCHEID, 1993, p. 466-488).

---

[159] Gineceu era o espaço doméstico reservado às mulheres na Grécia Antiga (LESSA, 2010, p. 13).

[160] A religião para os antigos romanos não foi revelada por meio de escrituras sagradas como ocorreu nos Judaísmos, Cristianismos e Islamismos. O Politeísmo foi uma religião sem iniciação, sem ensinamentos, sem atitude intelectual e moral, que resulta da crença na existência de um poder superior, ao qual os homens devem obediência e do qual depende o destino dos homens. Logo, não existe conversão à religião. Na religião Antiga romana, não se fazia ato de fé, todavia se nascia "fiel" ou se tornava, recebendo a cidadania romana. Em suma, a religião dos romanos era naturalista, ritualística, terrena, pragmática, tradicionalista, tendo como principal objetivo a obtenção dos favores dos deuses (MENDES; OTERO, 2005, p. 198-199; SCHEID, 1985, p. 18).

Na tradição greco-romana, as religiões politeístas concediam às mulheres ofícios sacerdotais (ALONSO DÍAZ, 1975, p. 24), segundo os quais elas não poderiam derramar sangue, cortar os animais nos rituais de sacrifício, porque essa seria somente atribuição para os sacerdotes homens.

À vista disso, salienta John Scheid, em sua obra *La religion des Romains*, que no período da República e no Império, dentro do colégio dos pontífices, existiam seis virgens Vestais, presididas pela Grande Vestal. Consequentemente, a função dessas virgens era de manter o fogo público da deusa[161]. Também, nesses períodos, inseridas no grupo de sacerdotes particulares, existia a sacerdotisa pública de Ceres, que celebrava os ritos matronais existentes na sociedade romana desde finais do século II a. E.C. (SCHEID, 1998, p. 113-115).

Um dado relevante sobre as virgens Vestais nos foi apresentado por Cristina Gil Fabregat (2000, p. 72), em seu artigo *Tutela Mulieris en el derecho romano*. As Vestais ficavam em média dez anos em formação, dez anos executando o que foi aprendido, e mais dez anos ensinando as novas vestais. Ademais, as vestais estavam excluídas da tutela obrigatória para as mulheres, por causa de seus ofícios de sacerdotisas.

A figura feminina na religião Antiga romana foi muito paradoxal, sendo a mulher excluída e necessária para realização do culto religioso[162]. A mulher era marginalizada quando estava fora dos domínios da autoridade de um *paterfamilias* ou de um esposo. Essa condição fez que as mulheres fossem vistas pelos detentores de poder como desviantes religiosas e supersticiosas. Portanto, a religião, aquela pensada verdadeira, era considerada um assunto de homens. A marginalização das mulheres na vida religiosa romana não era absoluta; elas eram tidas pelos homens como incapazes, todavia, igualmente, como figura indispensável no ofício do culto às divindades existentes na sociedade (SCHEID, 1993, p. 488-494).

Assim posto, conforme Maria Grazia Mara, em seu artigo *Le funzioni della donna nella Chiesa antica*, tanto na sociedade judaica, helenista ou romana – essa última, com algumas nuanças diversas –, de uma maneira geral, a posição da mulher na Antiguidade era considerada inferior em relação à figura masculina (MARA, 1981, p. 10).

---

[161] Manter o fogo sagrado não era a única atribuição das vestais, pois elas participavam ativamente do calendário litúrgico romano (MONTEIRO, 1998, p. 86). Em Roma, as virgens de Vesta ficavam castas pelos menos trinta anos de trabalho, contudo, a virgindade era uma regalia e não um direito de acordo com a legislação romana. Desta maneira, os privilégios da virgindade no Império Romano não estavam acessíveis às mulheres tidas como "comuns" (FIORENZA, 1992, p. 261).

[162] Na religião romana politeísta, a princípio, as mulheres, quando não eram excluídas do culto, eram alocadas em locais marginais à realização deste. Diante dessa situação, as mulheres frequentavam templos suburbanos, de deuses e de deusas estrangeiros/as, realizavam práticas religiosas que foram consideradas desviantes (SCHEID, 1993, p. 465).

Grosso modo, nota-se a construção de papéis socioculturais para homens e mulheres no âmbito dessas experiências religiosas elencadas anteriormente. Esse mecanismo feito pelo ser humano, de forma consciente e até inconsciente, foi um instrumento de assentamento, cristalização e reafirmação das hierarquias de gênero nas sociedades[163].

Em contrapartida, a seita religiosa iniciada por Jesus de Nazaré, no primeiro século na província da Judeia, no Oriente do Império Romano, ajuntou muitos seguidores e, da mesma forma, um número expressivo de seguidoras. No livro *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*, Elisabeth Schüssler Fiorenza nos apresenta que o movimento que Jesus começou na região da Palestina romana é mais bem compreendido como um grupo "sectário", pois esse movimento religioso realizou sete características de uma seita, a conhecer: 1) iniciou com um protesto; 2) repudiou a visão de realidade considerada por evidente pela ordem judaica; 3) estruturou-se como uma comunidade de iguais e sem uma hierarquia organizada; 4) oferecia amizade e aceitação a todos aqueles que se ajuntavam ao grupo, particularmente os marginalizados; 5) foi uma associação voluntária; 6) o movimento de Jesus exigia devotamento integral dos seus seguidores; 7) o grupo de Jesus teve suas principais bases e seu principal apoio entre os sofredores e os deserdados (FIORENZA, 1992, p. 99).

Em torno desse pregador popular judeu, Jesus de Nazaré, tivemos figuras femininas e, com isso, consideramos que obtiveram um papel de suma pertinência nos Cristianismos, pois assumiram inúmeras atividades religiosas no seio daquela comunidade nascente, mesmo em meio a uma estrutura social em que os homens eram representados como protagonistas.

Destarte, mesmo que o grupo de Jesus, o Nazareno, fosse formado por sua maioria de homens – os doze apóstolos, por exemplo –, entretanto, não se pode negar a relevância das mulheres no período terreno de sua vida. A princípio pela sua própria encarnação, uma vez que Jesus, considerado como Cristo, embora sendo uma divindade para seus seguidores, nasceu de forma comum do ventre de uma mulher. Igualmente, temos nos relatos dos livros dos Evangelhos a figura feminina nos momentos em que Jesus realizava seu ensino religioso, a comensalidade, as curas, na hora de sua crucificação, morte, sepultamento e, por fim, um

[163] Igualmente, as mulheres, em parte ou indiretamente, colaboraram na construção de sua subordinação aos homens, pois representaram o polo masculino como uma categoria dotada de poder na sociedade. Contudo, deve-se pensar que esse poder foi construído em um arcabouço social e simbólico, no qual o dominante impõe um conjunto de valores aos seus dominados (BOURDIEU, 2002, p. 52-53).

grupo de mulheres, lideradas por Maria Madalena, foram as primeiras que testemunharam a Ressurreição[164] (SALISBURY, 2002, p. 45; SILVA, 2006a, p. 308).

Dentro do ambiente judaico, a figura de Jesus de Nazaré, descrita nos Evangelhos, foi-nos apresentada como aquele que acolhia e defendia a dignidade da mulher. Nesses textos religiosos, percebemos que o Nazareno permitia ser acompanhado por mulheres, procedendo de uma maneira diferente dos rabinos judeus tradicionais, pois admitia que elas fossem suas discípulas. Jesus não se sujeitou às convenções sociais de seu tempo a respeito de mulheres de má reputação, incluindo a figura feminina em seu grupo. Além do mais, o Nazareno não reservava seus ensinamentos apenas para os homens (ALONSO DÍAZ, 1975, p. 18-19; FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 9).

Compreendemos que a seita judaica de Jesus de Nazaré, com essa postura, não fez distinção de pessoas e nem separação de gênero, e, por conseguinte, percebe-se a existência de uma comunidade religiosa com equidade entre homens e mulheres.

De fato, o ser humano Antigo, em pormenor o indivíduo dos primeiros séculos dos tempos cristãos, era eminentemente religioso, e o sistema de crença invadia todas as esferas de sua vida, de suas ideias e seus sentimentos (TEJA, 1999, p. 151). Desse modo, os discípulos e as discípulas de Jesus, ulteriormente, fundaram as primeiras comunidades e, consequentemente, surgiu o Cristianismo, com novas experiências religiosas plurais que se expandiram para muitas regiões do mundo romano Antigo.

Além disso, conforme expõe André Leonardo Chevitarese (2006, p. 166), em seu trabalho *Cristianismo e Império Romano*, essa nova religião, no seu primórdio, não era considerada, em termos oficiais, pelo Império Romano, uma *religio licita*, e representou, desde cedo, uma *superstitio*[165] para os romanos politeístas.

Entrementes, mesmo assim, o Cristianismo se assentou em diversos espaços físicos, sociais e geográficos no Império Romano. Inserida a essa nova religião surgiu a Igreja – *ekklesia* –, que a princípio abrangia uma esfera pequena, doméstica e privada, e posteriormente se tornou pública, notável e visível no Mundo Antigo. Então, como já sabemos, no decorrer do quarto século, essa Instituição se associou às estruturas do poder

[164] A descrição da aparição de Jesus de Nazaré às mulheres nos foi retratada nos Livros Sinóticos e no Quarto Evangelho, a saber: Mateus 28, 1-8; Marcos 16, 5-7; Lucas 24, 1-10; João 20, 1-18.

[165] A *superstitio* – superstição – era considera pelos romanos antigos como o contrário da religião, sendo compreendida como as manifestações exageradas de comportamentos e crenças, porque implicava formas de comportamentos e crenças que não poderiam ser controladas e monitoradas pelo Império Romano (MENDES; OTERO, 2005, p. 198-199). Então, os politeístas na Antiguidade tinham uma consciência clara sobre o conceito de religião, pois a relação entre deuses e o ser humano assegurava a chamada *pax deorum*. Destarte, o monoteísmo do Cristianismo, para os politeístas, colocava em perigo a paz, e todas as calamidades que ocorriam na sociedade eram atribuídas ao culto cristão como responsável desses males (TEJA, 1999, p. 23).

político temporal no Império Romano e, dessa maneira, conquistou destaque e predileção nessa sociedade.

No mundo grego, *ekklesia* era a assembleia política do povo (FLORISTÁN SAMANES, 1999, p. 354). Da mesma forma, pode ser entendido o vocábulo *ekklesia* como a "[...] reunião presente e em ato do povo, assembleia dos cidadãos livres numa cidade, reunidos para decidir assuntos que afetam seu próprio bem-estar" (FIORENZA, 1992, p. 385). Destarte, na perspectiva da história social, pode-se considerar *ekklesia* como um conjunto institucional capaz de organizar em torno de um sistema de crenças uma comunidade hierarquizada de fiéis, procedendo à padronização de um conjunto de sinais e rituais (GEREMEK, 1987, p. 167-169).

Por sua vez, a *ekklesia* sempre foi um espaço de inclusão e de exclusão de pessoas, ou seja, aqueles que creem e outros que não se adequavam à realidade proposta pelas autoridades e liderança cristãs. Assim posto, compreendemos que as experiências cristãs igualmente foram movimentos religiosos que, em seus primórdios, agregou pessoas tidas como marginalizadas na sociedade, inclusive as mulheres.

Não obstante, os autores dos primeiros textos cristãos não estavam interessados em nos mostrar a participação ativa das mulheres e igualmente dos marginalizados nos movimentos cristãos. Por conseguinte, as primeiras fontes dos Cristianismos transmitem muito pouco da realidade do grupo que era tido como aquele excluído de uma sociedade patriarcal (FIORENZA, 1992, p. 79).

Desse modo, a imagem da mulher no começo as comunidades cristãs oscilava entre estes dois pontos: condenação e exaltação (ALEXANDRE, 1993, p. 512). O lado negativo legado às mulheres cristãs foi marcado pelos escritos atribuídos a Paulo de Tarso, considerado apóstolo nessa nova religião. Ele implantou um Cristianismo diferente e aberto para outras culturas não judaicas, especialmente os politeístas.

Em alguns trechos das cartas atribuídas a Paulo, tidas como Pastorais, observa-se a marginalização das mulheres nas comunidades cristãs, propondo uma visão androcêntrica de mundo. De acordo com Rinaldo Fabris e Vilma Gozzini (1986, p. 53), no livro *A mulher na Igreja Primitiva***,** existe uma literatura antipaulina e feminista, a qual atribuiu o estigma de misógino a Paulo, que colocou as mulheres numa estrutura inferior na comunidade religiosa. Esse argumento tem como bases os textos que fazem a alusão ao uso do véu imposto às mulheres e outro em que se deve observar o silêncio nas assembleias cristãs[166].

[166] Sobre o uso do véu nas comunidades, vide I Coríntios 11, 1-16. A respeito do silêncio das mulheres na comunidade, vide I Coríntios 14, 34-35 e I Timóteo 2, 11-12. Assim exposto, José Alonso Díaz (1975, p. 21-37),

Esses textos paulinos[167] foram utilizados pelos homens do Cristianismo católico como discurso de autoridade e retórica, particularmente pelos Padres da Igreja, para construírem justificativas e argumentos para alocarem a figura feminina numa esfera insignificante, subalterna, secundária, subordinada, coadjuvante, e até associada ao desvio religioso.

O trabalho e o protagonismo das mulheres na congregação cristã Antiga foram associados ao campo da heterodoxia para muitos autores da Patrística. Por exemplo, o escritor cristão, Tertuliano, desaprovou a liderança feminina, pois poderia ser instrumento de desvio dos homens.

Em contrapartida, ao se afastar dessa visão elencada acima, compreendemos que foram notórias as ações femininas na origem dos Cristianismos. Elas eram muito importantes para a manutenção material das comunidades religiosas e, por isso, as mulheres exerciam uma considerável influência. Assim, as primeiras comunidades cristãs eram dependentes das pessoas ricas, uma vez que essas financiavam suas amplas atividades de caridade e de trabalhos (CLARK, 2004, p. 174; FIORENZA, 1994, p. 332)[168].

Desde o surgimento dos Cristianismos, temos registro de fontes que relataram as atividades de mulheres que atuavam entre os discípulos das comunidades e os líderes carismáticos itinerantes (ALBRECHT, 1996, p. 34). Dessa maneira, também nos textos cristãos antigos, muitas mulheres foram lembradas por suas influências exercidas no âmbito dos serviços da formação religiosa, missão e comunhão fraterna com os membros da comunidade eclesial (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 52).

Podemos destacar aqui algumas figuras e líderes cristãs, elencadas nos textos neotestamentários, a conhecer: Febe, Júnia e Prisca ou Priscila[169]. Especialmente, de acordo

---

em *Proceso de dignificación de la mujer a traves de la Biblia*, defendeu a ideia de que os textos bíblicos atribuídos a Paulo – I Coríntios 14, 34-35 e I Timóteo 2, 11-15 –, no qual as mulheres são marginalizadas nas comunidades cristãs, foram fruto de adições textuais póstumas a Paulo, para corrigir possíveis abusos que surgiram entre grupos heterodoxos, e conclui que não se deve pensar que esse apóstolo da religião cristã era um personagem misógino e antifeminista.

[167] Pode-se salientar que o ambiente cultural judaico e helenístico foi a realidade em que o apóstolo Paulo e seus interlocutores pensaram na dignidade feminina. Esse contexto foi marcado pela dominação masculina, em que os homens tinham uma vida pública e as mulheres tinham um papel privado e doméstico (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 163).

[168] No Mundo Antigo, os grupos religiosos e particulares recebiam proteção legal e derivavam influência social e política do patrocínio de pessoas importantes e ricas (FIORENZA, 1992, p. 73).

[169] Algumas cartas atribuídas a Paulo e o livro dos Atos dos Apóstolos fazem alusão a essas mulheres. Vide os trechos bíblicos: Romanos 16, 1 (Febe, diaconisa da comunidade de Cencreia); Romanos 16, 7 (Júnia, tida como Apóstola); Atos 18, 2; 26; Romanos 16, 3; I Coríntios 16, 19; II Timóteo 4, 19 (Prisca ou Priscila, esposa de Áquila, colaboradores e amigos de Paulo). Em particular, na obra *When women were priests: women's leadership in the early church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*, Karen Jo Torjesen (1993, p. 20) descreveu que Priscila foi uma mulher bem formada, que tinha sido membro da sinagoga judaica na cidade de Roma e era versada na interpretação das leis. Com sua adesão ao Cristianismo de Paulo, transformou-se em uma singular liderança religiosa e exerceu a autoridade na interpretação das legislações da época.

com Vito Antonio Sirago, em *Feminismo a Roma nel Primo Impero*, Júnia foi considerada apóstola na comunidade romana, conforme testemunho pauliano à congregação de Roma[170]. Desse modo, a ela se atribui um grau superior nas estruturas comunitárias cristãs, instituído diretamente por Jesus de Nazaré (SIRAGO, 1983, p. 100).

Além do mais, ainda podemos salientar que na literatura, considerada pela Igreja Católica não canônica, "[...] os Atos Apócrifos as mulheres tinham um status de heroínas da sociedade" (CLARK, 1983, p. 21).

Numa perspectiva tida como heterodoxia, por aqueles grupos cristãos que se autoproclamavam ortodoxos, vários grupos gnósticos tinham permitido que as mulheres ensinassem publicamente e, no segundo século, o movimento carismático Montanista[171] tinha célebres profetisas e dirigentes, como Priscila e Maximila. Além dessas duas personagens, temos uma terceira seguidora de Montano que se chamava Quintilla (CLARK, 1983, p. 160; HIDALGO DE LA VEGA, 2006, p. 58). Em resumo, o Montanismo dava ênfase à atividade religiosa e profética protagonizada pelas mulheres[172].

Na realidade, desde o tempo dos apóstolos, muitas mulheres cristãs que eram profetizas desenvolveram uma atuação muito eficaz na comunidade cristã no processo de propagação da nova religião e nas conversões de mulheres politeístas. Tal carisma conferia a essas mulheres uma autoridade significativa para aqueles e aquelas que as ouviam (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 238).

Nos primeiros séculos, as mulheres exerciam a liderança nos Cristianismos, especialmente de quatro maneiras: primeiro como patronas das congregações religiosas e

---

[170] No livro atribuído a Paulo, endereçado aos romanos, temos essa assertiva: "[...] Saudações a Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, ilustres entre os apóstolos, que chegaram a Cristo antes de mim [...]" (*Romanos* 16, 7).

[171] Movimento religioso fundado por Montano, ex-sacerdote politeísta da divindade Apolo Lairbeno, nascido na Frígia, na região da Ásia Menor, no século II, que se converteu à religião cristã e em dado momento de sua vida se considerou portador do Espírito Santo, o Paráclito. As mulheres Priscila e Maximila foram duas importantes seguidoras de Montano e eram profetisas. O conjunto doutrinal básico desse grupo religioso era a chamada "nova profecia", que anunciava do fim dos tempos. Em outras palavras, esse movimento foi marcado por um profundo milenarismo. Os traços mais marcantes dessa tendência cristã foram a profecia, a glossolalia e uma linguagem espiritualizada inclinada ao êxtase e ao entusiasmo. O Montanismo buscava restaurar e reavivar a antiga situação da congregação cristã: ética austera, crítica às autoridades eclesiásticas, ação do Espírito Santo, falar em línguas e espera da *parusia*, fim dos tempos. Isso conferiu popularidade a esse grupo religioso entre os extratos sociais mais baixos. No entanto, esse movimento foi considerado heterodoxia pela Igreja Católica em diversos sínodos no Oriente (ALAND, 2002, p. 959-960).

[172] A presença dessas duas mulheres nos foi comprovada nos escritos de Eusébio de Cesareia. Assim, em sua obra *Historia Ecclesiastica*, descreve-nos de maneira pejorativa e deteriorada o movimento Montanista e as profetisas dessa experiência religiosa, nestes termos: "[...] o inimigo da Igreja de Deus, em grau máximo adversário do bem e amigo do mal, que jamais omitiu qualquer espécie de maquinação contra os homens, operava para ainda produzir heresias alheias contra a Igreja. Alguns dentre esses hereges, à maneira de serpentes venenosas, insinuavam-se na Ásia e na Frígia, exaltando Montano, como se fosse o Paráclito, e duas companheiras suas, Priscila e Maximila, supostas profetisas de Montano [...]" (*História Eclesiástica* V, 14).

proprietárias de congregações cristãs domésticas; segundo, associadas à ordem das viúvas – *ordo viduarum* – que serviam à comunidade cristã na caridade e de outras formas; terceiro, na qualidade de profetisas que falavam em outras línguas – glossolalia[173] – e manifestavam outros dons espirituais; e, quinto, ao exercerem o ministério de diaconisas, ordenadas para realizarem determinadas celebrações litúrgicas eclesiais, especificamente para as mulheres (SALISBURY, 2002, p. 47).

A partir do século II, na comunidade cristã Oriental, foi institucionalizado o diaconato feminino, conforme o relato existente nas Constituições Apostólicas[174]. Essa fonte cristã nos retrata a ordenação da diaconisa, nestes termos:

> Eu, Bartolomeu, ordeno a propósito a diaconisa. O bispo impõe as mãos, estão presentes contigo o presbitério, os diáconos e as diaconisas, e diz: 'Deus eterno, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, Criador do homem e da mulher, que enviastes o Espírito a Mirian, a Débora, a Ana e a Juldá, que não considerou uma indignidade que teu Filho unigênito nascera de uma mulher, que a Tenda do Testemunho e no Templo ordenastes guardiãs de tuas santas portas, agora também dirige seu olhar sobre essa serva admitida para o diaconato, dá-lhe o Espírito Santo, purifica-a de toda mancha da carne e do espírito, para que realize com dignidade a obra que lhe és confiada para tua glória e louvor de Cristo. Por meio Dele, a ti glória e adoração no Espírito Santo pelos séculos. Amém' (*Constituciones Apostólicas* XIX, 1-2, XX, 1-2, tradução nossa)[175].

As diaconisas cuidavam das mulheres enfermas e davam assistência para aquelas que iriam receber o batismo cristão. Ulteriormente, as diaconisas assumiram também a recepção das mulheres nas congregações cristãs durante as celebrações litúrgicas e eram intermediárias nos diálogos com os homens que tinham cargos no clero hierarquizado. Elas foram admitidas

---

[173] Glossolalia é conhecida como o falar em línguas. No âmbito da linguística, essa pode ser vista como uma espécie de pseudolinguagem. Numa perspectiva da sociedade, a glossolalia pode ser observada como um tipo verbal de comportamento – contudo não comunicável – que tem funções socioculturais em meio a vários grupos religiosos (GOODMAN, 1972, p. 15).

[174] As Constituições Apostólicas, provavelmente de origem Síria (CLARK, 1983, p. 176), foi uma extensa obra de caráter canônico-litúrgico do final do quarto século – ulterior ao ano 381 e anterior a outubro de 394 –, que compreendia oito livros. Essa foi elaborada do seguinte modo: o autor fez uso de muitas obras anteriores e as transcreveu, mantendo algumas partes ou frases de épocas do texto antigo; introduziu modificações de variada importância e acréscimos. O trabalho nos foi apresentado como "Ordenações" (*diatagai* ou *diataxeis*) dirigidas pelos apóstolos e presbíteros a todos os cristãos espalhados no mundo, e transmitidas por Clemente. Além disso, alguns livros – I ao VI – dessa obra têm por base a *Didascália dos Apóstolos*, adaptada à realidade das instituições religiosas do período e atenuada em algumas prescrições (NAUTIN, 2002, p. 336-337).

[175] Yo, Batolomé, ordeno a propóstio de la diaconisa. Obispo, imponle las manos, estén presentes contigo el presbiterio, los diáconos y las diaconisas, y di: 'Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Creador del hombre y de la mujer, que llenaste de Espíritu a Miriam, a Débora, a Ana y a Juldá, que no has considerado una indignidade que tu Hijo unigénito naciera de una mujer, que en la Tienda del Testimonio y en el Templo ordanaste guardianas de tus santas puertas, ahora también dirige tu mirada sobre esta sierva proposta para el diaconado, dale el Espíritu Santo, purifícala de toda mancha de la carne y del espíritu, para que realice con dignidade la obra que le es confiada para gloria tuya y alabanza de tu Cristo. Por medio de Él, a ti gloria y adoración en el Espíritu Santo por los siglos. Amén' (*Constituciones Apostólicas* XIX, 1-2, XX, 1-2).

entre os membros do clero desde o século IV[176]. As diaconisas eram ordenadas e delas se exigia o voto de continência perpétua.

Essas chamadas "diáconas" ou diaconisas exerciam funções de auxílio aos bispos nos trabalhos ligados à piedade cristã. Esse tipo de serviço ordenado no Oriente Romano foi o primeiro ofício religioso cristão no qual existia a obrigação da continência sexual, e, consequentemente, eram apenas admitidas como diaconisas as mulheres virgens ou viúvas casadas apenas uma vez (CLARK, 1983, p. 24; JENSEN, 1996, p. 114-116)[177].

Não obstante, no Ocidente do Império Romano, não existia de forma clara se a diaconisa recebia as ordens sagradas da mesma forma que os varões que tinham uma ocupação oficial na comunidade católica latina[178].

Assim, no terceiro século, relata-nos Hipólito de Roma sobre a ordenação feminina: "Ao ser instituída uma viúva, ela não deve ser ordenada [...]. A viúva será instituída somente por palavra e logo se reunirá com as outras. Não pode impor as mãos nela, pois não oferece oblação e nem tem serviços litúrgicos; a ordenação é para os clérigos [...]" (*La Tradition Apostolique* 10, tradução nossa)[179]. Por conseguinte, esse tipo de ministério feminino ordenado no Cristianismo Antigo nunca foi aceito no Ocidente[180].

Os membros do clero cristão defenderam suas posições privilegiadas ante os leigos[181]. Eles acolheram as mulheres como padroeiras e ofereciam a elas ofícios de colaboradoras do clero. Em torno do terceiro século, o papel das mulheres nas congregações cristãs era inconfundível. Dessa maneira, o fator crucial foi que essas mulheres foram incentivadas a permanecerem continentes e exortadas a se manterem viúvas depois da morte de seu primeiro esposo (BROWN, 1990, p. 128-129).

---

[176] No Oriente Antigo cristão, as mulheres eram ordenadas pelo bispo como diaconisas, contudo, no Ocidente, dificilmente se realizava tal prática de ordenação feminina. Dessa maneira, paulatinamente, os vários trabalhos das mulheres diaconisas no começo do Medievo foram substituídos pelos exercidos pelas mulheres cristãs que vieram a ser denominadas freiras (CLARK, 1983, p. 126).

[177] Temos o exemplo no Oriente de uma mulher ordenada diaconisa – chamava-se Olímpia, uma rica viúva de Constantinopla e amiga de João Crisóstomo. Essa diaconisa ordenada fez uso de sua fortuna para construir um mosteiro feminino em Constantinopla (CLARK, 1983, p. 223).

[178] A *mulier diacona* era uma categoria feminina cristã tipicamente Oriental.

[179] "Quand on institue une veuve, on ne l'ordonne pas, [...]. Quon institue la veuve par la parole seulemont et qu'elle se joigne autres. Main on ne lui imposera pas la main, parce qu'elle n'offre pas l'oblation et n'a pas de service liturgique. Or l'ordination se fait, pour les clercs [...]" (*La Tradition Apostolique* 10).

[180] No Ocidente, as mulheres foram proibidas de exercerem o ministério de diaconisas. Desta feita, para as mulheres foram ofertados os estados de vida da virgindade e viuvez, ambos consagrados à religião cristã (ALEXANDRE, 1993, p. 547-548). Logo, tal questão foi encerrada no Ocidente, porque no Concílio de Nicéia se afirmou que as mulheres diaconisas estavam associadas ao estado laical, pois não recebiam a imposição das mãos do bispo (MARA, 1981, p. 12).

[181] O termo leigo, no grego, significa povo, e designou, no Cristianismo Antigo, o batizado que não exercia função alguma na hierarquia das comunidades cristãs (SPINELLI, 2002, p. 816).

Outrossim, desde os primeiros séculos de existência do Cristianismo, as mulheres comprometidas com essa religião realizaram uma atividade missionária tão ativa quanto a dos homens. E até o quarto século, tivemos mulheres que foram singulares propagadoras da fé cristã. Ademais, elas participavam na fundação de comunidades religiosas, tinham cargos de dirigentes de agrupamentos cristãos domésticos e, provavelmente, as mulheres igualmente exerceram atividades como apóstolas ou discípulas (BUSSMANN, 1996, p. 313-314; RAMING, 1996, p. 434).

De fato, na experiência católica nos séculos II e III, observa-se um número significativo de mulheres que participavam nas comunidades cristãs. O gênero feminino ocupou um lugar central, tanto no âmbito missionário quanto no doutrinal, sendo que a maioria dessas mulheres era da alta sociedade e tinham um significativo nível cultural (TEJA, 1986, p. 25-26).

Destarte, na cidade de Roma, até o terceiro século, as congregações cristãs eram organizadas dentro das residências de seus adeptos e, com isso, as mulheres tiveram um papel de destaque, influência, autoridade e de liderança religiosa nesse tipo de estrutura. Aquelas e aqueles que se ajuntavam nesse tipo de comunidade eclesial se faziam como um grupo igualitário (FIORENZA, 1992, p. 215-216; TORJESEN, 1993, p. 31-33).

Ademais, a religião cristã se tornou um credo muito atraente para um número significativo de mulheres de todos os grupos sociais romanos. Muitas delas foram seguidoras de Jesus de Nazaré e também existiram muitas que foram martirizadas. Todavia, as comunidades cristãs no seu início não buscaram uma mudança social radical. A administração eclesial e os rituais religiosos foram centralizados nas mãos dos homens, bem como o cuidado dos fiéis, no qual as mulheres estavam inseridas (FINLEY, 1990, p. 154).

A partir do terceiro século, os Cristianismos começaram a limitar a atuação das mulheres em suas comunidades. Quanto mais a experiência católica se hierarquizava em uma estrutura clerical, as mulheres foram restringidas das tarefas que outrora realizavam e, desta feita, foram sendo excluídas dos serviços e funções mais importantes no âmbito religioso, que eram realizados apenas pelos membros masculinos (BUSSMANN, 1996, p. 313-314; RAMING, 1996, p. 434; TEJA, 1986, p. 25-26).

No processo de estruturação dos agrupamentos cristãos nos primeiros séculos, as funções administrativas dos bispos, presbíteros e diáconos, paulatinamente, assumiram características ligadas à família patriarcal, e, com isso, os trabalhos e influências das mulheres foram sendo limitados para que não causar escândalos nessa sociedade que estava inserida

numa cultura androcêntrica (FIORENZA, 1994, p. 335). Logo, observamos essa postura na seguinte instrução sobre o cargo do bispo cristão, desta maneira:

> Fiel é esta palavra: se alguém aspira ao cargo de epíscopo, boa obra deseja. É preciso, porém, que o epíscopo seja irrepreensível, esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas indulgente, pacífico, desinteresseiro. Que ele saiba governar bem a própria casa, mantendo os filhos na submissão, com toda a dignidade. Pois se alguém não sabe governar bem a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus? Que não seja recém-convertido, a fim de que não se ensoberbeça e incorra na condenação que cabe ao diabo [...]. (1 *Timóteo* 3, 1-6, grifo nosso).

Assim, as relações existentes entre os homens e mulheres são relações sociais e não naturais, dado que essas foram construídas pela sociedade. Então, percebe-se que a divisão e assimetria de gênero foram estruturadas internamente pela comunidade católica, com decorrer dos primeiros séculos de Cristianismos, pois ela se assentou numa organização hierarquizada e sacerdotal, em torno de valores patriarcais, e a figura feminina, lentamente, foi perdendo espaço dentro desse organismo religioso e, consequentemente, ficou-se cristalizada a divisão de gênero nessa experiência cristã.

Diante disso, concordamos com Luise Schottroff (1996, p. 58-59), no verbete *Cargos e Ofícios/Carismas*, que nos demonstra que dentro da religião cristã o ofício masculino veio da organização do poder patriarcal do Império Romano Antigo e não das experiências comunitárias vivências pelos primeiros cristãos.

Além disso, aprovamos a proposição defendida por Elisabeth Schüssler Fiorenza, na obra *In Memory of Her*: *a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, que nos apresenta que uma religião assentada em uma hierarquia patriarcal masculina é contrária a uma comunidade de iguais (FIORENZA, 1988, p. 127-286).

Assim sendo, essa nova experiência religiosa no Império Romano, que na sua origem tendia à igualdade e paridade e a uma relação harmoniosa entre seus seguidores e suas seguidoras, ulteriormente privilegiou um arquétipo em detrimento do outro. Desse modo, não podemos nos furtar de pensar essas realidades numa perspectiva da categoria de gênero, pois essa está relacionada com que "[...] se refere a 'construções sociais', os papéis construídos para homens e mulheres na sociedade [...]" (SOIHET, 1997, p. 279).

Doravante, para a religião cristã patriarcalizada, a mulher ideal seria aquela esposa fiel e mãe generosa, inteiramente dedicada ao cuidado da casa. A família tinha como base as relações patriarcais, nas quais o homem era pai e patrono, e a mulher, como esposa, era convidada a se submeter ao seu cônjuge.

Toda essa conjuntura não estimulou os primeiros seguidores do Cristianismo a propor um novo modelo à condição das mulheres. Eles unicamente reproduziram a estrutura e organização familiar de sua época. Percebemos, então, tal posição nos discursos das cartas consideradas como Pastorais, deste modo:

> [...] Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém a mulheres que se professam piedosas. Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade [...] (1 *Timóteo* 2, 9-15, grifo nosso).

Com isso, com o processo de expansão da experiência católica no mundo romano, cuja estrutura organizacional defendeu a sucessão dos clérigos formada por pessoas puramente do gênero masculino, adotou-se um discurso voltado para os homens e, consequentemente, as mulheres ficaram na esfera privada e individual. Destarte, os relacionamentos conjugais perfeitos eram aqueles em que o homem era casado com a Igreja, como bispo, sacerdote, diácono etc, e as mulheres com a divindade cristã, sendo virgens, viúvas consagradas e continentes (SIQUEIRA, 2004, p. 157). Sendo assim, muitas mulheres buscavam uma libertação nessa religião por meio da sublimação, uma ideia que era tida pelos cristãos, que estava além da purificação e pureza, castidade e continência (FINLEY, 1990, p. 154).

Colocado isso, a mulher se transformou em objeto de reflexão por parte do Cristianismo na Antiguidade Tardia. Dessa maneira, no século IV, os Padres da Igreja cristalizaram o ideal místico de mulher, com potencial oposto dos meios politeístas, o que contribuiu de forma prática com o desenvolvimento do monacato feminino (MARCOS SANCHEZ, 1987, p. 235-238).

Além disso, asseverou Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992, p. 359), em *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*, que:

> [...] a patriarcalização gradual da Igreja e sua liderança [feminina] gerou também a "Igreja das mulheres", aquela reunião de mulheres não casadas e independentes que parecem ter formado sua própria Igreja doméstica e associação religiosa. Isso foi possível porque associações e cultos religiosos reservados às mulheres eram conhecidos no Mundo Antigo. Não obstante, o episcopado gradualmente patriarcalizado buscou, desde muito cedo, controlar social, legal e economicamente essas associações de mulheres [...].

Na comunidade cristã na cidade de Roma, na segunda metade do quarto século e no começo do quinto, tivemos figuras femininas da aristocracia que formaram alguns núcleos de "Igreja das Mulheres" no âmbito de suas residências, palácios e mansões. Essas mulheres tinham preferência pela vida ascética e monástica e a adesão a esses novos valores advindos do Cristianismo representou um caminho para exercerem suas aptidões e poder no meio social e religioso.

No decorrer de todo o século IV, o lar cristão e a congregação religiosa local continuaram a ser o espaço onde as mulheres buscavam a santidade, tal como foi para homens e mulheres nos primórdios dos Cristianismos. Contudo, ancorado sobre esse tipo de devoção que veio a ser elaborado o significado simbólico do estado virginal perpétuo (BROWN, 1990, p. 220).

A grande maioria dessas mulheres romanas advinha dos grupos sociais mais elevados da cidade de Roma. Desta feita, a comunidade católica dessa cidade contou com um número expressivo de mulheres que formaram grupos religiosos importantes e serviram de exemplo para os retóricos e polemistas cristãos escreverem sobre o testemunho de sua vida piedosa para todo Império Romano, como modelos de matronas cristãs e de vida perfeita.

As mulheres ricas do Império Romano, inserido no ideal religioso cristão, trabalhavam para a causa religiosa e administravam seu patrimônio e fortunas em prol do Cristianismo. Consequentemente, em Roma, a elite familiar proporcionou à Igreja Católica uma gama de recursos, no âmbito material, político e social. Desse modo, os bens materiais em abundância concediam grande autoridade e prestígio para a figura feminina (FIORENZA, 1992, p. 325; SESSA, 2012, p. 1-19).

Na sociedade romana na Antiguidade Tardia, mediante todas as pressões sociais, as mulheres ricas puderam escolher, em certa medida, seu próprio caminho. Muitas se tornaram cristãs devotas e patronas dos líderes religiosos cristãos. Um grupo significativo de mulheres causou uma reavaliação e negociação em torno dos papéis femininos. Essas personagens fizeram parte do intricado processo de cristalização da Igreja Católica a partir do quarto século (SIQUEIRA, 2012, p. 86).

Os séculos IV-V, de fato, foram períodos nos quais a figura feminina cristã pôde construir seus próprios modelos de piedade e serem mentoras de outras mulheres. Em resumo, elas seriam modelos de religiosas que poderiam ser imitadas por gerações futuras de mulheres. Assim, os Padres da Igreja teciam inúmeros elogios às mulheres cristãs ligadas à alta aristocracia romana que renunciavam suas vidas luxuosas e de prestígio social, os laços familiares, para aderirem ao ascetismo (CLARK, 1983, p. 19-20).

Desse modo, portanto, reitera Marilyn Dunn (2008, p. 670), em seu artigo *Asceticism and monasticism, II: Western*, que o primeiro grupo de ascéticos no Ocidente Romano era formado em sua totalidade por mulheres. Na segunda metade do quarto século, os mais elevados integrantes dessa primeira geração foram figuras femininas aristocratas de Roma que adotaram a vida religiosa e de renúncias – as viúvas Marcela, Paula e Melânia[182], a velha.

Com a difusão da vida monástica para o Ocidente, depois de sua institucionalização no Oriente Romano nos séculos terceiro e quarto, essa experiência religiosa cristã foi caracterizada no mundo latino de forma individualizada no ambiente doméstico ou coletivamente, com a edificação de mosteiros para homens e mulheres. Destarte, um número significativo de mulheres da alta aristocracia romana escolheu o ascetismo como modo de vida. Tais mulheres renunciavam ao casamento, se elas fossem virgens; repudiavam um novo matrimônio, se elas fossem viúvas; e, ainda, as casadas se abstinham das relações conjugais (TORRES PRIETO, 2009, p. 50).

No começo do quarto século, famílias aristocráticas tradicionais de Roma tinham se convertido ao Cristianismo. Muitas mulheres desse grupo social foram as primeiras que aderiram a essa manifestação religiosa e influenciaram os demais membros de sua família.

Em Roma, ilustres mulheres dos altos estratos sociais, em geral, as viúvas e as virgens, entregaram-se a diversas renúncias, mesmo dentro do ambiente familiar e, assim, levavam uma vida consagrada à religião cristã. Esses modelos de religiosas se adaptaram ao novo ideal feminino predominante entre os círculos cristãos, com o aparecimento do monacato e o evergetismo[183] praticado pelas mulheres.

As mulheres cristãs religiosas do mundo romano antigo não viviam com seus familiares, nem desejavam ostentar seus ornamentos e riquezas. Elas buscavam uma renúncia contínua, a realização de obras de piedade e assistência aos mais necessitados da sociedade, por meio de um desprendimento perene e uma generosidade diferente de outros tempos (SIRAGO, 1993, p. 6).

Consideramos que tais figuras femininas romanas – matronas e patronas cristãs – foram de singular importância para aquele mundo na Antiguidade Tardia, mesmo em meio a

[182] Melânia, a velha, foi para o Oriente e assentou-se na cidade de Jerusalém, especialmente na região do chamado Monte das Oliveiras. Nessa localidade, fundou junto com Rufino comunidades monásticas para homens e mulheres (DUNN, 2008, p. 670).

[183] O evergetismo clássico – o ideal de caridade romana – foi substituído pela caridade cristã e era promovido, especialmente, pela congregação católica e seus seguidores. Essa instituição, ao se colocar como intermediária entre ricos e pobres, angariava pequenas, mas constantes, doações que permitiam auxiliar os mais necessitados. Outro ponto relevante era que o sistema da caridade eclesiástica era muito mais abrangente, o que permitia atender aos mais necessitados, aqueles que eram marginalizados pela sociedade (ZÉLOTA, 2004, p. 63).

uma sociedade que privilegiava os homens. Destarte, na cidade de Roma, na região do Aventino, sobressaiu-se um grupo de mulheres conduzido pela matrona Marcela.

Marcela viveu da metade do século IV até aproximadamente o início do século V[184], na cidade de Roma, e era da família dos *Caeonii*[185]. Dessarte, após seis meses de casada, ficou viúva e recusou com vivacidade a proposta de um novo matrimônio com o cônsul Cereal, apesar das inúmeras recomendações de sua mãe, Albina (DUNN, 2008, p. 670; POLLASTRI, 2002, p. 877-878).

Marcela teve contato com a experiência religiosa ascética e foi influenciada pela leitura da obra sobre a vida de Antônio e das experiências monásticas do vale do rio Nilo, relatadas pelos bispos Pedro de Alexandria e Atanásio[186] quando estavam exilados na cidade de Roma. Desse modo, essa viúva consagrada foi uma das precursoras do monacato feminino na cidade de Roma. Viveu uma vida religiosa em sua mansão em Aventino, com sua mãe e outras nobres romanas (KELLY, 1975, p. 92; SALISBURY, 2002, p. 203-204)[187].

Jerônimo de Estridão atestou essa assertiva sobre Marcela, com estas palavras:

> Nenhuma mulher nobre conhecia naquele tempo a profissão dos monges, nem essa novidade, atrevia-se a tomar aquele nome que se tinha então por ignominioso e estava desacreditado entre as pessoas. Por meio dos sacerdotes alexandrinos, Atanásio e Pedro que fugindo da perseguição ariana e refugiaram-se em Roma como um porto seguro de sua comunhão, Marcela conheceu a maneira de viver do bem-aventurado Antônio, que vivia naquela época, e os monastérios de Pacômio [...] (*Carta* 127, 5)[188].

A residência de Marcela na região de Aventino veio a se transformar, de alguma maneira, em uma espécie de monastério para viúvas e virgens. Desta feita, essa experiência religiosa vivenciada pelas mulheres em Aventino foi uma forma primitiva de monaquismo feminino.

---

[184] Marcela provavelmente viveu entre os anos 330 e 410.

[185] A linhagem familiar de Marcela provinha de antepassados nobres e que tinham títulos gloriosos romanos e exerceram cargos de cônsules, prefeitos do pretório e outros ofícios relevantes no Império Romano (MORENO, 1986, p. 61-62; SALISBURY, 2002, p. 203).

[186] Marcela teve contato com os ideais ascéticos praticados pelos homens e mulheres considerados santos dos desertos do Egito e da Síria quando tinha apenas dez anos de idade. O bispo do Oriente, Atanásio, tinha se refugiado na cidade de Roma, nos anos 340, e foi acolhido na casa dos genitores de Marcela. Naquela época, a jovem romana escutou as histórias do monge Antônio no deserto e de muitos outros seguidores desse ideal ascético e de renúncia das coisas temporais, por meio do bispo Atanásio (SALISBURY, 2002, p. 203-204).

[187] Marcela provavelmente foi a primeira mulher ascética de Roma (CLARK, 1983, p. 205). Além disso, salientamos que os bispos alexandrinos, Atanásio e Pedro, estiveram em Roma, em períodos distintos – o primeiro, entre os anos 339 e 346 e o segundo, entre 373 e 378, em torno de trinta anos de diferença (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 75).

[188] Nulla eo tempore nobilium feminarum nouerat Romae propositum monachorum nec audebat propter rei nouitatem ignominiosum ut tunc putabatur, et uile in populis nome adsumere. Haec ad Alexandrinis sacerdotibus papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arrianae hereseos declinantes quasi ad tutissimum communionis suae portum Roman confugerant, uitam beati Antonii adhuc tunc uiuentis monasteriaque in Thebaide Pachumii [...] (*Epistolæ* CXXVII, V).

O círculo de Marcela era formado pelas seguintes mulheres: Albina, Paula, Eustóquia, Blesilla, Asela, Marcelina[189], Felicidade e Leia. Assim, a vida dessas religiosas era marcada pela modéstia e uso de roupas simples, fuga das relações sociais comuns, estudos bíblicos, visitas discretas às tumbas dos mártires e às basílicas romanas, renúncia do conforto e da vaidade pessoal, prolongados e rigorosos jejuns e prática de todos os tipos de renúncia sexual (KELLY, 1975, p. 93)[190].

Em vista disso, dentro do grupo de mulheres em Aventino, tínhamos aquelas que praticavam um austero ascetismo e outras mais moderadas, uma vez que realizavam apenas renúncias mais equilibradas, orações comunitárias, estudos, e abdicavam dos luxos da sociedade romana[191].

Entre as frequentadoras desse círculo cristão feminino, também se evidenciou a matrona Paula[192]. Ela era de uma abastada família da aristocracia romana, descendente dos *Scipios* – Cipião, general que defendeu Cartago[193]. Seus genitores conseguiram um bom casamento para ela com o nobre romano, Júlio Toxocio – descendente da família de *Julios Caesar*. Paula teve cinco filhos, dos quais quatro eram mulheres e um homem. Posteriormente ao nascimento de seu último filho, Paula fez voto de continência com seu esposo e aderiu às práticas religiosas cristãs. Com a morte de seu marido, mesmo sendo bem jovem, encontrou conforto na religião. Assim sendo, Paula ajudou com sua fortuna os pobres e os doentes da cidade de Roma (SALISBURY, 2002, p. 263-264).

Paula, ao se tornar viúva, dedicou-se à vida ascética e aos estudos bíblicos junto ao grupo de Aventino. Essa viúva romana era mais nova que Marcela, todavia, junto com ela exerceu a liderança nesse círculo cristão feminino ou nessa Igreja de Mulheres no período em que esteve em Roma[194].

---

[189] Marcelina era provavelmente irmã do bispo Ambrósio de Milão e esses faziam parte de uma família cristã pertencente aos altos estratos sociais de Roma (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 79).

[190] Além do mais, podemos testificar a presença de mais uma virgem nesse grupo, Princípia. Assim, a matrona Marcela, até o final de sua vida, foi mãe espiritual dessa virgem romana.

[191] Em pormenor, Marcela vivia de forma modesta em Aventino: vestia-se sobriamente sem joias, adornos e maquiagem. Somente saía em público acompanhada de sua mãe Albina ou de outra mulher ascética de seu grupo. Ela se alimentava pouco, não comia carne e bebia vinho com muita moderação. Fazia donativos para pessoas pobres de Roma e administrava com cuidado a fortuna de sua família. Marcela não frequentava os locais públicos de entretenimento tidos como profanos – os teatros e jogos – mas visitava as basílicas onde os mártires foram sepultados e as antigas catacumbas em Roma (SALISBURY, 2002, p. 204).

[192] Essa matrona romana cristã viveu entre os anos 347 e 404. Além do mais, acreditamos que foi pelo intermédio de Marcela que a matrona Paula e sua família conheceram o monge Jerônimo, na cidade de Roma (CANELLIS, 2016, p. 185; SALISBURY, 2002, p. 263).

[193] O monge de Estridão ratifica a respeito da origem nobre da família de Paula, com estas palavras: "[...] poderosa em outro tempo por sua riqueza, [...]; descendente dos Gracos, filha dos Cipiões, [...], verdadeira e genuína prolongação de *Maeciae Papirae*, a mãe dos africanos [...]" (*Carta* 108, 1).

[194] No ano 385, Paula, em companhia de suas servas e de sua filha, Eustóquia, seguiu Jerônimo até a Palestina, e depois de conhecer os monges do deserto de Nítria, assentou-se na cidade de Belém, em 386. Nessa cidade,

Outra mulher desse agrupamento religioso era Julia Eustóquia. Uma nobre nascida em Roma, filha da viúva Paula, irmã de Blesilla e de Paulina, e cunhada do senador Pamáquio. Eustóquia viveu entre os finais do século quarto e início do quinto século (GRIBOMONT, 2002, p. 544)[195].

Eustóquia era uma mulher piedosa que adotou com convicção os ideais ascéticos, consagrou sua virgindade ao Cristianismo e colocou-se o serviço da congregação religiosa cristã (KELLY, 1975, p. 100-101). Dessa maneira, a família de Eustóquia a formou dentro dos ideais ascéticos cristãos e ela permaneceu nesse estado de renúncia sexual por toda a sua vida[196].

Ainda no que concerne às mulheres pertencentes ao grupo de Aventino, a jovem viúva Blesilla, em determinado tempo de sua vida, assumiu o rigorismo ascético. Ela era filha mais velha de Paula. Na juventude, Blesilla era muito bela, talentosa e amava a vida alegre da aristocracia romana. Ela aproveitou intensamente os prazeres que eram oferecidos pela cidade de Roma – jantares, festas, teatros, jogos, termas e a companhia de outros jovens. Na faixa dos dezoito anos, ela se casou, todavia, em poucos meses, tornou-se viúva e herdou a fortuna de seu esposo.

Por ainda ser muito jovem, Blesilla gastou tempo e parte de sua riqueza com roupas e sua aparência, mas, sua mãe Paula e a irmã Eustóquia a advertiram sobre os excessos que cometia. Depois de ficar doente e ter recobrado a saúde, Blesilla mudou de postura, aproximou-se das práticas ascéticas de Aventino, dos estudos dos textos bíblicos, das línguas grega e hebraica (SALISBURY, 2002, p. 32-33).

No entanto, em sua Tese *Las Mujeres de la Aristocracia Senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410),* Mar Marcos Sanchez (1990, p. 506) afirma que Jerônimo, perante a adesão à vida ascética da jovem viúva, Blesilla, propôs a ela severos jejuns até sua desnutrição, como um instrumento de expiação dos seus pecados, cometidos outrora. Enfim, a filha da matrona Paula veio a falecer após quatro meses de renúncias ascéticas rígidas – pouco depois de iniciar tais práticas de renúncias[197].

---

ajudou a fundar um mosteiro masculino e um feminino e uma hospedaria para os peregrinos (POLLASTRI, 2002, p. 1106).

[195] Eustóquia viveu entre os anos 368 e 419, e em sua mocidade se dedicou à virgindade e repudiou o casamento, no qual poderia gerar filhos para a sociedade romana (SALISBURY, 2002, p. 118).

[196] Em sua juventude, Eustóquia conheceu Jerônimo e o teve como guia espiritual. Junto com sua mãe, foi para Belém viver como monja e douta na comunidade monástica e ascética liderada pelo monge Jerônimo até a sua morte (GRIBOMONT, 2002, p. 544).

[197] Jerônimo, em 384, foi acusado por muitos da morte dessa jovem promissora, pois o monge de Estridão a aconselhou a realizar inúmeras mortificações corporais, jejuns etc. Desse modo, o falecimento de Blesilla polarizou a opinião sobre Jerônimo na cidade de Roma, por causa dos convites à conduta de um ascetismo extremo (SALISBURY, 2002, p. 33). Todavia, o monge de Estridão consolou Paula redigindo uma carta – nº 39

Além do mais, certificamos que parte significativa da casa da viúva Paula integrou o círculo de Marcela, naquela época. A matrona Paula foi protagonista da difusão dos valores monásticos cristãos para membros de sua família, estirpe considerada um grupo da elite romana[198].

Por sua vez, Albina era mãe de Marcela e uma viúva continente. A posição social de sua família aristocrática já foi retratada anteriormente – essa senhora era descente dos *Ceionii Ruffi*[199]. Dessa forma, essa matrona, motivada pelos valores ascéticos existentes na sociedade romana, na Antiguidade Tardia, dedicou-se à vida religiosa e de renúncia ao lado de sua filha em Aventino.

Outrossim, a religiosa Asela, irmã de Marcela, foi influenciada por seus familiares a ter uma vida piedosa. Os genitores de Asela a consagraram como uma mulher virgem antes mesmo de seu nascimento e, com dez anos, exteriorizaram esse voto religioso. Naquele tempo, por ainda não existirem conventos na cidade de Roma, Asela viveu como religiosa nas dependências de sua residência.

Por muitas vezes evitava a companhia de sua irmã mais velha, no momento em que Marcela estava a caminho de contrair matrimônio. Asela viveu uma vida austera e ascética, falava muito pouco, particularmente mal se comunicava com os homens. Assim, ela era uma pessoa discreta, jejuava e praticava duras penitências. Posteriormente, quando sua irmã Marcela criou o círculo de encontro para mulheres religiosas em Aventino, a virgem Asela se ajuntou a esse grupo e se transformou mais tarde em uma liderança nesse meio feminino (SALISBURY, 2002, p. 22)[200].

– e fez uso deste discurso: "[...] eu dou minha palavra, prometo e comprometo-me a que minha língua sempre proclamará o seu nome, dedicarei meus trabalhos a ela, [...]. Não existirá nenhum plano de meus escritos em que não soe Blesilla. Aonde queira chegar os rastros de minha palavra, ali, com meus esforços irá a peregrina Blesilla [...]" (*Carta* 39, 8).

[198] Os filhos de Paula foram Blesilla, Paulina, Eustóquia, Rufina e Júlio Toxico – vide também a Carta n.º 108, 4. Por seu turno, Toxocio, filho de Paula, casou-se com a romana Leta. Os dois tiveram uma filha e, em homenagem à avó paterna, nomearam-na Paula, o que causou grande felicidade a sua avó. A donzela Paula foi consagrada à vida virgem e a sua mãe, Leta, converteu-se à vida continente e ingressou no grupo de religiosas de Marcela em Aventino (SALISBURY, 2002, p. 265; SIRAGO, 1993, p. 93).

[199] Se a matrona Albina descende dessa *gens Ceionii*, possivelmente ela foi filha de *Ceionius Rufius Albinus*, que foi cônsul no ano 335 e prefeito de Roma entre 335 e 337. Também seria irmã de *Ceionius Rufius Volusianus Lampadius*, prefeito de Roma no ano 365. Desta feita, muitos homens dessa família eram pagãos e continuaram nessa orientação religiosa no século V. Todavia, livremente contraíam matrimônio com mulheres cristãs. Logo, os homens eram tolerantes ante a opção religiosa das mulheres de sua família (HUNTER, 2007, p. 77).

[200] Dentre todas as mulheres aristocráticas próximas do monge de Estridão, temos somente Asela como um exemplo similar à vivência ascética anacoreta (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 287). Ou ainda, de acordo com a assertiva de Mercedes Serrato Garrido (1993, p. 84), em *Ascetismo Femenino en Roma: Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, a religiosa Asela, em meio ao grupo de mulheres de Aventino, era um arquétipo de pseudo-anacoretismo, pois vivia desde sua mocidade enclausurada em um quarto isolado em sua mansão, tinha pouco contato humano, somente estava com pessoas quando realizava visitas aos locais sagrados consagrados aos mártires cristãos e nas reuniões do grupo ascético de Marcela.

Por fim, podemos assinalar mais uma religiosa desse grupo cristão da qual temos registro: a matrona Leia, amiga de Marcela. Era adepta do ascetismo, participava do grupo de Aventino, vivia isolada num pequeno quarto, fazia várias renúncias ascéticas extremas e praticava constantes jejuns. Logo, a matrona Leia motivava outras damas e senhoras da cidade de Roma a seguir seu exemplo de consagrada à religião cristã (SALISBURY, 2002, p. 204; SIRAGO, 1993, p. 31).

Posto tudo isso, conseguimos asseverar que as mulheres do círculo de Aventino foram tanto romanas como cristãs, pois essas, por fazerem parte das famílias aristocráticas, foram educadas culturalmente na tradição clássica. Mesclando a literatura e filosofia tradicional com os elementos cristãos, essas mulheres religiosas ricas, de forma muito sistematizada, aprofundaram-se nos estudos das Escrituras (GONNZÁLEZ SALINERO, 2011, p. 557).

Em suma, a experiência ascética vivencia por *viduae* romanas da elite senatorial – Marcela e Paula – proporcionou que as crenças cristãs ingressassem no ambiente aristocrático da *nobilitas* da cidade de Roma (MATTIOLI, 1990, p. 237).

Além dessa comunidade religiosa cristã em Aventino, na Igreja de Roma, tivemos outras figuras femininas que se dedicaram à vida piedosa e a busca pela perfeição. Muitas mulheres servas e escravas dessas matronas ricas acompanhavam suas senhoras e, consequentemente, podemos inclusive deduzir, de forma genérica, que tais fossem adeptas de práticas cristãs em derredor do ascetismo.

Não obstante, em seu trabalho *Women in the Early Church*, Elizabeth A. Clark (1983, p. 204), explicita que não se pode afirmar que as mulheres da aristocracia romana representavam as outras mulheres pertencentes a grupos sociais mais baixos no mundo romano na Antiguidade Tardia.

Podemos, também, salientar que a mãe de Dâmaso, bispo de Roma, pertencia à ordem das viúvas, e uma de suas irmãs, Irene, tinha consagrado a sua virgindade ao serviço da religião cristã (PIETRI, 2002, p. 376). Assim, no decorrer da segunda metade do quarto século, essas mulheres exerciam atividades religiosas para comunidades cristãs dessa cidade.

Mais uma religiosa, nesse período, era Fúria[201], viúva e matrona romana, membro da aristocracia da cidade e defensora da considerada virtude continente para as mulheres como viúvas. Ela era cunhada de Blesilla e sua família era descendente de *Furius Camillus*, considerado salvador de Roma e, também, dos Gracos (KELLY, 1975, p. 191; SERRATO GARRIDO, 1993, p. 82; SIRAGO, 1993, p. 37).

[201] Fúria era filha de Titiana, uma cristã casada com um *consulares et patricius* cristão, *Quintilius Laetus* (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 82).

Da mesma maneira, tínhamos a matrona Fabíola, que fundou um hospital em Roma e serviu em um abrigo para pobres em Óstia (cidade antiga na costa do mar Tirreno) e, por essa razão, ficou famosa por sua generosidade e caridade.

Fabíola era uma matrona rica pertencente à alta aristocracia da cidade de Roma, que tinha se divorciado de seu marido adúltero – ele gostava de se deleitar nos prazeres lascivos – e que contraiu novas núpcias ainda em vida de seu primeiro esposo. Depois da morte de seu companheiro, como forma de se redimir de suas faltas, fez penitência pública, abraçou uma vida austera ascética e colocou sua considerável fortuna à disposição de trabalhos caritativos cristãos (CLARK, 1983, p. 181-182; GRIBOMONT, 2002, p. 562).

Além do mais, Fabíola realizou visita a terras do Oriente do Império Romano, nas regiões consideradas sagradas para os cristãos, ou seja, ela também foi uma matrona cristã peregrina que conheceu especialmente as cidades de Belém e Jerusalém, antes do ano 395 (SERRATO GARRIDO, 1999, p. 348)[202].

Faltônia Proba[203] também era uma matrona influente na cidade de Roma – gens *Anicii*[204]. Ela estava ligada à alta aristocracia romana e foi filha, esposa e mãe de cônsules romanos. Proba teve três filhos, dentre os quais dois deles se chamavam *Anicius Hermogenianus Olybrius* – cônsul em 379 e prefeito de Roma em 391 – e *Anicius Probinus*, que serviram o Império no ano 395. Olíbrio se casou com Juliana, que também fazia parte de uma importante família nobre de Roma. Desse matrimônio, nasceu Demetríades, que foi consagrada como virgem ao Cristianismo. Desta feita, tanto Proba quanto Juliana, ao se tornarem viúvas, consagraram-se e fizeram votos religiosos (HUNTER, 2007, p. 81; SILVA; LIMA, 2010, p. 26; OPELT, 2002, p. 1186)[205].

Além disso, a virgem Demetríades, neta de Proba, descendia da gens denominada Anícios, uma das primeiras famílias politicamente ilustres romanas que se converteram à

---

[202] Em suma, podemos testificar que Fabíola compartilhou um pouco das pretensões religiosas das matronas Paula e Marcela. Ela vai para o Oriente, como Paula, mas não fica muito tempo nas terras tidas como sagradas para os cristãos e retorna para cidade de Roma. Fabíola permaneceu em Roma até o final de sua vida e realizou trabalhos religiosos nessa cidade, de maneira igual à viúva Marcela (CANELLIS, 2016, p. 198).

[203] Proba foi viúva de *Sextus Petronius Probus* e, possivelmente, escreveu o poema *De laudibus Christi* (HUNTER, 2007, p. 81).

[204] Os Anícios foram uma das famílias aristocráticas romanas – muitos eram cristãos – que tiveram um estreito relacionamento com o Imperador cristão Teodósio. Em outras palavras, naquele tempo, esse agrupamento familiar era um dos mais poderosos de Roma. Além do mais, esse nobre gens romano era muito respeitado no mundo Mediterrâneo, por ser um grupo que exercia intensamente a caridade no meio social do Império (MCNAMARA, 2000, p. 187; PEDREGAL RODRÍGUEZ, 2005, p. 287-288).

[205] Igualmente, podemos salientar que as viúvas romanas, Faltônia Proba e Juliana, organizaram em torno delas um grupo de virgens; davam ajuda material para os clérigos e monges cristãos e exerciam muitas práticas de caridade (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 285).

religião cristã. Dessarte, depois do falecimento de seu pai, junto com sua mãe, Anícia Juliana assentou-se na cidade de Cartago, em 410, após o Saque de Roma[206].

Assim posto, Demetríades renunciou à vida matrimonial para ser uma religiosa consagrada e recebeu a imposição do véu pelas mãos do bispo Aurélio, da cidade de Cartago. E, posteriormente, ao regressar à cidade de Roma, a virgem Demetríades financiou a construção de uma Igreja dedicada a Santo Estevão na região da Via Latina (CLARK, 1983, p. 231; HUNTER, 2007, p. 81; PANI, 2002, p. 387).

No século IV, significativas famílias ricas romanas se transformaram em cristãs. Com essa postura, muitas mulheres pertencentes a essas famílias vivenciavam uma piedade religiosa de uma forma que as diferenciava das demais mulheres contemporâneas. Algumas entendiam que uma maneira de seguir a religião cristã era renunciar os familiares, a sociedade e as riquezas que marcavam suas vidas.



Figura 3. Matrona de uma família romana abastada. Mosaico pertencente ao sítio arqueológico da "Villa Romana – La Olmeda", situada em Saldaña (Palência, Castela e Leão, Espanha)[207].

[206] Em 24 de agosto de 410, os visigodos comandados por Alarico entraram em Roma. O saque de Roma durou três dias e três noites. Inviolada desde uma longínqua invasão gaulesa, a capital simbólica do Império havia sucumbido. Somente as basílicas dedicadas aos apóstolos Pedro e Paulo foram poupadas, servindo de asilo para a multidão. Mulheres, moças e religiosas foram violentadas. Ilustres palácios foram sistematicamente devastados. O *cibório* de prata do altar-mor de Latrão, doação de Constantino, foi levado. Ademais, o saque de Roma foi um ataque rápido e ousado sem grandes consequências estratégicas, contudo com desdobramentos espirituais e psicológicos que chegaram ao imaginário de todo Império Romano. Existia uma mística em torno da cidade de Roma, pois essa era, no imaginário dos romanos, uma cidade civil, livre, capital simbólica do Império e senhora do mundo. Destarte, as notícias do acontecimento em 410 chegaram rapidamente ao conhecimento de cristãos influentes daquela época, como por exemplo: Jerônimo, em Belém, na Ásia; Paulo Orósio, na Hispânia; e o bispo Agostinho, norte da África (GUERRAS; CRUZ, 1995, p. 123; HAMMAN, 1989, p. 271).

[207] Esse mosaico corresponde a uma matrona que viveu na Hispânia Romana, no quarto século, possivelmente contemporânea dessas mulheres ricas da Igreja de Roma.

Finalmente, concordamos com Elizabeth Clark (1983, p. 156), em seu livro *Women in the Early Church*, que nos mostra que ascetismo foi uma via aberta para que algumas mulheres da Antiguidade cristã pudessem superar a condição social e cultural imposta para elas e que era vivenciada pela maioria das mulheres daquele tempo.

Além do mais, dentro das experiências cristãs, na Antiguidade Tardia, as mulheres ricas poderiam alcançar prestígio pela generosidade de doações à congregação religiosa e na realização do serviço consagrado à divindade – *Deo Dicatae*[208].

Algumas reflexões conclusivas

No segundo capítulo, abordamos o percurso histórico trilhado pelos autores cristãos: o monge Jerônimo e o bispo Agostinho, suas relações com querelas religiosas polêmicas e com o gênero feminino na Igreja Católica na Antiguidade Tardia. De modo igual, refletimos a respeito de como foi o engendramento do movimento ascético nos Cristianismos Antigo e, mormente, na comunidade cristã católica no mundo Tardo Antigo. Por último, versamos sobre a figura feminina na religião cristã e, particularmente, o ascetismo e a vida monástica das mulheres da Igreja de Roma[209]. Em suma, entendemos de forma minuciosa que toda essa conjuntura moldou os personagens de nossa pesquisa e incidiu em suas reflexões sobre a vida e comportamento cristão naquele tempo.

Concordamos com Marc Bloch (2001, p. 59), em *Apologia da História*, que assevera que o "[...] Cristianismo é, por essência, uma religião histórica [...]". Destarte, segundo a nossa proposta metodológica fundamentada em Oliver Reboul (2004), nesta parte da Tese, compreendemos melhor *quem* produziu os discursos das fontes selecionadas para essa pesquisa e, consequentemente, *quando* esses argumentos foram elaborados (Quadro 1).

Ademais, demonstramos o ambiente sociocultural e uma porção significativa do público alvo real dos argumentos de gênero do monge de Estridão e do bispo de Hipona, premissas contidas nas obras escolhidas, as matronas e patronas cristãs da sociedade romana do Ocidente Tardo Antigo – a *quem* se está falando ou auditório (Quadro 2).

---

[208] Apontado por S. Elm (1994) e M. Serrato Garrido (1993), essa expressão *Deo Dicatae* será utilizada, nesta Tese, para se referir o feminino consagrado à divindade critã.

[209] Ainda podemos asseverar que a propagação da experiência cristã monástica no mundo ocidental romano, no quarto século, foi uma peripécia de ampla transcendência para o futuro de diversas mulheres cristãs (TORRES PRIETO, 2013b, p. 245).

Aqueles que falam nos argumentos de nossas fontes são dois autores e homens cristãos na Antiguidade cristã – primeiro, um sacerdote e monge que viveu a experiência religiosa monástica no Oriente e no Ocidente, e o segundo, um bispo da Igreja da África Romana Ocidental.

Desse modo, os seus discursos foram construídos na segunda metade do quarto século e nas primeiras décadas do quinto século, temporalidade que conceituamos como Antiguidade Tardia e época dos chamados Padres da Igreja, isto é, Patrística (Quadro 1). Então, o monge Jerônimo de Estridão dirigiu esses seus discursos à sociedade romana – letrados/as da cidade de Roma, religiosos/as e seus opositores. No que lhe diz respeito, o bispo Agostinho de Hipona encaminhou seus argumentos também para o corpo social do Império Romano – aos cristãos e às cristãs do norte da África, homens e mulheres das demais comunidades cristãs de Roma e seus rivais (Quadro 2).

Quadro 1. Orador do discurso retórico

***Quem* fala?**	***Quando* eles falam?**
a) Jerônimo de Estridão, romano, monge católico, filósofo e teólogo; b) Agostinho de Hipona, romano, bispo católico, filósofo e teólogo.	a) Segunda parte do século IV e nos primeiros decênios do século V; b) Antiguidade Tardia; c) Época da Patrística.

Quadro 2. Auditório do discurso retórico

A *quem* se está falando?	
Monge Jerônimo	a) Elite letrada da cidade de Roma[210]; b) Cristãs matronas romanas; c) Adversários cristãos.
Bispo Agostinho	a) Aristocracia cristã do norte da África; b) Demais comunidades letradas cristãs de Roma; c) Matronas cristãs; d) Opositores cristãos.

[210] Na sociedade romana na Antiguidade, tínhamos um número muito pequeno de letrados – apenas em torno de 3 a 5% da totalidade da população. Portanto, colocamos aqui a expressão elite letrada da cidade de Roma.

CAPÍTULO 3: POLÊMICA JOVIANISTA NA IGREJA DE ROMA – LUTAS DE REPRESENTAÇÃO E RETÓRICA EM JERÔNIMO E AGOSTINHO – SÉCULOS IV-V EC

A construção retórica cristã em torno da renúncia sexual – casamento, virgindade e viuvez – e suas implicações

No Mundo Antigo, três condições humanas foram muito discutidas no universo não cristão e cristão: o casamento, a virgindade e a viuvez. Essas categorias de vida estavam inseridas no âmbito dos comportamentos construídos e esperados para os indivíduos na esfera sociocultural.

Com o surgimento da religião cristã e seu desenvolvimento nos primeiros séculos, também foram demasiadamente refletidas questões que envolviam os hábitos das pessoas e, por conseguinte, elaboraram-se muitos discursos, por parte de autoridades eclesiásticas, os quais versaram a respeito dessas condições morais projetadas para o gênero humano.

Observamos a existência de conflitos internos nos Cristianismos nesse processo de entendimento do casamento, viuvez e virgindade. Destarte, ora tivemos predicações em favor do matrimônio em detrimento da viuvez e virgindade, ora existiram pregações que exaltavam a virgindade e viuvez em prejuízo do casamento. Enfim, de igual maneira, encontramos aqueles que pensaram na isonomia dos casados, viúvos e virgens. Logo, percebemos uma intensa luta de representações e retórica de pessoas cristãs para reproduzirem a forma da qual eles entendiam o mundo com suas classificações sociais, culturais e religiosas. No contexto do mundo cristão Ocidental Antigo, como essas três realidades humanas eram organizadas. Contudo, não podemos esquecer que o Cristianismo compartilhou e redimensionou os valores de sociedades que estavam ao seu em torno, em concordância com o que foi mostrado antecipadamente. Desse modo, neste momento, iremos discorrer sobre tais condições de maneira que possamos compreender melhor os papéis previstos para a figura masculina e feminina na sociedade romana na Antiguidade.

Na época atual, parece-nos um acontecimento habitual e natural a concepção de que o casamento seja uma decisão que tenha como sustentação a preferência e os sentimentos dos esposos. Entretanto, no decorrer da história da humanidade, as sociedades acreditaram que essa questão era um assunto muito relevante para ser deixado à decisão apenas das pessoas

envolvidas, especialmente porque o casal poderia estar comprometido por fortes emoções que não eram relevantes aos interesses do corpo social (NADER, 2003, p. 17).

De fato, mesmo com a existência de alguns pressupostos em comum e compartilhados pelo gênero humano, o conceito de família, casamento, sexualidade, experimentou e passou por muitas transformações através do tempo e do espaço. Com isso, acreditamos que essas experiências humanas foram sempre pensadas e reexaminadas por meio de múltiplas culturas e sociedades.

Atualmente, temos o modelo de família tradicional e novos arranjos familiares que fazem parte da realidade da sociedade Ocidental, que foram sendo construídos em meio a um processo histórico e sociocultural. Assim, os vínculos domésticos e humanos são bastante complexos, mas passíveis de investigações e reflexões.

Em contrapartida, a ideia de família que os romanos antigos tinham não era a que hoje nós temos comumente. Em vários contextos, família era entendida como todas as pessoas sujeitas à autoridade do chefe da casa ou todos os descendentes de um antepassado comum, ou toda propriedade de um indivíduo ou simplesmente toda a de um laicado. Todavia, nunca somente a família íntima (FINLEY, 1990, p. 145-146).

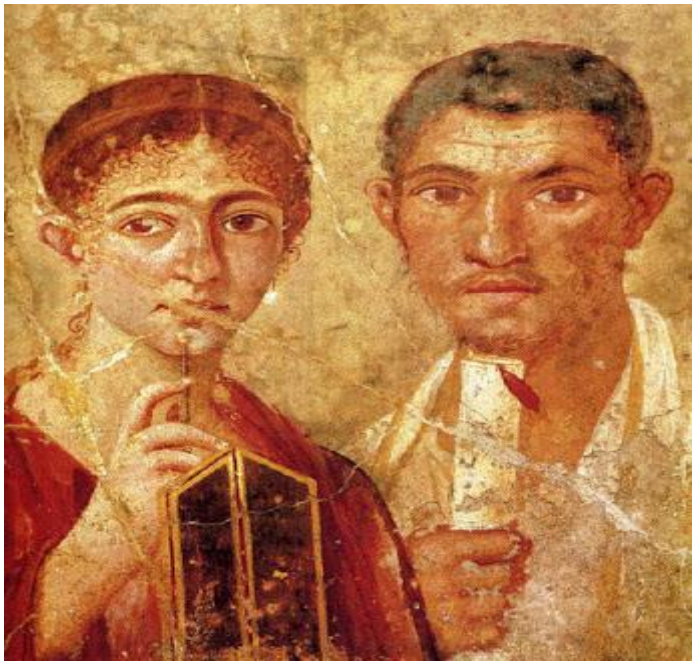


Figura 4. Pintura de Pompeia, casa dita de Terêncio Neo. Um casal romano, anterior a 79 a. E. C., Nápoles, Museu Arqueológico (VEYNE, 2009, p. 18).

Com isso, a noção de família dos romanos antigos incluía os familiares, os escravos, suas propriedades etc. No entanto, a partir do contexto no qual essa estava inserida, a concepção romana de que se constituía a família poderia ter variações leves no decorrer da história dessa sociedade (DIXON, 1988, p. 13-20).

Na verdade, para os romanos na Antiguidade, o casamento era um ato particular e até informal – não tínhamos um acordo escrito de casamento, apenas o contrato de dote. Dessa forma, as pessoas em Roma se casavam para esposar um dote, ter justas bodas e realizar a manutenção do corpo cívico da sociedade, o núcleo dos cidadãos (VEYNE, 2009, p. 43-45).

O casamento romano, além de ser uma instituição civil na qual somente os privilegiados ingressavam nela, era também uma instituição doméstica na qual existia uma estrutura de transmissão de patrimônio (THOMAS, 1996, p. 196).

De uma maneira sumária, no mundo romano, tínhamos dois tipos de matrimônios: o *conventio in manum* e *sine manu*. Primeiro, o matrimônio *conventio in manum* era a forma mais antiga, mediante a qual a mulher vinha formar parte da família do marido e estava sujeita a seu poder marital – *manus* –, do mesmo modo que os filhos estavam sujeitos ao *patria potestas*. Segundo, o casamento *sine manu* ou livre, a esposa continuava pertencendo à família paterna, sujeita ao *potestas* de seu próprio pai e conservava os direitos sucessórios da família de origem. Portanto, o matrimônio *sine manu* foi o mais comum na época clássica até o último tempo da república (PAOLI, 1990, p. 125-126).

Posto isso, no âmbito privado da residência, a mulher era tida como ser inferior, passando da autoridade paterna à autoridade do esposo e, depois que ficasse viúva, o seu filho mais velho poderia ser seu tutor. Das mulheres esperavam que vivessem uma vida de devoção, de obediência e de trabalho manual (GRIMAL, 1981, p. 33-34).

Os romanos se casavam por duas razões, conforme Paul Veyne (2008, p. 191), em *Sexo e Poder em Roma*. Primeiro, para enriquecer ao se desposar por causa de um dote – esse seria um instrumento para o romano aumentar as posses e o patrimônio de seus herdeiros. E, finalmente, porque tal ato era costume naquela sociedade.

A finalidade do casamento romano era a reprodução, de acordo com o sistema jurídico da época, e centralizava-se na transmissão da propriedade (FINLEY, 1990, p. 149; ROUSSELLE, 1993, p. 374). Desta feita, para os romanos, o casamento era como um dever, no qual os esposos, em especial os homens, seriam corresponsáveis no processo de geração de futuros cidadãos para o Estado. Os filhos iriam manter o culto familiar e atuariam no mundo romano tanto nos períodos de paz quanto de guerra (ROBERT, 1995, p. 191).

As famílias de Roma desejavam que seus filhos contraíssem um bom casamento, mas o enlace matrimonial não era o bastante, pois eles precisavam produzir herdeiros para as suas linhagens. Faziam parte da casa as futuras gerações da família, porque os filhos e filhas deveriam manter e preservar a ascendência familiar (TORJESEN; BURRUS, 1993, p. 67).

Na República Romana, temos registro de Caio Valério Catulo (87 a 54 a. E.C.) sobre a geração de descendentes e continuidade da memória da família, em parte de seu poema nupcial – epitalâmio – ao deus Himeneu, divindade do casamento, assim: "[...] Entregai-vos ao amor, como é vosso desejo, e tende filhos em breve. Não seria conveniente que um nome tão antigo permanecesse sem filhos, mas sim, que continuasse gerando-os como sempre [...]" (*Poesías Completas* LXI, tradução nossa)[211].

Os cidadãos e as cidadãs deveriam cumprir os seus deveres cívicos com o Estado Romano e gerar novos membros para essa sociedade. Dessa maneira, a atribuição esperada e que deveria ser executada pelos casais era que eles fossem genitores de filhos e filhas, ou seja, mãe e pai – na qual a primeira atuaria particularmente no âmbito privado e doméstico, e o segundo, na dimensão pública e política das cidades.

Posto isso, a maior das virtudes entre os romanos era a virilidade, a virtude política. Assim, os romanos, desde a infância, eram educados para serem dominadores. Sempre e em qualquer lugar os romanos deveriam impor esse ideal de dominação sobre si mesmo e sobre os outros povos. Essa dominação deveria ser até no campo sexual, pois o cidadão romano – *civis romanus* – adulto nunca deveria ser submisso[212] (CANTARELLA, 1994, p. 98).

Na sociedade romana Antiga, a virilidade masculina estava representada em seu ativo papel sexual e social. O membro da aristocracia e o cidadão romano teriam de cumprir um dever sexual de forma ativa e exercer o domínio nesse âmbito sobre aqueles que eram considerados como os agentes passivos da sociedade, a saber: as mulheres, os libertos e os escravos (FEITOSA, 2008, p. 132).

Do mesmo modo, a figura paterna ocupou, na legislação romana, uma posição dominante. O pai – *patria potestas* – exercia uma autoridade sobre seus descendentes até sobre a própria vida. Essa jurisdição também estava associada ao seu poder econômico. Era estendida para seus filhos e os demais membros da família. O *paterfamilias* impunha aos seus subordinados os seus desejos e, consequentemente, davam sustento material. Esse sistema do

---

[211] "[...] Ludite ut lubet, et brevi Liberos date. Non dect Tam vetus sine liberis Nomen esse, sed indidem Semper ingenerari [...]" (*Poesías Completas* LXI).

[212] Era algo muito vergonhoso para um cidadão romano ter relações passivas. Nessa sociedade, ser másculo era ser ativo, independente de qual seria o gênero do parceiro – ter amor pelas mulheres ou pelos homens. Isto é, o que importava era a atividade e passividade. Destarte, o homem adulto e livre que era homófilo passivo – *impudicus* ou *diatithemenos* – foi muito desprezado naquele tempo (VEYNE, 1986, p. 39-43).

poder paternal afetou também os papéis das mulheres como mães e esposas (ARJAVA, 1996, p. 28; SESSA, 2012, p. 10).

Assim, o centro do poder de cada grupo familiar romano se encontrava no *paterfamilias*, que tinha o poder sobre os *filli familias*, que durava até que estes alcançassem a maior idade. A esposa fazia parte da família do marido como uma filha, se essa tivesse contraído o matrimonio *cum mano*, ou a mulher, mesmo casada, estaria sobre o domínio de seu genitor, caso tivesse casado no regime *sine manu* (FABREGAT, 2000, p. 65)[213].

Ao chefe de um lar romano era aplicado o termo *paterfamilias*. O seu poder – sobre sua esposa, filhos, filhas e esposas e filhos destes, escravo e propriedade –, em teoria, era livre e absoluto de qualquer controle; terminava apenas com sua morte ou com a emancipação voluntária de parte dos seus descendentes. No século IV, uma legislação de Constantino ainda definia tal poder do *paterfamilias* como direito de vida e de morte sobre suas propriedades (FINLEY, 1990, p. 146).

O homem romano cidadão somente era chamado de *paterfamilias* quando deixava de estar sob o poder paternal de qualquer ascendente em linha masculina. Assim, um *pater* em Roma se dava quando o cidadão deixava de ser filho com a morte de seu pai, tomando o lugar dele, adquirindo sua herança e os direitos sobre a sua descendência.

Efetivamente, o matrimônio era uma instituição importante para os romanos, por muitas razões. Especialmente para os membros das altas classes. O nome da família poderia ser passado para os filhos legítimos nascidos de um casamento e esses poderiam herdar a posição social de seus pais. Também os homens casados recebiam o dote de uma mulher e isso seria um meio de adquirir riquezas. Contudo, observa-se nessa sociedade o chamado concubinato como uma prática bastante comum e muita aceitável socialmente, quando envolviam pessoas de grupos sociais diferentes. Essas uniões poderiam ser longas e monogâmicas. Por exemplo, temos o caso ocorrido com Agostinho de Hipona, que por um tempo significativo viveu com uma concubina (HUNTER, 1992, p. 6-7).

O concubinato – *conubinatus* –, no mundo romano Antigo, compreendia em dois tipos de relacionamentos: uma relação extraconjugal de um homem que não tinha interesse em se casar com uma concubina, ou uma relação estável com apenas uma parceira entre um cidadão

[213] No casamento romano, a esposa era um dos elementos que existia na casa, tais como os filhos, os libertos, os clientes e os escravos. A mulher era tida como uma criança grande a qual merecia cuidados do seu dote e de seu nobre pai. Então, na sociedade romana, tivemos uma experiência interessante no seio da vida matrimonial: o chamado empréstimo de esposas. A título de exemplo, Marco Pôncio Catão cedeu sua esposa a um amigo e, tempos depois, casou-se mais uma vez com ela e usurpou uma grande herança (VEYNE, 2009, p. 48-49). Assim, Agostinho, em seu tratado ascético *De Bono Conjugali*, demonstrou-nos essa experiência de empréstimo de esposa em Roma, com estas palavras: "[...] Catão, aquele romano que em vida entregou a outro sua esposa para que aumentasse a prole na casa de um estranho [...]" (*La bondad del matrimoni*o XVIII, 21).

romano e uma mulher com quem ele não poderia se casar formalmente (PUCCINI-DELBEY, 2007, p. 79)[214].

De acordo com modelos de gêneros do antigo Mediterrâneo, o papel masculino estava conectado com a vida pública e falar publicamente. Por outro lado, o papel feminino era condicionado aos espaços privados e o ambiente doméstico era local da atividade das mulheres. Dessa maneira, estabelecia-se uma série de valores que eram esperados para a figura feminina na sociedade: a pudicícia, modéstia, restrição sexual e reclusão doméstica. Com isso, a vida social e funções públicas poderiam ser incompatíveis com a decência esperada para mulheres.

Exposto isso, no Império Romano, geralmente as pessoas não se casavam por amor, ou seja, os casamentos dos filhos eram negociados pelos genitores. Assim, a escolha da esposa era uma decisão racional, às vezes material e, em algumas ocasiões, entre a aristocracia era uma escolha política e, portanto, nunca uma decisão passional. Além disso, na legislação romana, nem os filhos e nem as filhas poderiam contrair um casamento válido sem o consentimento de seus *paterfamilias*; e, também, esse tipo de conduta das famílias não foi menos popular entre os cristãos romanos (ARJAVA, 1996, p. 29).

Dentro do casamento, o amor era uma possibilidade e a discórdia entre os esposos era considerada mais típica do que a concórdia (VEYNE, 2008, p. 199). Ademais, o casamento era uma espécie de amizade, na qual os esposos deveriam apenas ter relações sexuais para ter filhos e sem momentos de íntima afetividade. O que fazia que o casal deitasse junto era a procriação. Assim, os maridos não deveriam transformar suas esposas em amantes. E com o surgimento da religião cristã na sociedade romana, autores eclesiásticos repensaram o casamento tendo como base a filosofia e moral Antiga (VEYNE, 2009, p. 54-55)[215].

De outro lado, era catastrófico para uma mulher ter um marido apaixonado, porque o amor sexual no casamento era algo atípico e perigoso. As mulheres bem educadas somente recebiam os seus esposos exclusivamente para conceberem filhos e, além disso, as mulheres que atendiam às frequentes visitas feitas pelos esposos tomavam o gosto pelo amor (ROUSSELLE, 1993, p. 384-385).

A expressão *matrimonium* tem raiz na palavra *mater*, *matri* – mãe, mães –, e as jovens casadas romanas, antes mesmo de gerarem filhos, eram chamadas de matronas. Posto isso, a

[214] Na sociedade romana, a moral sexual exigida para os homens era menos rígida e estrita do que aquela que era cobrada de uma mulher de condição livre. Dessa forma, o concubinato era uma prática muito comum entre os membros dos altos estratos sociais romanos (PUCCINI-DELBEY, 2007, p. 79).

[215] Os cristãos chamados de Padres da Igreja – Clemente de Alexandria, Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona – foram influenciados pelo platonismo estoico, intimamente associado ao ascetismo cristão (VEYNE, 2009, p. 55).

identidade feminina era qualificada a partir do polo masculino e as mulheres eram tidas na sociedade como procriadoras para garantirem o patrimônio do seu marido (CABECEIRAS, 1998, p. 289). Além disso, as mulheres romanas eram associadas, quando se casavam, como irmãs consanguíneas de seus próprios filhos – todos eram submissos ao mesmo chefe de família (THOMAS, 1993, p. 141-142).

Entretanto, da mesma forma que em muitas sociedades Antigas, em Roma, a maternidade foi um instrumento de estabelecimento e enaltecimento do status feminino. Um grande bem para as mulheres era a fertilidade. Derivadas da palavra *mater*, as expressões *matrona* e *materfamilias*[216] denotavam uma mulher casada honrada (DIXON, 1988, p. 71).

Na verdade, as mulheres romanas eram importantes na educação dos novos cidadãos e não apenas realizavam a transmissão dos valores da sociedade patriarcal, mas perpetuavam a ideia de superioridade masculina existente no mundo romano na Antiguidade. Desse modo, à *materfamilias* ou à matrona era atribuída a responsabilidade de educação das crianças para a preservação e continuação do prestígio e honra da família. Logo, a sociedade romana historicamente admirava esse papel exercido pelas mulheres (CANTARELLA, 1994, p. 166; TORJESEN; BURRUS, 1993, p. 68).

O Imperador Augusto se esforçou para manter a ordem da vida familiar da aristocracia romana, e, com isso, fez uma série de medidas que visava diminuir o divórcio, reprimir os adultérios – práticas comuns nos anos finais da República. Assim, esse Imperador incentivou casamentos e dotou de privilégios os pais e mães que tinham mais de três filhos (GRIMAL, 1981, p. 92)[217].

Um conjunto de leis elaborado por Augusto, em 18 a. E.C., *Lex Iulia de adulteriis coercendis*[218] – *Lei Julia de repressão ao adultério* – foi muito importante na história do direito romano. Dessa forma, a expressão adultério foi usada nessa legislação com sentido bem amplo. Essa nova lei modificou o controle da moral sexual dos romanos do campo da legislação familiar para uma questão de Estado (CANTARELLA, 1994, p. 142)[219]. Ademais,

---

[216] O título romano de *materfamilias* – a mãe de família – tinha uma dependência estrita do casamento. Dessa maneira, a mãe de família era uma esposa de um cidadão romano no exercício de suas capacidades (THOMAS, 1993, p. 166).

[217] No mundo romano, apesar disso, os partos representavam para as mulheres um grande perigo, pois corriam sempre risco de perder suas vidas. Tanto nos tempos politeístas quanto nos tempos cristãos, as mulheres romanas cultuavam o divino para obter prole (ROUSSELLE, 1993, p. 354).

[218] Esse conjunto de leis era conhecido também com outros nomes: *Ad legem Iulian adulteriis, Lex Iulia de adulteriis coercendis, Lex Iulia de adulteriis et stupro, Lex Iulia de pudicitia, De adulteriis et pudicitia* (MALDONADO DE LIZALDE, 2005, p. 366).

[219] A condição das mulheres romanas mudou no primeiro século de nossa era no Império Romano, pois elas tiveram sua emancipação. Se elas fossem casadas legalmente, não estariam mais debaixo do poder de seus maridos. Contudo, mesmo depois de casada, a mulher ainda pertencia a sua família original. As mulheres não

as leis matrimoniais de Augusto, no tempo do Império, fixavam que as mulheres deveriam ser mães com a idade de vinte anos e os homens teriam que ser pai com vinte e cinco anos de idade (THOMAS, 1996, p. 198).

Assim sendo, segundo assinalou Aline Rousselle em seu artigo *A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma*, em todas as regiões do Império Romano, era exigida a fidelidade das mulheres casadas. Existiam incentivos para que fossem contraídas uniões legítimas e o Império controlava a fidelidade das esposas matronas. Compulsoriamente, a família e os vizinhos tinham de denunciar os adúlteros, sob a pena de perda do estatuto honorabilidade (ROUSSELLE, 1993, p. 372).

Em Roma, a faixa de idade de adulto era de doze anos para as mulheres e quatorze anos para os homens – considerava-se também que essas eram as idades de maturidade sexual. Por isso, no período Imperial, as mulheres romanas eram desposadas em sua mocidade. Entre os membros da aristocracia, as meninas se casavam provavelmente na puberdade ou um pouco depois. Contudo, os homens romanos contraíam matrimônio depois da puberdade, em especial, entre vinte e trinta anos de idade. Além disso, o genitor que escolhia o noivo para sua filha e, em todos os grupos sociais, as mulheres eram um objeto passivo (ARJAVA, 1996, p. 32-33; THOMAS, 1993, p. 169).

Os casamentos entre os romanos, aqueles que não eram rompidos pelo divórcio[220], duravam em torno de dez a quinze anos (DIXON, 1988, p. 31) – tal dado pode ser constatado, porque a expectativa de vida nessa sociedade Antiga era muito baixa, girava aproximadamente em torno de trinta a quarenta anos de idade (eles se casavam e morriam precocemente).

O divórcio se tornou algo comum entre os romanos a partir do final da República, mesmo que há muitos anos esse ato fosse condenado[221]. A separação era uma formalidade simples, da qual tanto homens e mulheres poderiam tomar a iniciativa. Em outras palavras, a mulher era repudiada pelo marido ou a esposa retornava a casa de seus pais. O divórcio foi algo fácil, porque o casamento entre os romanos era apenas um acordo sem nenhum valor

---

eram completamente livres, mas não eram controladas como elas deveriam ser. Assim, do tempo de Augusto em diante, as mulheres que fossem pegas em adultério não poderiam ser mais mortas por seus maridos. Elas somente poderiam ser mortas por seus genitores. Todavia, dificilmente esses exerciam esse direito sobre suas filhas (CANTARELLA, 1994, p. 148).

[220] Com a facilidade do divórcio, em ambos os gêneros, tínhamos números significativos de recasamentos na sociedade romana, sobretudo entre os homens. Além disso, na luz do direito romano, tanto para os homens quanto para as mulheres casadas, o divórcio era fácil e informal para ser concretizado, da mesma forma que o casamento. Desse modo, o próprio afastamento de um dos esposos com a intenção de se divorciar efetivava a ação do divórcio (FINLEY, 1990, p. 152; VEYNE, 2009, p. 44).

[221] Com o número extenso de divórcios e casamentos em Roma, podemos salientar que César, Cícero, Ovídio, Cláudio, casaram-se até três vezes (VEYNE, 2009, p. 49-50).

profundo – o matrimônio era apenas uma passagem de poder do pai da mulher para seu futuro marido (ROBERT, 1995, p. 189).

Ademais, no decorrer dos tempos, as mulheres romanas conquistaram significativa liberdade – poderiam dispor de seus bens e ficarem independentes de seus tutores legais. Cada vez as mulheres ganhavam novos direitos e um desses era o direito ao divórcio (GRIMAL, 1981, p. 73).

Por fim, o casamento entre os romanos passou por transformações no decorrer dos tempos e a autoridade absoluta que os homens – pais e maridos – exerciam sobre as mulheres – filhas e esposas – foi se remodelando ao ponto que as mulheres, mesmo depois do casamento, continuavam sob o domínio de seu pai e este poderia romper o casamento sem o consentimento do marido de sua filha. Dessa maneira, essa nova estrutura social proporcionou às mulheres continuarem a ser donas de seus bens e, em certos casos, seus pais nomeavam um tutor para que seus bens fossem administrados. Isso gerou para as mulheres uma significativa autonomia e liberdade de ação – uma espécie de emancipação (ROBERT, 1995, p. 189-190)[222].

Acreditamos que o ambiente no qual o Cristianismo se assentou como religião foi profundamente ambivalente na questão do casamento. Essa experiência religiosa herdou da tradição judaica a reflexão sobre o casamento e outras correntes de pensamento influenciaram a visão cristã sobre a união de homens e mulheres.

Os ideais de moralistas e filósofos do mundo greco-romano foram importantes para o desenvolvimento do pensamento cristão a respeito do entendimento do matrimônio. Na cultura Antiga, o casamento era uma instituição que tinha como objetivo a produção de filhos, portanto, a procriação era tida como um dever civil e todos os cidadãos com idade ideal para o casamento deveriam cumprir com esse dever. No entanto, percebe-se uma mudança nessa visão sobre o casamento por parte de filósofos e moralistas. O matrimônio influenciado pela perspectiva do estoicismo ganhou uma conotação de amizade entre os esposos – *philia, amicitia* – e tinha como aspiração a harmonia – *homonoia, concordia*. Os autores romanos e gregos, em especial Sêneca e Plutarco, propagaram esses princípios (HUNTER, 1992, p. 7-8).

Ainda, salienta Michel Sot (1992, p. 163-164), em *A gênese do casamento cristão*, que o matrimônio nas escrituras dos cristãos era representado de forma diferenciada. Primeiro, no AT, temos dois relatos da criação que culminam na consolidação do casamento – enaltecendo,

[222] Nos séculos I e II, as mulheres no Império Romano poderiam escapar tanto do *potestas* dos seus pais quanto da *manus* de seu esposo, por meio de um "tutor", que poderia ser nomeado por ela mesmo (TORJESEN; BURRUS, 1993, p. 61).

desse modo, a figura da companheira do homem, sua união e fecundidade. E, sob outra perspectiva, no NT, evidencia-se a continência sexual – os homens eunucos voluntários e a superioridade da virgindade perante o casamento.

A partir da perspectiva cristã, os primeiros escritores eclesiásticos elaboraram um arcabouço retórico sobre os valores do casamento nos Cristianismos e produziram discursos para reafirmar e solidificar a nova religião no Império Romano.

Com isso, de uma forma sucinta, a base bíblica do casamento cristão se situava nos seguintes textos, que dividimos em dois blocos: a) "[...] Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra [...]" (*Gênesis* 1, 28; 9, 1) e "[...] Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, une-se à sua mulher, e eles se tornam uma só carne [...]" (*Gênesis* 2, 24) no AT; e b) "[...] 'Não lestes que desde o princípio o Criador *os fez homem e mulher*? e que disse: *Por isso o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher e dos dois serão uma só carne*? De modo que já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, ninguém deve separar [...]" (*Mateus* 19, 4-6); "[...] cada um recebe de Deus seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo. [...]" (1 *Coríntios* 7, 7)[223]; e "[...] Porque somos membros do Corpo de Cristo. *Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne* [...]" (*Efésios* 5, 30-31)[224] no NT.

Com efeito, em *Marriage in the early Church*, David G. Hunter (1992, p. 3) afirmou que a partir das reflexões bíblicas sobre o casamento, exclusivamente os textos paulinos, os Padres da Igreja tiraram dessa união duas lições. O primeiro ensinamento entendia que o casamento em seu estado natural era indissolúvel e uma nova núpcia depois do divórcio seria adultério. Por seu turno, a segunda lição compreendeu o matrimônio como uma instituição criada pela divindade dos cristãos. Com isso, o primeiro argumento, elencado acima, a respeito do matrimônio, foi usado pelo Cristianismo para definir a identidade religiosa numa sociedade em que a estabilidade marital não era muito seguida. E o segundo argumento foi transformado em um valor religioso para ser usado na defesa contra aqueles que negavam os bens do matrimônio.

Em outra perspectiva, escritores cristãos também entenderam que textos das escrituras sagradas da religião disseminavam valores radicais de renúncia, particularmente a continência

[223] Nesse capítulo, o apóstolo Paulo escreveu sobre casamento, virgindade e continência. Diante disso, Paulo deixou explícito na introdução que, nesse capítulo, iria responder sobre questões que os cristãos dessa comunidade lhe tinham escrito. De uma maneira geral, trata-se, nesse texto, a respeito do casamento cristão e a relação entre os sexos. Também abordou sobre a temática da circuncisão/incircuncisão e escravidão/liberdade (FIORENZA, 1992, p. 256).

[224] No trecho de Efésios 5 – entre os versículos 21 e 33 – o autor nos relata sobre a moral doméstica e, especificamente, sobre a submissão das esposas aos maridos e o amor que os esposos deveriam ter a suas mulheres, sendo essa uma configuração simbólica de Cristo e a sua comunidade religiosa.

sexual. Desse modo, o casamento era compreendido como ambiente das relações sexuais e vivências de obras da carne: "[...] fornicação, impureza, libertinagem, [...], ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, divisões, invejas [...]" (*Gálatas* 5, 18-22). Enfim, o estado de vida daqueles que careciam de virtudes e autodomínio.

Para grande parte dos cristãos dos primeiros cinco séculos, a verdadeira liberdade exigia renúncia – a continência, acima de tudo. A renúncia sexual significava o repúdio do mundo da sociedade comum e de suas vicissitudes negativas, sendo um caminho de se ter o controle da própria vida (PAGELS, 1989, p. 115).

No que diz respeito, nos primeiros séculos de Cristianismos, existiu um discurso sobre casamento e sexualidade muito diversificado. Por um lado, tivemos uma tradição de defensores da ascese que escreveram em defesa da renúncia sexual como algo positivo para religião, mas, por outro lado, existiram outros que permitiram e incentivavam o celibato, o matrimônio e a união sexual dos casados, e entenderam que a primeira tendência estaria associada à heterodoxia (HUNTER, 2007, p. 128).

Grosso modo, a visão construída pelos Padres da Igreja a respeito do casamento cristão foi ambígua, no entanto, a tendência que prevaleceu no Ocidente cristão foi aquela associada aos interesses, à abstinência sexual. Em vista disso, como foi dito anteriormente, percebemos um vasto conflito retórico e de representações em relação a essa temática no Cristianismo, principalmente no mundo Tardo Antigo.

Nos primeiros séculos, a Igreja considerava que os cristãos deveriam se submeter à legislação romana a respeito do casamento e, desse modo, as questões que envolviam o matrimônio estavam ligadas ao tribunal civil. Por isso, o casamento era tido como uma realidade mundana, uma união que trazia uma quantidade de adversidades morais e eclesiásticas. Nesse período, a celebração das núpcias diante da comunidade cristã – *in face Ecclesiae* – era desconhecida, com exceção em meios não católicos. Somente existia uma intervenção da Igreja em casos extraordinários, quando se envolviam aspirantes ao clero cristão. Por conseguinte, unicamente a partir do quarto século que se percebe a benção nupcial por parte da Igreja Católica, celebrada pelo bispo ou sacerdote – o matrimônio era realizado *sub benedictione sacerdotis* (SCHILLEBEECKX, 1970, p. 215-219).

Com advento da nova religião no Império Romano, o jovem homem cristão ou seus genitores, influenciados por essa experiência religiosa, poderiam ser persuadidos de que as relações sexuais antes do casamento era algo pecaminoso, e, consequentemente, tivemos alguns casamentos mais cedo entre os membros do Cristianismo. Assim, a relação sexual

entre os cristãos somente era justificada se fosse feita dentro do casamento e com fins de gerar filhos e filhas (ARJAVA, 1996, p. 31; FLANDRIN, 1986, p. 136)[225].

Na realidade, no século II, nos círculos cristãos, emergiu a discussão sobre a sexualidade como uma dimensão da frágil condição da natureza humana. Alguns pensadores cristãos apresentam o desejo sexual como causa primária da morte. Retrataram a sexualidade como manifestação da perda, por parte de Adão e Eva, da imortalidade que lhes fora conferida pela divindade. A sexualidade foi entendida como sintoma privilegiado da Queda da humanidade na servidão do pecado e dos vícios. Assim, a renúncia sexual seria uma forma simbólica de reestabelecimento da liberdade humana, a recuperação dos dons espirituais e, portanto, um instrumento de anulação do poder da morte (BROWN, 1990, p. 81).

A voluptuosidade humana, representada pelos Padres da Igreja com tendências ascéticas e de renúncia, foi apresentada como consequência do pecado original. Desse modo, pensado como algo ruim, o sexo se tornou em todas as situações oposto às realidades sagradas (ROSSIAUD, 2006, p. 480).

Ao representar o pecado original associado à sexualidade, os primeiros Pais da Igreja pensaram o casamento, sobretudo, em suas consequências sexuais. Nessa condição ou estado de vida, o indivíduo perderia o controle sobre o seu próprio corpo. Por isso, o casamento atrelava homens e mulheres em um laço libidinoso que amarrava os dois corpos ao mundo da carne, sendo que cada um tinha uma dívida carnal com outro e deveriam pagar essa dívida para satisfazer os desejos lascivos de ambos (SALISBURY, 1995, p. 29).

Nos primórdios dos Cristianismos, o casamento era visto apenas como uma concessão, associada à vontade voluptuosa. Dessa forma, a continência sexual era preferível ao matrimônio. Contudo, a vida casada era uma forma de canalizar a sexualidade. Com passar dos séculos, a subordinação feminina e a condenação do divórcio começaram a ser consideradas parte da doutrina matrimonial (AMMICHT-QUINN, 1996, p. 305-306).

No segundo século, um dos testemunhos mais importantes sobre o casamento cristão se encontrava em uma carta de Inácio de Antioquia a Policarpo[226]. Também, nessa mesma época, autores cristãos, como Justino Mártir, Taciano, Atenágoras, Pseudo-Clemente, fizeram reflexões sobre o matrimônio em seus escritos.

O Pastor de Hermas, século II, refletiu sobre a separação e as novas núpcias contraídas depois da morte do cônjuge. Ele relatou em suas obras que, após a separação, os esposos não

[225] Para grande parte dos primeiros Padres da Igreja, "[...] o casamento não modificava a realidade de que, em um mundo dividido entre o bem e o mal, espírito e carne, o sexo era um mal" (SALISBURY, 1995, p. 29).
[226] Nesse escrito, Inácio de Antioquia mostrou os deveres dos maridos, fundamentado-se nos textos atribuídos ao apóstolo Paulo à comunidade de Efésios (LUIS LARRABE, 1986, p. 81).

poderiam contrair um novo casamento e, somente com a viuvez, pode-se contrair uma nova núpcia. Mas ele preferiria que a pessoa permanecesse sozinha após a morte de seu esposo ou de sua esposa (HUNTER, 1992, p. 9-10).

De forma explícita, a obra de Hermas sobre os mandamentos tem o ensino acerca do casamento: no caso de uma esposa ser flagrada por seu marido em adultério, o marido poderia se separar, mas não contrair um novo matrimônio, mantendo-se sozinho. Escreveu o Pastor de Hermas desta forma: "[...] 'Eu comando você', ele disse, 'guarde a castidade. Não permita que outra mulher entre em vosso coração, nem por qualquer pensamento de fornicação ou por algum vício similar [...]'" (*Mandate* 4, 29, 1, tradução nossa)[227].

Entre os séculos II e III, Tertuliano refletiu sobre o matrimônio e não considerou um pecado um novo casamento após a morte do cônjuge. Todavia, ele tinha como preferência que as pessoas continuassem sozinhas se ficassem viúvas. Numa outra fase de sua vida, quando Tertuliano aderiu ao Montanismo, teve uma visão mais radical a respeito do recasamento, negando-o de forma veemente (HUNTER, 1992, p. 10-11).

Tertuliano relatou sobre o casamento único e aconselhou as pessoas a viverem essa norma estabelecida pela divindade judaico-cristã nos primórdios da humanidade, com estas palavras:

> [...] A própria origem da raça humana se apoia na lei que prescreve um único casamento. Isso atesta que Deus estabeleceu no começo o que deveria ser observado pelas futuras gerações. Pois o homem foi criado, Deus previa que precisava de companhia, e tomou a costela dele e criou a mulher [...]. Portanto, o homem de Deus, Adão, e a mulher de Deus, Eva, observaram um único casamento, estabelecendo uma norma para o povo de Deus na autoridade de sua própria origem e na primordial vontade de Deus [...] (*An Exhortation to Chastity* 5, tradução nossa)[228].

Em conformidade com essa exposição de Tertuliano, as comunidades religiosas cristãs nas cidades romanas, buscaram romper com os modos com os quais homens politeístas e judeus exauriam-se para moralizar e alegrar suas mulheres. Dessa maneira, os cristãos repudiaram o divórcio e censuravam um segundo casamento das mulheres viúvas (BROWN, 2009, p. 239).

---

[227] "[...] 'I command you,' he said, 'to guard your chastity. Do not allow the desire for another to enter your heart, nor any thought of fornication, or any similar vice [...]'" (*Mandate* 4, 29, 1).

[228] [...] The very origin of human race supports the law that prescribes a single marriage. It attests that what God established in the beginning ought to be observed by future generations. For when he had formed the man and foreseen that he would need a companion, he took one of the man's ribs and made one woman from it. [...] Therefore, the man of God, Adam, and the woman of God, Eve, by observing a single marriage, established a rule for the people of God based on the authority of their own origin and on the primordial will of God [...] (*An Exhortation to Chastity* 5).

Outrossim, Clemente de Alexandria e Irineu de Lyon refutaram em seus escritos a rejeição do casamento feito por gnósticos e encratistas. Assim, em especial, Clemente de Alexandria defendeu e fez apologia ao casamento e ao ato sexual com objetivo de procriação e demonstrou que o Cristianismo era compatível com a cultura secular greco-romana (HUNTER, 1992, p. 13-15)[229].

Clemente de Alexandria, ao relatar sobre os atos sexuais no matrimônio e da moralidade dessas ações, deixou-nos este testemunho:

> [...] Nossa próxima tarefa será discutir sobre o intercurso sexual, na qual é somente permitido para pessoas casadas. Assim, a finalidade das relações sexuais é a produção de filhos e o objetivo fundamental é gerar uma boa prole. De uma maneira similar, o agricultor semeia com a intenção de produzir alimentos e deseja basicamente colher os frutos. Mas muito superior é o agricultor que semeia em vivo solo. Um tem como intenção prover o sustento temporário, todavia os casados providenciam a perpetuação de todo universo [...] (*The Instructor* 2, 10, 83, tradução nossa)[230].

Não obstante, o pensamento cristão em relação ao casamento mudou a partir da conversão de Constantino e o gradual processo de cristianização do Império Romano. Surgiram novas demandas pastorais em torno dessa temática que se tornaram objeto de preocupação dos bispos e pregadores. Também, nessa época, temos o crescimento e a popularização do movimento monástico com o impulso da tradição ascética e, consequentemente, uma ampla produção de escritos morais.

Com isso, a comunidade católica, a partir do século IV, criou uma série de discursos e até uma legislação para controlar e subjugar a figura feminina cristã – a mulher casada fiel e continente; a viúva religiosa e leal a seu esposo falecido; e a virgem consagrada e que recebeu o véu da autoridade eclesiástica (TEJA, 1986, p. 27-28).

Ademais, desde o período da República, a virtude da *pudicitia* era muito exigida para as matronas e moças romanas, um vez que o futuro daquela sociedade estava associado simbolicamente à virtude de suas mulheres. Então, as autoridades romanas deveriam ter zelo

---

[229] Os Padres Apologistas escreveram em resposta às acusações ao movimento cristão. Produziam uma série de escritos mostrando que o pensamento cristão não era algo mal, mas bom para o Império. Um exemplo foi demonstrar que a moral do matrimônio cristão era muito similar à moral romana, pois incentiva a procriação, desaprova o divórcio e novo casamento. Em suma, esses apologistas eram nitidamente influenciados pela tradição filosófica greco-romana e demonstraram a compatibilidade entre o Cristianismo e a cultura da sociedade (HUNTER, 1992, p. 11-12).

[230] [...] Our next task is to discuss the proper time for sexual intercourse, which is solely for married persons. The propose of intercourse is to produce children and the ultimate ai mis to produce good children. In a similar manner the farmer sows seed with the aim of produciong food, intending ultimately to harvest the fruit. But far superior is the farmer who sows in living soil. The one farms with the aim of producing temporary sustence, the other does so to provide for the continuance of the entire universe [...] (*The Instructor* 2, 10, 83).

pela moderação, continência sexual e bons costumes das mulheres romanas (MONTEIRO, 1998, p. 94-99).

A ideia de virgem – em latim *virgo* –, que a princípio denotava a mulher jovem que tinha chegado à maturidade, passou a ser representada a partir de sua integridade corporal no Mundo Antigo pré-cristão. Por outro lado, no que diz respeito ao âmbito dos Cristianismos na Antiguidade, a virgindade era entendida como a pureza do corpo e um exercício de culto religioso (LUIS LARRABE, 1986, p. 75).

De fato, a mulher virgem cristã era motivada pela sugestão evangélica dada por Jesus de Nazaré para aqueles que desejariam consagrar integralmente e perpetuamente sua sexualidade para o serviço religioso, nestes termos: "[...] Com efeito, há eunucos que nasceram assim, do ventre materno. E há eunucos que foram feitos eunucos pelos homens. E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda! [...]" (*Mateus* 19, 12). Do mesmo modo, exortada pela recomendação dada pelo apóstolo Paulo quando escreveu à comunidade de Corinto, com estas palavras: "[...] a mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor, a fim de serem santas no corpo e de espírito [...]" (1 *Coríntios* 7, 34), "[...] procede bem aquele que casa sua virgem; e aquele que não a casa, procede melhor ainda [...]" (1 *Coríntios* 7, 38).

Esses textos bíblicos serviram de arma retórica e argumentativa para a defesa da virgindade feita pelos Padres da Igreja, porque esse tipo de discurso moral estava ancorado na autoridade dos fundadores dos Cristianismos e em livros considerados sagrados para essas experiências religiosas.

No início do século IV, Eusébio de Cesareia nos descreveu sobre as virgens perpétuas, filhas do discípulo de Jesus, desta maneira: "[...] Filipe, um dos doze apóstolos, que repousa em Hierápolis com suas duas filhas que envelheceram na virgindade, e sua outra filha, que viveu no Espírito Santo, e repousa em Éfeso [...]" (*História Eclesiástica* V, 24, 2). Destarte, percebemos nesse discurso que, para essa autoridade cristã, esse estado de vida era uma realidade existente desde os primórdios cristãos.

Nas primeiras comunidades cristãs na Antiguidade, as mulheres virgens eram uma categoria definida – primeiro elas habitavam a realidade mundana, secular e, em épocas ulteriores, o monastério foi o lugar ideal que as acolhia.

Com o desenvolvimento do ascetismo e o monasticismo no seio da religião cristã, as virgens ganharam um status de importância nessa nova experiência religiosa. Na segunda metade do século IV, surgiram os primeiros mosteiros femininos e a virgem era aquela que

tinha uma vida de completa renúncia e que fazia os votos de castidade perpétua (ALBRECHT, 1996, p. 544).

No quarto século, os Padres da Igreja representavam a virgindade como um novo tipo de martírio e, igualmente, como um retorno à pureza humana do Paraíso, perdida na Queda, e que obrigara os primeiros genitores da humanidade a contraírem o matrimônio e terem descendentes (CLARK, 1983, p. 115).

Desse modo, os tratados em torno da virgindade foram comuns no decorrer do quarto século. Os conteúdos desses discursos versaram em derredor de como era esperado o comportamento das mulheres, a educação das mulheres para a virgindade, modelos normativos ensinando que as mulheres virgens não sofressem quedas. Os escritores eclesiásticos, nessas obras, relatavam as dificuldades enfrentadas pelas mulheres casadas: os deveres conjugais penosos, as dores dos partos, o temperamento do esposo, a perda de filhos. Por outro lado, também mostraram que a virgindade seria um estado de vida mais perfeito para elas (ROUSSELLE, 1983, p. 156-158).

Além do mais, para os escritores eclesiásticos, simbolicamente a virgindade estava ligada aos fins dos tempos cristãos, à esperança e à profecia do tempo futuro. Esse estado de vida representava a nova aspiração messiânica, fundamental para a congregação católica (TIBILETTI, 2002, p. 1420).

Com isso, entre o quarto e quinto séculos, podemos destacar produções sobre a referida temática. O bispo Ambrósio de Milão escreveu obras sobre as virgens: *De Virginibus*, *De Virginitate*, *De Institutione Virginis*, *Exhortatio Virginitatis*[231]. Descreveu Ambrósio sobre a pureza virginal, em uma dessas obras, assim: "[...] respirem o cheiro da fé, a fragrância da castidade [...]" (*De Institutione Virginis* I, 3, tradução nossa)[232]. Muito provável que esse discurso seja proveniente de um sermão pregado por esse bispo na cerimônia de imposição do véu à jovem Ambrósia.

Em seus escritos sobre a virgindade, Ambrósio de Milão teceu inúmeros elogios, especialmente a respeito da virtude espiritual das pessoas que eram puras fisicamente. Também ele pensou nesses escritos na realidade interior e mística dessas mulheres que aderiam a essa condição por caridade à divindade cristã (LUIS LARRABE, 1986, p. 99; TIBILETTI, 2002, p. 1419).

Da mesma forma, como é sabido, o monge Jerônimo tinha uma simpatia profunda pelas mulheres e redigiu diversas missivas e obras sobre a pureza das virgens,

[231] Esses escritos de Ambrósio pertencem à categoria das suas obras morais e ascéticas (MARA, 2002, 84).
[232] "[...] et spirare odorem fidei, fragrantiam castitatis [...]"(*De Institutione Virginitate* I, 3).

particularmente: *De Virginitate Beatae Mariae* e *Epistolæ XXII Ad Eustochium* – carta tratado sobre a virgindade[233]. *Grosso modo*, Jerônimo escreveu de uma forma ofensiva sobre a virgindade, desta maneira: "[...] a virgindade é uma oferenda que se faz a Cristo, cujo espírito não se vê manchado por nenhum mau pensamento, nem sua carne pela frivolidade [...]" (*Contra Joviniano* I, 13)[234].

Finalmente, podemos salientar que o bispo Agostinho se preocupou com essa questão e sintetizou tratados e cartas para as virgens, especificamente: *De Sancta Virginitate*. Semelhantemente, esse Padre da Igreja se dirigiu às matronas Paula e Proba em duas missivas e escreveu sobre as virgens consagradas: carta n.º 150, à Proba e Juliana, ano 413 ou 414, sobre a santidade virginal; carta n.º 188, à Juliana, ano 417 ou 418, sobre a vida consagrada, relato sobre Demetríades, filha de Juliana e neta de Proba.

Por sua vez, entretanto, não podemos deixar de destacar que, antes do século IV, os primeiros escritores eclesiásticos ocidentais que produziram tratados sobre a virgindade das mulheres foram Tertuliano e Cipriano de Cartago (ALBRECHT, 1996, p. 545). Dessa maneira, a obra *De Virginibus Velandis*[235] foi escrita por Tertuliano, entre os anos 207 e 212, na sua fase montanista; e o trabalho *De Habitu Virginum*[236], do bispo Cipriano, foi elaborado no ano 249.

Tertuliano foi o primeiro autor cristão a escrever de forma sistematizada sobre o valor da castidade e a respeito da virgindade na congregação católica. Dessa maneira, ele foi o precursor da doutrina de que as virgens eram simbolicamente esposas de Cristo. Por exemplo, temos seu discurso, assim: "[...] Para ti que és casada com Cristo: a Ele você já rendeu a sua carne e desposou com Ele a sua maturidade. Andeis de acordo com a vontade do seu Esposo. Cristo é Aquele que ordenas as desposadas com Ele e as esposas dos outros a usarem o Véu [...]" (*De Virginibus Velandis* XVI, VI, tradução nossa)[237].

Por seu turno, Cipriano de Cartago considerava que, depois do martírio, o estado de vida virgem era a melhor realização do batismo e uma antecipação da futura condição humana

---

[233] Temos as seguintes cartas escritas por esse Padre da Igreja sobre as mulheres virgens: nº. 11, as virgens de Hemona, anos 375-376; nº. 24, à Marcela sobre a vida de Asela, ano 384; nº. 44, à Marcela, em 385, sobre virgens e matronas; nº. 130, à Demetria, sobre a virgindade consagrada, em 414.

[234] "[...] Sed illa virginitas hostia Christi est, cujus nec mentem cogitatio nec carnem libido maculavit [...] (*Adversus Jovinianum* I, XIII).

[235] O tratado *De Virginibus Velandis*, de Tertuliano, versou sobre a necessidade de as virgens usarem o véu não somente no ambiente religioso cristão, mas em todo lugar público (SINISCALCO, 2002, p. 1349).

[236] A obra *De Habitu Virginum* foi o primeiro trabalho de Cipriano como bispo de Cartago, no século III. Nessa obra, utilizou o modelo proposto anteriormente por Tertuliano (MORETTI, 2014, p. 151; SAXER, 2002, p. 292).

[237] "[...] nupsisti enin Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secudum sponsi tui voluntatem: Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas [...]" (*De Virginibus Velandis* XVI, VI).

cristã na vida após a morte, no paraíso. Ele solicitava que as virgens não deixassem se levar pelas tentações das riquezas, do luxo, dos adornos femininos, nem se dirigissem às termas e aos banquetes nupciais. Desta feita, escreveu Cipriano para as mulheres virgens:

> [...] Não deveis abrir vossas orelhas com feridas, nem adornem vossos braços e pescoços com luxuosos braceletes e colares, não use nenhuma tinta em teus cabelos e que vossos olhos sejam dignos de poder ver a Deus. Frequente os banhos, mas apenas com pessoas do teu sexo, para que o vosso banhar resulte mutualmente decente. Deves evitar os festivais reprováveis de bodas e seus convites lascivos, pelo seu eminente perigo. Tu que és virgem, repudie o vestido arrogante; tu que vence a carne e o mundo, repudie as joias de ouro [...] (*Porte exterior de las vírgenes* 21, tradução nossa)[238].

Com isso, a partir dos discursos retóricos sobre a infelicidade no casamento, as mulheres casadas influenciaram suas filhas a abraçarem uma vida ascética, pois elas deveriam ser consagradas pelos seus genitores e não por iniciativa própria, porque não tinham tal poder de decisão sobre suas vidas. Desse modo, essas mães que incentivavam as suas filhas à virgindade, geralmente, eram mulheres viúvas, e se ainda estivessem casadas, convenciam seus maridos a tomarem essa posição ante suas filhas (ROUSSELLE, 1983, p. 220).

A sexualidade das mulheres, de acordo com Michelle Perrot (2013, p. 64), em seu trabalho *Minha história das mulheres*, deveria ser protegida, fechada e, com essa postura, temos a relevância dada à virgindade. Em particular, o Cristianismo fez da virgindade e do celibato um estado elevado aos demais estados de vida dos cristãos. Os Padres da Igreja entenderam a carne como algo fraco e o pecado da carne era o mais terrível dos pecados. Portanto, a exemplo de Maria, mãe de Jesus, a virgindade era um valor supremo para as mulheres e especialmente para as moças.

Além disso, no decorrer do século IV, foi instituído pela Igreja Católica oficialmente a *professio uirginalis*, com a consagração das mulheres virgens por meio de uma celebração do *uelatio*. Esse ritual litúrgico, celebrado publicamente pelo bispo em dias festivos cristãos, implicava na emissão do voto de castidade a todos da comunidade e consagração da mulher religiosa pela autoridade eclesiástica. Na cerimônia religiosa, o bispo impunha o véu na mulher virgem, o que simbolizava seu casamento místico. Essa mulher era considerada como esposa de Cristo e tal matrimônio tinha os mesmos princípios de um casamento cristão: a unidade, fidelidade e indissolubilidade. Assim posto, a institucionalização desse ritual foi uma

[238] [...] Non inferantur auribus vulnera, nec brachia includat includat aut colla de armillis et monilibus catena pretiosa; sint a compedibus aureis pedes liberi, crines nullo colore fucati, oculi conspicendo Deo digni. Celebrentur lavacra cum feminis, quarum inter vos pudica lavatio est. Nuptiarum festa improba et convivia lasciva vitentur, quorum periculosa contagio est. Vince vestem, quae virgo es: vince aurum, quae cainem vincis et saeculum [...] (*Liber De Habitu Virginum* XXI).

forma dos homens cristãos exercerem o controle sobre o ascetismo feminino (SERRATO GARRIDO, 2000, p. 152-153).

Assim, a tomada do véu era forma de controle do bispo sobre as virgens[239]. Cada vez mais vai se exercendo um controle ritual de consagração do véu às virgens e essa cerimônia era uma forma de distinguir aquelas consagradas pelos bispos daquelas que fizeram uma profissão privada. O véu transformava as mulheres, todavia, se a consagrada velada se casasse, poderia sofrer duras penas (HUNTER, 1999a, p. 142-143).

Outrossim, os escritos cristãos sobre a virgindade fazia a comparação entre o matrimônio e o ideal de virgindade, e dessa maneira não abordam as dificuldades da continência sexual.

A virgindade das mulheres nem sempre resultou de uma escolha pessoal, não pode constituir um modelo social – aconteceu por muitas vezes como decorrência da educação familiar, em especial dos ideais de renúncia sexual das mães cristãs ensinados a suas filhas. Por isso, observamos uma gama de testemunhos associados à ascese doméstica (ROUSSELLE, 1983, p. 161-163).

O casamento estaria para os cristãos numa realidade passageira humana, secular e que iria desaparecer. Por outro lado, a virgindade tinha como base a escatologia cristã, dado que para essa religião a realidade mundana iria ser superada, e, com essa atitude, os valores terrenos foram relativizados.

Finalmente, salienta Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992, p. 319), em *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*, que os Padres da Igreja entenderam a virgindade como a autêntica expressão da igualdade cristã e cotidianamente faziam críticas ao casamento patriarcal e seus efeitos dominadores sobre as mulheres. Os escritores Patrísticos solicitavam a equidade entre homens e mulheres unicamente para um limitado número de pessoas dos grupos mais poderosos da sociedade que adotavam o estilo de vida do ascético e da virgem.

Assim posto, além das virgens cristãs, tínhamos as viúvas consagradas, as quais estavam divididas em dois grupos diferentes. Primeiro, as viúvas que recebiam assistência caritativa das comunidades cristãs desde os primórdios dessa religião. Por outro lado, existiam

---

[239] No artigo *Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity*, David G. Hunter (1999a, p. 152) destaca que, de acordo com Ambrósio de Milão, o bispo tinha o dever de decidir a idade e as virtudes que eram necessárias para que uma mulher se tornasse religiosa e recebesse a imposição do véu. Então, o bispo era aquele que presidia a cerimônia de imposição de véu. Igualmente, outros bispos menos inclinados ao ascetismo, também fizeram imposição de sua autoridade para restringir o número de virgens consagradas.

as viúvas que não se casavam novamente e que abraçavam a continência sexual, formando uma espécie de associação em sua localidade (SILVA, 2006a, p. 313).

A viúva – em latim *vidua* –, na Antiguidade antes dos Cristianismos e no Mundo Tardo Antigo, foi muitas vezes lembrada próxima dos órfãos como figura e símbolo de pobreza. Além disso, existia entre os romanos um ideal que por um longo período permeou a vida das viúvas – o ideal da mulher *univira*, que consistia naquela pessoa que tinha apenas um marido em toda sua vida (ALBRECHT, 1996, p. 544; DIXON, 1988, p. 22).

No final da República, a expressão *univira* era atribuída à mulher viúva que recusava um novo casamento em fidelidade à memória de seu marido falecido e, igualmente, em respeito aos interesses de seus filhos.

Os romanos tinham certa admiração por mulheres que eram viúvas, pois essas resistiam aos vários nascimentos de filhos e aos anos do casamento. Elas tinham uma significativa acumulação de idade, e, consequentemente, isso levou essas mães romanas a uma posição de autoridade no seio de sua família, administrando os bens materiais familiares e aqueles que elas herdavam[240].

Com isso, temos o relato do pensador greco-romano Plutarco, a respeito de um exemplo de *univira*. Esse modelo era a viúva Cornélia, esposa de Tibério Graco e mãe dos irmãos Graco. Desta forma:

> [...] amando muito Tibério sua mulher, julgando que era mais conveniente morrer ele primeiro, por ter mais idade, uma vez que todavia Cornélia era jovem [...]; depois de pouco tempo, morreu deixando doze filhos tidos com sua esposa Cornélia. Encarregada ela dos filhos e da casa, mostrou-se tão prudente, tão amável a sua prole e tão magnânima que todos entenderam que Tibério não tinha se equivocado em morrer antes de sua esposa, porque Cornélia recusou um novo matrimônio feito pelo rei Ptolomeu, que compartilharia com ela o diadema e a pedia por sua mulher; e ela permanecendo viúva perdeu todos os demais filhos, exceto uma filha que se casou com Cipião, o Menor e os dois filhos Tibério e Caio, cuja vida escrevemos; ela deu aos seus filhos uma refinada educação, no qual todos podem ver que seus filhos eram da melhor índole entre os romanos, ainda parece que essa formação aconteceu mais por sua virtude do que por Natureza (*Vidas Paralelas*, Tiberio, I, tradução nossa)[241].

---

[240] Muitas mulheres romanas jovens se mantiveram viúvas e fiéis à memória de seu esposo. Um exemplo relevante de honestidade e virtude na história de Roma foi de Cornélia, filha de Cipião Africano (SENÉS RODRIGUEZ, 1995, p. 70).

[241] [...] amando mucho Tiberio a su mujer, y juzgando que era más conveniente morir él el primeiro, por tener más edad, pues Cornelia era todavia joven [...]; y después, al cabo de poco tempo, murió, dejando doce hijos tenidos en Cornelia. Encargada ésta de los hijos de la casa, se mostró tan prudente, tan amante a sus hijos y tan magnánima, que entendieron todos no haber andado errado Tiberio en anteponer su muerte a la semejante mujer, la cual no admitió el matrimonio del rey Tolomeo, que partía con ella la diadema y pedia por mujer, y permanecendo viuda, perdió todos los demás hijos, a excepción de una hija, que casó con Escipión el Menor, y los dos hijos Tiberio y Cayo, cuya vida escribimos; a los que dió tan esmerada crianza, que con ser, a confesión de todos, los de mejor índole entre los romanos, aun parece que se debió más su virtude a educación que a la Naturaleza (*Vidas Paralelas*, Tiberio, I).

Na realidade, a matrona romana era o ideal de mulher casada. Apesar de a legislação daquela época incentivar as viúvas e divorciadas a se casarem novamente, a mulher leal ao seu marido falecido, a *univira*, era um tipo de senhora que se considerava como modelo sublime feminino (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 122-123)[242].

As mulheres viúvas romanas, libertas do poder marital, tornavam-se, pela morte de seus esposos, proprietárias de um patrimônio e autônomas para construírem um testamento, auxiliadas por um tutor. Assim, essas mulheres tinham uma expressiva liberdade testamentária (THOMAS, 1993, p. 149).

No mundo romano Antigo, a origem do costume da mulher *univira* era possivelmente sagrada, em certa medida, moral e bastante sentimental, pois esse valor estava relacionado ao amor e lealdade das viúvas a seus esposos. Destarte, mesmo que no meio social romano tivesse a existência de divórcios e recasamentos de viúvas, ainda esse ideal persistia desde os finais da República.

Por seu turno, a expressão viúva no Cristianismo Antigo indicava uma categoria determinada com função e posição próprias dentro da comunidade religiosa. Desta feita, muitas viúvas viviam juntas em comunidade, sob a supervisão de uma delas (HAMMAN, 2002, p. 1427).

Exposto tudo isso, nos textos bíblicos no NT, as viúvas são lembradas nas chamadas Cartas Pastorais[243] e, nesses textos, é descrito o papel dessas singulares figuras nas comunidades cristãs. Particularmente, a carta a Timóteo explicita nestes termos:

> [...] Honra as viúvas, aquelas que são verdadeiramente viúvas. Se, porém, alguma viúva tiver filhos ou netos, estes aprendam primeiramente a exercer a piedade para com a família e a recompensar os seus progenitores; pois isto é agradável diante de Deus. Aquela que é verdadeiramente, viúva que permaneceu sozinha, põe sua confiança em Deus e persevera em súplicas e orações dia e noite. Mas a viúva que só busca prazer, mesmo se vive, já está morta [...] (1 *Timóteo* 5, 3-8)[244].

Com isso, a mulher viúva cristã deveria comprovar que no decorrer de sua vida foi uma boa *materfamilias*, tendo educado bem os filhos e filhas e tendo sido casada apenas uma

---

[242] A legislação de Augusto sobre o casamento tinha como finalidade o controle moral e a produção de cidadãos para abastecer o exército do Império e as classes senatoriais. Essas leis incentivavam as viúvas a se casarem novamente e proibia sexo livre com viúvas dos altos estratos sociais romanos. O matrimônio era muito recomendado pelo Estado Romano, ao ponto que se observa o acontecimento de múltiplos casamentos e inclusive sucessivas poligamias. Entretanto, esse conjunto de leis que incentivava o casamento entrava em conflito com a tradicional aspiração romana de mulher *univira* (OLASOPE, 2009, p. 6-7).

[243] Fazem parte das Cartas Pastorais a primeira e segunda carta para Timóteo e a carta para Tito – provavelmente essas foram escritas no ano 120, na Ásia Menor (HUNTER, 2007, p. 92).

[244] O trecho dessa primeira carta a Timóteo, capítulo cinco, dos versículos 3 a 16, trata exclusivamente das viúvas nas comunidades cristãs.

vez[245]. Assim, deveria ser marcada por boas obras que caracterizavam o genuíno comportamento cristão.

As mulheres viúvas tiveram destaque na literatura cristã, e, em especial, foram representadas com duas qualidades: a fidelidade ao primeiro e único marido e a prática constante de obras de caridade. O primeiro ponto correspondia à mulher romana casada ideal, *univira*, e o segundo era algo típico das comunidades cristãs. Em resumo, o quesito básico que definia a aspiração de mulher cristã que se esforçava para ser uma boa religiosa era o exercício caritativo, na forma de ajuda aos membros das congregações cristãs (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 66-67).

Desse modo, no século II, Inácio de Antioquia escreveu para Policarpo, bispo de Esmirna, para que ele não fosse negligente com as viúvas existentes em sua comunidade, com estas palavras: "[...] ele tem que olhar para ele mesmo como seu protetor, se necessário deve dar apoio material a elas [...]" (*Letter to Polycarp* 4, 1, tradução nossa)[246]. Outrossim, na bibliografia cristã na Antiguidade Tardia, podemos destacar a produção de Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona sobre as mulheres viúvas romanas.

Jerônimo nos descreveu sobre a antiga tradição na sociedade romana de ilustres mulheres fiéis aos seus esposos falecidos, com estas palavras: "[...] antes que nossa religião brilhasse no mundo, as matronas julgaram sempre uma honra ter se casado apenas uma só vez. Eram elas que oficiavam os rituais em honra de *Fortuna Muliebris* [...]" (*Contra Joviniano*, I, 49)[247].

O monge de Estridão escreveu epístolas nas quais tecia elogios e conselhos a essas matronas e patronas cristãs do Cristianismo: carta n.º 32, à Marcela, em 384, saudação à viúva Albina; carta n.º 44, à Marcela, em 385, sobre as virgens e matronas; carta n.º 54, à Fúria, em 395, sobre a observância da viuvez; carta n.º 108, à Eustóquia, sobre o elogio fúnebre à viúva Paula, em 404; e a carta n.º 127, à Princípia, sobre a vida da viúva Marcela, possivelmente escrita no ano 403.

O bispo Agostinho elaborou o tratado sobre a viuvez – intitulado *De Bono Viuitatis* –, em 414, e destinou essa obra à religiosa romana, Juliana, mãe da virgem Demetríades. Essa viúva de Roma teve contato com os escritos de Pelágio, nos quais ele propôs que homens e

---

[245] As mulheres cristãs que ficassem viúvas e voltassem a contrair novas núpcias não eram bem vistas em meio à comunidade religiosa, uma vez que o ideal é que elas não se casassem novamente e que se mantivessem continentes (ROCCO TEDESCO, 2008, p. 98).

[246] "[...] he was to view himself as their protector, provinding financial support if necessary [...]" (*Letter to Polycarp* 4, 1).

[247] "[...] antequam religio mostra fulgeret in mundo, unicubas semper habuisse inter matronas decus: per illas Fortunae muliebri sacra fieri solitum [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XLIX).

mulheres cristãos não necessitavam da graça divina para viver a vida consagrada como continentes ou virgens. Destarte, o bispo de Hipona escreveu à Juliana algumas cartas[248] e esse tratado sobre a viuvez para adverti-la sobre a prudência ante a doutrina pelagiana.

Por último, no Império Romano, a partir do terceiro século, a moral do prazer e o hedonismo sofreu uma alteração. O homem e a mulher do mundo romano, a partir dessa época, buscavam algo além do material – a felicidade, território em que o Cristianismo ganha espaço nessa sociedade. A nova religião oferecia aos seus seguidores uma bem-aventurança além tumulo e o ingresso no chamado reino dos céus em troca da renúncia dos considerados prazeres mundanos (ROBERT, 1995, p. 284-285).

O monge Joviniano e suas recepções na cidade de Roma

Joviniano (340 - 400) – em latim, *Jovinianus* –, foi um pertinaz crítico das consequências religiosas e culturais geradas pelo movimento cristão ascético e de renúncia sexual na segunda metade do século IV. Joviniano fez ponderações à religião cristã que estava dividida em uma espécie de "dois padrões"[249], ou seja, entre uma elite de continentes ascéticos e os nãos celibatários casados. Dessa maneira, o monge Joviniano questionou a assimetria entre os cristãos batizados na congregação católica e da mesma forma teceu algumas críticas aos defensores da doutrina religiosa Mariana[250], referente à mãe de Jesus de Nazaré.

No século IV, a vida ascética recebeu críticas tanto de politeístas quanto dos próprios cristãos. Pelos primeiros, o monasticismo foi considerado como algo estranho, antissocial, vergonhoso e degradante. Para os pagãos, os membros da religião cristã se identificavam com uma sociedade fechada, cuidadosamente voltada para ela mesma. Os cristãos eram considerados insociáveis por repelirem a participação em festas públicas pagãs e até viviam

[248] As cartas para essa viúva, que Agostinho de Hipona escreveu, foram as seguintes: n.º 150, de finais de 413 ou início de 414, sobre a santidade virginal, e a n.º 188, sobre a vida consagrada e o Pelagianismo, de finais de 417 ou começo de 418.

[249] Esse chamado "dois padrões" advém da reflexão de Norman H. Baynes, em sua obra *The thought-world of East Rome: in Byzantine Studies and Other Essays*, que asseverou mediante uma comunidade religiosa dividida em "[...] um cristão comum que vive sua vida no mundo prosaico do dia-a-dia, e outro para que se via perseguido pelas palavras de Cristo: '... queres ser perfeito ...'" (BAYNES, 1974, p. 26).

[250] Joviniano rejeitou a *virginitas in partu* de Maria. Assim, no final do século IV, o movimento ascético no Ocidente gerou uma nova forma de devoção à Virgem Maria. Temos em Ambrósio, bispo de Milão, um relevante propagador das ideias de virgindade perpétua de Maria (*virginitas post partum* e *virginitas in partu*) como meio de ensino para adoção da vida ascética. Portanto, na teologia de Ambrósio, a ideia de virgindade de Maria seria o modelo de vida celibatária das virgens consagradas (HUNTER, 1993, p. 47-48).

um pouco no limiar da vida comum. Por outro lado, no âmbito cristão, foi questionada a exaltação dada à renúncia sexual e a degradação conferida ao casamento e ao estabelecimento de hierarquia entre os batizados, divisão entre ascéticos e não ascéticos na comunidade religiosa. Com isso, muitos ascéticos radicais foram taxados de maniqueus e heterodoxos, pela suposta negação do casamento e do jejum de carne (CLARK, 1999, p. 37; ROUGIER, 1995, p. 87). Então, na perspectiva cristã, Joviniano foi um desses personagens críticos, ao ponto de esse monge ser entendido e convertido pela historiografia reformista do século XVI como o "primeiro protestante"[251] (MARKUS, 1997, p. 49).



Figura 5. Polêmica imagem do monge Joviniano. Artista desconhecido, período barroco (MICHAEL WREN, 2012, p. 10).

Literaturas de apoio, complementares e biográficas sobre esse personagem são bem escassas e ainda mais incipientes são as fontes produzidas por Joviniano, porque seus escritos, quase na sua totalidade, foram perdidos[252]. Além disso, os poucos trabalhados existentes que

[251] Pesquisadores protestantes olharam para as críticas de Joviniano e entenderam que ele foi o precursor do movimento Reformista. Em contrapartida, por outro lado, a historiografia católica do século XVI relatou que a controvérsia de Joviniano tinha sido retomada pela Reforma Protestante, a partir de Martinho Lutero (HUNTER, 2007, p. 7).

[252] Podemos aqui citar uma célebre frase de um poeta contemporâneo que retrata bem essa situação existente em torno do Joviniano na Antiguidade Tardia, porque esse monge atacou os poderes estabelecidos da época. Logo, o escritor tcheco Milan Kundera afirmou que "a luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento" (KUNDERA, 1987, p. 10).

abordam essa questão foram produzidos em sua maioria em língua estrangeira, especialmente advindos de uma historiografia europeia e norte-americana.

Efetivamente, nos dias atuais, temos um valoroso pesquisador de Joviniano que, nas últimas décadas, produziu pertinentes trabalhos envolvendo a controvérsia religiosa à qual esse monge esteve associado e os seus desenrolares na sociedade, ou seja, a intitulada querela Jovianista e seus contraditores.

O estadunidense Doutor David G. Hunter, da Universidade de Kentucky, foi uma das poucas figuras que investigou Joviniano de forma sistematizada, desde os anos de 1980. Destarte, os seus principais trabalhos que abordam e explicitam essa questão de forma pormenorizada são os seguintes: *Resistance to The Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian* (1987); *Helvidius, Jovinian, and the Virgnity of Mary in Late Fourth-Century Rome* (1993); *Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity* (1999); *Rereading the Jovianianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity* (2003); *Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1 Corintios 7* (2007); *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy* (2007); outras produções em forma de prefácios e verbetes de dicionários e manuais[253].

Posto isso, trabalhar a controvérsia ligada a Joviniano, particularmente a resposta dada por seus opositores e a definição de Joviniano como "herético", são coisas novas na sociedade científica, porque não existem muitas investigações relacionadas à temática, já que, desde o final do século XIX, temos apenas dois trabalhos que trataram exclusivamente sobre a teologia de Joviniano (HUNTER, 2003, p. 454).

Podemos citar as seguintes obras: a do alemão Wilhelm Haller[254], *Iovinianus: Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre*. Leipzig, publicado em 1897 – esse foi primeiro maior estudo sobre Joviniano e seguia a linha protestante; e a segunda, do italiano Francesco Valli, *Gioviniano: Esame delle fonti e dei frammenti*. Urbino, Università di Urbino, do ano 1953 – esse trabalho criticou o primeiro e seguia uma orientação católica.

[253] A maioria dos trabalhos desse pesquisador foi referenciada em nossa bibliografia.

[254] Os estudos de Wilhem Haller, no século XIX, foram influenciados pelas reflexões existentes naquela época, de Adolf von Harnack, um teólogo e historiador Luterano, o qual considerava que o monge Joviniano era um protestante de seu tempo e testemunha do movimento reformista na Antiguidade. Especialmente, em 1891, Harnack escreveu o célebre trabalho *Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche* (HUNTER, 1987, p. 47).

Além do mais, os testemunhos diretos sobre o monge Joviniano podem se reconstruídos somente a partir dos trabalhos de seus adversários[255]. Desse modo, a mais importante documentação primária impressa desse monge foi aquela produzida por um autor da era Patrística que copiou parte de seus discursos. Então, os fragmentos dos escritos do monge Joviniano, de seu pequeno panfleto chamado *Commentarioli*[256], estão contidos em transcrições feitas por Jerônimo, em seu tratado de caráter polêmico e retórico, *Adversus Jovinianum*.

Entendemos que o pano de fundo dessa controvérsia religiosa esteve conectado com as lutas de representação social e com o redimensionamento dos papéis de gênero desencadeadas por parte dos seus envolvidos. Percebemos ainda que existiu uma discussão que visava à arte da eloquência entre Joviniano e os seus maiores adversários[257], particularmente, neste presente trabalho, o monge Jerônimo e o bispo Agostinho.

Em vista disso, vamos retratar brevemente esse personagem cristão provocativo para a sua época e o debate polêmico causado pela difusão de suas ideias na sociedade romana na Antiguidade Tardia.

Na verdade, Joviniano foi correligionário do monasticismo e do ascetismo, que estava em mais ampla prosperidade no decorrer do quarto século. Ele foi um monge que, no começo de sua vida religiosa cristã, realizou diversas práticas de renúncia e que, posteriormente, abandonou o radicalismo da experiência ascética.

Joviniano tinha iniciado sua vida monástica numa escola rigorosa. Por um tempo viveu descalço, sujo, com roupas modestas, fazia uma dieta rigorosa a pão e água, praticou um profundo ascetismo. No entanto, ele teve uma mudança radical e entendeu que a mortificação como outrora havia vivenciado não tinha proximidade com a autenticidade cristã. Joviniano não deixou de ser monge e nem abandonou o celibato, todavia adotou um modo de vida comum de outros cristãos, cuidou de sua aparência e roupas, frequentava

---

[255] Estes trabalhos foram os seguintes: a carta do bispo de Roma, Sirício, a *epistola 7 ad diversos episcopos*, que nos mostra a condenação do monge Joviniano em num sínodo em 393 e alerta sobre seus ensinamentos; uma resposta que confirmava uma carta de Ambrósio e um sínodo de Milão, em 393, *Rescriptum Episcoporum Ambrosii et ceteri ad Siricium Papam*; a carta de Ambrósio, *Epistola 63*, endereçada à comunidade cristã de Verceli e que fazia o alerta sobre a condenação das ideias de Joviniano e da presença de Jovinianistas naquela cidade; e os livros *Adversus Jovinianum*, do monge Jerônimo. Da mesma maneira, Agostinho de Hipona se referiu à doutrina de Joviniano em seus diversos textos, a conhecer: *De peccatorum meritis et remissione 3, 13, 17*; *De nupttis et concupiscentia 3, 15, 5 e 2, 38, 23*; *Contra duas epistolas Pelagionorum 1, 4, 2*; *Contra Julianum 1, 4*; *Retractationes 2, 22, 48*; *Liber ad haeresibus 82*; e *Opus imperfectum contra Julianum 1, 97, 101*, e *4, 121-122* (BUDZIN, 1988, p. 45).

[256] A transcrição desse trabalho se encontra nos livros *Adversus Jovinianum* na PL número 23.

[257] Apesar de perspectivas e razões diferentes, temos apenas três homens cristãos do Ocidente que enfrentaram diretamente as ideias do monge Joviniano: Sirício, Ambrósio e Jerônimo (HUNTER, 2003, p. 454). Acreditamos que o bispo Agostinho enfrentou essa questão de forma indireta.

banhos públicos, comia boas comidas e misturava-se livremente com as mulheres (KELLY, 1975, p. 180-181).

Provavelmente, Joviniano apareceu em Roma no final da década dos anos 380, e pregava e ensinava que todos os cristãos eram fundamentalmente iguais, ou seja, todos os continentes e casados. O monge Joviniano era contrário à doutrina ortodoxa católica predominante da época, que dizia que os atos ascéticos e jejuns traziam aos cristãos méritos especiais ante a divindade e na religião (HUNTER, 2001, p. 769).

Para esse monge, a graça batismal era idêntica em todos os cristãos e as cristãs. Em Roma, Joviniano convidava, estimulava e convencia os monges, monjas, continentes e as virgens consagradas a repudiarem a vida religiosa e contraírem o matrimônio cristão (EGUIARTE BENDÍMEZ, 2008, p. 42; GRIBOMONT, 2002, p. 783).

Além disso, tivemos um repensar a condição e posição da mulher na nova sociedade que se transformava em cristã. Nessa época, o monge Joviniano apresentou sua doutrina de não superioridade da virgem sobre a mulher casada (TEJA, 1999, p. 216). Destarte, a condição e o papel da mulher cristã no Império Romano foram repensados pelos homens cristãos, ancorados nos antigos valores e tradições existentes e na nova cultura nascente[258].

O monge Joviniano foi um pensador que fez críticas à continência sexual e ao jejum. Suas ideias versavam contra a concepção de que uma vida mais perfeita seria alcançada apenas por meio de práticas de diversos tipos de renúncia. Assim, paralelo ao movimento de restauração do Paganismo, lançado contra o Cristianismo em Roma[259], o discurso de Joviniano teve significativo sucesso (HUNTER, 2001, p. 770; KELLY, 1975, p. 181-182).

---

[258] Conforme salientou Ramón Teja, em *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, as ideias de Joviniano, de Prisciliano, de Juliano de Eclano e as réplicas de seus adversários foram alguns exemplos da grande discussão sobre a figura feminina, a sexualidade e o matrimônio no desenvolvimento da religião cristã no decorrer dos finais do século IV e começo do século V. Consequentemente, esse debate fez com que a comunidade cristã criasse e dessa suturasse o modelo ideal de mulher (TEJA, 1999, p. 218).

[259] Mesmo com a conversão de Imperadores e favorecimento para religião cristã, existia significativa resistência a essa nova cultura religiosa por parte dos pagãos, especialmente dos membros da aristocracia romana, porque, nesse período, várias famílias nobres se converteram ao Cristianismo, mas muitas outras permaneceram obstinadas à nova religião do Império. Assim, a nobreza pagã se manteve forte e impermeável durante muito tempo (DIRKSEN, 2007, p. 88). No decorrer do século IV, o Imperador Juliano converteu-se ao Paganismo em sua vertente neoplatônica, típica no período do Baixo Império Romano. Ele se apresentava como um Imperador fiel ao antigo culto romano politeísta e hostil à religião cristã, como se depreendeu de uma boa parte de seus escritos. Logo, com Juliano, considerado o "Apostata", tivemos uma tentativa de restauração do Politeísmo, embora essa experiência tenha sido efêmera (SILVA, 2006b, p. 260). Ademais, Margarida Maria de Carvalho (2006, p. 267), em seu trabalho *Gregório de Nazianzo e a Polêmica em torno da Restauração Pagã de Juliano*, apresenta-nos que o Imperador Romano, Juliano, foi conhecido por uma parte relevante da historiografia Antiga, Medieval e Moderna, como "o Apóstata" ou precisamente por aquele que negou o Cristianismo depois do reinado de Constantino e seus filhos, em especial Constâncio II. Isso significa que, com a difusão do Cristianismo e o desenvolvimento de suas heterodoxias ocorridas a pleno vapor durante o século IV, Juliano estaria na contramão, pois tentou retomar os valores da cultura clássica, daí a expressão *restauração pagã*.

Efetivamente, a situação social, cultural e política na qual se encontrava a cidade de Roma, que na época do monge Joviniano estava em processo de mudança, foi propícia para o seu proselitismo e difusão de sua doutrina. Ademais, existia ainda por parte da sociedade romana uma resistência a essa tendência cristã ligada a práticas de renúncias rigorosas.

A discussão das ideias de Joviniano foi uma parte de um amplo debate religioso e cultural sobre o ascetismo e monasticismo existente no Império Romano Ocidental na Antiguidade Tardia. Tal questão afetava tanto cristãos quantos pagãos em Roma, peculiarmente os membros da aristocracia[260].

Nesse cenário, os pagãos criticaram o estilo de vida monástica, uma vez que para eles a renúncia sexual e o ascetismo eram contrários aos valores tradicionais romanos, aos deveres civis de procriação e o casamento. Da mesma forma, alguns cristãos, como os pagãos, ultrajaram os valores ascéticos e monásticos. Assim, os cristãos que aderiam a essa orientação religiosa, particularmente entre os membros da alta aristocracia romana, às vezes eram até considerados insanos, pois abdicavam de sua riqueza, de alguns valores nobres existentes e do conforto de sua posição social (HUNTER, 2007, p. 52-62).

Tendo em vista essa conjuntura, Joviniano teve duas ideias primárias para atacar o ascetismo: a formação de uma elite ascética na congregação católica e a resistência à desvalorização ascética dos bens criados pela divindade e da sexualidade humana, amplamente fundamentado em argumentos das escrituras e da teologia cristã (HUNTER, 1993, p. 51).

Essa aceitação da considerada dupla separação entre religiosos e leigos, na Igreja Católica, foi muito criticada por Joviniano[261]. Assim posto, aqueles que sustentavam que a vida ascética era um modo mais elevado de vida do que dos leigos casados viram que suas ideias triunfavam, contudo de uma maneira modificava (CLARK, 2001, p. 134). Dessa forma, Joviniano escreveu um livro popular que defendia o matrimônio e argumentava a respeito da superioridade de mérito no Cristianismo (CLARK, 1983, p. 126).

Joviniano não apenas pregou sua doutrina, todavia produziu os escritos denominados *Commentarioli*. Nessa obra de Joviniano, encontramos um argumento nítido e mais teologicamente sofisticado do que outrora se observava entre os críticos do movimento ascético (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 42; HUNTER, 2001, p. 769).

---

[260] Apesar de expressivas adesões ao Cristianismo niceno, a aristocracia romana foi durante todo o quarto século o único esteio sólido para as crenças politeístas (DIRKSEN, 2007, p. 120).

[261] A comunidade católica, com passar dos tempos nos primeiros séculos "[...] aceitou um sistema 'duplo', segundo o qual se esperava que os leigos vivessem somente uma disciplina moderada. Contudo, os membros do clero, e especialmente os monges, aceitavam voluntariamente práticas ascéticas mais rigorosas que haveriam de ganhar uma recompensa maior no céu [...]" (CLARK, 2001, p. 134).

Extraídas do livro de Jerônimo de Estridão, as quatro teses principais do monge Joviniano eram:

> [...] Disse que os méritos de todas as mulheres (virgens, casadas ou viúvas) que têm recebido o batismo são exatamente o mesmo, com tal de que seja o mesmo seu cumprimento da lei divina. Esforça-se por demonstrar que qualquer pessoa que tenha recebido sinceramente o batismo estava completamente livre das tentações do diabo. Em terceiro lugar, propõe que entre uma pessoa que jejua e uma que come não existe diferença, se os alimentos são consumidos depois de dar graças a Deus. Portanto, toda abstinência e jejum são inúteis. Em quarto e último lugar, todo batizado fiel a seu batismo obterá idêntica recompensa no reino dos céus [...] (*Contra Joviniano*, I, 3)[262].

Essas quatro teses do monge Joviniano foram uma alternativa para o dominante entendimento Patrístico da espiritualidade cristã, porque ele criticava a rigidez monástica existente no século IV, na sociedade romana na Antiguidade Tardia[263]. Para Joviniano, a vida perfeita cristã estava ligada à fidelidade aos compromissos feitos pelos cristãos no batismo e não pelo exercício ascético do jejum e da virgindade ou continência.

O monge Joviniano representou toda a comunidade cristã sem hierarquias religiosas e culturais, tendo em vista que todos os crentes deveriam, efetivamente, pôr em prática os compromissos éticos, legislativos e morais cristãos. Por consequinte, para Joviniano "[...] o batismo cristão e não o estado de vida virgem que definia o genuíno crente" (FIORENZA, 1992, p. 319).

O batismo seria o grande equalizador religioso e todos que fossem fiéis a esse sacramento teriam uma recompensa na vida pós-tumulo, de acordo com o monge Joviniano. Seu argumento dizia que todos os cristãos seriam iguais na estruturação social da Igreja e todos teriam acesso à chamada santidade, independentemente do mérito asceta (HUNTER, 1992, p. 20).

A mensagem desse monge tinha um apelo para os membros da aristocracia romana que estavam em processo de conversão para o Cristianismo e entravam em conflito com os valores tradicionais da sociedade e os ideais ascéticos cristãos (HUNTER, 1992, p. 52). Em contrapartida, no Mundo Tardo Antigo, as famílias romanas poderosas lutavam entre elas para

---

[262] [...] Dicit virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti. Nititur approbare eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti. Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam. Quartum quod et extremum, esse omnium, qui suum baptisma servaverint, unam in regno caelorum remunerationem [...] (*Adversus Jovinianum* I, III).

[263] Mesmo não sendo objeto deste trabalho a questão da teologia Mariana, salientamos que, além das quatro proposições apresentadas por Jerônimo, temos uma quinta tese de Joviniano que nos foi exposta por Ambrósio de Milão na carta ao bispo Sirício – *Rescriptum ad Siricium papam* –, que ratificou a condenação de Joviniano, pois para esse monge: "Cristo não poderia ter nascido de uma virgem" (HUNTER, 1987, p. 51).

demonstrarem exteriormente e culturalmente elementos simbólicos de prestígio para aquela sociedade.

Parece-nos que Joviniano era um apologista que queria mostrar para a aristocracia de Roma a compatibilidade entre as culturas cristãs e pagãs, e, portanto, esteve inserido nesse panorama de lutas de representações desse grupo e da busca de construção de categorias sociais.

Na cultura clássica romana secular, o casamento era algo muito respeitado pela sociedade. Dessa maneira, o monge Joviniano usou passagens do AT e NT para demonstrar que o matrimônio era algo positivo, bom e abençoado pela divindade judaico-cristã[264] (KELLY, 1975, p. 183).

Joviniano tomou modelos de personagens das Escrituras Sagradas dos cristãos para convencer seu público. Por exemplo, ele abordava as damas romanas continentes da alta aristocracia de Roma e as indagavas: "[...] *És tu, porventura, melhor que Sara, melhor que Susana ou que Ana?* – recordava as demais mulheres muito recomendadas com o testemunho das Sagradas Escrituras, com as quais não poderia se comparar melhor, nem sequer iguais [...]" (*Las Retractaciones* II, 22, 1)[265], transcrito pelo bispo Agostinho. À vista disso, essas mulheres eram todas senhoras casadas e ilustres figuras bíblicas.

Além de se fundamentarem em textos bíblicos, as ideias de Joviniano também estiveram influenciadas pela literatura secular não cristã, a qual dava valor ao casamento. Dessa maneira, esse monge acusou de Maniqueísmo todos aqueles que negavam sua primeira tese e se mostrou contrário às tendências consideradas heterodoxias de seu tempo (HUNTER, 2007, p. 29-30).

Outrossim, a pregação de Joviniano coincidiu com a divulgação da legislação imperial antimaniqueia do final do século IV[266]. Naquele tempo, os seguidores do Maniqueísmo viam a sexualidade humana e a união matrimonial como um elemento negativo para sociedade e para comunidade religiosa.

Com isso, as ideias desse monge também estavam ligadas à controvérsia em torno do Maniqueísmo existente nesse período, dado que sua doutrina nasceu como uma reação aos

---

[264] Tal hermenêutica bíblica feita por Joviniano era comum entre os Padres da Igreja daquela época – Ambrósio, Agostinho e Jerônimo (BUDZIN, 1988, p. 56).

[265] "[…] *Tu ergo melior quam Sara, melior quam Susanna, sive Anna?*, et ceteras conmemorando testimonio sanctae Scripturae commendatissimas féminas, quibus se illae meliores, vel etiam pares cogitare non possent […]" (*Retractationum Libri Duo* II, XXII, I).

[266] A legislação contra o Maniqueísmo foi promulgada por Teodósio em 17 de junho de 389 e está contida no *Codex Theodosianus* 16.5.18 (HUNTER, 2003, p. 468). Essa legislação reza o seguinte: "[...] Quicumque sub nomine manichaeorum mundum sollicitant, ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii" (*Codex Theodosianus* XVI, V, XVIII).

ideais dessa heterodoxia. Portanto, o debate em torno dessas querelas religiosas estava relacionado à reflexão sobre a sexualidade humana e a figura feminina. Ademais, o monge Joviniano, na sua pregação, atacou outro antigo movimento dualista que ainda existia no seu tempo: o Docetismo[267] (HUNTER, 2003, p. 458; TEJA, 1999, p. 217), corrente religiosa que denegria os escritos do AT e o casamento cristão.

Posto tudo isso, o núcleo central da primeira tese de Joviniano estava endereçado especificamente às mulheres virgens, viúvas e casadas da aristocracia de Roma. Destarte, nessa sua tese, o monge Joviniano, como muitos dos seus contemporâneos, rejeitava o novo status feminino proveniente das afirmações feitas das mulheres ascéticas, particularmente as virgens.

Na realidade, afirmou Robert A. Markus, em *O Fim do Cristianismo Antigo*, que o monge Joviniano foi uma espécie de porta voz de um mal-estar amplamente sentido pela sociedade cristã, o qual segregava os continentes dos não continentes. Ele queria acabar com o monopólio de um grupo de cristãos, da elite ascética, em que somente os castos, virgens eram os considerados perfeitos, superiores, em detrimento dos cristãos comuns casados que viviam secularmente (MARKUS, 1997, p. 85-86).

Por outro lado, nesse contexto litigioso e de lutas de representação, os Padres da Igreja simpáticos ao ascetismo, de acordo com Elizabeth Clark (1999, p. 39), em *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, defendiam esse estado de vida com três argumentos: a) os ascéticos não negavam o casamento, mas faziam a moralização e regulamentação dele; b) a abstinência no matrimônio era algo praticado livremente, não sendo uma proibição e nem uma imposição; c) e as motivações para a continência sexual era algo tido como sagrado, não uma negação à ordem dada pela divindade judaico-cristã de procriação.

Se considerarmos toda essa conjuntura, a atividade prosélita de Joviniano em Roma causou preocupação à comunidade cristã católica, pois ao redor desse monge se ajuntaram um significativo número de seguidores, apesar de sua formação intelectual não ser tão erudita. Portanto, o monge Joviniano conseguiu atrair adeptos a sua visão religiosa e fez com que

[267] O Docetismo foi uma experiência religiosa cristã que negava a existência corporal de Jesus de Nazaré e que surgiu nos primeiros séculos de nossa era. Para essa perspectiva cristã, o corpo de Jesus apenas aparentava ser um humano e seu sofrimento era algo próximo de uma simulação simbólica. Para os docetistas, o mais relevante seria a figura divina e sobrenatural de Jesus, contrária àquela pessoa morta na cruz que, para eles, era uma espécie de um fantasma, um homem em aparência apenas. Também podemos salientar que a tendência docetista não era uma visão particular de um grupo, mas uma interpretação religiosa plural existente em muitos grupos cristãos e alguns deles nem estavam ligados (EHRMAN, 1993, p. 181).

muitas pessoas continentes de Roma contraíssem o matrimônio cristão, especialmente as mulheres dos altos estratos sociais da cidade.

Os defensores da vida ascética em Roma ficaram assustados e, liderados pelo senador romano, Pamáquio, apresentaram uma denúncia contra Joviniano ao bispo de Roma. Apesar de o bispo Sirício não ser muito cordial ao radicalismo ascético, teve que tomar uma posição perante a questão em Roma. Percebemos, então, nos escritos de Sirício, tal questão: "[...] Muitos fiéis cristãos, homens de ótima família e de exemplar religiosidade me apresentaram imediatamente aquele horrível escrito para que a opinião espiritual contrária à lei divina fora retirada do meio, uma vez posta diante do juízo episcopal [...]" (*Epistola* VII, III, tradução nossa)[268].

Desse modo, no mês de março de 393, o bispo Sirício convocou seu *presbyterium* para um Sínodo em Roma e eles pediram que Joviniano se apresentasse e se retratasse sobre o conjunto de sua doutrina (TORRES PRIETO, 2009, p. 58). Logo, a partir desse evento eclesiástico, tivemos as primeiras condenações do Jovinianismo no Império Romano Ocidental.

O bispo de Roma, Sirício, em uma carta dirigida a vários colegas no episcopado, caracterizou Joviniano e seus seguidores como "[...] autores de uma nova heresia e blasfêmia [...]" (*Epistola* VII, IV, tradução nossa)[269]. Nessa carta condenatória dessa doutrina, percebemos a utilização de rótulos depreciativos feitos pelo bispo de Roma a Joviniano, a conhecer: "[...] o inimigo da verdade, homem ciumento, [...] contrário à pudicícia, mestre do luxo [...], contrário à continência, detestava o jejum [...]" (*Epistola* VII, I, tradução nossa)[270]. E relatou que esse monge "[...] feriu os católicos, pervertendo a continência, interpretava o Antigo e Novo Testamento em um sentido diabólico, por meio de seu discurso começara a destruir um pequeno número de cristãos e os fizeram aliados de sua própria insanidade [...]" (*Epistola* VII, III, tradução nossa)[271].

A doutrina de Joviniano foi condenada pelo bispo de Roma, Sirício, como uma diabólica perversão das escrituras. Enfim, na última parte da sua carta, Sirício proferiu a condenação a Joviniano e seus seguidores:

---

[268] "[...] Sed a fidelissimis Christianis, viris genere optimis, religione praeclaris, ad meam humilitatem subito scriptura horrifica videtur esse delata: ut sacerdotali judicio detecta divina legi contraria, spiritali sententia deleretur [...]" (*Epistola* VII, III).

[269] "[...] qui incentores navae haeresis et blasphemiae inventi sunt [...]" (*Epistola* VII, IV).

[270] "[...] inimicus veritatis, aemulus hominis, [...] pudicitiae adversarius, luxuriae magister, [...] abstinentia puniendus, odit jejunia [...]" (*Epistola* VII, III).

[271] "[...] sauciantes Catholicos, novi ac veteris Testamenti, ut dixi, continentiam pervertentes, et spiritu diabolico interpretantes, illecebroso atque ficto sermone aliquantos Christianos coeperunt jam vastare, atque suae dementiae sociare, intra se continentes nequitiae suae virus [...]" (*Epistola* VII, III).

> [...] *Instigadores condenados da nova heresia*. Por isso, seguindo a ordem do Apóstolo (*Gálatas* 1, 9 - "*... Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema ...*"), [...] todos nós presbíteros e diáconos, como também todo o clero, pronunciamos o veredito para *Jovinianus, Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Plotius, Martianus, Januarius* e *Ingeniostus* que eram autores de uma nova heresia e blasfêmia, a sentença divina e nosso julgamento de que eles fiquem para sempre excomungados da Igreja [...] (*Epistola* VII, IV, tradução nossa)[272].

Percebemos nesse discurso que o monge Joviniano e oito pessoas de seu grupo foram condenados como heterodoxos por um Sínodo Romano e, consequentemente, o Jovinianismo foi declarado como algo contrário à lei cristã e os considerados dissidentes foram excomungados da congregação católica.

Depois de ser condenado pelo bispo Sirício em Roma, em 393, o monge Joviniano e seus seguidores foram para Milão em busca da clemência e proteção do Imperador Romano e refugiam-se em um mosteiro próximo dessa cidade, local onde tinha vivido como monge outrora. Contudo, o monge Joviniano e o bispo Ambrósio entraram em conflito, o que culminou com uma nova condenação em Milão, em 393, e confirmação da sentença anterior de Roma[273]. Em suma, essas duas censuras versaram a respeito do antiascestismo de Joviniano e seus seguidores (BUDZIN, 1988, p. 46; HUNTER, 1999b, p. 15; KELLY, 1975, p. 181-182).

Outrossim, entre os anos 396 e 397, o bispo Ambrósio fez duras críticas a dois monges de Milão – Samarcião e Barbaciano – que foram para a região de Vercelli para pregar uma doutrina similar a de Joviniano – sabemos dessa censura por meio da epístola do bispo de Milão: a carta nº. 63[274].

---

[272] [...] *Haeresis novae incentores damnantur*. Unde Apostoli secuti praeceptum (Gal. I, IX), [...] omnium nostrum tam presbyterorum et diaconorum, quam etiam totius cleri, unam scitote fuisse sententiam, ut *Jovinianus, Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Plotius, Martianus, Januarius* et *Ingeniostus*, qui incentores navae haeresis et blasphemiae inventi sunt, divina sententia et nostro judicio in perpetuum damnati extra Ecclesiam remanerent [...] (*Epistola* VII, IV).

[273] Três clérigos cristãos de Roma foram para a cidade de Milão levar a notificação da condenação do Jovinianismo para o bispo Ambrósio. Na primavera de 393, foi realizado um Sínodo que ratificou a condenação de Roma de declarar dissidente Joviniano e seus seguidores (TORRES PRIETO, 2009, p. 58).

[274] O Prefácio dessa carta de Ambrósio de Milão, que alertava a cidade de Verceli sobre as ideias Jovinianistas, diz-nos o seguinte: "Vercellensem Ecclesiam episcopo propter intestinas contentiones diutius orbatam dolens, concordiam qua Eusebius olim fuerata electus, laudat; utque Christum in medio sui stantem habere aedem Ecclesia studeat, suadet. Hinc invehitur in Sarmationem at Barbatianum, qui e monasterio profugi, abstinentiam ac virginitatem quas abjecerant, invidebant. Addit reparatum esse mundum abstinentia; et haereticos illos Epicuro ipso deteriores: horumque doctrina hominem converti in pecudem, immo infra nonnulla a nimalia dejici. Laudantur memoratae virtutes, et observandae proponuntur. Quae dotes in elegendo episcopo considerandae: quantumve periculum si ve eligatur indignus vel digno non obediatur? Divinam esse debere electionem, electum vero alienum ab iracundia et continência parecellentem. Quam eximius requiratur in Vercellensi Ecclesia, ubicum vita clerical monastica conjunta fuer it ad Eusebio. Hujus ac Dionyssi laus et clericalis monasticaeque vitae comparativo. Post quae Vercellensibus pulcherrima virtutum praecepta dantur [...]" (*Epistol*æ LXIII).

Além disso, em 398, Joviniano foi sentenciado por Honório e Teodósio a ser flagelado e exilado em uma ilha distante e isolada, chamada Boa, na região da Dalmácia (HUNTER, 1999b, p. 15; TORRES PRIETO, 2009, p. 59)[275]. Entretanto, apesar das condenações da Igreja Católica e do Império Romano, citadas anteriormente, as ideias do monge Joviniano se difundiram no início do quinto século e encontraram novos opositores, tais como: Agostinho, Pelágio e outros ascetas (HUNTER, 2001, p. 769).

Em conformidade com David G. Hunter, em *Rereading the Jovianianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity*, as fontes nos apresentam que as ideias de Joviniano não foram apenas condenadas pelos bispos de Roma e Milão – Sirício e Ambrósio –, mas também por Jerônimo e Agostinho, pois muitos que eram consagrados ao celibato e à virgindade se sentiram atraídos pelo discurso do monge Joviniano até o ponto de abandonarem a vida religiosa e se casarem. Com isso, a proposta da superioridade do celibato sobre o casamento, propagado por ascéticos extremados, não era um consenso de toda a congregação católica, tendo em vista que as teses de Joviniano encontraram um público interessado. Portanto, essa controvérsia esteve relacionada a um arranjo complexo de personagens rivais, ambições clericais, noções conflitantes de ascetismo e autoridade eclesiástica no Cristianismo do Ocidente (HUNTER, 2003, p. 454).

Para Robert Markus (1997, p. 49-50), em *O Fim do Cristianismo Antigo*, a investida de Joviniano contra a vida ascética e a virgindade levantou duas questões que até aquele momento não se distinguiam de forma nítida. Para Markus, esse período ao redor da querela de Joviniano foi um momento singular na história da vida monástica no Império Romano, dado que essa experiência cristã se cristalizava e tomava formas aceitas e reconhecíveis na sociedade. Por seu turno, para Jerônimo de Estridão, o monge era diferente pela veste, meio de vida, alimentação e aparência exterior. Isso fez com que Jerônimo se voltasse para o aconselhamento sobre como o monge teria que se comportar e que tipo de vida deveria professar. Assim, a vestimenta, a dieta e a aparência contavam muito para o monge de Estridão e ao fazer objeções sobre a renúncia ascética e virgindade consagrada, Joviniano

[275] Eis o decreto desses Imperadores Romanos contra Joviniano: "Idem aa. Felici praefecto Urbi. Iovinianum sacrlegos agere conventus extra muros urbis sacratissimae episcoporum querella deplorat. Quare supra memoratum corripi praecipimus et contusum plumbo cum ceteris suis participibus et ministris exilio coherceri, ipsum autem machinatorem in insulam boam festina celeritate deduci, ceteros, prout libuerit, dummodo superstitiosa coniuratio exilii ipsius discretione solvatur, solitariis et longo spatio inter se positis insulis in perpetuum deportari. Si qui autem pertinaci improbitate vetita et damnata repetiverit, sciat se austeriorem sententiam subiturum. [...]" (*Codex Theodosianus* XVI, V, LIII). Assim, a marginalização geográfica daqueles que eram considerados como heterodoxos foi um instrumento Imperial para amenizar as rivalidades religiosas (PAÑO ESCRIBANO, 2009, p. 101). Ademais, Joviniano morreu possivelmente no ano 400 (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009, p. 42).

ergueu uma questão substancial acerca da instituição monástica, em um decisivo momento de progresso da sociedade Ocidental. A outra indagação levantada por Joviniano era, todavia, mais importante. O quanto de renúncia implicava para ser um cristão? Quanto era proveitoso na realidade o ascetismo para vida cristã? Foram essas interrogações que se fizeram evidentes nos tempos de Jerônimo. Aquilo em oposição ao que Helvídio, Vigilâncio e outros protestavam muitas vezes de maneira desordenada, era o abismo que se dilatava entre os "dois padrões". Desse modo, o monge Joviniano desejou amenizar o papel desempenhado por esse padrão duplo na congregação católica de sua época. Enfim, se tivéssemos ascetas e virgens nas comunidades cristãs, tais não deveriam ser uma alta sociedade espiritual, pois poderiam reduzir o fiel cristão comum a uma vida sem importância.

Colocado tudo isso e fundamentado em toda essa reflexão, mesmo condenado como heterodoxo pela Igreja Católica daquela época e exilado de Roma pelos Imperadores cristãos, será que o monge Joviniano era de fato um "herético/heterodóxico"[276]. As suas ideias buscavam romper com os dualismos, ambivalências e desigualdades existentes na comunidade religiosa. Portanto, esse monge pensou e representou uma organização eclesial e uma sociedade cristã formada por iguais, sem categorias culturais e com equidade. Ou seja, uma experiência cristã particular e diferenciada da autoproclamada ortodoxia católica. Entretanto, na Antiguidade Tardia, a Igreja do Ocidente prescreveu sua excomunhão e o Estado Romano decretou seu banimento.

Do mesmo modo, ao pensar a igualdade dos batizados na comunidade católica na Antiguidade Tardia, concordamos com Allan J. Budzin (1988, p. 48-53), que, em seu artigo *Jovinian's Four Theses on the Christian Life: An Alternative Patristic Spirituality*, mostra-nos que o monge Joviniano mudava a equivocada hierarquia gerada pelo ascetismo. O seu ensinamento explicitava que o batismo cristão seria um criador de um agrupamento igualitário e gerava a unidade na Igreja. Todavia, por outro lado, para esse monge, as práticas ascéticas colocavam em risco a unidade cristã, porque segregavam a comunidade religiosa em grupos hierárquicos e distintos.

[276] Pelo menos em termos teológicos, doutrinais e pastorais, a Igreja Católica, principalmente, depois do Concílio Vaticano II, em vários documentos oficiais, decretou e assinalou que todos os cristãos batizados têm a mesma dignidade religiosa dentro da universalidade eclesial. Especialmente, observamos isso ao fazermos uma leitura da Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, e da Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, *Gaudium et Spes*. Logo, percebemos de forma bem sumária, uma mudança histórica de postura do Catolicismo, ao compararmos os discursos dessa instituição na Antiguidade Tardia e nos dias atuais.

Adversus Jovinianum: retórica de Jerônimo

No final do quarto século, para o grupo cristão mais fervoroso e radical da cidade de Roma, a doutrina de Joviniano foi considerada como uma deterioração do Cristianismo que abria uma via para uma moral religiosa relaxada e divergente aos ideais ascéticos e monásticos. Então, os cristãos ligados à tendência de renúncia buscaram combater essa nova perspectiva religiosa a qual veio a ser classificada pela autoridade eclesiástica católica daquele tempo como heterodoxia, conforme explicitado anteriormente.

Em vista disso, dentre todos os adversários desse monge considerado "herético", Jerônimo foi o maior e arguiu diretamente contra seus discursos[277]. Destarte, o monge de Estridão fez uso de armas retóricas para desconstruir as ideias Jovinianistas que estavam sendo disseminadas na sociedade romana na Antiguidade Tardia. Consequentemente, em meio a essa querela religiosa, o monge Jerônimo pensou em categorias socioculturais para homens e mulheres de seu tempo.

Um pouco antes de produzir a obra *Adversus Jovinianum*, Jerônimo elaborou um manual sobre os cristãos notáveis e de comentários bíblicos, o intitulado *De viris ilustribus*. Dentre a lista de cristãos ilustres do Império Romano daquela época, contida nesse trabalho, estava o nome do próprio autor. Logo, o monge de Estridão se considerava uma autoridade no ensino ascético e na interpretação dos textos bíblicos (HUNTER, 2007, p. 232).

Para pensarmos quais foram os reais motivos que levaram Jerônimo à discussão contra essa considerada heterodoxia, David G. Hunter (2003, p. 462-463), em *Rereading the Jovianianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity*, faz um relevante questionamento sobre a entrada do monge de Estridão nessa controvérsia religiosa, tendo em vista que ele não tinha responsabilidade pastoral na congregação cristã na qual Joviniano disseminava suas ideias e estava muito longe da realidade local e geográfica onde acontecia esse litígio religioso. Hunter argumenta que, entre todos os participantes do debate em torno da pregação de Joviniano, o Estridonense se esforçou na produção de um tratado contra as ideias tidas como heterodoxias. Sem dúvida, Jerônimo se envolveu no debate com Joviniano motivado por interesses ascéticos, todavia, fortemente influenciado por sua tempestuosa história com as autoridades eclesiásticas do Ocidente, particularmente com os

[277] Jerônimo, de todos os envolvidos na controvérsia religiosa Jovinianista, foi o único que escreveu um tratado polêmico (HUNTER, 2007, p. 231).

bispos Sirício[278] e Ambrósio[279]. Desse modo, Jerônimo precisava reestabelecer sua reputação deteriorada com sua expulsão de Roma, anos antes dessa controvérsia, em 385.

Além disso, os seus livros *Contra Joviniano* não serviram apenas para representar Joviniano como um monge dissidente, mas para Jerônimo reafirmar a sua própria identidade no Cristianismo como uma autoridade no ensino do ascetismo, na interpretação das Escrituras e a promoção de seu entendimento acerca da autoridade eclesiástica, exclusivamente contra seus adversários: os bispos de Roma e de Milão (HUNTER, 2007, p. 231).

Acreditamos que essas foram as principais intenções do monge de Estridão que o motivaram a escrever essa obra contra Joviniano. Por meio desse trabalho, a sociedade romana na Antiguidade Tardia poderia reconhecer Jerônimo de Estridão como um notável escritor cristão, defensor das virtudes religiosas, da moral genuína e da autoproclamada ortodoxia católica.

Com isso, em finais de 392 ou começo de 393, chegou ao conhecimento do monge Jerônimo, por intermédio da matrona Marcela e de outros colegas de Roma, notícias acerca de um monge chamado Joviniano, autor do denominado *Commentarioli*, que apresentava sua doutrina contrária a qualquer tipo de ascetismo e ganhava adeptos. Então, esses escritos foram enviados a Belém e os correligionários de Jerônimo, em Roma, rogavam uma resposta consistente (CASQUEIRO; CELESTINO, 2009 p. 42).

Dessa maneira, Jerônimo nos demonstrou esse apelo recebido, nestas palavras:

> Faz alguns dias que uns veneráveis companheiros vindos da cidade de Roma colocaram em minhas mãos os *Comentariolos* de um tal Joviniano, pedindo que desse uma resposta às coisas estúpidas contidas nesses escritos e que extirpasse com evangélica e apostólica energia esse Epicuro dos cristãos. Uma vez que fiz a leitura – sem entender absolutamente nada – comecei a dar reiteradas voltas a suas palavras e expressões e, além do mais, ao analisar quase cada uma de suas sílabas, com desejo primeiro de saber que queria dizer e poder assim aceitar ou rebater os seus discursos. Entretanto é tão enorme a barbárie linguística desse escrito e seu estilo confuso está tão inundado de defeitos que não tenho sido capaz de compreender o que ele disse, nem com que argumentos ele pretendeu demonstrar o que escreveu [...] (*Contra Joviniano*, I, 1)[280].

---

[278] A divergência de Jerônimo com o bispo Sirício provinha de seu processo de expulsão de Roma, da privação da honra do episcopado, da promoção clerical de monges e investida direta desses à função de bispo, porque, para o monge de Estridão, a escolha de autoridades eclesiásticas entre homens casados era uma decadência para o Cristianismo (HUNTER, 2007, p. 239).

[279] Possivelmente tal desafeto de Jerônimo e Ambrósio pode ter se iniciado pela falta de apoio do bispo de Milão no processo de expulsão do monge de Estridão da cidade de Roma, em 385, ou por questões de vaidade pessoal do próprio Jerônimo. A partir do ano 386, nos diversos escritos de Jerônimo, temos uma forte hostilidade a Ambrósio, classificado como um escritor e pensador cristão de segunda categoria (HUNTER, 2007, p. 235). Desta feita, na obra *De viris illustribus*, de Jerônimo, percebe-se o atrito com o bispo de Milão, Ambrósio. Com isso, as relações entre o monge de Estridão e o bispo de Milão não eram tão amigáveis no tempo em que se escreveu a refutação às ideias de Joviniano (HUNTER, 2003, p. 463).

[280] Pauci admodum dies sunt, quod sancti ex urbe Roma frates cuiusdam mihi Joviniani *Commentariolos* transmiserrunt rogantes ut eorum ineptiis responderem et Epicurum christianorum evangelico atque apostolico

Igualmente como outrora o bispo Sirício havia relatado que os textos de Joviniano eram uma *scriptura horrifica* (*Epistola* VII, III), nesse discurso, o monge Jerônimo classificou de forma negativa e sem valor os escritos de Joviniano. Além disso, o monge de Estridão rotulou o autor desses comentários com o estigma de *Epicurum christianorum*.

Segundo Erving Goffman (1982, p. 12-13), em sua obra *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, a expressão estigma constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real. Por conseguinte, o vocábulo estigma será usado, nessa conjuntura, em referência a um atributo profundamente depreciativo.

Foi imputada a Joviniano, dessa maneira, uma imagem negativa por disseminar uma doutrina que Jerônimo considerava uma afronta à pudicícia cristã. Assim, Jerônimo estigmatizou Joviniano de Epicuro dos cristãos, pois considerava que esse filósofo grego era um "[...] defensor do prazer; pregador do prazer [...]" (*Contra Joviniano*, I, 48)[281].

Para ratificar referida assertiva, Jerônimo falou do monge Joviniano com repulsa e desprezo, nestes termos:

> [...] ele mesmo é um escravo dos vícios e da luxúria; um cão que retorna ao seu vômito. Pois dado que, apesar de se jactar de ser monge, em vez de usar uma túnica suja e os pés descalços, portar um pão dormido e um vaso para água, prefere vestimentas brancas e suaves peles, vinho doce e carnes bem condimentadas, receitas de Apício e de Páxamo, sessões de banho e de massagem, e frequentar tabernas, é evidente que isso antepõe a terra ao céu; os vícios as virtudes; seu próprio ventre a Cristo, e que considera como reino dos céus a rosada cor de seu corpo [...] (*Contra Joviniano*, I, 40)[282].

Além do mais, continuou Jerônimo em seu discurso a arruinar a reputação do monge Joviniano, com estas palavras: "[...] Olhem o nome de Joviniano, que deriva do ídolo 'Jove' [Júpiter]. Em ruínas se encontra o Capitólio; templos e celebrações de Júpiter caíram em desuso [...]" (*Contra Joviniano*, II, 38)[283].

---

vigore conterrerem. Quos cum legissem et omnino non intelligerem, coepi revolvere crebrius et non verba modo atque sententias, sed singulas paene syllabas discuteere, volens prius scire quid dicert et sic vel probare vel redarguere quod dixisset. Verum scriptorum tanta barbaries est et tantis vitiis spurcissimus sermo confusus, ut nec quid loquatur nec quibus argumentis velit probare quod loquitur, potuerim intelligere [...] (*Adversus Jovinianum* I, I).

[281] "[...] voluptatis adsertor; voluptatis adsertor [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XLVIII).

[282] [...] cum ipse servus sit vitiorum atque luxuriae, canis revertens ad vomitum suum. Nam cum monachum esse se jactitet et post sordidam tunicam et nudos pedes et cibarium panem et aquae potum ad candidas vestes et nitidam cutem, ad mulsum et elaboratas carnes, ad jura Apitii et Paxami, ad balneas quoque ac fricticulas et popinas se conferat, manifestum est, quod terram caelo, vitia virtutibus, ventrem praeferat Christo et purpuram coloris eius putet Regna caelorum [...] (*Adversus Jovinianum* I, XL).

[283] "[...] Cave Joviniani nomen, quod de 'Jove' idolo derivatum est. Squalet Capitolium, templa Jovis et caeremoniae conciderunt [...]" (*Adversus Jovinianum* II, XXXVIII).

Em *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy,* David G. Hunter (2007, p. 232-233) explica-nos que os livros contra Joviniano contêm vários aspectos do gênero heresiológico, ou seja, um discurso anti-heterodoxia. Uma estratégia muito comum nesse gênero era acusação de que os supostos "dissidentes" tinham uma conduta imoral e tais eram associados a outros desviantes conhecidos da congregação católica.

Notamos que o monge de Estridão, além da arma retórica e do gênero heresiológico, fazia uso da sátira como técnica de escrita, e, por isso, temos por parte dele muitos ultrajes, provocações, ataques, isto é, esse tipo de estilo literário estava ligado ao vitupério.

A sátira[284], uma forma literária latina, era considerada cômica, sem embargo, ela não fazia seu público rir apenas, mas também chocava e provocava reações negativas (LEITE, 2013, p. 69). De maneira geral, tal postura se constata nos discursos do monge Jerônimo e, especialmente, nesses livros contra Joviniano – sobre os quais iremos refletir.

Diante de tudo isso, a resposta imediata dada por Jerônimo, em meio a essa querela, foi os dois livros *Adversus Jovinianum*. Esse trabalho foi uma singular defesa da vida ascética e da renúncia sexual. Do mesmo modo, o monge de Estridão apresentou nesses livros, com tom sarcástico, uma retórica com grau de hostilidade contra a sexualidade humana (CLARK, 1983, p. 126; HUNTER, 2013, p. 417).

Tais livros supracitados circularam em Roma no mesmo período das censuras eclesiásticas proferidas pelos bispos Sirício e Ambrósio, e, por conseguinte, o monge Jerônimo, ao escrever essa obra polêmica e retórica, ainda não tinha ciência da condenação do Jovinianismo.

O monge de Estridão, então, somente teve conhecimento das condenações de Joviniano, em Roma e Milão, depois de elaborar seus livros *Contra Joviniano*, uma vez que os Sínodos e a produção dessa obra aconteceram simultaneamente, possivelmente na primavera do ano 393 (HUNTER, 2007, p. 16).

Conforme assinalado anteriormente, o trabalho feito pelo monge Joviniano não se resumia num sistema único – apresentou em quatro teses centrais seu conjunto de ideias, as quais Jerônimo expôs nesse seu trabalho retórico (HUNTER, 1993, p. 51)[285].

---

[284] A Sátira latina manifesta no seu próprio nome (*satur*, em latim, significa "cheio", "pleno", "satisfeito", "repleto") a censura moral, ou, ao menos, ela se ocupa de questões relacionadas à comunidade e ao estilo informal; uma linguagem coloquial ainda que cabível parece ser aceita como sinais peculiares do gênero (LEITE, 2013, p. 72).

[285] Das quatro proposições de Joviniano, o monge Jerônimo discutiu a primeira tese no Livro I e a segunda, terceira e quarta teses no Livro II de *Contra Joviniano* (HUNTER, 2007, p. 26).

Jerônimo e muitos de seus contemporâneos, em finais do século IV, entenderam que a religião cristã genuína estaria ligada à renúncia ascética. O desaparecimento das fronteiras que distinguiam os cristãos no meio social romano contribuiu para reafirmar o antigo apelo à vida monástica e o ascetismo (MARKUS, 1997, p. 47-48).

Destarte, nas décadas de 380 e 390, o movimento ascético tinha florescido no Mundo Romano Ocidental. O monge Jerônimo foi considerado como singular difusor das ideias ascéticas, portanto muitos imaginaram que o Jerônimo, ao realizar a defesa ao estado virginal, estava denegrindo o matrimônio. Esse Padre da Igreja travou uma batalha literária com o monge Joviniano, pois acreditava que o casamento tinha a mesma condição religiosa que a virgindade se a pessoa casada vivesse uma vida virtuosa (CLARK, 2001, p. 129).

Os escritos de Jerônimo, contra as ideias de Joviniano, inicialmente provocaram espanto nos companheiros íntimos que o monge de Estridão tinha na cidade de Roma, dado que esses temiam que ocorresse uma possível polarização da comunidade religiosa cristã e o desprezo dos pagãos da cidade (DUNN, 2008, p. 673).

Essa defesa da renúncia sexual e a superioridade daqueles continentes e castos sobre os demais cristãos casados, feito pelo monge Jerônimo, gerou certa indisposição na opinião pública e um desconforto na sociedade por sua radicalidade, profundo rigor moral e ascético. Na realidade, a obra *Contra Joviniano*, por um lado, funcionou como instrumento de inspiração para os cristãos ascéticos e, por outro lado, como meio irritante para uma parcela dos cristãos da cidade de Roma (BROWN, 1990, p. 309-311; MARKUS, 1997, p. 50; VESSEY, 2001, p. 752).

Percebemos a manifestação desse incômodo em Roma nas correspondências trocadas entre Jerônimo e seus amigos daquela cidade – o senador Pamáquio e o sacerdote Dominon. Entretanto, o monge de Estridão reafirmou seu ponto de vista, defendido anteriormente na obra, em três missivas escritas no ano 393 – as de números 48, 49 e 50.

Pamáquio, amigo de juventude de Jerônimo, era da família aristocrata romana dos *Furius* e casado com Paulina, filha da matrona Paula. Ao ficar viúvo, dedicou-se ao ascetismo e gastou sua riqueza com a caridade cristã. Além disso, era primo de Marcela e parente de Fúria (POLLASTRI, 2002, p. 1071; RUIZ BUENO, 1963, p. 338). Posto isso, a respeito da recepção e tentativa de retirada dos escritos de Roma, relatou Jerônimo na carta a Pamáquio, nestes termos:

> Sobre a minha obra contra Joviniano, sei muito bem que tu tens se mobilizado com prudência e caridade para retirar os exemplares de circulação. Mas de nada tem servido semelhante diligência, pois alguns que vieram da urbe leram a obra que dizem

> que recolheram em Roma. Também nessa província se tem divulgado os livros e como você mesmo já leu, "a voz que se solta não volta mais" [...] (*Carta* 48, 2)[286].

Verificamos nessa manifestação que os livros do monge de Estridão tiveram significativa circulação não apenas na cidade de Roma, mas também em outras regiões do Império Romano. Mesmo com a negativa de parcela da sociedade, os escritos de Jerônimo foram atrativos para ascéticos, monges e comentaristas bíblicos de sua época. Ademais, constatamos que Jerônimo aplicou nessa carta uma citação de um autor não cristão para reforçar seu argumento, como estratégia de persuasão[287].

Entendemos que nessa obra contra Joviniano, a retórica do monge de Estridão foi fundamentada na autoridade das Escrituras dos cristãos e na literatura eclesiástica, como um instrumento da revelação sagrada concedida e exteriorizada pela divindade do Cristianismo. Da mesma forma, ele utilizou os escritos seculares associados aos filósofos e pensadores politeístas greco-romanos para estruturar esses seus discursos. Então, Jerônimo, para salvaguardar seu ponto de vista, defender a virgindade e a renúncia sexual, fez uso desses instrumentos argumentativos e simbólicos para convencer seu público, isto é, os cristãos e não cristãos do Império Romano.

Desse modo, Jerônimo nos revela sua base paulina e eclesiástica como fundamento para elaboração de sua visão de continência e a superioridade da renúncia sexual, nestes termos:

> [...] Leia, eu rogo, e considera diligentemente as palavras do apóstolo [Paulo] e então verás como, para evitar as calúnias ou maledicências, eu fui para os casados mais benigno do que ele quis. Orígenes, Dionísio, Piério, Eusébio de Cesareia, Dídimo, Apolinário interpretaram demasiadamente essa epístola. Desses, Piério, divulgou e discutiu o sentir do Apóstolo, e, ao expor sobre aquele dito de que *quero que todos sejam como eu mesmo* (1 *Coríntios* 7, 7), assinalou: "falando desse modo Paulo divulgou abertamente o celibato" [...] (*Carta* 48, 3)[288].

Nesse discurso, constatamos que, para Jerônimo, a continência era uma virtude sublime dentro do Cristianismo e que seguia uma tradição escrita de defesa na história eclesiástica. Para ele, o apóstolo Paulo era continente e simpatizante da vida religiosa

---

[286] De opusculis mei contra Jovinianum, quod et prudenter e amanter feceris exemplaria subtrahendo optime noui. Sed nihil profuit ista diligentia, cum aliquanti ex urbe venientes mihi eadem lectitarint quae se Romae excepisse referebant. In hac quoque província iam libri fuerant divulgati et, ut ipse legisti, "nescit vox missa reverti" [...] (*Epistolæ* XLVIII, II).

[287] O Estridonense nesse trecho fez uso do texto *Ars Poetica* do poeta romano Horácio

[288] [...] Lege, quaeso te, et diligenter apostoli verba considera, et tunc videbis me propter calumniam declinandam, multo plus quam ille voluit in maritos fuisse clementem. Origenes, Dionysius, Pierius, Eusebius Caesariensis, Didymus, Apollinaris latissime hanc epistolam interpretati sunt; quorum Pierius, cum sensum apostoli ventilaret atque dissereret, et proposuisset illud exponere: volo autem omnes esse sicut meipsum, adiecit: "μιλώντας τόσο ανοιχτά Παύλος κήρυξε αγαμία" [...] (*Epistolæ* XLVIII, III).

consagrada celibatária para uma melhor e integral dedicação ao serviço nas comunidades cristãs. Logo, o monge Jerônimo usa dessa autoridade religiosa para ratificar sua visão de mundo, comportamental e moral, para o Cristianismo.

Conforme assinalou David G. Hunter, em *Marriage in the early Church*, a reflexão a respeito do casamento, feita por Paulo na primeira carta aos Coríntios, no sétimo capítulo, foi muito importante para história cristã. Nesse capítulo, ele abordou questões em torno da união dos casais, separação, continência, viuvez e virgindade, outorgou orientações morais para os cristãos e, em particular, expôs sua preferência pela vida solteira e continente. Esse texto foi interpretado posteriormente como aquele que colocou o casamento num estado inferior ao celibato. Contudo, o matrimônio seria permitido para Paulo como sendo uma alternativa para os chamados pecados da carne[289] (HUNTER, 1992, p. 4-5).

Dessa maneira, a expressão carne, nas experiências religiosas cristãs, foi um baluarte da luta contra o século – *saeculum*. Com isso, a renúncia sexual era um exemplo da necessidade dos cristãos de controlarem um corpo exposto aos diversos infortúnios existentes no mundo (BROWN, 1990, p. 168).

Na realidade, Jerônimo foi um "[...] arrogante advogado da superioridade da virgindade [...]" (DUNN, 2008, p. 673) e de forma pertinaz empregou diversos meios oratórios para persuadir a sociedade de seu tempo sobre essa causa. Assim, a forma com a qual o monge de Estridão representou socialmente o gênero humano em sua totalidade foi assinalada à realidade de que os continentes estariam em uma condição elevada em comparação com os não castos e alocados numa espécie de hierarquia religiosa.

Outrossim, na missiva apologética a Pamáquio, escreveu Jerônimo sobre a repercussão da sua obra em Roma, com estas palavras:

> Censuram-me alguns que nos livros que escrevi contra Joviniano me excedi, ora elogiei as virgens, ora difamei as casadas. Dizem que é uma espécie de condenação do matrimônio engrandecer a virgindade, mas não me parece caber haver comparação alguma entre a virgem e a casada [...] (*Carta* 49, 2)[290].

[289] De uma maneira sumária, apresenta Jacques Le Goff, em *A recusa do prazer*, que, na religião cristã, tivemos uma diversidade de pecados da carne e não de apenas um pecado da carne. Portanto, a renúncia sexual se dava para ele em três âmbitos: a) a da fornicação que nos foi apresentada pelo NT; b) a da concupiscência, encontrada, sobretudo, entre os Pais da Igreja e que está na origem da sexualidade; c) a da luxúria que, logo que se cria o sistema dos pecados capitais do século V a XII, reúne todos os pecados da carne (LE GOFF, 1992, p. 151-152).

[290] Reprenhendunt in me quidam, quod in libris quos adversum Jovinianum scripsi nimius fuerim vel in laude virginum vel in suggillatione nuptiarum, et aiunt condemnationem quodammodo esse matrimonii, in tantum pudicitiam praedicari, ut nulla posse videatur inter uxorem et virginem conparatio derelinqui. [...] (*Epistolæ* XLIX, II).

Aqui, nessa manifestação, o monge de Estridão descreveu que estava sendo acusado em Roma de desvalorizar as pessoas casadas e que as suas ideias estariam atreladas ao Maniqueísmo, pois, nos livros *Adversus Jovinianum,* ele "[...] atacou com fúria essa ideia 'igualadora', e negou que sua própria defesa da vida celibatária o caracterizava como um 'maniqueu'" (CLARK, 2001, p. 130)[291].

No entanto, nessa obra em seu início, Jerônimo de Estridão explicitou de forma clara que não seguia tal tendência dualista cristã e nem outras heterodoxias condenadas pela autoproclamada ortodoxia católica, com estas palavras:

> [...] Nós não somos seguidores dos dogmas de Marcião e dos Maniqueus, que têm uma baixa estima sobre o matrimônio. Nem tampouco enganados pelo erro de Taciano, o líder dos encratistas (esse não somente condena e repudia o matrimônio, mas, também, os alimentos que Deus criou para os consumirmos), considerando que seja impuro todo coito [...] (*Contra Joviniano* I, 3)[292].

Percebemos que o monge de Estridão, pelo menos em seu discurso, não tinha afeições por essas linhas dualistas cristãs que condenavam o matrimônio. Entretanto, podemos salientar que o ascetismo e monasticismo cristão, aos quais ele era adepto, foram influenciados por tendências exteriores à religião cristã, conforme refletido no segundo capítulo de nossa Tese. Ainda, no quarto século e no ulterior século, comumente em meio às controvérsias religiosas cristãs, aconteciam mútuas denúncias de Maniqueísmo, de ambos os lados, como uma arma e defesa de ideias.

Na Antiguidade Tardia, os defensores da renúncia sexual se preocupavam em diferenciar a autoproclamada ortodoxia católica e as consideradas heterodoxias, com objetivo de se esquivarem das acusações de que eram maniqueístas. Dessa maneira, o monge Jerônimo foi um desses personagens.

Desta feita, em carta, Jerônimo atestou ao senador Pamáquio as afirmações feitas anteriormente na sua obra contra Joviniano, a conhecer:

> [...] *Virgo* vem de *vir*, não de *partus*. Não há nada de intermediário. Ou se aceita minha sentença ou de Joviniano. Se me reprova que coloco o casamento por debaixo da virgindade, então temos que louvar aqueles que os equiparam; mas, se foi

[291] O monge Jerônimo, pela sua radicalidade ascética, foi acusado de Maniqueísmo por seus adversários (CLARK, 1999, p. 42).

[292] [...] Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes, nuptiis detrahimus; nec Tatiani principis encratitarum errore decepti, omnem coitum spurcum putamus; qui non solum nuptias, sed cibos quoque, quos Deus creavit ad utendum, damnat et reprobat [...] (*Adversus Jovinianum* I, III).

> condenado os que consideram iguais, sua condenação é o reconhecimento de minha obra [...] (*Carta* 49, 2)[293].

Nesse discurso a seu companheiro de Roma, constatamos que o monge de Estridão tinha tomado conhecimento das condenações eclesiásticas de Joviniano e que tais censuras eram para ele uma ratificação de seu trabalho polêmico. De acordo com essa missiva de Jerônimo, ou se estaria com ele ou com Joviniano, porque aquele que considerava todos iguais fora condenado pela autoridade eclesiástica católica. Nessa situação, Jerônimo, convicto de suas ideias e pensamentos, reafirmou nessas epístolas o que tinha argumentado em seu trabalho, pois, certamente por causa de seu temperamento desvanecido, não gostava de ser contestado.

Por sua vez, do mesmo modo, Dominon reuniu uma série de passagens da obra de Jerônimo e remeteu para ele em Belém, pedindo melhores esclarecimentos e explicitação. Assim, a esse sacerdote cristão de Roma, escreveu o Estridonense a respeito da especulação de que ele tinha denegrido o casamento em sua obra, nestes termos:

> [...] Entretanto, se não deseja escrever e pensar que não temos mais argumentos que a maledicência, escuta pelo menos, através das terras, mares e povos que se nos interpõe o eco de meu clamor: "Não condeno as núpcias, não condeno o matrimônio". E para que esta minha sentença ainda seja mais segura, quero que se casem todos os que, acaso pelos temores noturnos, não são capazes de dormir sozinhos (*Carta* 50, 5)[294].

Nesse discurso, percebemos a sua defesa da presente e de póstumas acusações que poderia receber Jerônimo, uma vez que escreveu de forma pertinaz que não era contra o casamento cristão, e, no entanto, por outro lado, preferia a renúncia sexual e a continência, em concordância com que expomos e atestamos previamente.

Em vista disso, Jerônimo descreveu que a intenção de Joviniano era "[...] elogiar de tal modo o matrimônio que denegria a virgindade. E é que quando coisas pequenas se equiparam com as grandes, a comparação enaltece a menor, mas supõe afrontar a maior [...]" (*Contra Joviniano* I, 3)[295]. Portanto, para o monge de Estridão, quem insultava as virtudes cristãs, os bons costumes e a ordem religiosa não era ele, mas o monge Joviniano.

---

[293] [...] Virgo a viro, non virgo a partu. Medium esse nihil potest: aut mea sententia sequenda est Joviniani. Se reprehendor quod nuptias virginitati subicio, laudetur ille qui conparat; si autem damnatus est qui aequales putabat, damnatio eius mei operis testimonium sit. [...] (*Epistolæ* XLIX, II).

[294] [...] Porro si non vultt scribere et tantum maledictis agendum putat, audiat tot interiacentibus terris, fluctibus, populis saltim echo clamores mei: "non damno nuptias, non damno conjugium". Et utu certius sententiam meam teneat, volo omnes qui propter nocturnos forsitan metus soli cubitare non possunt uxores ducere (*Epistolæ* L, V).

[295] "[...] Quae res mihi aliquam suspicionem dedit, velle eum ita nuptias praedicare, ut virginitati detrahat.. Quando enim minora maioribus coaequantur, inferioris comparativo, superiores injuria est [...]" (*Adversus Jovinianum* I, III).

Por isso, Jerônimo exortou a todos a lutarem com ele, contra essa nova doutrina, desta feita:

> [...] A todos vós, virgens de ambos os sexos, os continentes e esposos casados pela segunda vez, suplico-os que com vossas orações ajudeis a nossos esforços. Joviniano é inimigo comum de todos. Porque quem afirma que os méritos de todos são iguais ultraja tanto a virgindade ao compara-la com o matrimônio, como do mesmo modo ofende o matrimônio ao sustentar que é tão lícito o primeiro matrimônio como as segundas e terceiras núpcias [...] (*Contra Joviniano* I, 4)[296].

Percebemos, nesse trecho, que, para o Estridonense, o inimigo do Cristianismo era o monge Joviniano, e que todos cristãos deveriam combater seus ensinamentos unidos a ele, Jerônimo. Também identificamos o uso de comparações por parte de Jerônimo como uma estratégia argumentativa para demonstrar a superioridade do estado de vida virginal em relação à vida conjugal.

Ademais, ainda Jerônimo alerta o público que deseja atingir com essa obra, da seguinte forma:

> [...] Que o leitor me perdoe às moléstias, se lhe parece estimulado a ler a náusea e o vômito de Joviniano. Com gosto beberá o antídoto de Cristo, se antes tem ido aos venenos do diabo. Escutai com paciência, virgens; escutai, por favor, o mais voluptuoso dos demagogos; melhor dizer, passai diante dele com ouvidos fechados para se protegerem de algo parecido com os cânticos das sereias. Suportem por um momento as injúrias que os assolam; imaginando que, crucificados com Cristo, estais ouvindo as blasfêmias dos fariseus (*Contra Joviniano* I, 4)[297].

O monge Jerônimo fez insultos e ofensas aos escritos de Joviniano e nos expõe uma exortação às pessoas dispostas e benevolentes a sua causa nesse discurso. O monge de Estridão passou por narrações da literatura cristã e secular para defender seu posicionamento religioso, com intuito de cativar seus leitores.

Nesse âmbito, Jerônimo, ao representar os cristãos diferentes daquilo que Joviniano pensou, demonstra-nos a condição dos estados de vidas divididos em níveis religiosos, que consequentemente seriam transmitidos para a sociedade com estas palavras:

> Não ignoramos que *imaculado é o matrimônio e honesto seu leito (Hebreus 13, 4)*. Temos lido o primeiro mandato de Deus: *crescei e multiplicai-vos e enchei a terra*

---

[296] [...] Vos, quaeso, utriusque sexus virgines et continentes, mariti quoque et digami, ut conatus meos orationibus adiuvetis. Cunctorum in commune Jovinianus hostis est. Nam qui aequalia omnium adserit merita, tam virginitati facit iniuriam, dum eam nuptiis comparat, quam et nuptiis, sic eas licitas adserens, ut secunda et tertia matrimonia [...]. (*Adversus Jovinianum* I, IV).

[297] [...] Nec molestum lectori sit, si nauseam eius et vomitum legere compellatur. Libetinus antidotum Christi bibet, cum diaboli venena praecesserint. Audite patienter, virgines; audite, quaeso, voluptuosissimum concionatorem, immo quasi sirenarum cantus et fabulas clausa aure transite. Vestras ferte paulisper injurias; putate vos cum Christo crucifixas, pharisaeorum audire blasphemias (*Adversus Jovinianum* I, IV).

> *(Gênesis 1, 28)*. Ainda aceitamos o casamento, mas preferimos a virgindade, que tem sua origem no matrimônio. Acaso a prata deixará de ser prata porque o ouro seja mais precioso que essa? Ou será um descrédito para uma árvore e para o galho se sua fruta e seu grão são preferidos que sua copa e sua espiga? Do mesmo modo que o fruto é preferido que a árvore e o trigo do que a palha, assim a virgindade é mais estimada do que o matrimônio. O fruto centésimo, o sexagésimo e o trigésimo, ainda que procedam de uma mesma terra e da mesma semente, são diferentes muito em virtude de seu número. O número 30 se refere ao matrimônio. De fato, a própria união dos dedos, como se abraçando e unindo-se em um suave beijo, representam o marido e a mulher. O número 60 faz alusão às viúvas, por se encontrarem em uma situação angustiosa e atribulada. Daqui com dedo superior se represente seu abatimento e quanto maior é a dificuldade em se abster do prazer voluptuoso uma vez experimentado, maior será sua recompensa. Por fim, o número 100 (por favor, leitor, presta atenção a ele) é transferido da mão esquerda para direita e justamente com os mesmos dedos: esse círculo que se faz com a mão direita e com os mesmos dedos que com a esquerda não representa o matrimônio, nem a viuvez, mas a coroa da virgindade [...]. (*Contra Joviniano* I, 3)[298].

Com citações bíblicas e referindo-se à parábola do semeador em comparação com os estados de vidas humanos, numa escala crescente, Jerônimo criou distinções entre as mulheres: num nível mais inferior estariam as casadas, numa categoria intermediária e meritória estariam as viúvas e, por fim, num grau mais elevado, honroso, sublime e virtuoso se alocavam as virgens[299]. Também, nesse trecho, o monge de Estridão usou exemplos de componentes da natureza terrena e parte do corpo humano para exibir essas diferenciações dos papéis femininos construídos por ele como um dispositivo argumentativo.

Para demonstrar e exteriorizar, nesse trabalho, sua capacidade de comentarista bíblico, Jerônimo fez a reflexão sobre os textos paulinos e outros para refletir sobre a condição do casamento e as suas relações humanas, inicialmente com estas palavras:

> Vamos ao começo dessa passagem: *É bom para o homem* – disse [Paulo] – *não tocar em mulher*. Se não é bom tocar em uma mulher é evidente que tocá-la resulta em uma coisa má, pois a única coisa contrária a bom é mau. No entanto, se é mau e essa

---

[298] Non ignoramus, *Honorabiles nuptias et torum immaculatum*. Legimus primam Dei sententiam, *Crescite et multiplicamini et replete terram*; sed ita nuptias recipimus, ut virginitatem, quae de nuptiis nascitur, praeferamus. Numquid argentum non erit argentum, si aurum argento pretiosius est? Aut arboris et segetis contumélia est, si radici et foliis, culmo et aristis, poma praederantur et fructus? Ut poma ex arbore, frumentum e stipula, ita virginitas e nuptiis. Centesimus et sexagesimus et tricesimus fructus quamquam de uma terra et de uma semente nascatur, tamen multum differt in numero. Triginta referuntur ad nuptias. Nam et ipsa difitorum conjunctio, quasi molli se complexans osculo et foederans, maritum pingit et conjugem. Sexaginta vero ad viduas, eo quod in angustia et tribulatione sunt positae. Unde et superiori digito deprimntur quantoque maior est difficultas expertae quondam voluptatis illecebris abstinere, tanto maius est praemium. Porro centesimus numerus (diligenter, quaeso, lector, attende), de sinistra transfertur ad dexteram et iisdem quidem digitis, sed non eum manu, quibus in laeva nuptae significantur et viduae, circulum faciens, exprimir virginitatis coronam [...] (*Adversus Jovinianum* I, III).

[299] Testtificamos que o Estridonense recorreu aqui ao simbolismo numérico para também justificar a superioridade da virgindade sobre o casamento.

> maldade se perdoa, essa licença tem como finalidade não cometer um mal maior [...] (*Contra Joviniano* I, 7)[300].

O monge de Estridão entendia que era um mal tocar em mulher, pois acreditamos que a eminente condição feminina para ele seria aquela na qual a integridade física deveria ser intacta. Assim, ele usou da autoridade dos textos sagrados da religião cristã para fundamentar essa sua visão de mundo.

Não obstante, mesmo tendo essa posição, Jerônimo ainda refletiu sobre a condição daqueles que contraíram o matrimônio, sendo essa a base para sua postura anterior sobre a renúncia sexual humana.

O monge de Estridão nos descreveu:

> [...] *A esposa não tem poder sobre seu próprio corpo, mas sim o seu marido*. Igualmente, *tampouco o marido não tem poder sobre seu próprio corpo, mas sim sua esposa*. Toda essa questão afeta os homens que estão casados no que se refere se é lícito se separarem de suas esposas, coisa que o Senhor proibiu no Evangelho. Por esse motivo que o Apóstolo disse: *Bom é que o homem não toque em mulher*. Pois bem, dado a quem que se tem casado não é permitido abster das relações sexuais, salvo com consentimento recíproco, nem pode repudiar seu cônjuge que não tem desonrado, deverá cumprir com sua esposa o dever do casamento: posto que voluntariamente uniu-se a ela, exigido está a cumprir sua obrigação. *Não negueis um ao outro, a não ser por algum tempo de mútuo acordo, para dedicarem tranquilamente à oração*. [...] (*Contra Joviniano* I, 7)[301].

Os casados, para o monge de Estridão, viviam sob o compromisso temporal e obrigação carnal, que ambos deveriam realizar, e nunca eles poderiam se separar. Em outras palavras, para Jerônimo, aqueles que estavam unidos pelo matrimônio viviam numa situação que atrapalhava a atividade espiritual, conforme relatou: "[...] as obrigações conjugais são barreiras à oração. [...]" (*Contra Joviniano* I, 7)[302].

Continua Jerônimo a asseverar a respeito dos casados e da liberdade da continência, nestes termos:

> [...] *Porque é bom que o homem continue como está*. Se é bom que o homem se mantenha como está, quer dizer que é mal que não esteja assim. *Quem está ligado a uma mulher esposa não procure romper o vínculo. Quem não tem esposa não procure*

[300] Revertamur ad caput testimonii: *Boum est* – inquit – *homini mulierem non tangere*. Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere: nihil enim bono contrarium est, nisi malum. Si autem malum est et ignoscitur, ideo conceditur, ne malo quid detrerius fiat. [...] (*Adversus Jovinianum* I, VII).

[301] *Uxor proprii corporis non habet potestatem, sed vir. Similiter et vir sui corporis non habet potestatem, sed uxor*. Omnis haec quaestio de his est qui in matrimonio sunt, an eis liceat uxores dimittere, quod et Dominus in Evangelio prohibuit. Unde et Apostolus, *Bonum est homini* – ait – *uxorem non tangere*. Sed quia qui semel duxit uxorem, nisi ex consensu, se non valet abstinere nec dare repudium non peccanti, reddat conjugi debitum: sponte quippe se alligavit, ut reddere cogeretur. *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi* [...] (*Adversus Jovinianum* I, VII).

[302] "[...] impediri dicit orationes officio conjugali. [...]" (*Adversus Jovinianum* I, VII).

> *mulher (1 Coríntios 7, 27)*. Cada um de nós tem seus próprios limites: dai-me o meu e tem o seu. Se tiver esposa, não a repudie. Se não tiver esposa, não busque mulher. Igualmente eu não dissolvo os matrimônios uma vez que se tem acontecido, assim tampouco tu unas o que está solto. Ao mesmo tempo, temos que ter em conta o significado dessas palavras. Quem tem esposa é considerado como um devedor, é um incircunciso, servo da mulher e está preso, algo que é próprio dos maus servos. Quem não tem esposa, em primeiro lugar, não deve nada; em segundo lugar, é circunciso; em terceiro lugar, é livre; e, enfim, tem liberdade de movimentos [...] (*Contra Joviniano* I, 12)[303].

De fato, Jerônimo entendia que a vida matrimonial tinha elementos negativos[304]. Ainda acrescenta o monge de Estridão sobre o casamento: "[...] Admito que o matrimônio seja um dom de Deus, entretanto, a diferença que existe entre um dom e outro é enorme [...]" (*Contra Joviniano* I, 8)[305]. Prossegue novamente o monge a relatar: "[...] eu não desejo algo que é um pouco inferior, não obstante aquele que por si mesmo é absolutamente bom" (*Contra Joviniano* I, 9)[306].

Para o monge de Estridão, os casados se conservavam num estágio de cativeiro enquanto os seus cônjuges estivessem vivos, e seus comportamentos estariam condicionados à servidão um do outro, pois eles tinham de cumprir os papéis sociais condicionados e esperados para cada um deles. Entrementes, por outro lado, para o monge de Estridão, a vida continente proporcionava algo melhor, uma liberdade para os indivíduos e a isenção de preocupações, obstáculos, restrições às realidades seculares.

Dessa maneira, o monge Jerônimo ratifica que a renúncia sexual era anseio de Paulo, nestas palavras:

> [...] Quando se trata de uma ordem nos sentimos oprimidos; quando se trata de uma concessão, abusamos dela. Quer saber qual é o desejo do Apóstolo? Assinala o que segue: *É certo que queria que todos os homens fossem como eu (1 Coríntios 7, 7*). Bem aventurado o homem que pode se assemelhar a Paulo! Feliz quem dá ouvidos ao Apóstolo quando ele faz uma recomendação, não quando perdoa. Assim, ele disse: *isto é o que quero e desejo: que sejais meus imitadores como eu sou de Cristo (Filipenses 3, 17)*. Cristo era virgem, nascido de uma virgem, um ser incorrupto nascido de uma pessoa pura. Nós que somos homens e não podemos imitar o nascimento do Salvador, imitemos ao menos seu comportamento. Aquele é

---

[303] [...] *Quoniam bonum est homini sic esse*. Si bonum est homini sic esse, malum est ergo homini sic non esse. *Alligatus es uxori, noli quaerere solutionem. Solutus es ab uxore, noli quaerere uxorem*. Habet unusquisque nostrum terminos suos: redde mihi meum et tuum tene. Si alligatus es uxori, ne illi des repudium. Si solutus sum ab uxore, non quaeram uxorem. Ut ego non solvo conjugia, si semel ligata sunt, ita tu non liges quod solutum est. Simulque significantia consideranda verborum est. Qui uxorem habet, ut debitor dicitur, et esse in praeputio et servus uxoris et, quod malorum servorum est, alligatus. Qui autem sine uxore est, primum nullis debitor est, deinde circumcisus, tertio liber, ad extremum solutus (*Adversus Jovinianum* I, XII).

[304] Antes mesmo de escrever essa referida obra, o monge Jerônimo já tinha produzido escritos com ponto de vista desfavorável a vida matrimonial, especialmente, na famosa carta a virgem Eustóquia, em 376-377 (SIRAGO, 1993, p. 45).

[305] "[...] Concedo et nuptias esse Dei donum, sed inter donum et magna diversitas est. [...]" (*Adversus Jovinianum* I, VIII).

[306] "[...] Ego autem non levius malum, sed simplex per se bonum volo" (*Adversus Jovinianum* I, IX).

> prerrogativa da divindade e da santidade; este outro é próprio de nossa condição humana e do esforço que este o compete. Quero que todos os homens sejam iguais a mim e, imitando-me, que se convertam também em semelhança de Cristo, do mesmo modo que eu me assemelho a Ele. E aquele que crer em Cristo deve seguir o mesmo caminho feito por Ele [...] (*Contra Joviniano* I, 8)[307].

Nessa exposição de Jerônimo, percebemos que a postura mais excelsa esperada para homens e mulheres era a abstenção sexual, proposta por Paulo, e a vivenciada por Jesus de Nazaré, considerado a divindade do Cristianismo. Portanto, os homens e as mulheres deveriam se comportar como seres castos e puros para terem uma distinta virtude e santidade na religião e na sociedade.

Nos escritos de Paulo, demonstra-se que as pessoas casadas estavam divididas entre as coisas referentes às realidades temporais e espirituais. No entanto, ao contrário, quem não era casado estava livre para se dedicar ao serviço religioso cristão. Paulo era um homem sozinho – talvez, solteiro, viúvo ou separado – que escreveu para os cristãos, fundamentado na estrutura cultural e social de seu tempo. Em parte de seus escritos sobre as mulheres e o casamento, observa-se uma perspectiva misógina (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 131-133).

Da mesma maneira, relatou o monge Jerônimo que "[...] o matrimônio povoa a terra e a virgindade o paraíso [...]" (*Contra Joviniano* I, 16)[308]. Para o monge de Estridão, o casamento traria apenas frutos temporais e passageiros, e a virgindade era revestida de valores figurativos e religiosos. Para ele, era mais importante a vida espiritual e ascética, associada à renúncia sexual, em detrimento da vida carnal, pois somente a primeira poderia levar a humanidade ao reino dos céus e à bem-aventurança eterna, ou seja, a autodenominada salvação e o deleite perfeito.

Jerônimo continua a sua defesa da pureza da natureza humana, tendo como base a renúncia sexual e as Escrituras, a saber:

> [...] O Senhor tentado pelos fariseus ao perguntá-lo se era lícito, segundo a Lei de Moisés, separar-se da mulher, mas Ele proibiu taxativamente que se fosse feito isso. *Considerando estas palavras, os discípulos disseram: se tal é a situação do homem com sua esposa, não convém se casar. E Ele os respondeu: Nem todos compreenderão essas palavras, mas somente aqueles que têm recebido esse dom. Existem eunucos que nasceram assim de sua mãe; existem eunucos que foram feitos eunucos pelos homens; e existem eunucos que a si mesmo se fizeram eunucos por*

---

[307] [...] In voluntate promeremur, in venia abutimur. Vis scire quid velit Apostolus? Junge quod sequitur: *Volo autem omnes homines esse sicut meipsum*. Beatus qui Pauli similis erit. Felix qui audit Apostolum praecipientem, non ignoscentem. *Hoc* – inquit – *volo, hoc desidero, ut imitatores mei sitis, sicut et ego Christi*. Ille virgo de virgine, de incorrupta incorruptus. Nos, quia homines sumus et nativitatem Salvatoris non possumus imitari, imitemur saltem conversationem. Illud divinitatis est et beatitudinis, hoc humanae conditionis est et laboris. Volo omnes homines similes mei esse, ut dum mei similes sunt, similes fiant et Christi, cujus ego similis sum [...] (*Adversus Jovinianum* I, VIII).

[308] "[...] Nuptiae terram replent, virgintas paradisum. [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XVI).

> *causa do Reino dos céus. Quem puder entender que entenda (Mateus 19, 10-12).* Por esse motivo o Apóstolo disse: *Sobre as virgens não tenho mandamento do Senhor*, seguramente porque o Senhor havia dito: *Nem todos compreenderão essas palavras, mas somente aqueles que têm recebido esse dom*. [...] Por isso que Cristo ama especialmente as virgens, porque essas oferecem espontaneamente o que não se tem exigido a elas. Maior motivo de agradecimento significa oferecer o que não se solicita, de entregar aquilo que não se pede. Os apóstolos ao considerar a carga que teria uma mulher, disseram: *Se tal é a situação do homem com sua esposa, não convêm se casar*. O Senhor, aprovando essa opinião, respondeu: 'Vosso critério é verdadeiramente correto, porque o homem que se encaminha ao Reino dos céus não convém ter esposa; mas isso é uma tarefa muito difícil e nem todos compreenderão essas palavras, salvo aqueles que receberam respectivo dom. Temos eunucos aos que a natureza tem o transformado em tal. Mas a mim agrada os eunucos que não castrou a necessidade, mas sim à vontade. Com sumo gosto recebo em meu seio aqueles que se castraram pela causa do Reino dos céus. É próprio de uma grande fé e de uma grande virtude ser um puríssimo Templo de Deus e oferecer-se inteiramente como holocausto ao Senhor e, de acordo com Apóstolo, ser santo no corpo e no espírito [...]' (*Contra Joviniano* I, 12)[309].

O monge de Estridão descreveu sobre a conduta que considerava perfeita e a virtude que desejava para todos os cristãos: a virgindade e que aqueles que recebessem referida faculdade se transmutassem em eunucos por causa do reino dos céus, porque a divindade cristã amava de maneira muito singular essas pessoas. Assim, em nosso entendimento, Jerônimo representa uma sociedade na qual os membros mais elevados seriam aqueles e aquelas que se consagravam inteiramente à religião, especialmente seus corpos como templos sagrados, mantendo-os intactos e livres de todas as relações concebidas como carnais.

Conforme assevera Silvia Maria A. Siqueira, em sua Tese *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II-V d. C.*, a questão em torno da pudicícia – *pudicitia* – era uma preocupação muito comum no mundo romano e também fez parte do modelo ideal da mulher cristã (SIQUEIRA, 2004, p. 111). Então, consideramos que existia um interesse por parte de Jerônimo sobre a honra das damas da alta sociedade romana, das quais ele era bem

---

[309] [...] Dominus temptatus a phariaeis, utrum secundum Legem Moysi uxores liceret dimittere, omnino fieri prohibuit. *Quod discipuli considerantes, dixerunt: Si talis est causa hominis cum uxore, no expedit nubere. Quibus ille respondit: Non omnes capitunt verbum, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi, qui de utero matris ita nati sunt; et sunt eunuchi, que ab hominibus eunuchizati sunt; et sunt eunuchi, qui se castraverunt propter Regnum caelorum. Qui potest capere, capiat*. In propatulo est cur Apostolus dixerit, *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo*, profecto quia praemiserat Dominus: *Non onmes capiunt verbum, sed quibus datum est*, et, *Qui potest capere , capiat*. [...] Et ideo plus amat virgines Christus, quia sponte tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum. Maiorisque gratie est offerre quod non debeas quam reddere quod exigaris. Apostoli uxoris onera contemplati: *Si talies est* – inquiunt – *causa hominis cum uxore, non expedit nubere*. Quorum Dominus sententiam probans: Recte quidem sentitis – ait – quod non expediat homini ad caelorum Regna tendenti, accipere uxorem; sed difficilis res est et non omnes capiunt verbum istud, verum quibus datum est. Alios eunuchos natura facit, alios vis hominum. Mihi illi eunuchi placent, quod castravit non necessitas, sed voluntas. Libenter illos in meos sinus recipio, qui se castraverunt propter Regna caelorum, et ob mei cultum noluerunt esse quod nat sunt. Simulque tractanda sententia: *Que se* – inquit – *castraverunt propter regna caelorum*. Si castrati mercedem habent Regni caelorum, ergo qui se non castraverunt, locum non possunt accipere castratorum. *Qui potest* – inquit – *capere, capiat*. Grandis fidei est grandisque virtutis Dei templum esse purissimum, totum se holocaustum offerre Domino et iuxa eumdem Apostolum esse sanctum et corpore et spiritu [...] (*Adversus Jovinianum* I, XII).

próximo, e, por isso, notamos uma intensa atividade literária na esfera da renúncia sexual dessas mulheres religiosas.

O papel construído por Jerônimo de Estridão para as mulheres era repleto de elementos simbólicos ligados a argumentos bíblicos, literários e retóricos. De forma pertinaz na obra, ele explicita a posição superior da renúncia sexual para exortar o público feminino e os contrários aos valores ascéticos. Logo, de uma maneira representativa, nos seus discursos religiosos, a divindade falava a seu público por meio de seus escritos e isso se tornou um eficaz mecanismo de convencimento.

O monge Jerônimo, sobre essa questão, descreve-nos:

> [Pedro] Disse às esposas: *observem sempre uma vida casta e reservada; tende aquele ornato interior e oculto do coração, a pureza incorruptível de um espirito pacífico e suave (1 Pedro 3, 2-4)*. Oh, palavras verdadeiramente dignas de um apóstolo e de uma rocha de Cristo! Dita uma lei a homens e mulheres, condena o adorno da carne, prega a continência e o adorno interior da pessoa, *em um adorno eterno de um espírito pacífico e suave*, vivendo de certo modo assim: 'dado que o vestido exterior do ser humano é corruptível e vós deixastes de possuir a beatitude imaculada, típica das pessoas virgens, imitando ao menos a integridade do espírito mediante uma tardia continência e exibindo na mente aquilo que não se exibe no corpo. Pois essas são as riquezas e esses são os ornamentos que Cristo deseja' (*Contra Joviniano* I, 7)[310].

Aqui, entendemos como o monge de Estridão pensou a realidade humana e o comportamento social desejado para todos os indivíduos, especialmente para as mulheres, ancorado novamente na autoridade das Escrituras. Assim, o ideal de conduta de vida incorrupta era a virgindade e uma continência tardia que poderia ser abraçada pelas distintas figuras femininas da sociedade romana – viúvas e casadas –, uma vez que essas eram as atribuições esperadas por Jerônimo para elas.

O monge de Estridão nos apresentou a servidão do homem casado e a liberdade dos solteiros como servos de Jesus, com estas palavras:

> [...] Assim mesmo, quem no momento de abraçar a fé não tinha esposa foi chamado por Deus sendo livre da servidão do matrimônio, esse é o verdadeiro servo de Cristo. Que felicidade não ser servo de uma esposa, mas de Cristo; não servir à carne,

[310] [...] *Ad uxores quoque, ut videant* – inquit – *viram castam conversationem et ornatum in abscondito cordis hominem, in incorruptione mitis et silentis spirtus*. O vere digna vox apostolo et petra Christi, Maritis uxoribusque dat legem et, damanato carnis prnatu, castitatem praedicat et ornatum interioris hominis, in incorruptione mitis et silentis spiritus, quodammodo hoc dicens: 'Quoniam exterior vester homo corruptus est et beatitudinem incorruptionis, quae proprie virginum est, habere desiistis, imitamini incorruptionem spiritus saltem per seram abstinentiam et, quod corpore non potestis, mente praestate. Has enim Christus et hos vestrae conjunctionis quaerit ornatus' (*Adversus Jovinianum* I, VII).

> contudo o Espírito! *Pois aquele que se une ao Senhor, forma com Ele um único espírito (I Coríntios 6, 17).* [...] (*Contra Joviniano* I, 11)[311].

No casamento, o ser humano estava amarrado numa rede de situações seculares que Jerônimo considerava complexas e propícias à realidade pecaminosa, pois, para ele, no matrimônio, os cônjuges: "[...] *padecerão tribulações na carne*. Nós, ignorantes das coisas, pensamos que o matrimônio significa ao menos a alegria da carne. Todavia, aqueles que se casam padecem adversidades em sua carne [...]" (*Contra Joviniano* I, 13)[312].

Além do mais, a partir da leitura e interpretação dos livros de Provérbios, o casamento, para o monge Jerônimo, era uma condição humana muito perigosa, pois: "[...] Quem se casa, expõe-se ao risco de não saber se a mulher será desagradável ou digna de carinho. Se for odiável, essa se tornará insuportável; se digna de ternura, esse amor dado a ela será comparável ao inferno, à terra seca e ao fogo[313]" (*Contra Joviniano*, I, 28)[314].

Mesmo assim, mediante essa condição menos elevada do casamento, o comportamento que o monge Jerônimo esperava para os esposos era o seguinte: "[...] os maridos devem amar a suas esposas com castidade [...]" (*Contra Joviniano* I, 16)[315] e as esposas teriam que ser "[...] escravas do marido [...]" (*Contra Joviniano* I, 27)[316].

Essa postura de Jerônimo vem nos revelar a afirmação de que, para os Pais da Igreja, "o casamento era um 'vínculo' e uma 'servidão' no qual as esposas submetiam-se aos maridos" (SALISBURY, 1995, p. 51). Dessa forma, verificamos de forma evidente, nesses discursos de Jerônimo, a função social idealizada particularmente para as mulheres romanas que contraíam as núpcias e as divisões de gêneros entre o masculino e feminino, típicas em sociedades patriarcais. Então, as esposas deveriam cumprir com os deveres que as ligavam aos seus maridos: cuidar do ambiente doméstico, ter filhos, administrar servos e escravos, os bens materiais da residência etc.

Neste momento, não podemos deixar de assinalar que os textos bíblicos, de modo especial o NT, tiveram como fundamento questões consideradas comuns ao tempo em que

---

[311] [...] Porro qui uxorem non habens credidit et liber a servitute conjugii vocatus est a Domino, ille vere servus est Christi. Quanta felicitas non uxoris servum esse, sed Christi, non carni servire, sed spiritui! *Qui enim Domino, unnus spititus est*. [...] (*Adversus Jovinianum* I, XI).

[312] [...] *tribulationem tamen carnis habebunt*. Nos ignari rerum, putabamus nuptias saltem carnis habere laetitiam. Si autem nubentibus etiam in carne tribulatio est [...] (*Adversus Jovinianum* I, XIII).

[313] Segundo Jerônimo o desejo das mulheres sempre era ardoroso, subjugava o espírito masculino e o fazia ficar pervertido pela paixão (*Contra Joviniano*, I, 28).

[314] "[...] Qui enim ducit uxorem, in ambiguo est, utrum odiosam an amabilem ducat. Si odiosam duxerit, ferri non potest. Si amabilem, amor illius inferno, et arenti terrae et incendio comparatur (*Adversus Jovinianum* I, XXVIII).

[315] "[...] viri quoque in castitate uxores suas diligant. [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XVI).

[316] "[...] mariti redigert servitutem [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XXVII).

eles foram elaborados. Em suma, os discursos neotestamentários tinham como base o código doméstico patriarcal, no qual os papéis construídos para homens e mulheres eram centralizados na figura do *paterfamilias* (SCHIAVO, 2001, p. 81).

Colocado isso, novamente o monge Jerônimo nos apresentou uma comparação e uma argumentação dialética entre a virgindade e a vida casada desta forma: "[...] a diferença entre o matrimônio e a virgindade é a mesma que entre não pecar e fazer o bem; melhor ainda, para relatar semelhantemente, é o mesmo que entre o bom e o melhor" (*Contra Joviniano* I, 13)[317].

Para o monge de Estridão, nesses discursos, muito melhor era a vida continente – porque para ele "[...] o Senhor [Jesus Cristo], [era] arauto da virgindade [...]" (*Contra Joviniano* I, 19)[318]. Destarte, Jerônimo, ao cotejar esses estados humanos, demonstrou-nos a estratégia de sua pregação para desvelar e aconselhar aquilo que julgava ser melhor para todos os cristãos de seu tempo e de séculos vindouros.

Jerônimo, nessa obra, explicita-nos que alegoricamente a vida conjugal era finita e a virgindade era infindável, com estas palavras: "[...] o matrimônio termina com a morte, enquanto a virgindade começa a ser coroada depois da morte" (*Contra Joviniano* I, 22)[319]. Além disso, esse Padre da Igreja, ao utilizar outra vez a autoridade dos textos bíblicos, apresentou que João Evangelista foi o discípulo pelo qual Jesus de Nazaré mais teve afeto, e essa afeição era proveniente de sua perene pudicícia. Jerônimo nos disse: "[...] João, um dos discípulos, que, segundo a tradição era o mais jovem de todos e a quem a fé em Cristo foi abraçada ainda quando era virgem, seguiu sendo continente e, por isso, foi o mais amado do Senhor e recostou-se sobre o peito de Jesus [...]" (*Contra Joviniano* I, 26)[320].

Nesse contexto, Jerônimo nos revelou a representação da condição da mulher virgem nessa obra, com estas palavras:

> [...] *És jardim fechado, minha irmã, noiva minha, és jardim fechado, uma fonte lacrada* (*Cânticos* 4, 12). O que está fechado e lacrado se assemelha à mãe do Senhor, que é mãe e virgem. Também, por isso, o sepulcro do Senhor, não aberto e que foi escavado em rocha duríssima, nem antes e nem depois foi depositado nada. Ela que é virgem para sempre, é, no entanto, mãe de muitas virgens, motivo pelo o que o versículo seguinte disse: *Teus brotos são pomar de romãs com frutos preciosos: cachos de hena com nardos* (*Cânticos* 4, 13). Nos frutos e pomares se resume a

[317] "[...] Tantum est igitur inter nuptias et virginitatem, quantum inter non peccare et bene facere; immo, ut levius dicam, quantum inter bonum et melius (*Adversus Jovinianum* I, XIII).
[318] "[...] in qua erat virginitatis praeco Dominus [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XIX).
[319] "[...] Nuptiae enim finiuntur in morte, virginitas post mortem incipit coronari" (*Adversus Jovinianum* I, XXII).
[320] "[...] Et tamen Joannes unus ex discipulis, qui minimus traditur fuisse inter apostolos et quem fides Christi virginem repererat, virgo permansit et ideo plus amatur a Domino et recumbit super pectus Jesu. [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XXVI).

> harmonia de todas as virtudes. *Meu amado é branco e rosado* (*Cânticos* 5, 10), branco por sua virgindade e rosado pelo martírio [...] (*Contra Joviniano* I, 31)[321].

O modelo ideal para todas as mulheres era a da mãe de Jesus, o Nazareno, a qual Jerônimo considerava que fora virgem perpetuamente como um *jardim fechado* e *uma fonte lacrada*. Assim, a figura feminina perfeita era essa que buscava recompor aquilo que a primeira mulher bíblica, Eva, tinha perdido no paraíso[322] e que a considerada mãe de todas as virgens, Maria, tinha reconquistado simbolicamente ao gerar de forma extraordinária e sobrenatural a divindade cristã[323].

Nada obstante, nem todos para Jerônimo de Estridão poderiam ser virgens, dado que para ele: "[...] a virgindade era coisa difícil, por ser algo árduo e raro, uma vez que: *Muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos* (*Mateus* 20, 16; 22, 14). Começar é típico de muitos, perseverar é comum a poucos. Donde que é grande o prêmio de quem persevera [...]" (*Contra Joviniano*, I, 36)[324].

O monge de Estridão se preocupava com a virgindade, pois essa seria uma marca simbólica vocacional dos fins dos tempos. De acordo com Jerônimo, as virgens no mundo são aquilo que elas serão no reino dos céus, numa realidade posterior no pós-tumulo. Portanto, a vida humana estaria intimamente ligada com a *pudicitia*. Ele descreveu assim:

> [...] *Na ressureição dos mortos nem eles e nem elas serão dados em casamento, contudo serão semelhantes aos anjos* (*Mateus* 22, 30). O que os outros no futuro chegarão a ser nos céus, as pessoas virgens começaram a ser aqui na terra. Se nos foi prometido uma semelhança com os anjos (e entre os anjos não existe diferença de sexo), isso significa que da mesma forma que os anjos careceremos de sexo, o que ao menos – coisa que se comprova claramente – ressuscitaremos com nosso próprio sexo,

---

[321] [...] *Hortus conclusus, soror mea, sponsa; hortus conclusos, fons signatus*. Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet Matris Domini, matris et virginis. Unde et in sepulcro Salvatoris novo, quod in petra durissima fuerat excisum, nec ant nec postea quisquam positus est. Et tamen haec virgo perpetua multarum est mater virginum. Sequitur enim: *Emissiones tuae paradisus malogranatorum cum fructu pomorum*. In malograntis et pomis omnium virtutum significatur in concentus. *Fratrulis meus candidus et rubicundus*, candidus in virginitate, rubicundus martyrio [...] (*Adversus Jovinianum* I, XXXI).

[322] Jerônimo nos mostra que Adão e Eva eram virgens, mas depois da Queda se casaram e tiveram relações sexuais. Além disso, fala-nos que: "[...] [Eva] depois de ofender a Deus teve que se submeter ao varão e se tornou objeto do marido; ela [mulher], uma vez unida em matrimônio foi reduzida a condição de Eva, somente poderia apagar aquele velho delito mediante a procriação de filhos, com tal que eduque esses filhos na fé e no amor a Cristo, na santidade e na castidade, pois [na passagem do Apóstolo] não devemos ler 'modéstia' [como erroneamente falam os textos latinos], mas 'pudicícia' [...]" (*Contra Joviniano* I, 27).

[323] Para valorizar a pudicícia, Jerônimo fez um questionamento sobre a pureza corporal, com estas palavras: "[...] Se a virgindade não é preferida que o matrimônio, por que o Espírito Santo não elegeu uma mulher casada ou uma viúva?" (*Contra Joviniano*, I, 32).

[324] "[...] difficilis res est virginitas, et ideo rara, quia difficilis: *Multi vocati, pauci electi*. Incipere plurimorum est, perseverate paucorum. Unde et grande praemium eorum, qui perseveraverint [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XXXVI).

> todavia não cumpriremos com a função de nosso sexo [...] (*Contra Joviniano,* I, 36)[325].

No entanto, por outro lado, para o monge de Estridão, o casamento era algo passageiro e a morte findaria o vínculo dos esposos. Desse modo, ele escreveu: "[...] penso que o fim do matrimônio é a morte [...]" (*Contra Joviniano,* I, 37)[326].

Além do mais, tendo como base igualmente uma tradição considerada secular, Jerônimo entendeu que a virgindade sempre ocupou uma posição singular no âmbito da *pudicitia* na história do Mundo Antigo politeísta. Assim nos descreveu: "[...] a verdade é que o povo romano sempre concedeu grande honra às virgens [...]" (*Contra Joviniano*, I, 41)[327].

A função esperada pelo monge Jerônimo para as mulheres viúvas era a continência, pois apaziguaria a libido do corpo e essas estariam numa condição acima das casadas. Ele nos relatou que: "[...] depois de harmonizarem voluptuosidade de seu corpo, uma tardia castidade coloca essas viúvas acima das casadas [...]" (*Contra Joviniano,* I, 33)[328].

Em suma, em conformidade com pensamento de Jerônimo nessa obra, a principal virtude feminina era a *pudicitia*. Desta feita, a mulher honrada, digna, intacta, não causaria vergonha para sua família, seu estrato social e para sociedade, e, por isso, ele retratou a *pudicitia* feminina assim:

> [...] Ela valoriza a mulher pobre, enaltece a rica, redime a deficiente, ornamenta a bela; se faz digna de seus antepassados ao não corromper seu sangue com uma descendência bastarda; torna-se digna de seus filhos para que eles não tenham vergonha de sua mãe e nem duvidem de seu pai; sobretudo, torna-se digna de si mesma já que ela a defende da ofensa de uma violação externa. Comparada com o cativeiro, não existe nenhuma calamidade maior que a luxúria de outro [...]. A virtude da mulher é, em seu sentido próprio, a pudicícia [...] (*Contra Joviniano*, I, 49)[329].

Para Jerônimo, o maior dom e a mais sublime conduta feminina era a continência, a castidade, a pudicícia, e, portanto, *Mulieris virtus proprie pudicitia est*. Desse modo, conforme Joyce Salisbury (1995, p. 30), em *Pais da Igreja, Virgens independentes,* para os

---

[325] [...] *In resurrectione mortuorum non nubent neque nubentur, sed similes erunt angelis*. Quod alii postea in caelis futuri, hoc virgines in terra esse coeperunt. Si angelorum nobis similitudo promittitur (inter angelos autem non est sexus diversitas), aut certe, quod liquido comprobatur, resurgentes in proprio sexu, sexus non fungemur officio (*Adversus Jovinianum* I, XXXVI).

[326] "[...] Puto quod et nuptiarum finis mors sit [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XXXVII).

[327] "[...] Certe Romanus populus quanto honore virgines semper habuerit [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XLI).

[328] "[...] Si enim illas sera pudicitia post despumatas corpois voluptates erigit contra maritatas [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XXXIII).

[329] [...] Haec pauperem commendat, divitem extollit, deformem redimit, exornat pulchram; bene meretur de maioribus, quórum sanguinem furtiva sobole non vitiat; bene de liberis, quibus nec de matre erubescendum nec de patre dubitandum est; bene in primis de se, quam a contumélia externi corporis vindicat. Captivitatis nulla maior calmitas est quam ad alienam libidinem trahi [....]. Mulieris virtus proprie pudicitia est [...] (*Adversus Jovinianum* I, XLIX).

autores da Igreja "[...] uma vez que a principal consequência da Queda havia sido a introdução das preocupações com o sexo, a maneira de recobrar a vida angélica seria lutar por uma existência assexuada – idealmente, a virgindade ou pelo menos a castidade".

Conforme relatou Jerônimo, viver com uma mulher sob um regime marital trazia muitos incômodos para os homens, ou seja, vivências de paixões carnais, lágrimas, discussões, brigas, suspeitas, lamentos, ciúmes, e os transformava em um escravo da carne e da esposa, uma vez que o varão "[...] casado cuida das coisas do mundo e fica dividido [...]" (1 *Coríntios* 7, 34) e procedia segundo a realidade considerada por ele carnal[330]. Consequentemente, para o monge de Estridão: "Todos os males procedem das mulheres [...]" (*Contra Joviniano*, I, 48)[331].

Para esse Padre da Igreja, o gênero feminino era causa de muitas preocupações seculares, raiz de muitos problemas, deixava o homem dividido e, consequentemente, deveria ser orientado por figuras que ele considerava como superiores na sociedade.

Dentro da tradição judaico-cristã, observa-se uma visão negativa em torno da mulher, do corpo e do sexo, pois esses elementos são vistos como coisas pecaminosas e, em menor proporção, como meios de procriação. Nesse âmbito, temos uma assimetria entre homens e mulheres. Essa se traduz numa forma impositiva de relações sexuais e sociais injustas, em ações de violências contra o gênero feminino e, igualmente, contra o gênero masculino. Com isso, as mulheres perdem suas identidades de pessoas, são consideradas instrumentos e dependentes dos homens (SCHIAVO, 2001, p. 88-89).

Efetivamente, em *Adversus Jovinianum*, constatamos de forma pertinaz que o monge Jerônimo, em seus trabalhos, citava muitos outros textos e amava exteriorizar seu conhecimento bibliográfico (SIRAGO, 1993, p. 46). Além disso, o monge de Estridão compartilhou do conjunto de ideias de sua época ligadas à misoginia, e, em suas obras, encontramos os estereótipos que definiam a mulher como um ser inferior ao homem (GONNZÁLEZ SALINERO, 2011, p. 545-546).

Esse trabalho do monge Jerônimo exerceu influência em séculos ulteriores. Ele foi lido e refletido por muitos pensadores cristãos. Em conformidade com Juana Maria Torres Prieto (2009, p. 71), em *A Historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virgindade en el siglo IV*, os livros *Adversus Jovinianum* legaram uma ampla influência sobre o imaginário a respeito do casamento cristão nos séculos posteriores a sua

[330] Podemos salientar aqui as consideradas *molestiae nuptiarum*, dado que essas eram tidas como impedimentos para que os religiosos ou as religiosas se dedicassem a uma vida integral ao serviço cristão, caso contraíssem matrimônio (TORRES PRIETO, 1995, p. 110).
[331] "Omnia mala ex mulieribus [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XLVIII).

escrita. No Mundo Medieval, tivemos discursos contrários ao matrimônio e que o compreendia como uma condição humana negativa. Temos escritos cristãos nessa perspectiva sobre o matrimônio, de autores do século XII, a conhecer: Abelardo, João de Salisbury, Walter Map, Hugo de Folieto e Pedro de Blois.

Por fim, o matrimônio somente foi reconhecido pela Igreja Católica como sacramento no século XII, no Medievo, ao lado dos seguintes: batismo, confirmação, eucaristia, reconciliação, unção dos enfermos e ordem. Assim sendo, a visão negativa e inferior do matrimônio persistiu por muitos anos na história das manifestações religiosas cristãs no mundo Ocidental, e acreditamos que isso mudou um pouco apenas no Catolicismo, a partir da segunda metade do século XX, com a reforma proposta pelo Concílio Vaticano II.

De Bono Conjugali e *De Sancta Virginitate*: retórica contra Jerônimo, Maniqueus e Joviniano

Agostinho de Hipona pode ser considerado como o último oponente da doutrina do monge Joviniano uma década depois da condenação deste. O bispo de Hipona compôs dois pequenos tratados que também atacaram essa considerada heterodoxia. Assim, uma ampla conjuntura fez com que o bispo Agostinho repensasse as questões que versavam sobre o casamento, a continência sexual e a construção de uma alternativa das visões de Joviniano e Jerônimo (HUNTER, 2007, p. 269-277).

Agostinho não se envolveu e nem teve contato direto com a querela Jovinianista em sua primeira fase, em finais do século IV, diferente do monge de Estridão, Ambrósio e Sirício. Da mesma maneira, possivelmente, o bispo de Hipona não examinou os escritos *Commentarioli,* de Joviniano, contudo, mediante a repercussão existente sobre o desenrolar dessa controvérsia religiosa, sentiu-se na incumbência de apresentar à comunidade cristã no Império Romano uma visão alternativa e que não difamasse o casamento cristão.

Em meio às visões de Joviniano e dos maniqueus sobre o casamento e o ascetismo, o bispo Agostinho, nos anos 400, dirigiu uma resposta a essas duas tendências consideradas heterodoxias. Ademais, suas obras sobre o matrimônio e a virgindade também foram uma forma de reabilitar para o Cristianismo a ideia parcialmente negativa sobre o casamento, proposta por Jerônimo em *Adversus Jovinianum*. Em várias partes dessas obras de Agostinho, percebemos seu empenho em reestabelecer o valor do matrimônio que tinha sido deteriorado por Jerônimo. Em contrapartida, o bispo de Hipona reconheceu que era impossível refutar as

ideias de Joviniano sem denegrir o matrimônio (HUNTER, 2007, p. 269-270; HUNTER, 1992, p. 22; MARKUS, 1997, p. 54).

Outrossim, salientou o bispo Agostinho, em *De Haeresibus*, sobre as ideias do monge Joviniano, nestes termos:

> [...]. Essa heresia nasceu, em nossa época, por meio de um monge chamado Joviniano, quando ainda éramos jovens. Dizia como os filósofos estóicos que todos os pecados são iguais; que o homem, depois de recebido o batismo, não poderia pecar, e que não servem de nada os jejuns e nem a abstinência de alguns alimentos. Negava a virgindade de Maria, dizendo que ao dar a luz não ficou intacta. De igual maneira, equiparava a virgindade das consagradas e a continência sexual dos religiosos que escolhem a vida celibatária aos méritos dos matrimônios castos e fiéis, de tal modo que, segundo dizem, algumas virgens consagradas e de idade já aprovada, na mesma cidade de Roma onde ensinava, casaram-se ao ouvi-lo. É verdade que ele mesmo nem tinha uma mulher. Sustentava que tudo isso não serviria para mérito algum maior diante de Deus no reino da vida eterna, mas para aproveitar a necessidade presente, ou seja, para que o homem não tivesse que suportar as moléstias conjugais. Entretanto, essa heresia foi oprimida e extinguida tão rapidamente que não pode conseguir enganar algum sacerdote [...] (*Las Herejías* LXXXII)[332].

Nesse catálogo de desvios ante a autoproclamada ortodoxia católica, o bispo Agostinho descreveu de forma sucinta o conjunto da doutrina de Joviniano; que essa heterodoxia tinha sido combatida e extinta na primeira metade do século V. Então, como relatamos previamente, o bispo de Hipona relembrou a proposição desse monge a qual negava a superioridade da virgindade e da continência sobre o estado matriamonial.

Ainda nos disse o bispo Agostinho, em suas *Retractationes*, sobre essa querela religiosa na comunidade cristã de Roma, com estas palavras:

> A heresia de Joviniano, ao igualar o mérito das virgens consagradas com a pudicícia conjugal, propagou-se tanto na cidade de Roma que se falava que muitas religiosas, cuja pureza nunca houve menor suspeita, dirigiram-se ao matrimônio [...]. Em vista disso, da mesma maneira, rompia-se o sagrado celibato dos varões santos com a menção e a comparação com os sacerdotes casados. A santa Igreja dali resistia a esse monstro com fidelidade e fortaleza [...] (*Las Retractaciones* II, 22, 1)[333].

---

[332] [...] A Joviniano quodam monacho ista haeresis orta est aetate riostra, cum adhuc iuvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse ieiunia, vel a cibis aliquibus abstinentiam. Vírginita tem Mariae destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam. Virginitatem etiam sanctimonialium, et continentíam sexus virilis in sanctis eligentibus caelibem vitam, coniugiorum castorum atque fidelium meritis adaequabat: ita ut quaedam virgines sacra? provectas iam aetatis in urbe Roma, ubi haec docebat, eo audito nupsisse dicantur. Non sane ipse vel habebat, vel habere volebat uxorem: quod non propter aliquod apud Deum maius meritum in regno vitas perpetuas profuturum, sed propter praesentem prodesse necessitatem hoc est, ne homo coniugales patiatur molestias, disputabat. Cito tamen ista haeresis oppressa et exstincta est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire [...] (*De Haeresibus ad Quodvultdeum* LXXXII).

[333] Joviniani haeresis sacrarum virginum meritum aequando pudicitiae conjugali tantum valuit in urbe Roma, ut nonnullas etiam sanctimoniales, de quarum pudicitia suspicio nulla praecesserat, deiecisse in nuptias diceretur [...]. Hoc modo etiam virorum sanctorum sanctum caelibatum commemoratione patrum coniugatorum et comparatione frangebat. Huic monstro sancta Ecclesia quae ibi est, fidelissime ac fortissime restitit [...] (*Retractationum Libri Duo* II, XXII, I).

Percebemos que o bispo de Hipona, nesse discurso, da mesma forma que outros oponentes dessa heterodoxia, imputou um carisma negativo a Joviniano, intitulando-o com o estigma de *monstro*, ou seja, representou-o como alguém que desvirtuava a ordem regular e ordinária das coisas e da natureza, uma pessoa malévola.

Na realidade, o final do século IV e início do V foram marcados pela busca da afirmação da identidade cristã na sociedade romana e, com isso, os considerados Padres da Igreja foram protagonistas desse processo cultura de reafirmação e repensar a identidade religiosa desse tempo. Nessa época, o martírio era algo singular no Cristianismo, entretanto, no Ocidente, paralelamente a esse personagem, surgiu a virgindade consagrada e os continentes como personagens expressivos do movimento ascético (EGUIARTE BENDÍMEZ, 2008, p. 51-53).

Com isso, perante esse contexto, o bispo Agostinho escreveu sua primeira obra específica a respeito do matrimônio – *De Bono Conjugali*[334]. Da mesma forma, continuou numa mesma perspectiva acerca das questões referentes ao casamento e abordou, num novo tratado, a temática sobre a virgindade consagrada e a continência sexual. O denominado escrito acerca da virgindade – *De Sancta Virginitate*[335] – foi um complemento feito pelo bispo de Hipona sobre suas reflexões anteriores a respeito do casamento em que, nessa ocasião, dava ênfase à virgindade. Além do mais, nesse trabalho, continuou a réplica à controvérsia levantada pelo monge Joviniano e atacou os Pelagianos.

Esses tratados ascéticos agostinianos foram redigidos entre os anos 401 e 412. Eles formam uma estrutura complementar, ou melhor, uma reflexão se aloca com a outra, a primeira com a segunda e mutuamente. Por consequência, ancorado em uma espécie de um arranjo díptico.

No entanto, por ser um pensador e autoridade episcopal, especialista na arte da eloquência e defensor da autoproclamada ortodoxia católica, o bispo Agostinho nos explicitou o que o estimulou a produzir trabalhos morais em suas *Retractationum*, redigida na parte final de sua vida, entre os anos 413 e 426, desta maneira:

> [...] com a faculdade que Deus tinha me concedido, foi necessário sair em direção do veneno que se propagava ocultamente, sobretudo porque se jactavam de que não tinha

[334] O livro *De Bono Coniugali* está dividido em vinte e seis capítulos e trinta e cinco números divisórios, organizado em duas partes fundamentais. A primeira trabalha sobre os bens do casamento – nos primeiros vinte capítulos – e a segunda sobre os estados de vida da virgindade consagrada ou celibatária (RODRÍGUEZ DÍEZ, 2007, p. 547).

[335] O tratado *De Sancta Virginitate* contém cinquenta e seis capítulos e cinquenta e sete números divisórios e está segmentado em duas partes. A primeira centralizada na virgindade até o capítulo trinta; a segunda parte reúne uma discussão sobre a humildade, a contar do trigésimo primeiro capítulo (DE LUÍS, 2007, p. 694).

> sido possível refutar Joviniano, sem menosprezar o matrimônio cristão. Por essa razão, publiquei o livro, cujo título é *De Bono Conjugali* [...] (*Las Retractaciones* II, 22, 1)[336].

> Depois que escrevi *De Bono Conjugali* se esperava que elaborasse algo a respeito da *Sancta Virginitate*; não atrasei e demonstrei, em um livro, como é quão grande este dom de Deus; e com quanta humildade temos que conservá-lo [...] (*Las Retractaciones* II, 23)[337].

Essas obras tinham como fundamento contraditar aqueles negavam os bens do matrimônio e que colocavam os estados da virgindade, continência e do casamento numa isonomia de méritos. Desse modo, o bispo de Hipona se considerava uma autoridade em retórica e, sem dúvida, fez usos de recursos de interlocução para persuadir os seus destinatários a respeito de seu pensamento. Ademais, também Agostinho desejava deixar claro para sociedade romana da Antiguidade Tardia que tinha superado o conjunto de ideias religiosas dos maniqueístas, grupo que fez parte outrora de sua vida, e, conforme foi relatado anteriormente, era comum a troca de acusações das várias experiências religiosas cristãs contrárias nessa época[338].

Entretanto, acreditamos que o bispo Agostinho, mesmo sendo adepto da experiência cristã católica, ainda continuou a pensar o mundo numa realidade dualista, mas, por sua vez, essa foi requalificada por sua nova compreensão religiosa: o neoplatonismo cristianizado.

Ulteriormente, Agostinho, no período de construção da sua magna obra *De Civitate Dei*[339], entendeu que a realidade secular estava dividida em duas perspectivas e, consequentemente, repleta de pessoas agradáveis e desprezíveis, de êxitos e fracassos, de escândalos e de heroísmo, de justiça e injustiças, de virtudes e vícios, de guerras e de períodos de paz, de ilustres pessoas e de míseros mortais etc. E para o Hiponense, somente com o fim dos tempos e no juízo final, os bons seriam separados dos maus (COELHO, 2012, p. 123),

---

[336] […] Sed etiam occulte venenis repentibus facultate quam donabat Dominus occurrendum fuit, maxime quoniam iactabatur Joviniano responderi non potuisse cum laude, sed cum vituperatione nuptiarum. Propter hoc librum edidi, cuius inscriptio est: *De Bono Conjugali* [...] (*Retractationum Libri Duo* II, XXII, I).

[337] Posteaquam scripsi *De Bono conjugali*, expectabatur ut scriberem *de Sancta Virginitate*; nec distuli atque id Dei munus et quam magnum et quanta humilitate custodiendum esset uno sicut potui volumine ostendi [...] (*Retractationum Libri Duo* II, XXIII).

[338] Tanto Joviniano quanto Juliano, bispo de Eclano, tinham acusado os católicos de Maniqueísmo (HUNTER, 1993, p. 57).

[339] Os XXII Livros da *Cidade de Deus* foram elaborados por Agostinho entre os anos 413 e 426. Classicamente, para o Hiponense, a sociedade humana estava dividida em dois amores. Ele nos descreveu, nessa obra, com estas palavras: "[...] Dois amores deram origem a duas cidades: o amor a si mesmo até o desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até o menosprezo de si, a celestial. A primeira se gloria em si mesma; a segunda se gloria no Senhor. A primeira está dominada pela ambição do domínio de seus príncipes ou as nações que a submetem; a segunda utiliza mutuamente a caridade dos superiores mandando e os súditos obedecendo [...]" (*La Ciudad de Dios*, XIV, 28).

conforme descrito nas parábolas bíblicas do joio e do trigo (*Mateus* 13, 24-30.36-46) e da rede (*Mateus* 13, 47-50).

Nesse âmbito, concordamos com Georges Minois (2003, p. 23), em *O diabo: origem e evolução histórica*, que delineia a dualidade mesmo nas religiões que acreditam em apenas uma divindade, ao afirmar que "[...] todos os monoteísmos são, na realidade, dualismos encapotados, sejam quais forem os subterfúgios encontrados para fazer crer que o Deus do mal ocupa uma posição estruturalmente subalterna [...]".

Posto isso, os últimos anos da vida do bispo Agostinho foram dedicados à controvérsia pelagiana, especificamente com o debate com Juliano de Eclano[340], que criticou a interpretação agostiniana sobre o pecado original e, da mesma forma, acusou o bispo de Hipona de ser maniqueísta (PAGELS, 1989, p. 26)[341].

Se retornarmos aos referidos tratados ascéticos de Agostinho, escritos no começo do quinto século, verificamos que o bispo de Hipona quis deixar bem claro para seus leitores que não era um maniqueu[342] e tinha uma erudição competente para superar tal controvérsia e outras. Assim, essa questão é perceptível no tratado ascético sobre o matrimônio, pois ele, mesmo preferindo a continência, de forma retórica e veemente, exteriorizou que o casamento era algo bom e uma realidade positiva, tendo em vista os seus três fundamentos: a *prole, fides* e *sacramentum*.

O bispo de Hipona, no decorrer dos vinte e seis capítulos do *De Bono Conjugali*, pelo menos dezesseis vezes afirmou de forma direta que o matrimônio era algo salutar e um bem[343]. Por exemplo, Agostinho mesmo nos descreveu assim, nessa obra: "[...] verdadeiro e

---

[340] O bispo Juliano de Eclano era diferente dos demais rivais de Agostinho, pois esse homem era reconhecido como um intelectual da sociedade romana de seu tempo, já que teve uma consistente formação em retórica, dialética e foi adepto da doutrina do monge Pelágio. De fato, Juliano se tornou bispo de Eclano com idade aproximada de trinta anos, entretanto já tinha conhecido Agostinho pessoalmente quando esteve na cidade de Hipona, em 408. Ademais, a figura de Juliano ficou conhecida na congregação católica quando, em 418, recusou-se a assinar a *Epistula Tractoria*, promulgada pelo bispo de Roma, Zózimo – que condenou as ideias pelagianas (GROSSI, 2002, p. 789-790; MARROU, 1957, p. 54; LAMBERGTS, 2001, p. 779-781).

[341] Tal acusação já tinha sido feita a Ambrósio de Milão pelo monge Joviniano, no final do século IV. Por seu turno, para Juliano de Eclano, o bispo de Hipona ainda acreditava que existia latente no gênero humano certa perversidade, a qual era responsável pela continuação insensata de uma humanidade maldita, através do ato sexual (BROWN, 1990, p. 341).

[342] Agostinho, em todo seu percurso como cristão, produziu os seguintes trabalhos anitimaniqueístas: contidos na PL número 42 são as obras *Contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum Manichaei Discipulum, Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti, Contra Felicem Manichaeum, De Duabus Secundium Contra Manicheos, Contra Secundinum Manichaeum, Contra Faustum Manichaeum, De Natura Boni Contra Manichaeos;* na PL número 34, *De Genesi Contra Manichaeos;* e na PL número 32, *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum.*

[343] O bispo Agostinho efetuou essa assertiva nos seguintes capítulos: III, V, VI, VIII, IX, X, XIX, XX, XXIII e XXIV.

ótimo matrimônio [...]" (*La bondad del matrimonio* III, 3)[344] e "[...] o casamento não era um pecado [...]" (*La bondade del matrimonio* X, 11)[345].

Conforme o bispo Agostinho, o matrimônio era um auxílio contra a fornicação e adultério e o estado de vida daqueles que eram incontinentes, para aqueles que não tinham o dom da castidade. Nessa perspectiva, o casamento era um remédio contra o pecado mortal. Assim ele nos relatou: "[...] afirmamos que o matrimônio é um bem, porque preserva os casados do adultério e da fornicação [...]" (*La bondade del matrimonio* VI, 6)[346].

Ainda, de acordo com Agostinho de Hipona, o casamento era somente para aqueles que não conseguiam observar a castidade perfeita. Fundamentado em textos paulinos, ele nos descreveu:

> [...] Estas palavras de Paulo me forçam em acreditar que nos tempos que estamos deveriam se casar somente aqueles que não podem guardar a continência, segundo a determinação do mesmo Apóstolo: *se não podem observar a castidade, casam-se, pois é melhor se casar do que ficar abrasado* (1 *Coríntios* 7, 9) [...] (*La bondade del matrimonio* X, 10)[347].

Percebemos que o bispo Agostinho representou os incontinentes casados numa categoria inferior em comparação ou relação com aqueles que eram continentes e as virgens, dado que para ele era muito melhor a observância da pudicícia, porque, diferente de outrora, o gênero humano, com surgimento dos Cristianismos, não necessitaria de realizar tal intento.

De fato, o bispo de Hipona pensou sobre o comportamento de homens e mulheres unidos como membros do corpo da sociedade, e os gêneros masculino e feminino casados formavam para ele a primeira sociedade humana (*La bondad del matrimonio* I, 1)[348]. Dessa maneira, para o bispo Agostinho, o matrimônio cristão era fundamentalmente um agrupamento humano, tendo em vista a reprodução (BURKE, 1990, p. 279).

Quando Agostinho escreveu sobre a múltipla bondade do casamento, disse-nos que:

> [...] a união conjugal do homem e da mulher se assenta e reside um bem e que essa aliança conjugal de tal maneira e com tanta insistência a confia e estipula a divina Escritura, que não é lícito para uma mulher separada contrair novas núpcias enquanto seu marido estiver vivo; também, o marido abandonado por sua esposa não é permitido se vincular a outra mulher enquanto a sua esposa legítima viver. O que se trata de investigar, pois, é por que razão a bondade do matrimônio é chamada própria

[344] "[...] vero in bono licet annoso conjugio [...]" (*De Bono Conjugali* III, III).
[345] "[...] nuptias non esse peccatum [...]" (*De Bono Conjugali* X, XI).
[346] "[...] etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt [...]" (*De Bono Conjugali* VI, VI).
[347] [...] Unde mihi videtur hoc tempore solos eos, qui se non continent, coniugari oportere secundum illam eiusdem Apostoli sententiam: *Quodsi se non continent, nubant; melius est enim nubere quam uri* [...] (*De Bono Conjugali* X, X).
[348] Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est (*De Bono Conjugali* I, I).

> e justamente um bem; bem do matrimônio, que o Senhor mesmo ratificou em seu Evangelho, não só quando proibiu repudiar a esposa, a não ser *em caso de adultério* (*Mateus* 19, 9), mas, também, porque Ele mesmo aceitou ser convidado a uma boda (*João* 2, 2) [...]. (*La bondade del matrimonio* III, 3)[349].

Nesses trechos, verificamos que Agostinho compreendeu a união entre o homem e a mulher como um bem e algo salutar, fundamentado nos relatos bíblicos e na primeira comunidade humana. Entretanto, o bispo Agostinho nos apresentou que os cônjuges cristãos não poderiam se separar e aquele que fosse abandonado por seu companheiro não poderia contrair novas núpcias enquanto o outro estivesse vivo. Dessa maneira, o matrimônio gerava para os casais um vínculo temporal que os atava mutuamente e apenas era dissolvido pelo falecimento de um dos esposos.

Desta feita, Agostinho nos retratou sobre os deveres dos casados na religião cristã, desta maneira:

> [...] no cumprimento exato dos deveres que a união conjugal impõe aos casados, devem mútua e constante fidelidade, ainda quando nesse cumprimento tenha lugar um tanto de incontinência e intemperança. O apóstolo Paulo atribui a esta recíproca fidelidade uma importância jurídica tão decisiva que a denomina *poder* quando escreve, assim: *Porque a mulher casada não é dona de seu corpo, mas sim seu esposo. E do mesmo modo o marido não é dono de seu corpo, mas quem sim sua esposa (1 Coríntios 7, 4)*. A violação dessa fé mútua se chama adultério quando essa seja por um movimento instintivo da própria concupiscência, seja por consentimento ligada à intemperança; se quebra o pacto conjugal pelo concubinato [...]. Não obstante, como quer que seja, se essa fidelidade se viola logo temos um pecado muito grave [...] (*La bondade del matrimonio* IV, 4)[350].

Compreendemos que, para Agostinho, era essencial a honestidade e lealdade entre os esposos, como um dever recíproco desse estado de vida. Nesse discurso do bispo de Hipona, os cônjuges deveriam se esforçar para serem fiéis ao acordo matrimonial assumido, mas se eles violassem esse pacto mútuo, cometiam o chamado adultério, considerado como um grave pecado – em torno dessa proposição girava o intitulado bem da fidelidade.

Na realidade, a vida cotidiana da África da época de Agostinho foi repleta de frequentes relações extraconjugais, ou seja, embora fosse desejada e valorizada, a fidelidade

---

[349] [...] cujus confoederationem ita divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir eius vivit, nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit, quae recessit. Bonum ergo conjugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem nisi ex *causa fornicationis*, sed etiam quia venit invitatus ad nuptias, cur sit bonum, merito quaeritur [...] (*De Bono Conjugali* III, III).

[350] [...] Huc accedit, quia in eo ipso, quod sibi invicem coniuges debitum solvunt, etiamsi id aliquanto intemperantius et incontinentius expetant, fidem tamen sibi pariter debent. Cui fidei tantum iuris tribuit Apostolus, ut eam potestatem appellaret dicens: *Mulier non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter autem et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*. Hujus autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel alteracontra pactum conjugale concumbitur [...] (*De Bono Conjugali* IV, IV).

era, na prática, desrespeitada. Em suma, tal postura era bastante comum no mundo romano na Antiguidade Tardia.

Destarte, Agostinho de Hipona, no decorrer de sua vida, teve uma experiência negativa a respeito do adultério no seio de sua família, pois vivera na sua própria casa uma situação de deslealdade por parte de seu genitor. Então, a infidelidade se tornou um dos mais sérios problemas do casamento cristão e o bispo Agostinho não tolerava tal conduta – realizava pregações sobre a fidelidade dos esposos e a condenação aos adúlteros[351].

Nessa sociedade na qual os homens eram privilegiados em relação ao gênero feminino, acreditamos que a maiora dos adultérios eram cometidos por figuras masculinas, pois, nessa época, ainda perdura o antigo ideal de dominação romana.

De acordo com Eva Cantarella (1994, p. 10), em *Bisexuality in the Ancient World*, os homens romanos eram educados politicamente para serem dominadores e conquistadores, e seu lema era dominar o mundo. Esse ideal era associado a sua sexualidade e sua ética sexual estava ligada a sua ética política. Os romanos não se satisfaziam em apenas dominar sexualmente as mulheres – escravas, servas, prostitutas –, mas também queriam subjugar indivíduos do sexo masculino – escravos, servos, prostitutos.

Com isso, no mundo romano, a conduta dos seus cidadãos era medida a partir do prisma sexual da atividade ou passividade. Destarte, o homem deveria ser ativo em suas relações sexuais, qualquer que fosse o gênero de seus parceiros passivos. Por outro lado, a mulher teria que ser passiva sexualmente, ser apenas dominada pelos homens (VEYNE, 2008, p. 233-234).

Não obstante, em conformidade com o bispo Agostinho, para que os males do corpo fossem amenizados, o casamento transformava os cônjuges em mútuos servos, assim:

> [...] deverão em certo modo se converter em um servo do outro, para ambos se ajudarem a suportar as fraquezas da carne, de tal maneira que se um dos esposos decidir observar a continência não poderia realizar tal intento sem o consentimento do outro. Por isso nos foi dito que *a mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas sim o seu marido, e identicamente o marido não tem poder sobre seu corpo, mas sim sua esposa* (1 *Coríntios* 7, 4-6) [...] (*La bondade del matrimonio* VI, 6)[352].

[351] Nesse contexto, podemos salientar um sermão de Agostinho que condenou veementemente o adultério: *Sermão* IX – *In Adulteros Repreprehensio* (*Repressão aos adúlteros*).

[352] [...] mutuam quodam modo servitutem, ut, etsi alteri eorum perpetua continentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit; et ad hoc enim *uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier* [...] (*De Bono Conjugali* VI, VI).

O matrimônio cristão para Agostinho de Hipona era uma realidade que proporcionava uma servidão recíproca e, em consequência, libidinosa. Desse modo, os esposos, nessa realidade humana, perdiam o particular poder corporal e o autocontrole.

Por seu turno, no seio do casamento cristão, para Agostinho, as relações sexuais que visavam satisfazer as paixões humanas eram consideradas um pecado leve, mas o adultério e a fornicação eram classificados por ele como um grave pecado. Contudo, perante outra perspectiva, a abstinência sexual estava para o bispo de Hipona acima do casamento.

Assim, concordamos com Maria Beatriz Nader (2004, p. 83-84), em *Casamento: um estigma do destino feminino*, uma vez que nesse artigo ela nos apresenta que o bispo Agostinho foi influenciado pelo pensamento dos escritores eclesiásticos anteriores e de seu tempo e revelou-nos uma repulsa ao sexo, cujo prazer associou à transmissão do pecado original.

Com isso, o bispo Agostinho, em sua fase madura, apresentou uma nova posição aos cristãos de seu século e dos futuros. Para ele, o gênero humano, depois da Queda, era escravo do pecado (PAGELS, 1989, p. 138).

No entanto, o casamento cristão para Agostinho era benéfico e um remédio para os pecados classificados como mortais. Assim ele continuou a nos descrever: "[...] afirmamos que o matrimônio é um bem, porque preserva os casados do adultério e da fornicação [...]" (*La bondade del matrimonio* VI, 6)[353].

De modo igual, a mortificação da libido para Agostinho se dava no casamento: "[...] a concupiscência da carne se reprime e ordena-se com a união conjugal [...]" (*La bondad del matrimonio* III, 3)[354]. Logo, mesmo que considerasse desnecessário o casamento e o coito conjugal um pecado venial, para Agostinho, na vida matrimonial, o gênero humano poderia moralizar a energia sexual latente nos seus corpos, tendo sempre em vista o que ele considerava como os excelsos bens do matrimônio.

Além do mais, sobre tal questão, relatou-nos Agostinho, desta maneira:

> [...] [se o casal] faz uso do débito conjugal somente com fim de satisfazer a concupiscência, mesmo que seja entre marido e mulher e para conservar a fé conjugal, a culpa não excederia de venial. O adultério, ao contrário, e a fornicação constituem culpa mortal. Em contrapartida, para concluir, o estado de continência é mais

[353] "[...] etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt [...]" (*De Bono Conjugali* VI, VI).
[354] "[...] Deinde quia reprimitur et quodam modo verecundius aestuat concupiscentia carnis [...]" (*De Bono Conjugali* III, 3).

> excelente e, desta maneira, mais preferível que o matrimônio mesmo quando esse tem por finalidade a procriação (*La bondade del matrimonio* VI, 6)[355].

No casamento cristão, existia o débito conjugal – os esposos deveriam cobrar um do outro as obrigações sexuais. Particularmente, os homens deveriam ser agentes ativos ante as mulheres que eram passivas. Esse dever dos esposos deveria conter muita reserva, sem paixões, erotismo e com a finalidade de reproduzir (ARIÈS, 1986, p. 157).

Ademais, para Agostinho, o casamento era uma realidade temporal que estava ligada ao século e era algo passageiro. Ao contrário, a renúncia sexual para esse Padre da Igreja era um elemento que nunca iria se findar, especialmente com a vida pós-túmulo. Ele nos disse desta maneira: "[...] esta geração efêmera e mortal, que é o fim de todo matrimônio, irá se desfalecer também, enquanto que a continência que vem nesse mundo como uma imitação da vida bem-aventurada dos anjos, permanecerá pela eternidade [...]" (*La bondade del matrimonio* VIII, 8)[356].

A continência para o bispo Agostinho estaria relacionada com a escatologia[357]. Desse modo, a renúncia sexual estava associada ao fim dos tempos em Agostinho. Assim ele nos mostrou:

> [...] Agradaria a Deus que todos ansiassem o bem da continência, sempre que a ele foram compelidos pela caridade que *nasce no coração puro, de uma boa consciência e de uma fé não fingida* (1 *Timóteo* 1, 5), porque assim se completaria muito antes a cidade de Deus e aceleraria mais rapidamente o final dos séculos. Que mais, na verdade, parece nos exortar o Apóstolo a realizar quando disse: *Desejaria que todos fossem como eu mesmo* (1 *Coríntios* 7, 7) [...] (*La bondade del matrimonio* X, 10)[358].

Os elementos persuasivos de Agostinho nesses discursos estão associados à ideia de que a abstinência sexual, simbolicamente, aproximaria a humanidade do retorno de Cristo, a divindade dos cristãos, em seu segundo advento – o intitulado Apocalipse. Destarte, esse tipo de pregação não era algo novo para aquele mundo onde o bispo de Hipona falava, porque em outras experiências religiosas politeístas tínhamos a existência de ideias em relação ao fim dos tempos e, além do mais, o próprio Judaísmo compartilhou esse tipo de compreensão. Então,

---

[355] [...] Conjugalis enim concubitus generandi gratia non habet culpam; con/cupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum conjuge, propter tori fidem venialem habet culpam; adulterium vero sive fornicatio letalem habet culpam. Ac per hoc melior est quidem ab omni concubitu continentia quam vel ipse matrimonialis concubitus, qui fit causa gignendi (*De Bono Conjugali* VI, VI).

[356] "[...] Sic et mortalis ista generatio, propter quam fiunt nuptiae, destruetur; ab omni autem concubitu immunitas, et hic angelica meditatio est et permanet in aeternum [...]" (*De Bono Conjugali* VIII, VIII).

[357] A escatologia estava agregada à linguagem religiosa da esperança na concretização das promessas da divindade no mundo. Tem suas bases no entendimento do tempo e da história (SCANLON, 2001, p. 490).

[358] [...] Utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*, multo citius Dei civitas compleretur et acceleraretur terminus saeculi. Quid enim aliud hortari apparet Apostolum, ubi ait, cum inde loqueretur: *Vellem omnes esse sicut me ipsum?* [...] (*De Bono Conjugali* X, X).

para os Cristianismos dos primeiros séculos e da Antiguidade Tardia, o discurso escatológico era atraente para seu público, pois eles estavam em meio a uma sociedade que vivia realidades humanas e seculares complexas e com múltiplas vicissitudes: reveses, angústias, medos, melancolias, hesitações, enfermidades, guerras, mortes, dores da alma, corrupções, obrigações temporais etc.

Na realidade, para Agostinho de Hipona, outrora no mundo do AT, todos eram convidados ao matrimônio, mas, em seu tempo, existia uma nova proposta da divindade judaico-cristã e o casamento seria apenas para os incontinentes – os desprovidos de um dom superior e da virtude da temperança. Com isso, ele nos relatou o que considerava mais sublime, a conhecer: "[...] em nossos dias, ao contrário, é preferível e mais perfeito não se ligar ao vínculo matrimonial, a não ser que resulte muito difícil à continência [...]" (*La bondad del matrimoni*o XV, 17)[359].

A continência era para bispo Agostinho, nesse tratado, "[...] uma virtude do espírito e não da carne [...]" (*La bondad del matrimoni*o XXI, 25)[360]. Por essa razão, de acordo com o Hiponense, os melhores na comunidade religiosa gozavam dos bens tidos como supremos, especialmente a virtude da *continentia*. E ele nos descreveu desta maneira:

> [...] A continência em que o matrimônio concerne não é a virtude habitual daqueles a quem o Apóstolo se referiu quando disse: *Se não podem guardar a continência, casem-se* (1 *Coríntios* 7, 9), mas sim o será daqueles a quem se disse: *Quem tiver capacidade para compreender, compreenda!* (*Mateus* 19, 12). Assim, os homens perfeitos na virtude têm usado das coisas desse mundo, subordinando-as a outro bem superior pelo hábito da continência, o qual não somente determina uma obrigação a respeito desses bens, mas que capacita inclusive para não usar deles quando não é necessário [...] (*La bondad del matrimoni*o XXI, 25)[361].

De maneira igual, à vista disso, salienta Philippe Ariès (1986, p. 53), em seu trabalho *São Paulo e a carne*, que o apóstolo Paulo entendeu o casamento como um meio legítimo de satisfazer os desejos sexuais daqueles que não conseguiam observar a continência, pois para ele era melhor se casar do que se abrasar.

Ademais, Paulo, na primeira carta aos Coríntios, deu o conselho de renúncia sexual aos cristãos daquela congregação religiosa, porque o seu anseio pessoal era a vida sem sexo e

---

[359] "[...] ut nunc melius faciat qui nec unam duxerit, nisi se continere non possit [...]" (*De Bono Conjugali* XV, XVII).

[360] "[...] Continentia quippe non corporis, sed animi virtusest [...]" (*De Bono Conjugali* XXI, XXV).

[361] [...] Hunc habitum circa continentiam quae fit a concubitu non habent illi, quibus dicitur: *Si se non continent, nuban.* Hunc vero habent, quibus dicitur: *Qui potest capere, capiat.* Sic usi sunt perfecti animi bonis terrenis ad aliud necessariis per hunc habitum continentiae, quo eis non obligarentur et quo possent eis etiam non uti, si non opus esset [...] (*De Bono Conjugali* XXI, XXV).

o estado livre do casamento. Mas também foi obrigado a reconhecer que o casamento era algo primordial para o Império Romano (FIORENZA, 1992, p. 260; SALISBURY, 2002, p. 45).

Com isso, nesses argumentos, percebemos o embasamento de Agostinho de Hipona nos textos das escrituras dos cristãos. Especificamente, fundamentou-se em escritos do NT e naqueles produzidos por Paulo, pois, desde sua adesão definitiva à religião cristã, o bispo Agostinho foi um árduo leitor das epístolas paulinas.

Em tal caso, o bispo Agostinho compartilhou das visões de Paulo e se considerava uma autoridade na interpretação dos textos atribuídos a esse apóstolo dos Cristianismos. E, por isso, sem negar os bens do matrimônio, impetuosamente Agostinho insistiu nesse tratado ascético que a vida continente era mais honrosa (*La bondade del matrimonio* VII, 6)[362].

Nessa perspectiva, em comparação com o entendimento do monge Jerônimo sobre o casamento cristão, o bispo Agostinho compreendeu que o monge de Estridão tinha interpretado equivocadamente a opinião paulina em relação ao matrimônio – exclusivamente o sétimo capítulo da primeira carta de Paulo aos Coríntios. Porque, mesmo numa condição abaixo do celibato, salientou Agostinho que: "o matrimônio, portanto, – reitero de novo –, é um bem, e um bem defensável com toda sorte de razões contra toda linhagem de calúnia [...]" (*La bondad del matrimoni*o XX, 24)[363].

Além disso, para o bispo de Hipona, tanto aqueles que equiparavam o matrimônio à virgindade consagrada e os que o condenavam defendiam proposições errôneas (*La Santa Virginidad* XIX, 19)[364]. Desse modo, para Agostinho, tanto Joviniano, Jerônimo e os maniqueus estariam equivocados em suas interpretações a respeito do casamento cristão. Acreditamos que, ao fazer essa assertiva, ele queria demonstrar que era um melhor entendedor dos textos bíblicos que faziam menção sobre matrimônio, virgindade, continência e gênero humano.

Diante da visão negativa do casamento de Jerônimo e da ideia de equidade entre matrimônio e virgindade de Joviniano, o Hiponense, em seus tratados ascéticos, escreveu sobre a continência sexual e a virgindade consagrada, dizendo que essas virtudes eram as melhores para a humanidade, mas que o casamento era bom (HARRISON, 1999, p. 127).

Colocado tudo isso, a condição das mulheres casadas para Agostinho era a seguinte, como: "[...] a consequência do vínculo matrimonial, as esposas estão obrigadas a se ocuparem

---

[362] Sed quia illa continentia meriti amplioris est (*De Bono Conjugali* VII, VI).
[363] "Bonum, inquam, sunt nuptiae et contra omnes calumnias possunt sana ratione defendi [...]" (*De Bono Conjugali* XX, XXIV).
[364] Nam cum error uterque sit, vel aequare sanctae virginitati nuptias vel damnare (*De Sancta Virginitate* XIX, XVIII).

das coisas do mundo e buscarem os meios de agradar seus maridos" (*La bondad del matrimoni*o XI, 13)[365]. Em resumo, o bispo Agostinho acreditava que a divindade à qual prestava culto desejou que as mulheres se sujeitassem aos seus maridos no casamento cristão.

Dessa maneira, as mulheres casadas deveriam cumprir seus deveres para serem boas esposas para seus maridos e exercerem o papel social atribuído a elas para essa sociedade. Então, sem excessos e incoerências, para termos um entendimento, os homens acreditavam e compreendiam que "[...] a mulher em Roma não era sujeito de direito, [...] a mulher era unicamente um objeto" (CIRIBELLI, 1995, p. 145).

Com essa atitude, as esposas, na sociedade romana, eram consideradas como posses dos homens, tendo em vista que essas não eram mais do que um dos móveis e utensílios da residência, que compreendiam também os filhos, os libertos, os clientes e os escravos (VEYNE, 2008, p. 197).

Uma mulher romana, salvo algumas exceções, sempre estava sobre o poder de um indivíduo do sexo masculino. Assim, a mulher romana estava submetida ao seu *paterfamilias*, marido ou tutor. O chefe das famílias era quem negociava os casamentos de seus filhos e suas filhas (FINLEY, 1990, p. 146-147).

Na Antiguidade Tardia, no Império Romano, os casamentos arranjados pelos genitores era uma convenção social mais que uma prerrogativa legal. Ou seja, era muito comum a prática da escolha da família dos homens para que suas filhas se desposassem. Inclusive os líderes cristãos desse período – acreditamos que o bispo Agostinho era um deles – também compartilhavam desse ponto de vista a respeito das mulheres – dava-se ênfase à autoridade paternal no arranjo do matrimônio e somente interviam em casos que envolvessem divergências religiosas (ARJAVA, 1996, p. 34-35).

Outrossim, continua Agostinho a nos relatar sobre a indissolubilidade do casamento cristão e a situação das mulheres rejeitadas pelos seus esposos, desta forma:

> [...] Tão certo que é o vínculo conjugal, a fé jurada, é algo tão santo e tão sacramental que não pode ser quebrada nem com a separação, por nenhum rompimento sequer, mesmo que a mulher por seu marido não pode, sem ocorrer o crime de adultério, vincular-se com outro enquanto viva o marido, ainda quando este seja a causa desse crime por seu abandono [...] (*La bondade del matrimonio* VII, 6)[366].

[365] "[...] Hoc enim de illis dicere voluit, quodr possunt habere quodam modo de necessitate connubii, ut cogitent quae sunt mundi, quomodo placeant viris suis [...]" (*De Bono Conjugali* XI, XIII).

[366] Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat, quandoquidem vivente viro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit [...] (*De Bono Conjugali* VII, VI).

Aqui, compreendemos que o status da mulher casada para o bispo Hiponense era de um eterno confinamento a sua situação matrimonial, porque, mesmo se ela fosse rejeitada por seu esposo, não poderia contrair novas núpcias, pois poderia se sujeitar ao pecado de adúlterio, ou seja, seria uma mulher adútera e transgressora das virtudes cristãs.

De acordo com o bispo Agostinho, o casamento tinha como fundamento os seguintes bens:

> [...] O bem do matrimônio gira, de forma definitiva, nessas três bases que são igualmente bens: os filhos, a fidelidade e o sacramento. Nos tempos em que vivemos, já é mais excelente, sem dúvida, e mais santo não ir ao matrimônio pela simples geração carnal e, por conseguinte, manter-se livre e imune de todo contato para melhor se submeter espiritualmente ao único Esposo verdadeiro da alma, que é Jesus Cristo, bem entendido que sempre que esse seja para que os homens utilizem esta liberdade *para se ocupar* – como está escrito – *do cuidado com as coisas que pertencem ao Senhor e os meios de agradar a Deus (1 Coríntios 7, 32)* [...] (*La bondad del matrimonio* XXIV, 32)[367].

Em Agostinho, os bens do matrimônio não eram obrigações dos casais, contudo concernentes a valores, como dádiva da divindade para o casal (BURKE, 1990, p. 280). Nessa parte da obra, para Agostinho de Hipona, a condição dos cônjuges cristãos tem como fundamento três matérias: *proles*, *fides* e *sacramentum* – essa última palavra entendemos como indissolubilidade. Dessa forma, o bem essencial de gerar filhos para sociedade, o bem da fidelidade recíproca dos casados e, por fim, o bem da indissolubilidade – o casamento somente era dissolvido com a morte de um dos cônjuges.

Podemos salientar, com essa postura, que o bispo de Hipona reconheceu o matrimônio cristão como uma realidade humana salutar, mas, para ele, a vida continente era mais nobre e magnânima do que o casamento, dado que com a renúncia sexual os homens e as mulheres das congregações cristãs poderiam se dedicar a um serviço religioso e espiritual de forma mais aprofundada.

Além do mais, Agostinho nos disse assim: "[...] que a obediência é, de certo modo, a mãe de todas as virtudes [...]" (*La bondad del matrimoni*o XXIII, 30)[368]. Para ele, as virtudes da continência e da virgindade deveriam estar agregadas à faculdade da obediência – *oboedientia*. Por conseguinte, compreendemos que, para o bispo de Hipona, as mulheres

---

[367] [...] Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonumav sunt: proles, fides, sacramentum. Nec prolem autem carnalem iam hoc tempore quaerere ac per hoc ab omni tali opere immunitatem quamdam perpetuam retinere atque uni viro Christo spiritaliter subdi, melius est utique et sanctius; si tamen ea vacatione sic utantur homines, quomodo scriptum est, ut cogitent *quae sunt Domini, quomodo*placeant *Deo* [...] (*De Bono Conjugali* XXIV, XXXII).

[368] "[...] videt omnium virtutum quodam modo matrem esse oboedientiam [...]" (*De Bono Conjugali* XXIII, XXX).

virtuosas – tanto as virgens, continentes e casadas – necessitariam ser obedientes. Em outras palavras, elas teriam de ser submissas, dóceis, conformadas com quem dava ordens, deveriam aceitar a vontade de outras pessoas, e, de uma maneira especial, elas precisariam de se submeter aos preceitos divinos.

Ao complementar essas assertivas expostas, Agostinho de Hipona, no seu tratado ascético sobre a virgindade, confirmou assim a situação da mulher casada, pois ela teria de "[...] se preocupar em agradar o único varão ao qual ela foi entregue [...]" (*La Santa Virginidad* XI, 11)[369].

Desse modo, concordamos com Elizabeth A. Clark (1983, p. 17), em *Women in the Early Church*: para ela o casamento era para as mulheres na Antiguidade cristã um lugar onde tinham uma função de inferioridade. Então, a estrutura da sexualidade transformara a figura feminina em subordinada, obediente.

Igualmente, para Agostinho, era complexa a situação temporal dos casados em comparação com aqueles que viviam de forma continente, uma vez que: "[...] os matrimônios sofrem as tensões das muitas e angustiosas preocupações terrenas de que carecem quem vive na virgindade e na continência [...]" (*La Santa Virginidad* XIII, 13)[370].

Com isso, a mútua condição dos casados para o bispo de Hipona era relacionada com as realidades mundanas e tais coisas atrapalhavam os cristãos a buscarem uma vida mais perfeita, a santidade, o autocontrole, a virtude, a rendenção. Sobre isso, Agostinho nos disse: "[...] assim, temos que evitar as preocupações do tempo presente que acarretam em algum tipo de impedimento para conseguir bens futuros. São as preocupações que obrigam os casados a pensar nas coisas do mundo [...]" (*La Santa Virginidad* XIV, 14)[371].

Além disso, o Hiponense mostrou os problemas que os incontinentes tinham em sua condição de casados, fundamentado nos textos paulinos, desta maneira:

> O Apóstolo assinalou: *mas essas pessoas terão tribulações na carne; eu vo-las desejaria poupar* (1 *Coríntios* 7, 28). Ao exortar deste modo a virgindade e a continência perpétua, em certa medida isolada também do matrimônio; discretamente por certo, não como se tratasse de um mal ou algo ilícito, ainda como algo pesado e incômodo [...] (*La Santa Virginidad* XVI, 16)[372].

---

[369] "[...] felicior mihi videtur nupta mulier [...]" (*De Sancta Virginitate* XI, XI).

[370] "[...] quod scilicet coniugia terrenis curis pluribus atque artioribus distenduntur, qua molestia virgines et continentes carente [...]" (*De Sancta Virginitate* XIII, XIII).

[371] "[...] Praesens ergo est vitanda necessitas, sed tamen quae aliquid bonorum impedit futurorum: qua necessitate vita cogitur conjugalis cogitare quae mundi sunt, quomodo placeat vir uxori, vel uxor viro [...]" (*De Sancta Virginitate* XIV, XIV).

[372] Addidit tamen: *Tributationem autem carnis habebunt huiusmodi, ego autem vobis parco*, hoc modo exhortans ad virginitatem continentiamque perpetuam, ut aliquantulum a nuptiis etiam deterreret, modeste sane, non tamquam a re mala et illicita, sed tamquam ab onerosa ac molesta. Aliud est enim admittere carnis turpitudinem,

A realidade matrimonial para o bispo Agostinho era um fardo e algo atormentador, pois, por causa da luxúria e da lascívia, os casados sofriam adversidades, flagelos corporais e sexuais. Com esse discurso, o bispo de Hipona, fundamentado em alusões bíblicas, tentou exortar os seus leitores de que era melhor permanecer no estado de vida que considerava como superior e mais honrado – a continência perene e a virgindade consagrada.

No que diz respeito, para o bispo Hipona, o valor da virgindade era transcendente e proeminente. Ele se expressou assim:

> Não tem, portanto, fecundidade física alguma que possa comparar com virgindade também corporal. Tampouco esta é objeto de honra por ser virgem, embora por estar consagrada a Deus. Ainda que pratique na carne, a observância da piedade e devoção do espírito. Por esse motivo a virgindade corporal é espiritual que promete e observa a continência por motivos de piedade [...] (*La Santa Virginidad* VIII, 8)[373].

Dentro da religião cristã, o corpo humano era representado como um mensageiro para o espírito. Por isso, a importância de se guardar a pureza corporal como um instrumento de comunicação e ligação com a divindade. Pois, nesse contexto, "[...] as virgens eram exemplos vivos do reino espiritual na Terra [...]" (SALISBURY, 1995, p. 57).

Para o bispo de Hipona, a virgindade estava associada à vida sobrenatural, assim nos descreveu que: "[...] com a integridade virginal e ao se abster de todo comércio carnal, fruto da continência que nasce da piedade, essa participa na vida angélica e na antecipação na carne corruptível da moralidade perpétua [...]" (*La Santa Virginidad* XIII, 12)[374], e por esse motivo, para o bispo Agostinho, o ser humano deveria se "[...] enamorar da virgindade [...]" (*La Santa Virginidad* XX, 19)[375], porque esse dom para ele era um grande bem para o Cristianismo.

Agostinho de Hipona, fundamentado em um texto bíblico, explicitou que a virgindade era um dom divino e espiritual, porque para ele: "[...] *como sabemos que ninguém pode ser continente se Deus não lhe conceder, o mesmo conhecer de quem era dom era já sabedoria?* (*Sabedoria* 8, 21) [...]" (*La Santa Virginidad* XLI, 43)[376].

---

aliud habere carnis tribulationem: illud est criminis facere, hoc laboris est pati, quem plerumque homines etiam pro officiis honestissimis non recusant [...] (*De Sancta Virginitate* XVI, XVI).

[373] Nulla ergo carnis fecunditas sanctae virginitati etiam carnis comparari potest. Neque enim et ipsa, quia virginitas est, sed quia Deo dicatae est, honoratur, quae licet in carne servetur, spiritus tamen religione ac devotione servatur. Ac per hoc spiritalis est etiam virginitas corporis, quam vovet et servat continentia pietatis [...] (*De Sancta Virginitate* VIII, VIII).

[374] "[...] virginalis autem integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditativo [...]" (*De Sancta Virginitate* XIII, XII).

[375] "[...] Alii quippe appetendo virginitatem [...]" (*De Sancta Virginitate* XVIII, XVIII).

[376] "[...] De ipsa etiam continentia nonne apertissime dictum est: *Et cum scirem, quia nemo esse potest continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire, cuius esset hoc donum* [...]" (*De Sancta Virginitate* XLI, XLIII).

Na realidade, a virgindade no tempo de Agostinho era como se fosse um título de nobreza para as famílias e, além disso, as mulheres virgens tinham um lugar privilegiado na organização religiosa e social cristã dessa época (DE LUÍS, 2007, p. 658).

Ainda, para o bispo de Hipona, a virgindade deveria estar relacionada com a virtude da humildade e sobre isso ele escreveu:

> [...] *Na medida em que sejas grande, humilha-te em tudo e encontrará graça diante de Deus* (*Eclesiástico* 3, 20). Portanto, como a continência perpétua e, sobretudo, a virgindade constituem um grande bem dos santos de Deus, por isso, temos que aumentar a vigilância para que não sejamos corrompidos pela soberba [...] (*La Santa Virginidad* XXXIII, 33, grifo nosso)[377].

Nesse discurso, conseguimos enxergar como Agostinho articulou a divisão de gêneros, uma vez que observamos a distinção da continência perpétua da virgindade consagrada e tal diferenciação tinha como base os gêneros masculino e feminino. Para esse Padre da Igreja, a exortação à continência era dirigida aos homens e a virgindade para as mulheres. Logo, entendemos, ao examinarmos esse discurso, que as relações de gênero também são estabelecidas em meio aos vínculos de poder, e vereficamos esses elementos nessa linguagem religiosa.

O bispo Agostinho reproduziu valores nos quais a mulher, para conquistar a vida virtuosa e excelsa no Cristianismo, necessitaria de ser virgem, ou seja, nunca ter experimentado relações carnais. Por outro lado, o homem para ter uma vida perfeita cristã deveria apenas ser continente ou celibatário, mesmo que ele tivesse uma vivência das relações sexuais.

Ademais, tendo em vista que o bispo Agostinho acreditava que a continência era um bem sublime, em sua opinião, as mulheres viúvas precisariam continuar no estado de vida que se encontravam e não contraírem novas núpcias. Ele nos relatou que "[...] a mulher viúva possa ascender à continência em seu estado de vida [...]" (*La Santa Virginidad* XVIII, 18)[378].

A virtude idealizada por Agostinho de Hipona para as mulheres viúvas era a abstinência sexual e a vida de renúncia, isto é, a *continentia*. Verificamos que a conduta projetada a essa categoria de mulheres cristãs era a mesma que tradicionalmente os romanos louvavam nas matronas honradas *univira*.

---

[377] [...] *Quanto magnus es, tanto humila te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam.* Proinde quia perpetua continentia maximeque virginitas magnum bonum est in sanctis Dei, vigilantissime cavendum est, ne superbia corrumpatur [...] (*De Sancta Virginitate* XXXIII, XXXIII).

[378] "[...] Verumtamen ad continentiam vidualem ab ipso tamquam gradu conscenditur [...]" (*De Sancta Virginitate* XVIII, XVIII).

De uma maneira geral, conforme atestou o bispo Agostinho, o modelo de virtude para os cristãos era Jesus de Nazaré, assim nos disse:

> [...] é em Cristo mesmo em quem temos que contemplar o primeiro mestre e modelo de virtude de integridade virginal. Segundo isso que preceito pode dar sobre a humildade dos que praticam a continência que não seja o que ele disse a todos, desta maneira: *Aprendei comigo que sou manso e humildade de coração* [...] (*La Santa Virginidad* XXXV, 35)[379].

Finalmente, indiretamente, o bispo Agostinho, em seus tratados sobre o matrimônio e a virgindade, escritos nos anos 400, discordou da defesa excessiva da virgindade em detrimento do matrimônio, feita pelo monge Jerônimo contra *Adversus Jovinianum*. Posto isso, Agostinho adotou uma posição intermediária, menos unilateral e mais moderada sobre a sexualidade humana do que o Jerônimo e Joviniano (CLARK, 2001, p. 130; VESSEY, 2001, p. 752).

Além do mais, em grande parte da obra sobre o casamento, o bispo Agostinho se dedicou em explicar e defender a natureza do matrimônio, mas preferiu o celibato. De modo igual, Agostinho, em seu tratado sobre a virgindade, não somente dirigiu seus discursos sobre o matrimônio cristão contra o pessimismo maniqueu, mas contra o otimismo pelagiano (BURKE, 1990, p. 280; HUNTER, 2001, p. 191)[380].

Algumas reflexões conclusivas

Neste terceiro capítulo, demonstramos o desenvolvimento histórico, na sociedade romana Antiga, do debate a respeito do casamento, viuvez e virgindade e sua incidência nas manifestações cristãs na construção de discursos persuasivos sobre esses estados de vida. Destarte, defronte essas realidades e em meio ao forte movimento ascético no quarto século, refletimos sobre a querela suscitada pelo monge Joviniano na congregação católica de Roma e o processo de repercussão de suas ideias e condenação de sua doutrina. Por conseguinte, nessa parte de nosso trabalho, temos *contra quem* Jerônimo e Agostinho escreveram seus discursos religiosos sobre esses estados de vida e quais foram as razões – o *porquê* – para que esses argumentos fossem elaborados e *como* eles se manifestaram (Quadro 3).

---

[379] [...] Certe praecipuum magisterium et virginalis integritatis exemplum in ipso Christo contuendum est. Quid ergo amplius continentibus de humilitate praecipiam, quam quod ille, qui omnibus dicit: *Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde* [...] (*De Sancta Virginitate* XXXV, XXXV).

[380] A parte final desse tratado ascético sobre a virgindade Agostinho discorreu para descontruir o Pelagianismo – do capítulo XLII ao LVI.

Quadro 3. Orador do discurso retórico

Contra quem?[381]	***Por quê?***[382]
a) Jerônimo de Estridão escreveu contra as ideias de Joviniano, moralistas e ascéticos liberais;	a) Monge de Estridão defende o radicalismo ascético, a renúncia sexual perpétua, o monasticismo; mostra que ele era um singular exegeta bíblico e tenta reestabelecer sua imagem deteriorada em Roma;
b) Agostinho de Hipona disserta contra opinião de Joviniano, Maniqueístas e Jerônimo.	b) Bispo de Hipona propõe uma alternativa para as pessoas que ficaram assustadas com rigorismo ascético pregado pelo monge Jerônimo e pela visão liberal de Joviniano e expõe uma opinião cristã mais equilibrada a respeito da sexualidade humana e sobre o casamento, perante a visão negativa dos maniqueus e de Jerônimo.
Como?[383]	
a) Pessoalmente, o Estridonense se manifesta por meio de representações sociais, com um discurso retórico e polêmico[384], em *Adversus Jovinianum*; b) Diretamente, o Hiponense se expressa também através de representações sociais, numa linguagem retórica e moralizadora, em *De Bono Conjugali* e *De Sancta Virginitate.*	

Aprofundamos sobre o processo de construção de uma retórica contra o monge Joviniano e as representações de gênero masculino e feminino, por parte do monge Jerônimo e do bispo Agostinho, especificamente nas suas obras citadas anteriormente.

[381] É raro que um discurso persuasivo não seja dissuasivo, que não ataque, pelo menos implicitamente, uma opinião, uma doutrina, um autor (REBOUL, 2004, p. 140-141).
[382] O discurso tende a convencer de algo, contudo esse algo pode ser múltiplo. O texto tem um objetivo imediato e outro distante (REBOUL, 2004, p. 141).
[383] *Como* o autor se manifesta no seu discurso, ou seja, enunciação (REBOUL, 2004, p. 141).
[384] Entendemos que a escrita polêmica implica um conflito. Assim sendo, dentro desse tipo de literatura, podemos destacar três estilos de escritos em condição do adversário que se objetiva combater, a conhecer: *Adversus Paganos*, *Adversus Haereticos* e *Adversus Judaeos*.

Esses Padres da Igreja fizeram uso dos textos bíblicos e eclesiásticos e da cultura não cristã para fundamentarem suas proposições religiosas com intuito de convencer seu público e descontruir os argumentos de seus contraditores.

Além disso, refletimos como esses autores cristãos pensaram os estados de vida e comportamentais de casados, virgens e viúvas na experiência religiosa católica de seu tempo, que tiveram ocorrências e influências em séculos ulteriores.

Dessa maneira, ao fazer uso do método proposto por Jürgen Kocka (2003), em sua perspectiva heurística, e compararmos os discursos de Jerônimo e Agostinho diante da controvérsia suscitada por Joviniano na Antiguidade Tardia, encontramos semelhanças e diferenças nos argumentos desses autores, as quais poderiam ser esquecidas no processo de construção histórica (Quadro 4).

Primeiramente, temos como ponto em comum nos discursos desses dois religiosos cristãos o fundamento de suas reflexões ancoradas nas Escrituras, mormente os textos paulinos. Assim, o monge Jerônimo e o bispo Agostinho construíram suas argumentações respaldadas pela autoridade eclesiástica de seu tempo, a qual representava a divindade.

O gênero literário que envolveu os escritos tanto de Jerônimo quanto de Agostinho foi a retórica Antiga. Esses discursos, por meio de elementos oratórios e argumentativos, embasados nos seus respectivos pontos de vista religioso, filosófico e social, consequentemente tinham como objetivo persuadir os seus leitores e fazer propaganda da experiência cristã.

Nesses discursos, tanto Jerônimo quanto Agostinho entenderam como algo positivo a renúncia sexual, a prática das virtudes cristãs como uma via de exteriorização da crença na divindade judaico-cristã e, além do mais, como meio de se destacarem no estrato social na Antiguidade Tardia.

Igualmente, verificamos que esses Padres da Igreja pensaram os comportamentos de homens e, em especial, das mulheres abastadas de Roma. Assim, nesses discursos, vemos explicitamente a elaboração de representações socioculturais do masculino e feminino, mas com uma ausência de equidade de gênero. Em outras palavras, acreditamos que, de maneira geral, os discursos de Jerônimo e Agostinho são majoritariamente direcionados para matronas romanas e, por consequência, por serem cristãs, esperam um exemplar comportamento e uma honesta moral.

Observa-se, nos argumentos de Jerônimo e Agostinho, que o estado de vida humano e sexual perfeito estava associado à escatologia e à realidade considerada transcendental. Assim sendo, percebe-se a preferência pela vida continente, casta, virgem, pela renúncia sexual,

como instrumento para os homens e mulheres estarem ligados ao serviço religioso de forma integral e viverem uma vida considerada espiritual, unida à divindade judaico-cristã.

Pelo contrário, para esses Padres da Igreja, a vida do casal seria condicionada pelo cuidado das coisas tidas como temporais e mundanas, e, consequentemente, por agradarem um ao outro. Ademais, outra semelhança existente nos discursos desses dois Padres da Igreja era que o matrimônio não poderia ser dissolvido e, mesmo que existisse separação do casal, esses estavam ainda ligados até que uma das partes estivesse viva.

Quadro 4. Análise comparativa

Padres da Igreja	***Semelhanças nos discursos entre os personagens a e b***
a) Jerônimo de Estridão; b) Agostinho de Hipona.	i) Ambos (a) e (b) usam como fundamento os textos bíblicos, particularmente escritos paulinos[385], para outorgar maior autoridade aos seus argumentos; ii) Em (a) e (b) temos o discurso religioso cristão; a alocução do divino se manifesta por meio de seus representantes[386]; iii) Estilo retórico em seus escritos, como uma arte de persuadir – *ars persuadendi* –, (a) e (b) executaram recursos oratórios e estratégias de linguagem[387]; iv) Tanto (a) quanto (b) têm predileção pela renúncia e contínua continência sexual[388];

[385] Ênfase na citação, leitura e interpretação de 1 *Coríntios* 7.
[386] "[...] a voz de Deus se fala no padre, é 'como se' Deus falasse: a voz do padre é a voz de Deus. Essa é a forma da representação, ou seja, da relação simbólica [...]" (ORLANDI, 1996, p. 244).
[387] Os escritos retóricos cristãos tinham como finalidade "[...] defender e persuadir [...]" (TORRES PRIETO, 2013a, p. 12). Destarte, Agostinho e Jerônimo foram pessoas com status na comunidade católica, tentaram suscitar a emoção dos leitores e preocuparam-se com a estética do texto – com abundante argumentação dedutiva, ironia, comparações e figuras de linguagem.
[388] Emprego pertinaz de vocábulos ligados à pureza corporal e sexual – pudicícia (*pudicitia*), virgindade (*virginitate*), continência (*continentia*), especialmente para o gênero feminino.

	v) Um (a) e outro (b) pensaram e elaboram comportamentos severos para as mulheres ricas e, por sua vez, dedicaram pouco rigor para os demais homens[389]; vi) A ideia de indissolução do matrimônio[390], excluindo novas núpcias aos separados, em (a) e (b); vii) O estado de vida humano e sexual perfeito para (a) e (b) está associado à escatologia cristã e à vida pós-tumulo[391].

Por outro lado, percebemos significativas dessemelhanças nos discursos desses Padres da Igreja, nos textos apresentados neste capítulo (Quadro 5). Provavelmente, essas diferenças resultaram da particularidade da formação filosófica e religiosa de cada autor cristão e, principalmente, das realidades sociais e culturais em que eles estavam inseridos. Portanto, "[...] nenhum discurso apologético ou polêmico emprega sistematicamente argumentos sem relação com a realidade, desprovidos da capacidade de impressionar o leitor" (ROUSSELLE, 1983, p. 160).

A diferença mais explícita existente nos discursos desses Padres da Igreja foi marcada por uma visão mais radical e uma mais tolerante sobre sexualidade humana e, consequentemente, sobre a condição dos casados. Dessa forma, diante do discurso tido como indulgente, proferido por Joviniano em Roma, em finais do século IV, temos uma réplica enérgica de Jerônimo de Estridão contra Joviniano e uma tréplica mais moderada de Agostinho de Hipona contra Joviniano, Jerônimo e maniqueus.

---

[389] Das mulheres dos altos grupos sociais de Roma se exigiam a virgindade, a castidade perfeita. Em contrapartida, não percebemos um significativo rigor de apelo à renúncia sexual com os homens desse mesmo estrato social.

[390] Apresenta Jerônimo aos casados que não se separem e que ele não pode dissolver o matrimônio cristão, assim, com estas palavras: "[...] *Si alligatus es uxori, ne illi des repudium,* [...] *Ut ego non solvo conjugia, si semel ligata sunt*" (*Adversus Jovinianum* I, XII). Por sua vez, em Agostinho, de modo algum poderia haver rompimento do casamento cristão e utilizou a palavra *sacramentum* para evocar a indossubilidade da união conjugal. Ele também relata sobre essa questão, deste modo: "*Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat, quandoquidem vivente viro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit* [...]" (*De Bono Conjugali* VII, VI).

[391] Para eles, a virgindade: "[...] Nuptiae terram replent, virgintas paradisum. [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XVI) e "[...] virginalis autem integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditativo [...]" (*De Sancta Virginitate* XIII, XII).

À vista disso, asseverou Philippe Ariès (1986, p. 168), no artigo *O casamento indissolúvel*, que temos uma visão divergente entre Jerônimo e Agostinho a respeito do casamento. Desse modo, o monge Jerônimo representou o casamento como um estado inferior e que não deveria ser tolerado pelos cristãos. Entretanto, por outro lado, Agostinho pensou o casamento como um *remedium animae*, isto é, um remédio para alma.

Jerônimo, mesmo não sendo totalmente contra o casamento cristão, considerava que esse estado de vida não era algo bom e transformava o homem em um escravo da mulher e de suas paixões carnais. Dessa maneira, o casamento era, para Jerônimo, um estado de vida no qual se cometeria pecados e se viveria uma vida carnal e não espiritual. A relação matrimonial apenas produziria para ele frutos mundanos e limitados. Então, esse monge tinha uma visão radical e depreciativa a respeito do casamento, porque de forma singular preferia a vida ascética como meio de libertação das más tendências corporais e preocupações mundanas.

Ademais, conforme testifica Paola Francesca Moretti, em *La Biblia y el Discurso de los Padres Latinos sobre las Mujeres. De Tertuliano a Jerónimo*, a estratégia retórica utilizada por Jerônimo de Estridão em seu discurso a respeito do feminino, em *Adversus Jovinianum*, explicitamente se inclina para uma tendência misógama[392] e misógina (MORETTI, 2014, p. 177).

Ao contrário, o bispo Agostinho tinha uma visão condescendente e moderada a respeito do matrimônio. Para ele, era um bem, tendo em vista sempre o seguimento de suas genuínas finalidades. Para o bispo de Hipona, o casamento seria uma forma de moralização dos desejos sexuais de homens e mulheres e um remédio para a formicação e o adultério. Logo, o matrimônio era visto como algo salutar para Agostinho, porque tinha como finalidade a geração de filhos e as relações sexuais eram assim toleradas por causa desse objetivo reprodutivo[393].

Por último, outra diferença que percebemos nos discursos desses escritores eclesiásticos é que, ao contrário de Jerônimo de Estridão, para o bispo Agostinho, a renúncia sexual perfeita era resultado da ação direta da divindade judaico-cristã na vida do gênero humano. Por consequência, a virgindade, celibato, continência das viúvas e dos casados eram dons divinos concedidos aos homens pelo ente divino cristão e não obra da prática ascética humana isoladamente.

---

[392] Misógamo significa aquele/a que tem aversão ou repugnância ao casamento.

[393] Observarmos esse ponto de vista nesses tratados analisados neste capítulo, contudo sabemos que Agostinho de Hipona foi um autor latino que teve uma ampla produção literária e que, por muitas vezes, foi ambivalente ao representar suas ideias no decorrer de toda sua vida como adepto à crença cristã. Sobre tal questão, indicamos a leitura do artigo *Modelos de Género en Agustín* (2014), de Kari Elisabeth Børresen.

Quadro 5. Análise comparativa

Padres da Igreja	***Diferenças nos discursos entre os personagens a e b***
a) Jerônimo de Estridão; b) Agostinho de Hipona.	i) Visão ascética, apaixonada e radical de (a)[394] perante o ato sexual, que é diferente de (b)[395], que tem uma opinião mais equilibrada ante a sexualidade humana e condição dos casados; ii) Olhar misógamo de (a)[396], divergente de (b)[397], que tem uma visão mais indulgente diante do matrimônio[398]; iii) Estilo da escrita irônica e exorbitante de (a), um pouco distante da linguagem sóbria e objetiva de (b)[399]; iv) Castidade perfeita era consequência dos esforços ascéticos humanos em (a)[400], ao contrário de (b)[401], que concebe a abstinência perfeita como fruto da atuação concreta da divindade.

[394] Era algo negativo o contato do homem com a mulher; mal era ter contato com o feminino. Jerônimo nos descreve: Revertamur ad caput testimonii: *Boum est* – inquit – *homini mulierem non tangere*. Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere: nihil enim bono contrarium est, nisi malum. Si autem malum est et ignoscitur, ideo conceditur, ne malo quid detrerius fiat. [...] (*Adversus Jovinianum* I, VII).

[395] Mesmo preferindo a continência perfeita, descreve-nos Agostinho que: "[...] Deinde quia reprimitur et quodam modo verecundius aestuat concupiscentia carnis [...]" (*De Bono Conjugali* III, 3).

[396] Jerônimo tinha uma hesitação futura ante o casamento, nestes termos: *qui enim ducit uxorem, in ambiguo est* (*Adversus Jovinianum* I, XXVIII) e, também, falou explicitamente dos problemas internos da vida de casado para um homem, isto é, a *molestiae nuptiarum* (*Adversus Jovinianum* I, XLVII).

[397] Casamento preservaria a humanidade de um mal maior, ou seja, tal seria um *remedium animae*. Agostinho nos relatou que: "[...] etsi eos pravi mores ad talem concubitum impellunt, nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt [...]" (*De Bono Conjugali* VI, VI) e, de modo igual, disse que: *nuptias non esse peccatum* (*De Bono Conjugali* X, XI).

[398] Assevera Diana Rocco Tedesco (2008, p. 75), em *Mujeres, ¿el sexo débil?*, que a proposição de Jerônimo de que o casamento somente seria tolerado porque gerava pessoas virgens no futuro, causou significativa polêmica com Agostinho, pois ele, mesmo tendo predileção pela virgindade das mulheres, concordava com a realidade do matrimônio, por causa dos considerados bens do casamento.

[399] Entendemos que essa diferença seja proveniente de seus estilos pessoais, pois os dois autores obedeciam todas as normas da retórica Antiga.

[400] A castidade perfeita era resultado de muito esforço e constância do ser humano, disse-nos Jerônimo: "[...] difficilis res est virginitas, et ideo rara, quia difficilis: *Multi vocati, pauci electi*. Incipere plurimorum est, perseverate paucorum. Unde et grande praemium eorum, qui perseveraverint [...]" (*Adversus Jovinianum* I, XXXVI). Também, por exemplo, Jerônimo solicitava que os ascéticos realizassem rigorosos jejuns como instrumentos de combate aos desejos, ao ponto de aniquilá-los (ROCCO TEDESCO, 2008, p. 149).

[401] Continência perfeita era dom divino, para Agostinho, pois: "[...] De ipsa etiam continentia nonne apertissime dictum est: *Et cum scirem, quia nemo esse potest continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire, cuius esset hoc donum* [...]" (*De Sancta Virginitate* XLI, XLIII).

CAPÍTULO 4: COMPARAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO EM AGOSTINHO E JERÔNIMO NO MUNDO ROMANO TARDO ANTIGO

A epistolografia cristã na Antiguidade Tardia

Previamente de dissertamos de forma direta sobre a proposta deste atual capítulo, nessa concisa seção, temos que realizar algumas considerações que entendemos serem importantes para o entendimento das cartas de Jerônimo e Agostinho.

Assim sendo, mediante a heterogênea realidade geográfica existente no mundo romano na Antiguidade, as cartas foram de substancial relevância para comunicabilidade. Também as epístolas eram uma forma de discussão para aqueles que não poderiam se reunir (ENO, 2001, p. 467).



Mapa 1. Império Romano em sua máxima extensão, no ano 117 a. E. C.[402]

[402] O Império Romano, em sua máxima extensão, em 117 a. E. C., sob o poder de Adriano, compreendia um território em torno 4.000.000 a 5.000.000 km^2. O Estado Romano ia do rio Eufrates, na Mesopotâmia, atual Iraque, até o Oceano Atlântico, incluindo o Norte da África, Europa abaixo da linha dos rios Reno e Danúbio e grande parte da Bretanha (FINLEY, 1990, p. 168).

Os autores da Antiguidade entendiam que a redação epistolar era uma realização comunicativa de grande importância social e, por meio de epístolas, poderia se tornar evidente a condição cultural do escritor. Dessa maneira, para os homens do Mundo Antigo, uma carta era uma autêntica peça de arte (COSTA, 2014, p. 81; MORENO, 1986, p. 117).

Nesse ambiente, a finalidade da carta era se expressar com aqueles que se estima e ouvi-los – colocando em comum os desejos, comentar os fatos em amável conversação. Mesmo as explicações doutrinais deveriam servir ao colóquio íntimo (ARNS, 1993, p. 97).

A função primária da comunicação epistolária era estabelecer, confirmar ou transformar as relações entre o escritor e o destinatário. Na sociedade romana, as missivas criavam uma espécie de amizade entre indivíduos que somente se conheciam por meio delas (JACOBS, 2000, p. 730). Por exemplo, o caso que previamente já citamos do bispo de Hipona e o monge de Estridão.

Além do mais, o início e a conclusão de uma carta – tanto na Antiguidade como nos dias atuais – nos permitem pensar na qualidade das relações que existiam entre os dois personagens correspondentes (ARNS, 1993, p. 97).

Tanto no mundo grego quanto latino romano, a epistolografia cristã progrediu de uma maneira singular entre os séculos terceiro e quinto, apresentando estreitamente as influições das correntes de retórica da Antiguidade (CICCARESE, 2002, p. 260)[403]. Não obstante, com as manifestações religiosas cristãs, não tivemos uma mudança radical na epistolografia como gênero literário, pois a missiva de cunho cristão foi uma nova forma de escrever que aderiu às regras e ao sistema de um antigo instrumento existente naquele tempo. Portanto, os autores cristãos utilizaram os elementos estilistas da clássica cultura greco-romana, como base elementar, no processo de construção de suas cartas (TORRES PRIETO, 1989, p. 49-53)[404].

Por isso, as epístolas foram instrumentos típicos e eficazes dos homens do Cristianismo para apresentarem aos seus destinatários suas perspectivas a respeito da virgindade, viuvez e casamento, na busca de que esses leitores do Império Romano aderissem ou permanecessem continentes (SIQUEIRA, 2004, p. 168).

Ainda testificamos que, na Antiguidade Clássica, a missiva era um meio de se expressar mais direto e espontâneo perante as demais manifestações literárias existentes nesse período. Nesse tipo de escrito, podemos retirar informações diretas, porque são documentos de primeira mão a respeito de fatos que transcorreram em torno de contemporâneos aos

[403] As primeiras extensas coleções de cartas de eruditos cristãos começaram a partir da liberdade de culto concedida pelo Imperador Constantino, no século quarto (TORRES PRIETO, 1989, p. 48-49).
[404] Aqui, ao menos podemos afirmar a existência de uma herança politeísta no gênero epistolar cristão.

destinatários e remetentes. Por esse motivo, as cartas nos subsidiam a entender inúmeros âmbitos da sociedade Antiga.

A filóloga Juana Maria Torres Prieto (1989, p. 93-128) apresenta-nos, em seu trabalho intitulado *La mujer en la epistolografia griega Cristiana, s. IV-V: Tipologia y praxis social*, uma interessante classificação de gêneros das cartas escritas por cristãos na Antiguidade Tardia, que julgamos pertinente para o entendimento histórico dessas fontes. Destarte, temos os seguintes modelos:

i) Epístolas de recomendação[405];
ii) Epístolas de consolação[406];
iii) Epístola-tratado[407];
iv) Epístola-mensagem[408];
v) Epístolas de intercâmbio entre amigos[409];
vi) Epístolas de direção espiritual[410];
vii) Epístolas de disciplina[411];
viii) Epístolas canônicas[412].

Por consequência, devemos compreender e ter em vista que existem alguns gêneros epistolares na Antiguidade Tardia. Com isso, adotaremos aqui esses modelos quando

[405] A carta de recomendação tinha como finalidade ajudar e interceder pelos pobres e fracos. Os Padres da Igreja faziam intervenções perante outras autoridades cristãs e civis, abastados e influentes, em benefício de cidades, comunidades, familiares e amigos. Em suma, essa categoria de missiva tinha como intenção conseguir ajuda para as pessoas que necessitavam (TORRES PRIETO, 1989, p. 93-94).
[406] As cartas de consolação estão associadas ao gênero literário da *consolatio*, no qual estão incluídos três tipos de obras – o discurso, o tratado e a epístola. De uma maneira geral, o gênero literário da consolação buscava amenizar os males imateriais que assolam todos os seres humano no decorrer de sua vida. Essa perspectiva de escrita foi adotada por muitas escolas de filosofia. Ao dar importância ao homem, não eram menosprezadas as vicissitudes temporais, as angústias e os sentimentos dos indivíduos, contudo, os autores clássicos buscavam encontrar pressupostos eficientes para que tais adversidades fossem atenuadas (TORRES PRIETO, 1989, p. 99; VAN RAIJ, 1999, p. 14).
[407] A carta tratado tinha como propósito desenvolver temáticas em torno de questões doutrinais e morais. Sempre esse tipo de carta era dirigido a uma pessoa ou a uma comunidade, entretanto, essas eram destinadas a um grupo mais amplo e tampouco para uma realidade particular (TORRES PRIETO, 1989, p. 105).
[408] A epístola mensagem era caracterizada por ser concisa e breve. Assim, quem escreve a carta queria transmitir informações de forma muito objetiva (TORRES PRIETO, 1989, p. 108).
[409] No desenrolar do quarto século, foi muito cultivada a epístola de intercâmbio entre amigos. Assim, os escritores eclesiásticos cultivaram demasiadamente essa forma de comunicação na Antiguidade Tardia (TORRES PRIETO, 1989, p. 111).
[410] As epístolas de direção espiritual eram remetidas a pessoas específicas e tratavam de questões morais que também poderiam afetar toda a comunidade (TORRES PRIETO, 1989, p. 120).
[411] A carta de disciplina buscava expor argumentos para orientar e aconselhar as pessoas, ou seja, ditavam normas de conduta (TORRES PRIETO, 1989, p. 124).
[412] A carta canônica era deliberada para resolver assuntos em torno da matéria da disciplina canônica das experiências cristãs (TORRES PRIETO, 1989, p. 128).

realizarmos a análise dos documentos selecionados para esta pesquisa. Por fim, nesta parte de nossa Tese, iremos intitular cada epístola desses Padres da Igreja de acordo com seu gênero.

Jerônimo e as representações de gênero nas missivas às mulheres nobres de Roma

Como já foi relatado anteriormente, podemos seguramente salientar que a atuação religiosa do monge Jerônimo foi marcada pela presença da figura feminina, uma vez que muitos de seus trabalhos foram elaborados e idealizados em meio ao grupo de mulheres aristocratas que o cercavam.

Acreditamos na proximidade de Jerônimo com as mulheres da elite romana e, também, observamos a dependência material que existia desse monge em relação às cristãs matronas abastadas. Por esse motivo, discordamos da proposição apresentada por Mercedes Serrato Garrido, em *Ascetismo Femenino en Roma* (1993), pois ela afirma no início de seu trabalho que o monge de Estridão era um personagem isolado das cidades e, consequentemente, longe das mulheres[413].

De fato, o monge Jerônimo teve muito interesse em selecionar os mais convenientes companheiros e companheiras. Assim, observamos que Jerônimo construiu um círculo de profunda amizade com as mulheres matronas romanas e seus descendentes. Ainda, entendemos que a cidade foi o lugar onde o monge de Estridão teve grande atuação sociocultural, mesmo tendo preferência pela vida retirada do século.

Em especial, essas estreitas relações de Jerônimo com feminino foram construídas em Roma, entre os anos de 382 e 385, quando esteve como auxiliar do bispo Dâmaso, como relatamos anteriormente. Desse modo, enxergamos o vasto epistolário e diálogo com tais mulheres de Roma, pois no interior dessas correspondências temos esse contato íntimo com o feminino. Por conseguinte, a partir desse instante, algumas missivas do monge de Estridão dirigidas para as mulheres aristocráticas de Roma serão nossas fontes de análise e aplicação de nossa problemática.

Em contrapartida, não podemos deixar de assinalar que grande parte das cartas do monge Jerônimo para as mulheres tinha a mesma finalidade, isto é, de convencê-las a guiar as suas vidas por meio de um rigoroso caminho ascético. A ideia de ascese em Jerônimo fora

[413] Percebemos que existe uma contradição nos escritos de M. Serrato Garrido, pois a referida autora, em *Ascetismo Femenino en Roma* (1993), relata-nos que Jerônimo era distante das mulheres e, em contrapartida, em um artigo mais recente, *"Epitaphium Sanctae Paula" (Hier., Ep. 108): metamorfoses de uma matrona romana* (2005), Serrato Garrido descreve-nos que Jerônimo era próximo das matronas romanas.

marcada pela desvalorização do corpo, ao considerá-lo como prisão da alma e fonte de impureza, e, consequentemente, devia-se ter uma total repulsa das coisas classificadas como temporais (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 315-316).

Jerônimo, em grande parte de seu corpo epistolar, descreveu a respeito das figuras femininas que foram de suma importância para sua vida. Não podemos nos esquecer de que as missivas do monge de Estridão nos revelam sua complexa e polêmica personalidade. O calor de suas afeições, suas críticas e ofensas, reprovações e indignações, seu desejo passional de ser amado e reconhecido etc (GIANNARELLI, 1980, p. 11; KELLY, 1975, p. 51; MATTIOLI, 1990, p. 239).

Destarte, por sua formação e histórico, ele era um especialista na arte de escrever. Agora, em suas missivas, numa dimensão mais íntima, projeta seu pensamento em torno das representações do comportamento feminino e de gênero, ou seja, daquelas que eram tidas pertencentes da melhor linhagem social do Mundo Romano Tardo Antigo[414].

*

A primeira carta que analisaremos será a de número 22 – *Ad Eustochium de virginitate servanda* –, escrita aproximadamente no ano 384. O monge Jerônimo se dirigiu à Eustóquia e essa produção foi considerada um tratado em relação à virgindade. Essa missiva ganhou muita fama nos meios cristãos e tal foi considerada uma distinta composição patrística acerca da virgindade cristã – gênero epistolar: epístola-tratado[415].

Era muito comum na Antiguidade Tardia, no Império Romano adepto e simpatizante das experiências cristãs, a elaboração de tratados a respeito da tônica da virgindade, exclusivamente endereçados ao gênero feminino, como já assinalamos anteriormente nesta Tese.

Nessa carta, Jerônimo tratou Eustóquia com muita afeição e com vocábulos de grande estima, realizou uma série de recomendações e um jogo de citações bíblicas dos livros do AT

[414] Essas eram as intituladas *clarissimae*, isto é, as mulheres ligadas aos mais altos estratos sociais do Império Romano, descendentes das antigas famílias aristocráticas, consideradas como as superiores da sociedade (MARCOS SÁNCHEZ, 1990, p. 4). Para ratificar essas informações, podemos aqui fazer menção às palavras do senador romano politeísta do século IV, Quinto Aurélio Símaco, em uma carta, para se referir à elite romana: "[...] *pars melior humani generis* [...]" (*Carta* I, 52).

[415] Essa carta de Jerônimo para a virgem Eustóquia foi um extenso trabalho sobre a virgindade e uma instrução para aquelas que queriam se dedicar à divindade por meio dessa prática. Essa missiva nos retrata como uma mulher virgem poderia habitar numa cidade cosmopolita e na simbólica capital do Império, sem sucumbir às inúmeras tentações mundanas. Em suma, nessa carta, Jerônimo aconselhava uma virgem consagrada (RIVAS REBAQUE, 2009, p. 429; SALISBURY, 2002, p. 118; TORRES PRIETO, 1995, p. 111).

e NT, como uma manifestação de sua autoridade perante a temática da pureza corporal humana[416].

Jerônimo fez uma admoestação para as virgens, deste modo:

> [...] *E faltaram as virgens boas* (*Amós* 8, 13). Porque temos virgens más. *Todo aquele que olhar*, disse o Senhor, *para uma mulher com desejo libidinoso, já cometeu adultério em teu coração* (*Mateus* 5, 28). Perde-se, pois, também a virgindade por pensamento. Estas são as virgens más, virgens na carne, mas não no espírito; por não ter azeite, são virgens errantes excluídas do tálamo do seu esposo (*Carta* 22, 5)[417].

O Estridonense representou o feminino como um indivíduo que deveria ter uma conduta dentro da castidade do corpo e do pensamento, pois para ele a mulher virgem ideal era aquela que precisaria ter dignidade em sua uma mente e se resguardaria da conduta impura e libidinosa.

Além de tudo, a mulher teria de evitar o excesso de vinho e, consequentemente, a embriaguez. Jerônimo nos relata tal petição nestes termos: "[...] o que peço e suplico é que a esposa de Cristo fuja do vinho como esse fosse um veneno, pois essas são as primeiras armas dos demônios contra a mocidade [...]" (*Carta* 22, 8, grifo nosso)[418].

Aqui, o monge Jerônimo classifica a mulher virgem consagrada como esposa de Cristo (*sponsa Christi*) – unida em um matrimônio simbólico com a divindade cristã, representada em Jesus de Nazaré – e que ela não seja inclinada à bebedeira que, por sua vez, para o Estridonense, seria a base do vício da luxúria e intemperança[419].

Outro conselho de Jerônimo para um tipo exemplar de virgem: "[...] leia com muita frequência e aprende tudo o possível [...]. Que seu jejum seja diário e tua refeição sem fartura [...]" (*Carta* 22, 17)[420]. Quanto a isso, as mocinhas, para Jerônimo, além da prática ascética do jejum, tinham que ser dedicadas aos estudos dos textos sagrados dos cristãos e de outras línguas – por exemplo, o grego e o hebraico[421].

---

[416] Jerônimo citou, aproximadamente, o livro poético e sapiencial dos Cânticos dos Cânticos vinte vezes, como um meio de exortação à vida ascética à jovem Eustóquia.

[417] [...] *et virgines bonae deficiente*: quia sunt et virgines malae. *Qui uiderit, inquit, mulierem ad concupiscendum*, iam *moechatus est am in corde suo*. Perit ergo et mente virginitas. Istae sunt virgines malae, virgines carne, non spiritu, virgines stultae, quae oleum non habentes excluduntur ab sponso (*Epistolæ* XXII, V).

[418] "[...] hoc primum moneo, hoc obtestor, ut sponsa Christi vinum fugiat pro veneno. Haec adversus adulescentiam prima arma sunt daemoum [...]" (*Epistolæ* XXII, VIII).

[419] O Estridonense se fundamenta em duas passagem bíblicas atribuídas a Paulo para fazer tal afirmação, as quais dizem: que diz o vinho *é a porta para devassidão* (*Efésios* 5, 18); e que *é bom se abster de carne, de vinho* (*Romanos* 14, 21).

[420] "[...] Crebrius lege et disce quam plurima [...]. Sint tibi cotidiana jejunia et refectio satietatem fugiens" (*Epistolæ* XXII, XVII).

[421] O monge Jerônimo entendia que uma mulher da aristocracia romana deveria ter em sua memória uma ampla biblioteca, como os homens de sua época (BROW, 1990, p. 301).

Além disso, descreveu-nos sobre a conduta da virgem consagrada, desta maneira: "[...] Quando der esmolas, somente Deus a veja. Quando jejuar, tenha um rosto alegre. Que teu vestido não seja demasiado indiscreto e nem sujo. Não chames atenção por nada, para que não te pare diante da multidão que passa e te aponte o dedo [...]" (*Carta* 22, 27)[422]. E por fim, a virgem tinha de ser desapegada dos bens materiais humanos e da falta de generosidade. Relata-nos o monge de Estridão que a virgem: "também teria que evitar o mal da avareza [...]" (*Carta* 22, 31)[423].

A princípio, essa questão da avareza entre as mulheres aristocráticas aparenta algo contraditório, porque mesmo elas sendo integrantes de famílias abastadas da sociedade romana, precisariam ter condutas afastadas das ostentações materiais e seculares, ou seja, para Jerônimo, as matronas consagradas tinham de praticar intensas renúncias ante a realidade socioeconômica na qual estavam inseridas.

Por outro lado, também havia a existência, nesse contexto, de um intitulado ascetismo mundano. Uma vez que algumas mulheres optavam pelas práticas ascéticas, mas não rompiam com os antigos hábitos de ostentação e de suntuosos comportamentos existentes na sociedade de Roma (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 39).

Com isso, o monge Jerônimo foi um pertinaz opositor, crítico e repreensor de comportamentos que considerava inadequados para as mulheres ricas e que eram adeptas da experiência monástica e da ascese cristã. Em outras palavras, o Estridonense era contrário ao tipo de conduta cristã que ele considerava inapropriada para seu ponto de vista religioso.

*

Jerônimo de Estridão, ao expor sobre uma exemplar viúva de Roma, remeteu uma carta de conforto para matrona Marcela após a morte de sua amiga Lea. Essa matrona cristã contribuiu no processo de difusão da experiência ascética nos altos grupos sociais de Roma junto com o grupo da viúva Marcela. Destarte, no outono do ano 384, o monge de Estridão elaborou a breve epístola 23 – gênero epistolar: consolação[424].

---

[422] "[...] Cum facis elemosynam, Deus solus videat. Cum jejunas, laeta sit facies tua. Vestis nec satis munda nec sórdida et nulla diversitate notabilis, ne ad te obuia praetereuntium turba consistat et digito demonstreris [...]" (*Epistolæ* XXII, XXVII).

[423] "Avaritiae quoque tibi vitandum est malum [...]" (*Epistolæ* XXII, XXXI).

[424] Lea, amiga de Marcela, morreu em 384. Essa carta do monge de Estridão tinha como finalidade confortar Marcela depois do falecimento dessa sua companheira. Em resumo, Jerônimo, nessa missiva, teceu elogios à matrona Lea (SALISBURY, 2002, p. 205).

O Estridonense fez uma exaltação a respeito da matrona Lea e descreveu como sua vida era simples. Jerônimo escreveu que essa matrona cristã:

> [...] passava noites em oração e ensinava a suas companheiras mais com exemplo do que com as palavras. Foi de enorme humildade e sujeição que a antiga senhora de muitos parecia agora uma serva de um homem. Se bem que ela era mais escrava de Cristo quando ninguém a tinha por senhora dos homens. Seu vestir era sem extravagância; a comida, simples; os cabelos, descuidados; mas tudo isso de maneira que fugia de todo tipo de ostentação, pois hesitava em receber seu prêmio nesse mundo (*Carta* 23, 2)[425].

Nesse discurso sobre a aristocrata Lea, o monge Jerônimo representou essa viúva como uma cristã submissa, vivendo modestamente e sem vaidades pessoais, conservando a constância na vigília e oração. Essa matrona estava inserida no século e em um meio social abastado, entretanto tinha um comportamento de uma pessoa que não buscava realidades que, para os ascéticos, eram insignificantes e fúteis.

Lea, que foi frequentadora ativa do grupo de Aventino, em conformidade com Jerônimo, provava com sua vida, para quem estava ao seu redor, que ela era um tipo notável de viúva cristã e que preservava o valor de uma mulher submissa, análoga a uma escrava, e uma profunda dedicação à divindade judaico-cristã.

Além do mais, ao se consagrar uma matrona viúva continente de uma maneira perpétua e sendo uma monja cristã, encarnaria o tradicional valor romano da mulher *univira*, fiel à memória do seu único esposo falecido[426]. Por fim, destacamos que essa categoria de matrona, também seria capaz de pôr em prática outro clássico atributo romano: a virtude da pudicícia (*pudicitia*) – sendo um *exemplum* para aquele corpo social ao qual pertencia e para as demais cristãs.

*

Neste instante, examinemos a carta 24, dirigida novamente à Marcela, sobre a vida de sua irmã Asela, escrita no outono do ano 384, dois dias após compor a carta 23. Em um momento anterior nesta Tese, já abordamos um pouco sobre a biografia de Asela, que fazia

---

[425] [...] orationibus duxisse noctes, et comites suas plus exemplo docuisse quam verbis. Humilitatis tantae tamque subjectae, ut quondam domina plurimorum ancilla hominis putaretur, nisi quod eo Christi magis esse ancilla dum domina hominum non putatur. Inculta vestis, vilis cibus, neglectum caput, ita tamen ut cum omnia faceret ostentationem fugeret singulorum, ne reciperet in praesenti (*Epistolæ* XXIII, III).

[426] Dedicamos uma parte da primeira seção do terceiro capítulo a esse tópico com a relação à *univira* na sociedade romana Antiga.

parte do ao renomado romano *gens Caeonii* e parte de sua família aderiu às experiências cristãs no decorrer do quarto século – gênero epistolar: direção espiritual e mensagem[427].

Acreditamos que Jerônimo produziu essa missiva para mostrar mais uma vez o exemplo de uma virgem para as demais mulheres cristãs. Isto é, essa carta se adequa como uma representação do gênero feminino em seu tempo, contudo, particularmente, acreditamos que eram somente as mulheres pertencentes aos grupos mais poderosos do Império Romano na Antiguidade Tardia.

Essa nossa assertiva se justifica com as próprias palavras de Jerônimo, pois, ao fazer uso de argumentos retóricos, empenhava-se na persuasão de mulheres na adesão do modo de vida que, para ele, era considerado excelso. Assim ele escreveu:

> Ninguém censuraremos de que em nossas cartas louvamos uns e repreendemos outros, pois quando advertimos os maus estamos corrigindo os demais e ao louvar os melhores despertamos o fervor dos bons para a prática das virtudes [...] Contar-se-á brevemente a vida de nossa querida Asela [...]. Essa carta deve ser lida por moças jovens, a fim de que se formem conforme seus exemplos e tenham na vida dela exemplo de vida perfeita (*Carta* 24, 1)[428].

Nessa argumentação de Jerônimo, entendemos quão laudáveis eram as pessoas que se dedicavam ao ascetismo, em particular, as mulheres, como uma forma de exteriorização da sua crença religiosa. Essas pessoas, classificadas com virtudes, eram para ele revestidas de elementos simbólicos e transcendentes, uma vez que seriam modelos para aqueles considerados bons e um incômodo para aqueles considerados maus.

Esse discurso era dirigido exclusivamente para o gênero feminino e constatamos que o monge Jerônimo, em nenhum momento desse escrito se dirige a homens (pelo menos de forma direta e estrita)[429], pois essa missiva deveria ser lida por mulheres que se encontravam na mocidade – *adulescentulae* (*adulescens*): uma donzela ou menina bastante jovem.

Jerônimo de Estridão nos relatou que Asela era recoberta de virtudes. Nestes termos nos mostra que:

> Pois, como havia começado a dizer, sempre [Asela] se portou com tal modéstia e manteve-se tão oculta em secreto em seu aposento, que jamais se apresentou em

[427] Carta 24, dirigida à Marcela, o monge Jerônimo teceu "Elogio à vida consagrada" (RIVAS REBAQUE, 2009, p. 430).

[428] Nemo reprehendat quod in epistulis aliquos aut laudamus aut carpimos, cum et in arguendis malis sit correptio ceterorum et in optimis praedicandis bonorum ad uirtutem studia concitentur [...] Igitur Asellae nostrae uita breuiter explicanda est, cui quaeso ne hanc espitulam legas [...], sed his potius quae adulescentulae sunt legere dignare, ut ad exemplum eius se instituentes conversationem illius perfectae vitae normam arbitrentur (*Epistolæ* XXIV, I).

[429] Na epístola 65, remetida à virgem Princípia, o Estridonense apresentou a sua justificativa de escrever para o gênero feminino.

> público e nem sabia o que era falar com um homem e, o que é mais admirável, amava mais quando via uma irmã virgem. Trabalhava com suas mãos, sabendo que está escrito: *quem não deseja trabalhar também não há de comer (2 Tessalonicenses 3,10)*. Falava com seu Esposo rezando ou cantando salmos, visitava apressadamente as memórias dos mártires sem ser vista, e, não obstante, a alegria que dava a sua profissão de fé, no que, sobretudo, se gozava era em que ninguém a conhecera. Todo ano praticava contínuo jejum, permanecendo assim dois ou três dias seguidos; [...]. E com esse regime – coisa que pode parecer ao homem impossível, mas para Deus isso pode ser feito perfeitamente – chegou à idade de cinquenta anos sem saber o que era uma dor de estômago [...] (*Carta* 24, 4)[430].

Notamos, nessa exposição, que monge Jerônimo representou Asela com os seguintes valores: renúncia aos bens terrenos, modéstia, discrição, vivência de uma vida privada, trabalho manual, vida de oração e leituras das escrituras, testemunho de fé e prática de árduos jejuns no decorrer de sua vida. Em outros termos, percebemos que essa virgem cristã consagrada portava, pelo menos, três predicados tradicionais romanos: *domiseda*, *lanifica et lentica* e *acu pingere*[431].

Além disso, defensor pertinaz do ascetismo e monasticismo, Jerônimo, sendo guia espiritual de inúmeras mulheres cristãs, acreditava que severos jejuns poderiam controlar os desejos do corpo humano e ajudariam as religiosas a terem foco no ente divino (SALISBURY, 2002, p. 32).

Inclusive, as qualidades observadas por Jerônimo, a respeito da austeridade da virgem Asela, mostra-nos na carta:

> [...] Nós podemos descrever que vimos. Nada mais alegre que sua severidade; nada mais severo que sua alegria. Nada mais triste que seu sorriso; nada mais risonho que sua tristeza. Seu rosto está de forma pálida, que, sendo indício de sua mortificação, não tem cheiro de ostentação. Seu falar é silencioso e seu silêncio é eloquente. Seu andar, nem precipitado nem demorado; seu porte, sempre o mesmo [...]. Somente ela tem merecido que em uma cidade de pompa, lascívia e prazeres, em que ser humilde é humilhação do ânimo; os bons a louvem, os maus não se atrevam a murmura dela, as viúvas e as virgens a imitem, as casadas a reverenciem, as más a temam e até os sacerdotes a admirem (*Carta* 24, 5)[432].

---

[430] Sed, ut dicere coeperamus, ita se semper moderate habuit et intra cubiculi sui secreta custodiit, ut numquam pedem proferret in publicum, numquam viri nosset adloquium et, quod magis sit admirandum, sororem virginem amaret potius quam videret. Operabatur manibus suis sciens scriptum esse: *qui non operatur, nec manducet*. Sponso aut orans loquebatur aut psalles, ad martyrum limina paene inuisa properabat, et cum gauderet proposito suo, in eo vehementius exultabat quod se nulos agnosceret. Cumque per omnem annum iugi ieiunio pasceretur biduo triduoque sic permanens, [...]. Et, quod inposibile forsitan hominibus ad credendum, Deo praestante possibile est, ita ad quinquagenariam pervenit aetatem ut non doleret stomachus [...] (*Epistolæ* XXIV, IV).

[431] A tecelagem manual foi facilmente inserida no estilo de vida ascético e esse tipo de atividade era considerado tradicionalmente uma virtude doméstica do gênero feminino dos altos estratos sociais romanos (CLARK, 1993, p. 103).

[432] [...] Nos quod scire possumus explicamos; nihil illius severitate iocundius, nihil iucunditate severius, nihil risu tristius, nihil tristitia suavius. Ita palor in facie est, ut cum continentiam indicet non redoleat ostentationem. Sermo silens et silentium loquens, nec citus nec tardus incessus, idem semper habitus, neglecta mundities et inculta veste cultus ipse sine cultu. Sola vitae suae qualitate promeruit, ut in urbe pompae, lasciviae, deliciarum,

Nesse escrito do Estridonense, há uma representação da virgem como um arquétipo a ser imitado e, portanto, teria de ser enaltecido por bondosos e maldosos, viúvas e casadas e até sacerdotes. Esse Padre da Igreja caracterizou essa dama romana como uma pessoa honrada e virtuosa, pois Asela era, para ele, portadora de atributos ascéticos e valores associados a muitos tipos de renúncias, inclusive corpóreas. Então, o exemplo dessa virgem romana seria um objeto simbólico para que o monge Jerônimo persuadisse as senhoritas aristocráticas do presente e do futuro a aderirem a um testemunho cristão numa continência perfeita.

De uma maneira geral, Jerônimo de Estridão recomendava, para as jovens destinadas à virgindade, muita austeridade e modéstia, desde seus primeiros anos de vida. Ele representou tais senhoritas, sem dúvida pertencentes às altas classes sociais de Roma, com uma vida longe de luxos materiais, dedicadas aos estudos e com uma conduta voltada ao recolhimento.

Por ser um especialista em textos bíblicos e retórica, há, ao nosso entendimento, uma alusão indireta ao texto atribuído a Paulo quando o Estridonense escreveu nessa carta assim: *Sermo silens et silentium loquens* (Seu falar é silencioso e seu silêncio é eloquente). Porquanto, essa parte nos porta ao trecho que diz: "[...] Como acontece em todas as Igrejas dos santos, estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não é permitido tomar a palavra [...]" (1 *Coríntios* 14, 34-35). Em vista disso, típico da cosmovisão patriarcal, o monge Jerônimo igualmente planteava e esperava do gênero feminino expressiva quietação, serenidade e bastante modéstia.

Por último, concordamos com Michelle Perrot, que atestou, em *Os silêncios do corpo da mulher*, que, no campo das representações religiosas, os monoteísmos do Ocidente adotaram uma visão bem negativa a respeito da figura feminina. A mulher foi vista como causadora do mal existente no mundo – figura de Eva –, como aquela que deve ficar em silêncio – relatos de Paulo. Ou seja, as mulheres foram associadas ao pecado do qual os homens deveriam se defender e, com isso, submetendo-as ao silêncio (PERROT, 2003, p. 21).

*

Voltemos, neste momento, para carta 54, redigida em 395. O monge de Estridão remeteu à matrona Fúria essa missiva, para descrever em torno da conservação da viuvez. Igualmente, podemos salientar que Fúria pertenceu e foi figura atuante junto ao grupo das

---

in qua humilem esse miséria est, et boni eam pradicent et mali detrahere no audeant, viduae imitentur et virgines, maritae colant, noxiae timeant, suspiciant sacerdotes (*Epistolæ* XXIV, V).

matronas ascéticas, Marcela e Paula, em Aventino – gênero epistolar: direção espiritual e de disciplina.

Jerônimo aconselhou a aristocrata Fúria que:

> Imite bem – uma e outra vez te repetirei o mesmo – a tua santa mãe. Quantas vezes me recordo dela, vem em minha mente seu ardente amor a Cristo, sua palidez fruto dos jejuns, sua caridade para com os pobres, seu respeito com os servos de Deus, sua humildade de coração e em se vestir e sua forma moderada em falar de uma maneira geral [...] (*Carta* 54, 6)[433].

Outra personificação de matrona consagrada era mãe de Fúria, Titiana, como já relatamos outrora nesta Tese. Fazia parte de uma família nobre e historicamente tradicional de Roma. Assim, ela era para o Estridonense uma referência para o gênero feminino, pois cotidianamente praticava habituais valores sublimes, a conhecer: jejum, caridade, obediência, modéstia, humildade. Isto é, Fúria foi um *exemplum* de mulher com probidade para o Estridonense.

Compartilhamos e compactuamos com o que M. Finley escreveu em *As mulheres silenciosas de Roma*. Pois, para ele, as virtudes que eram impostas às mulheres romanas da alta sociedade consistiam no decoro, produção de filhos, castidade, graciosidade e até se apresentarem de maneira serena (FINLEY, 1990, p. 145).

Jerônimo recomendou que a viúva matrona Fúria:

> Fuja da companhia de jovens. [...] Não saia demasiadamente em público, nem com um exército de eunucos a sua frente te levando em uma liteira[434] de aqui para lá com a liberdade própria de viúvas. Péssimo costume é que o sexo frágil e a idade ainda terna abusem do seu arbítrio e imagina-se que é lícito tudo aquilo que dá vontade de fazer. Tudo, certamente, é permitido; mas nem tudo é conveniente (1 *Coríntios* 6, 12). [...] Antes busque prudentemente a companhia de virgens e viúvas santas e se tem necessidade de falar com varões, não deixe de ter testemunhas e não faça as escondidas [...] (*Carta* 54, 13, grifo nosso)[435].

O Estridonense, nessa parte aludida acima, declarou que muitas donzelas que ele considerava errantes de Roma tinham deploráveis hábitos e viviam com muita liberdade em seu cotidiano. Contudo, Jerônimo orientou as matronas viúvas a terem um testemunho digno e

---

[433] Imitare potius – crebro enim id ipsum repetam – sanctam matrem tuam, cuius ego quotiens recordor venit in mentem ardor eius in Christum, pallor ex ieiuniis, elemosyna in pauperes, obsequium in servos Dei, humilitas et cordis et vestium, atque in cunctis sermo moderatus [...] (*Epistolæ* LIV, VI).

[434] Liteira era uma espécie de maca para a pessoa ser carregada pelos servos ou escravos.

[435] Juvenum fuge consortia.[...] Noli ad publicum subinde procedere, et spadonum exercitu praeeunte viduarum circumferri libertate. Pessime consuetudinis est cum fragilis sexus et inbecilla aetas suo arbitrio abutitur, et putat licere quod libet. *Omnia quidem licent, sed non omnia expedium*. [...] Sanctarum virginum et viduarum societatem adpete et, si sermocinandi cum virius incumbit necessitas, arbitros ne devites [...] (*Epistolæ* LIV, XIII).

que não fossem motivo de escândalos e imoralidades, em particular ao lidarem com o gênero masculino.

Como já é sabido, muitas viúvas ricas de Roma eram assediadas por homens e, por consequência, elas recebiam novas propostas de um novo matrimônio. Podemos admitir que, tanto outrora no Mundo Romano Antigo quanto nos nossos dias atuais, muitas pessoas contraíam e contraem núpcias por diversos interesses sociais e econômicos. Então, uma desmedida quantia de senhores romanos tinha interesses em usufruir do prestígio social e patrimonial de tais matronas viúvas e, também, fazer alianças familiares.

Da mesma forma, nesse trecho da fala de Jerônimo, verificamos explicitamente o estigma misógino e forte expressão de diminuição do gênero feminino perante o masculino, ao escrever imputando à mulher a desclassificação de ser *fragilis sexus*[436].

Ou seja, supostamente consideramos que essa expressão atribuída ao feminino era uma maneira de justificar o poder dos homens sobre as mulheres e, por conseguinte, "[...] uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina [...]" (BOURDIEU, 2002, p. 18).

A respeito das relações de gênero "[...] deve se entender não somente como consequência do domínio do masculino, mas como concretização e expressão mesma desse domínio [...]" (CASCAJERO, 2000, p. 40). Pois, inseridos nos estudos das experiências religiosas cristãs, de fato, compreendemos a categoria de gênero como uma construção social, porque concebemos que gênero sempre está associado às relações socioculturais e o sexo à biologia[437].

Ao realizar uma análise literal desse corpo documental de Jerônimo de Estridão, asseveramos que esse autor eclesiástico traçou o gênero feminino com o estereótipo da fraqueza – *fragilis sexus* (*Epistolæ* LIV, XIII). Em outras palavras, a mulher era para ele um ser fraco. Essa ideia estava fundamentada na própria cultura greco-romana e, com esse Padre da Igreja, cristalizava-se na experiência cristã católica.

---

[436] Podemos fazer alusão da justificativa do monge de Estridão, para ter uma forte afeição ao escrever para o intitulado por ele "sexo frágil". Remeteu Jerônimo, em 397, uma epístola-tratado, (carta 65) à Princípia, que explicava o Salmo 44. Nestes termos nos descreveu: "[...] filha minha em Cristo, tem muitos que me censuram por escrever ao gênero feminino e preferir o sexo débil que os varrões. Por isso, tenho que responder primeiramente a meus opositores e ir logo ao pequeno tratado que me pediu. Se os varões me perguntassem sobre as Escrituras, não escreveria para as mulheres [...]" (*Carta* 65, 1, grifo nosso). Notamos aqui uma relevante curiosidade feminina e uma ação ativa na busca do conhecimento, por parte das mulheres. Por exemplo, a matrona Marcela fazia várias discussões religiosas e bíblicas com Jerônimo por meio de correspondências.

[437] Ao nosso entendimento, a própria assimetria que existe entre os gêneros nessa sociedade (ou em qualquer outra) não condiz com uma realidade pautada na equidade e paridade de direitos, mas uma elaboração de um predomínio sociocultural, econômico, político etc de um gênero sobre outro.

Ademais, não podemos nos furtar de assinalar que, mesmo próximo de mulheres, Jerônimo foi um homem de seu tempo e reproduziu a estrutura patriarcal e androcêntrica do mundo romano Tardo Antigo. Dado que, mesmo acercado e unido com mulheres, isso não impossibilita que o polo masculino seja misógino[438].

De fato, em meio a uma sociedade patriarcal e machista como era a romana, o polo feminino era considerado pelos indivíduos do gênero masculino como carente de um autodomínio e que necessitava de ajuda, inclusive para sobreviver, para serem mulheres educadas, amparadas, protegidas, tuteladas etc.

Assim posto, testificaram outrora E. Clark e H. Richardson (1977, p. 53-54), em *Women and Religion: a Feminist Sourcebook of Christian Thought*, que o monge de Estridão, nas suas obras, continuamente se mostrou com uma perspectiva misógina. Assim sendo, Jerônimo incorporou a tradicional visão androcêntrica politeísta proveniente dos escritos de Juvenal e Horácio, em suas próprias produções literárias[439].

Em nossos dias atuais, de modo igual, afirmou María del Mar Marcos Sanchez (2017, p. 282), em *Jerónimo de Estridón: Asceta, biblista y polemista*, que o Estridonense, nas suas missivas endereçadas às mulheres e escritas dedicadas a elas, apresenta polos extremos: por um lado, uma misoginia radical[440] e, por outro lado, uma significativa admiração por mulheres que eram suas alunas, seguidoras, aprendizes e benfeitoras.

Por último, nessa referida missava, Jerônimo também opinou sobre a vida conjugal e, sumariamente, disse-nos que todas as mulheres que buscavam o casamento tinham como finalidade a copulação carnal. Assim escreveu: "[...] Não existe mulher que busque marido para não dormir com ele [...]" (*Carta* 54, 15)[441]. À vista disso, para Jerônimo, as relações sexuais não eram salutares para humanidade[442].

Em contrapartida, essa norma somente era imputada diretamente para o polo feminino e não para o masculino. Com isso, exterioriza-se uma assimetria de gênero, fruto de uma

---

[438] No decorrer da elaboração desta Tese, na análise das fontes e biografia de Jerônimo, tínhamos dúvidas pessoais as quais faziam que hesitássemos em pensar o monge de Estridão como um misógino, porque ele esteve muito próximo das mulheres e tampouco tinha medo delas – "aversão ao feminino". Desse modo, reconhecemos que não é fácil estudar as questões de gênero e a história das mulheres. Não obstante, com o desenvolver de nossa pesquisa, leituras especializadas, debates pessoais com pesquisadoras que trabalham mulheres e a categoria de gênero, em particular a Professora Doutora Maria Beatriz Nader (UFES) e as Professoras Doutoras Maria del Mar Marcos e Juana Maria Torres (Universidade de Cantabría-Espanha), chegamos à conclusão de elementos misóginos em Jerônimo.

[439] Os escritos clássicos que nos legaram os autores romanos como Cícero, Valério, Máximo (Horácio) ou Juvenal nos apresentam a maneira que o patriarcado romano construiu um modelo de feminilidade em que as mulheres, em particular as matronas, deveriam pôr em prática (CASAMAYOR MANCISIDOR, 2015, p. 6).

[440] Salientamos que há uma literatura feminista – no âmbito internacional e nacional – que nos últimos quarenta anos vem realizando uma leitura de Jerônimo de Estridão como misógino.

[441] "[...] Nulla idcirco ducit maritum ut cum marito non dormiat [...]" (*Epistolæ* LIV, XIII).

[442] Ocasionalmente, na literatura Patrística, o coito era tolerado em vista somente da procriação.

construção sociocultural e falocêntrica[443] e que reconhecemos não corresponder com a realidade equitativa. Então, igualmente acreditamos que os homens se casavam (se casam) para dormir com suas esposas, ter momentos íntimos de prazer e alegria.

Por fim, verificamos que Jerônimo, ao representar essa matrona, tentou preservá-la (bem como as demais matronas cristãs) das vicissitudes conjugais e da lasciva. Uma vez que, para o Estridonense, o corpo humano era como "[...] uma floresta ensombrecida, repleta de rugir das feras selvagens, que só podia ser controlada mediante rígidos códigos de dieta e pela rigorosa evitação das oportunidades de atração sexual [...]" (BROW, 1990, p. 309)[444].

*

Entre os anos 400 e 402, o monge Jerônimo escreveu uma epístola para nora de sua amiga e patrocinadora Paula. Ele remeteu para matrona Leta, filha do pontífice politeísta Albino[445], a carta 107, a respeito da educação de sua filha Paula[446]. Aqui intitulamos de "Paula, a menor" – gênero epistolar: tratado e de direção espiritual.

Paula, a menor, era fruto da união matrimonial de Júlio Tóxico, filho da matrona a que Jerônimo remeteu essa missiva. Na epístola 107, o monge de Estridão revelou-nos "[...] um programa de educação, com paixão especial por uma intensa instrução bíblica" (MORENO, 1986, p. 133).

Posto isso, o Estridonense recomendou como teria de ser formada uma jovem cristã nas virtudes que considerava relevantes. Assim:

> Uma alma destinada a ser templo do Senhor terá que ser educada dessa forma. Aprenda a não ouvir nada e não falar nada com coisas que não tenha ligação com o temor de Deus. Não queira entender as torpes palavras, ignore as canções do mundo;

[443] Presumimos que Jerônimo tinha convicção da proeminência do gênero masculino sobre o feminino e, por isso, usamos essa expressão. Ainda percebemos de forma muito cristalina que Roma era uma sociedade centrada no falo, órgão sexual masculino (esse elemento era usado como instrumento da hegemonia social de homens).

[444] Citamos o próprio monge de Estridão para confirmar essa afirmação de Brown (1990). Assim: "[...] Somente o instinto carnal, infundido por Deus para procriação dos filhos, converte-se em um vício se esse transpassar seus próprios limites, [...] um inimigo trancado dentro de nós [...]" (*Carta* 54, 9) e, assim, "[...] o que acontece é que nossa castidade não pode estar protegida de outro modo [...]" (*Carta* 22, 11). Portanto, o ascetismo de Jerônimo tinha como base a submissão do corpo ao espírito que, para ele, era o fim de todo ser humano e, por isso, tinha uma aversão às coisas tidas pelos cristãos como carnais (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 316).

[445] Albino era primo de Marcela, e o Estridonense também usou a corrente missiva para satirizar e atacar esse personagem pagão.

[446] Quando essa carta foi escrita, Leta tinham acabado de conceber uma menina, de nome Paula, como sua avó paterna. Essa recém-nascida, ainda no período da gravidez de sua mãe, tinha sido consagrada ao ascetismo. Além disso, a parte inicial dessa missiva (números 1 e 2) revela-nos o desenvolvimento intrínseco existente entre os membros da aristocracia do Império Romano em percurso de cristianização. Em suma, essa missiva escrita à dama romana Leta apresentou a formação cristã dentro dos ambientes monásticos (BAUTISTA VALERO, 1993, p. 197; DIAS, 2015, p. 113-127).

> sua língua, ainda imatura, acostume-se com a doçura dos salmos. Longe dela estejam os meninos em idade lasciva; as mesmas meninas e acompanhantes não devem se aproximar de pessoas do mundo, uma vez que o mal que essa gente aprendeu pode ensinar aos demais. Faça para elas letras de buxo ou de marfim e designa-as pelo nome. Brinque com elas para que a mesma brincadeira as sirva de instrução. Não se limite a conhecer as letras por sua ordem até que a memorização dos nomes se converta em uma canção; mas deve trocar a ordem, misturando as últimas com as do meio e as do meio com as primeiras até que se conheça não somente ouvindo mas também vendo [...] (*Carta* 107, 4)[447].

Jerônimo, nesse trecho, instruiu que moças tenham uma boa formação intelectual, desde sua puerícia e, por outro lado, diz que elas não deveriam estar expostas às situações que poderiam provocar uma conduta condenável, impura e mundana.

O monge de Estridão, ao escrever suas cartas sobre as mulheres, fez uso de elementos literários existentes em obras de autores romanos, em particular, citou as ideias do retórico romano Quintiliano para falar da educação das crianças do gênero feminino (KELLY, 1975, p. 274) – adivinhas da obra *Institutio Oratoria*.

Observa-se a concepção de viver um deserto simbólico, em meio à agitação social, deleites temporais e conglomeração de pessoas, na cidade. Entendemos que Jerônimo adotou uma estratégia de controle das mocinhas pertencentes aos grupos sociais poderosos de Roma, para que fosse mantida a integridade e uma possível veneração por parte daquela sociedade a tais figuras femininas. Igualmente, as famílias nobres de Roma, em processo de adesão às experiências cristãs, portanto lograriam de prestígio público tendo mulheres com tais comportamentos notáveis naquele tempo.

Jerônimo propõe para as jovens virgens e donzelas cristãs que, além de uma formação douta, também se dediquem à atividade manual. Dessa forma, descreve-nos:

> Aprenda também a produzir lã, a manejar a roca, a ter sobre os joelhos a cesta, a manipular o fuso e os fios com o polegar. Menospreze as telas de seda, as lãs vindas do Oriente e os estreitos fios de ouro. Que os vestidos que fabriquem sirvam para proteger do frio e não para despir os corpos que os levam [...] (*Carta* 107, 10)[448].

Nessa passagem, repetidamente o monge de Estridão apresentou os princípios clássicos romanos desde os tempos da República; os que eram projetados e esperados que

---

[447] Sic erudienda est anima quae futura est templum Domini. Nihil aliud discat audire, nihil loqui, nisi quod ad timorem Dei pertinet. Turpia verba no intellegat, canica mundi ignoret, adhuc tenera língua psalmis dulcibus inbuatur. Procut sit aetas lasciva puerorum; ipsae puellae et pedisequae a saecularium consortiis arceantur, ne quod male didicerint, peius doceant. Fiant ei litterae vel buxeae, vel eburneae, et suis nominibus appellentur. Ludat in eis, ut et lusus eius eruditio sit. Et non solum ordinem teneat litterarum, ut memoria nominum in canticum transeat, sed ipse inter se crebro ordo turbetur, et mediis ultima, primis media misceantur, ut eas non sonu tantum, sed et visu noverit [...] (*Epistolæ* CVII, IV).

[448] Discat et lanam facere, tenere colum, ponere in gremio calatum, rotare fusum, stamina pollice ducere. Spernat bombycum telas, Serum uellera, et aurum in fila lentescens. Talia vestimenta paret, quibus pellatur frigus, non quibus corpora vestita nudentur [...] (*Epistolæ* CVII, X).

uma mulher aristocrática e de honra dessa sociedade cumprisse. Assim, nitidamente verificamos a representação da aptidão feminina ao trabalho manual – *lanifica et lentifica, lana facere* (aplicada a fiar e tecer); virtudes domésticas concebidas pelos romanos homens abastados para suas mulheres. Por consequência, o gênero feminino, no ambiente de suas residências, não ficaria ocioso.

A aparência da jovem consagrada à divindade cristã tinha de ser de acordo com Jerônimo. Desse modo:

> Seu porte e vestido faça lembrança a uma pessoa que está prometida. Não perfure as orelhas, nem pinte de branco ou de vermelho um rosto consagrado a Cristo, não envolva o seu pescoço com pérolas ou ouro, nem carregue em sua cabeça pedras preciosas, nem pintes de loiro seus cabelos como se quisera manifestar as chamas do inferno. Existem outras pérolas que poderá vender mais tarde para adquirir o preciosíssimo tesouro [...] (*Carta* 107, 5)[449].

Temos aqui, por parte de Jerônimo, a representação de uma mulher jovem, destinada a ser uma religiosa consagrada à divindade cristã. A *virgo dedicata*, para o Estridonense, esquivar-se-ia de toda vaidade pessoal e de coisas consideradas insignificantes e temporais, pois, como consequência da considerada renúncia, ela receberia, em um futuro sobrenatural e imaterial, a autêntica *margarita*[450].

Mais uma vez, como outrora, o Estridonense declarou que a jovem virgem cristã deve ser bem instruída e evitar que "[...] desde agora aprenda a não beber vinho, fonte de toda luxúria [...]" (*Carta* 107, 8)[451]. Consequentemente, nessas cartas de Jerônimo, percebemos explicitamente a condenação da ingestão de vinho como uma preocupante causa da impudicícia, respaldado sempre na autoridade dos textos sagrados cristãos.

Além disso, a mocinha virgem teria de ser controlada, pois, para o monge Jerônimo, ela nunca poderia sair de casa desacompanhada dos seus genitores. Destarte, ele nos diz, ao escrever para matrona Leta sobre sua filha consagrada, que ela: "[...] não saia de casa, se não é contigo. As basílicas dos mártires e as Igrejas não visite sem a presença de sua mãe [...]" (*Carta* 107, 9)[452].

Observamos, nesses discursos, um forte estímulo de controle do gênero feminino, um mecanismo simbólico de dominação. De novo, o Estridonense veementemente preconiza a

---

[449] Ipse habitus et vestitus doceat eam, cui promissa sit. Caue ne aures perfores, ne cerussa et purpurisso consecrata Christo or depingas, ne collum margaritis et auro premas, ne caput gemmis oneres, ne capillum inrules, et ei aliquid de gehennae ignibus auspiceris. Habet alias margaritas, quibus postea venditis, emptura est pretiosissimum margaritum [...] (*Epistolæ* CVII, V).

[450] Traduzimos essa palavra como pérola preciosa, conhecida por margarita.

[451] "[...] Discat iam nunc et vinum non bibere, «in quo est luxuria» [...]" (*Epistolæ* CVII, VIII).

[452] "[...] Numquam absque te procedat in publicum. Basilicas martyrum et ecclesias sine matre non adeat [...]" (*Epistolæ* CVII, IX).

relevância da *domiseda* (permanência em sua residência), o antigo predicado almejado para as mulheres ideais, vinculadas aos altos estratos sociais de Roma.

Assim sendo, Jerônimo compreendia que a moça virgem consagrada, no decorrer de sua vida, teria de estar longe das influências terrenas. Ele escreveu sobre ela: "[...] que cresça em um monastério, viva entre os coros de virgens, que não aprenda a jurar, que mentir para ela pareça um sacrilégio, não saibas o que é o mundo. Viva angelicalmente [...]" (*Carta* 107, 13)[453]. Em outras palavras, para o Estridonense, o feminino precisaria viver de uma maneira extramundana e sobrenatural mesmo estando inserida em uma conjuntura terrena e na sociedade.

Afinal, para o monge de Estridão, a virgindade e negação das realidades entendidas como temporais eram aquelas virtudes mais convenientes às mulheres cristãs e que, no âmbito moral, distinguia radicalmente a mulher não cristã (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 319).

*

Na primavera do ano 404, o monge Jerônimo encaminhou para a virgem Eustóquia a carta 108, o conhecido *Epitaphium sanctae Paulae*[454]. Essa missiva corresponde ao elogio fúnebre à matrona consagrada Paula, depois de seu falecimento. O Estridonense tinha uma estreita relação de amizade e proximidade com Paula. Ela era a principal colaboradora material de seus empreendimentos ascéticos, intelectuais e monásticos, desde de Roma e, particularmente, em Belém – gênero epistolar: consolação.

Essa missiva teve como finalidade *consolatio*. Em contrapartida, o *epitaphium* se tornou uma exortação à vida monástica e ascética, tendo como base o testemunho da matrona cristã, Paula (SERRATO GARRIDO, 2005, p. 267)[455].

---

[453] "[...] Nutriatur in monasterio, sit inter virginum choros, jurare non discat, mentiri sacrilegium putet, nesciat saeculum; vivat angelice [...]" (*Epistolæ* CVII, XIII).

[454] Nessa carta 108, Jerônimo apresentou a biografia de Paula. Ela era considerava como aquela que mais viveu na prática as consequências das lições ascéticas do monge Jerônimo (MORENO, 1986, p. 63-64). Além do mais, o funeral dessa matrona foi marcado pela presença de muitas pessoas, autoridades eclesiásticas da região da Palestina e procissão do corpo até o local de sepultamento na cidade de Jerusalém. O monge Jerônimo ficou profundamente sentido com a morte de Paula, pois os dois tinham trabalhado juntos em torno dos monges e monjas por quase vinte anos (KELLY, 1975, p. 277-279).

[455] Na carta 108, sobre o *Epitaphium sanctae Paulae*, o monge Jerônimo rompeu com estilo tradicional do intitulado *laudatio funebris*. Ou seja, a qualificação dada aos elogios apregoados aos políticos romanos em seus funerais (CANELLIS, 2016, p. 181). Inclusive, esse *epitaphium* seguiu genericamente as normas propostas pelo antigo retórico, Menandro de Laodiceia, numa sequência de louvor à pessoa, a partir dos seguintes tópicos: família, nascimento, natureza, criação, educação e conduta. Contudo, esse escrito de Jerônimo afastou-se dessa linha retórica em importantes aspectos (omitiram-se as partes a respeito do nascimento, da infância e a criação de Paula). Ele também reproduz apuradas e meticulosas estruturas de manuais de retórica de outros pensadores greco-romanos. Por exemplo, nesse texto, fez uso do gênero *consolatio* e da lamentação. Então, tal *epitaphium*

Assim sendo, o monge Jerônimo relatou que essa matrona era "[...] a mais prudente das mulheres [...]" (*Carta* 108, 28)[456]. Em outras palavras, em meio às mulheres do Mundo Romano, o monge de Estridão classifica Paula como uma mulher *prudentissima*.

Paula foi retratada como aquela que se comportava com equilíbrio, honra e coerência. Ela tinha uma conduta paciente e sensata, em meio às vicissitudes humanas. Destarte, a título de exemplo, perdeu duas filhas e esposo, abandonou sua riqueza, pátria e seus filhos e, além disso, no transcorrer de sua vida consagrada à divindade cristã, realizou acentuadas renúncias e penitências.

Ao se referir às virtudes de Paula, particularmente a sua humildade, o monge de Estridão apresenta-nos que ela:

> [...] No que concerne à primeira virtude dos cristãos, Paula se diminuía tanto em sua humildade que quem ia procurá-la, motivado pelo prestígio de seu nome, quando a via não acreditava que fora ela, mas uma de suas servas. E ainda que estivesse rodeada por um numeroso coro de virgens, entretanto por seu vestido, por sua voz, sua postura e seu modo de andar era a menor de todas. Desde a morte de seu marido ao dia de seu falecimento, jamais comeu com homem algum, ainda que soubesse que esse era um santo ou constituído em alto pontificado. Não ia aos banhos, a não ser por razões de saúde. Nem sequer em caso de alta febre admitia colchões confortáveis em seu leito, mas descansava sobre a duríssima terra, na qual estendia apenas uma manta de pelo [...] (*Carta* 108, 4)[457].

Jerônimo, nessa parte, manifestou a modéstia de Paula. Mesmo sendo de condição aristocrática, ela se transformou numa mulher muito discreta, moderada e casta. Paula era para o Estridonense um singular *exemplum* para o gênero feminino de seu estrato social e para as demais cristãs daquele tempo. Ademais, Paula tinha compostura perante aqueles do gênero masculino, sendo leal e dedicada à memória de seu esposo falecido – *univira*.

Prossegue escrevendo o monge Jerônimo que imensa era a generosidade dessa matrona para com os outros. Dado que Paula "[...] repartia seu dinheiro com cada um, segundo o que cada um necessitava. Não para luxos, mas para o necessário. Nenhum pobre se foi de seu lado, sem sua ajuda [...]" (*Carta* 108, 16)[458]. Além de tudo, em Belém, essa matrona foi responsável de modo direto pela construção dos edifícios religiosos sobre o que

---

pode ser classificado como uma mescla literária dentro de uma criação artística realizada pelo monge de Estridão (CAIN, 2013, p. 7-12).

[456] "[...] prudentissima feminarum [...]" (*Epistolæ* CVIII, XXVIII).

[457] [...] Quae prima Christianorum virtus est, tanta se humilitate deiecit, ut qui eam vidisset, et pro celebritate nominis videre gestisset, ipsam esse non crederet, sed ancillarum ultiman. Et cum frequentibus choris virginum cingeretur, et veste et voce et habitu et incessu minima omnium erat. Numquam post viri mortem usque ad diem dormitionis suae cum ullo comedit viro, quamuis eum sanctum et in pontificali sciret culmine positum. Balneas, nisi periclitans, non adiit. Mollia, etiam in gravíssima febri, lectuli strata non habuit, sed super durissimam humum stratis ciliciolis quiescebat, si tamn illa quies dicenda est [...] (*Epistolæ* CVIII, IV).

[458] "[...] ita enim singulis suam pecuniam dividebat, ut singulis necessarium erat, non ad luxuriam, sed ad necessitatem. Nemo abe a pauperum vacuus reversus est [...]" (*Epistolæ* CVIII, XVI).

exerceu controle por muitos anos junto com sua filha Eustóquia. Então, dispomos aqui uma demonstração e representação de uma matrona que, mesmo sendo cristã, exerceu o ideal de caridade romana – evergetismo.

Por conseguinte, as mulheres romanas ricas exerciam seu poder por meio de doações e financiamento dos trabalhos religiosos das manifestações religiosas cristãs, assistiam os pobres e os mosteiros (ALEXANDRE, 1993, p. 550).

Verifica-se ainda a liderança praticada dentro da casa religiosa de mulheres, por parte dessa matrona cristã, em Belém (conforme relato na Carta 108) – de modo igual, outrora em Aventino com Marcela, a matrona Paula realizava o mesmo intento dirigente. Ou seja, mesmo numa perspectiva privada, temos aqui um vestígio de protagonismo do gênero feminino na Antiguidade Tardia e dentro da manifestação cristã católica (que, diga-se de passagem: historicamente privilegiou o gênero masculino).

Outrossim, para Jerônimo de Estridão, essa viúva era "[...] nobre pela linhagem, mais nobre ainda por sua santidade [...]" (*Carta* 108, 1)[459], "[...] ocultava-se, sem estar oculta [...]" (*Carta* 108, 3)[460] e "[...] tarda para falar e diligente para escutar [...]" (*Carta* 108, 26)[461]. Então, ele destacou que Paula era um relevante *exemplum* de matrona na Antiguidade cristã e na sociedade romana, com estas palavras:

> [...] Não teria sentido que entre tais e tão grandes virtudes quisera eu destacar sua castidade, na qual mesmo sendo ainda secular, foi modelo de todas as matronas de Roma; porquanto se comportou de tal modo que nem sequer a destreza dos maledicentes atreveu falar dela. Não houve alma tão compassiva como a sua, nem tão amável com os humildes. Não buscava o favor dos poderosos, mas nem os desprezava com o soberbo desdém de quem pretende a honra. Se estivesse diante de um pobre, socorria-o; se fosse com um rico, exortava-o para fazer o bem [...] (*Carta* 108, 15)[462].

Para Jerônimo, a matrona Paula era uma perfeita mulher romana e cristã para aquela sociedade na Antiguidade Tardia. Dessa maneira, ela reunia muitos predicativos tradicionais existentes historicamente no mundo romano – moralidade, nobreza, moderação, castidade, decoro, humildade, benevolência etc.

---

459 "[...] Nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate [...]" (*Epistolæ* CVIII, I).
460 "[...] Latebat, et non latebat [...]" (*Epistolæ* CVIII, III).
461 "[...] Tarda erat ad loquendum, velox ad audiendum [...]" (*Epistolæ* CVIII, XXVI).
462 [...] Si inter tales tantasque virtutes castitatem inilla voluero predicare, superfluus videar; in etiam cum saecularis esset, omnium Romae matronarum exemplum fuit; quae ita se gessit, ut nunquam de illa etiam maledicorum quicquam auderet fama confingere. Nihil animo eius clementius, nihil erga humiles blandius fuit. Non adpetebat potentes, nec tamen superpo et gloriolam quaerente fastidio despiciebat. Si pauperem videbat, sustentabt; si divitem, ad benefaciendum cohortabatur [...] (*Epistolæ* CVII, XV).

Podemos salientar que o corpo social aristocrático romano, naquele tempo, construiu instrumentos socioculturais de controle do gênero feminino e, por consequência, Jerônimo de Estridão reproduziu a visão de mundo androcêntrica e a discrepância de gênero nessa missiva.

Inclusive, o Estridonense comparou a vida da matrona Paula com uma nova concepção de sacrifício cristão, isto é, o denominado martírio branco, advindo da experiência ascética do século IV. Assim, ao dirigir-se à virgem Eustóquia, o Estridonense nos relatou que: "[...] tua mãe recebeu a coroa de um longo martírio. Não somente a efusão do sangue se considera confissão da fé; o serviço imaculado de uma alma fiel é também um martírio. Aquela coroa está tecida de rosas e violetas; essa de lírios [...]" (*Carta* 108, 31)[463].

Com isso, temos aqui, nesse discurso, a representação da ideia de martírio místico e imaterial, um novo entendimento de sacrifício para aquela época, na Antiguidade Tardia. Pois, como descreveu diretamente, nessa carta, o monge de Estridão: "[...] *ed devotae quoque mentis servitus inmaculata cotidianum martyrium est* [...]" (*Epistolæ* CVIII, XXXI).

Sendo assim, aquelas pessoas que não tinham oportunidade de vivenciar mais o martírio por meio da morte, existente outrora no Império Romano (especialmente nos três primeiros séculos), possuíam uma alternativa de sacrifício cristão, mediante o enfrentamento contra os vícios, a lascívia, a consciência, a perversidade humana, e, por meio desse profundo combate, poderiam compartilhar da vitória da divindade contra as consideradas forças malignas (MIRANDA, 2016, p. 44).

*

Nessa mesma perspectiva, Jerônimo de Estridão elaborou a carta 127, em 413, para virgem romana Princípia – *virgo Christi Principia* –, em torno da memória póstuma e vida da nobre Marcela[464]. Essa viúva e matrona cristã veio a falecer poucos meses depois do conhecido saque de Roma de agosto de 410. Assim, a elaboração dessa missiva foi somente realizada dois anos ulteriores à morte de Marcela, uma vez que o monge de Estridão ficou

[463] "[...] mater tua longo martyrio coronata est. Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus inmaculata cotidianum martyrium est. Illa corona de rosis et violis plectitur, ista de liliis [...]" (*Epistolæ* CVIII, XXXI).

[464] Nessa epístola, ao escrever para a jovem romana Princípia, o monge Jerônimo fez um elogio a sua amiga matrona, a viúva Marcela. Ainda salientamos que Princípia aderiu aos valores ascéticos e viveu em comunidade com Marcela na sua mansão em Aventino. Em resumo, na missiva, Jerônimo retratou a biografia da religiosa Marcela e a considerou uma "santa matrona" (CLARK, 1983, p. 205; MORENO, 1986, p. 61-62).

muito comovido com esse desagradável acontecimento[465] e, também, perturbado com a série de invasões germânicas no Império Romano – gênero epistolar: consolação e de mensagem.

Essa viúva romana abastada tinha conhecimento do hebraico, grego e latim e um aprofundado entendimento dos textos bíblicos, o que a possibilitava realizar discussões com seu mentor religioso, Jerônimo (ROCCO TEDESCO, 2008, p. 142).

Por sua vez, o Estridonense, pela amizade e estima à viúva Marcela, dirigiu-lhe inúmeras cartas. De maneira igual, a relação de apreço de Jerônimo com essa matrona romana esteve pautada em torno do esclarecimento de diversas passagens e interpretação de vários textos bíblicos que ela considerava de difícil compreensão – tal questão está explícita em muitas cartas trocadas entre esses dois personagens (CANELLIS, 2016, p. 188; KELLY, 1975, p. 94-95). Portanto, foram em torno de dezoito missivas encaminhadas a essa viúva cristã consagrada, a qual Jerônimo considerava uma dedicada discípula, uma pessoa que tinha muita erudição e voraz avidez por conhecimento profundo das passagens bíblicas[466].

Não obstante, em conformidade com o Estridonense, a fortuna e a superioridade de Marcela estavam em seu abandono dos bens materiais e a sua simplicidade, dado que essa matrona cristã: "[...] tendo desprezado a riqueza e a nobreza, se fez mais nobre pela pobreza e humildade" (*Carta* 127, 1)[467].

Conforme o monge de Estridão, Marcela era aquela que tinha a autêntica compreensão de que, antes de entender os textos considerados sagrados dos cristãos, ela deveria colocar em prática os preceitos existentes nesses livros religiosos. Por exemplo, ao trilhar e aderir à experiência ascética, Marcela renunciou os recursos materiais e temporais.

Reforçamos, inclusive, que os textos bíblicos foram elaborados numa conjuntura extremamente centrada no gênero masculino, isto é, com orientação patriarcal. Então, compreendemos que, em todas as sociedades patriarcais, o polo feminino sempre foi representado tendo como base todos os valores e o arranjo masculino e, em sua grande maioria, as mulheres foram alocadas numa estrutura sociocultural secundária perante os homens.

---

[465] No primeiro item dessa missiva, o Estridonense fez a justificativa da produção dessa tardia escrita e o sentimento que tinha lhe tomado (vide *Epistolæ* CXXVII, I)

[466] O Estridonense nos relatou esse desejo de Marcela assim: "[...] E como eu gozava portanto de certo prestígio nos estudos das Escrituras, sempre que me via me perguntava sobre algum ponto dela, mas rapidamente não se dava por satisfeita, por isso propunha novas questões [...]" (*Carta* 127, 7). Assim, com a saída de Jerônimo do Ocidente do Império Romano, a viúva Marcela assumiu a função de especialista no âmbito dos textos sagrados cristãos, inclusive ela era muito procurada por representantes homens cristãos – clérigos, especialmente – para sanar dúvidas a respeito da compreensão de complexas passagens bíblicas (CLARK, 1981, p. 187).

[467] "[...] quod opibus et nobilitate contempla facta est paupertate humilitate nobilior" (*Epistolæ* CXVII, I).

Além do mais, Jerônimo realizou uma comparação entre a matrona Marcela e outras viúvas, não cristãs, da sociedade romana. Ele nos disse assim:

> [...] Pela primeira vez os gentios ficaram confundidos por essa mulher que soube demonstrar a todos o que é a viuvez cristã, pois ela a professou no interior de sua consciência e em seu comportamento. Dessa forma, frequentemente, as viúvas pagãs pintam o rosto de vermelho e de branco, usam vestido de seda, adornam-se com pedras preciosas; levam colares de ouro; penduram em suas orelhas, perfuradas para isso, as pedras mais preciosas do Mar Vermelho; deslumbram-se com a púrpura e, em suma, se alegram de estarem livres da sujeição de seus maridos e buscam outros para não estarem submetidas conforme a sentença de Deus, mas para dominá-los [...] (*Carta* 127, 3)[468].

Naquele tempo, segundo Jerônimo, Marcela era uma mulher bastante distinta das demais matronas de Roma, tendo em conta que o Estridonense repreendeu a compostura das matronas romanas politeístas que procuravam a vaidade pessoal e que subvertiam as atribuições sociais projetadas para o gênero feminino, tradicionalmente construídas em tal sociedade androcêntrica. Em outros termos, para o monge Jerônimo, muitas mulheres da aristocracia romana não davam testemunho genuíno, porque eram sempre esnobes, desejavam estar livres da submissão dos seus cônjuges e, por conseguinte, exercerem o controle sobre os homens. Enfim, subvertendo a ordem estabelecia de dominação masculina.

Jerônimo entendia que as virtudes das mulheres cristãs eram superiores aos costumes tidos como corruptos dos pagãos. O Estridonense criticava a depravação das mulheres pagãs da alta aristocracia romana, as quais, para ele, viviam imersas no mundo, guiadas pelo instinto lascivo e fora da via que poderia lhes dar a salvação, ou seja, o modelo de vida cristã (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 319-320).

Em Roma e na experiência cristã católica na Antiguidade Tardia, pertencer ao gênero feminino significava passividade, submissão e recolhimento doméstico. Contudo, acreditamos que essa norma indubitavelmente fora elaborada por homens cristãos, para que fosse perpetuada a superioridade do gênero masculino e o controle dessas mulheres, consideradas honradas e de famílias nobres.

Outrossim, em torno da simplicidade e compostura de Marcela, explicitou-nos Jerônimo que ela foi um *exemplum* de matrona cristã. Assim:

---

[468] [...] Ab hac primum confusa gentilitas est, dum omnibus patuit, quae viduitas Christiana, quam et conscientia habitu promittebat. Illae enim solent purpurisso et cerussa ora depingere, sericis nitere vestibus, splendere gemmis, aurum portare ceruicibus et auribus perforatis Rubri Maris pretiosissima grana suspendere, flagrare mure, ut tandem dominatu virorum se caruisse laetentur quaerantque alios, non quibus juxta Dei sententiam serviant, sed quibus imperent [...] (*Epistolæ* CXXVII, III).

> [...] Nossa viúva usava vestidos para se proteger do frio, não para descobrir seus membros. Repudiava o ouro, até o sinete e preferia o esconder no estômago dos necessitados que em sua própria bolsa. Nunca se a viu sem sua mãe; jamais ela recebeu clérigos e monges – coisas que às vezes exigem as circunstâncias de uma grande casa – sem ter testemunhas diante dela. Em sua companhia unicamente tinha virgens e viúvas que também foram pessoas sérias; porque ela sabia que pela futilidade das donzelas se originavam com frequência os costumes das senhoras [...] (*Carta* 127, 3)[469].

Em conformidade com o Estridonense, Marcela se comportava com notável pudor e moralidade, dignos de reconhecimentos; conservava-se distante da *lascivia* das jovens matronas não ascéticas e quando necessitasse estar perante a presença masculina, realizava tal ato acompanhada de testemunhas.

Mesmo sendo proveniente de uma pecuniosa família romana, expôs-nos esse Padre da Igreja que essa viúva consagrada foi generosa e útil para aqueles desprovidos de recursos materiais e compartilhou suas posses de uma maneira benevolente.

Assim sendo, as mulheres abastadas de Roma que praticassem as virtudes ascéticas propostas pelo monge Jerônimo mereciam uma grande honra e louvor, pois conhecendo os prazeres temporais, melhor do que aquelas que têm poucos recursos, seria muito mais difícil renunciar tais prazeres (MARCOS SANCHEZ, 1986, p. 321).

Na ótica de Jerônimo de Estridão, a matrona Marcela foi uma mulher que vivia reclusa no ambiente de sua mansão em Aventino, excepcionalmente se expunha à sociedade de Roma e respeitava muito sua genitora. Destarte, disse-nos que Marcela:

> [...] Raramente se deixava ver em público e, sobretudo, evitava as visitas às casas das nobres matronas para não se ver forçada a reparar o que ela havia menosprezado. Dirigia-se às basílicas dos apóstolos e mártires para orar privadamente e evitar assim o tumulto das pessoas. Era tão obediente a sua mãe que às vezes fazia coisas que ela não consentia [...] (*Carta* 127, 4)[470].

Essa viúva cristã personificava, para Jerônimo, o predicado romano de *domiseda* – atributo desejado para que as mulheres romanas, de singular respeitabilidade, colocassem em prática. Da mesma maneira, Marcela foi *oboediens* (*oboedientia*) – uma virtude extraída da conjuntura da sociedade patriarcal e dos textos bíblicos, em que se teria de submeter seu

---

[469] [...] Nostra vidua talibus usa est vestibus, quibus obstaret frigus, non membra nudaret, aurum usque ad anuli signaculum repudians et magis in ventribus egenorum quam in marsuppiis recondens. Nusquam sine matre, nullum clericorum et monachorum – quod amplae domus interdum exigebat necessitas – vidit absque arbitris. Semper in comitatu suo virgines ac viduas et ipsas graves feminas habuit sciens ex lascivia puellarum saepe de dominarum moribus judicari et, qualis quaeque sit, talium consortio delectari (*Epistolæ* CXXVII, III).

[470] [...] Raro procedebat ad publicum et máxime nobilium matronarum vitabat domus, ne cogeretur videre, quod contempserat, apostolorum et martyrum basílicas secretis celebrans orationibus et quae populorum frequentiam declinarent. Matri in tantum oboediens, ut interdum faceret, quod nolebat [...] (*Epistolæ* CXXVII, IV).

arbítrio pessoal ao de outrem, como nessa passagem, acima aludida, Marcela teve de obedecer a sua mãe[471] (uma mulher com docilidade).

Por fim, conforme testemunho de Jerônimo, a matrona Marcela sabia seu papel sociocultural naquela época e, por isso, escreveu-nos que:

> [...] de modo que, mesmo que ela ensinasse, confessava ser uma discípula. Dessa maneira, visto que conhecia o que escreveu o Apóstolo: *Não permito que a mulher ensine* (1 *Timóteo* 2, 12), e não queria dar impressão de que realizava alguma afronta ao sexo viril e mesmo a sacerdotes ou bispos que a consultavam sobre pontos obscuros e ambíguos (*Carta* 127, 7)[472].

Nessa parte da missiva, temos apenas a ótica do monge Jerônimo sobre o comportamento dessa matrona cristã e, lamentavelmente, não existe um testemunho direto de Marcela, para dizermos se de fato ela se considerava uma pessoa que ensinava ou apenas uma simples correligionária do monge de Estridão e coadjuvante nesse interessante processo histórico. Então, o Estridonense reproduziu e alocou o gênero feminino no lugar o qual considerava que ela teria de estar, ou seja, na função de dominada, contida, reprimida, controlada, reduzida, silenciada etc.

Para confirmar nossas assertivas, citamos Fernando Rivas Rebaque, em *Protagonismo y Marginación de la Mujer en el Cristianismo Primitivo: Asia Menor (Siglos I-II),* que fez uso das seguintes palavras: "[...] haja vista que umas das características culturais da mulher no Mediterrâneo Antigo era a vida privada, doméstica e o silêncio, especialmente quando tínhamos em jogo a autoridade masculina [...]" (RIVAS REBAQUE, 2001, p. 400).

*

Outrossim, em 413, o monge Jerônimo dirigiu à jovem Pacatula a missiva em torno da temática da educação de uma criança – carta 128. Essa nobre romana consagrada tinha pouca idade na época da escrita dessa carta, mas o Estridonense mesmo assim encaminhou essa obra para sua família – gênero epistolar: epístola-mensagem e direção espiritual.

---

[471] Nesse contexto, a matrona Marcela teve de acatar a vontade de sua mãe, uma vez que ao não contrair um novo matrimônio e por não ter um descendente direto, teve com compartilhar parte de seu patrimônio com seus familiares, conforme descrito no número 4 da Carta 127.

[472] [...] ut et in ipso, quod docebat, se discipula fateretur – sciebat enim dictum ab apostolo: *Docere autem mulieri non permito* –, ne virili sexui et interdum sacerdotibus de obscuris et ambigis sciscitantibus facere videretur injuriam (*Epistolæ* CXXVII, VII).

Ao pensar e representar as mocinhas cristãs consagradas, o monge de Estridão mais uma vez elaborou uma missiva com orientações de como necessitaria ser a conduta e porte dessas jovens no meio social no qual estavam inseridas.

O Estridonense refletiu em torno do feminino desde muito jovem, numa perspectiva que ela aprendesse e praticasse atividades manuais. Dessa maneira, a moça virgem: "[...] rapidamente deverá se exercitar a fiar com seu dedo polegar ainda inexperiente; terá que romper muitas vezes o fio se quiser terminar sem quebrar [...]" (*Carta* 128, 1)[473].

O monge de Estridão mais uma vez associou o gênero feminino cristão com os atributos idealizados para as mulheres ricas politeístas desde os períodos mais antigos do Mundo Romano. Assim sendo, a faculdade e a dedicação a fiar e tecer – *lanifica et lentifica* –, como verificamos no trecho acima, para Jerônimo, tinha de fazer parte do processo de educação da criança dos altos grupos sociais de Roma.

Para Jerônimo de Estridão, a mulher aristocrata ainda bastante jovem teria de ter o seguinte comportamento social: "[...] O sexo feminino deve buscar somente a companhia de seu sexo. Que não aprenda brincar com meninos. Que não assimile nenhuma palavra indecente e por causalidade na confusão social da família ouça algo inconveniente, não entenda que isso significa [...]" (*Carta* 128, 4)[474].

Admoestou Jerônimo que essa mocinha tinha de ser preservada da lubricidade existente entre as pessoas consideradas por ele mundanas, particularmente convivendo apenas com mulheres de boa conduta – familiares que eram bons cristãos, outras virgens e viúvas consagradas à divindade cristã.

Desde muito pequena, a virgem consagrada deveria ficar reclusa em sua casa e evitar exposições degradantes. Por causa disso, Jerônimo nos descreve que ela:

> [...] Não saia com demasiada liberdade, nem busque sempre a aglomeração das igrejas. Que em seu quarto encontre todas suas delícias. Nunca veja esses rapazes de cabelos encaracolados que com sua voz sedutora ferem a alma através dos ouvidos. Esquiva da sensualidade das servas que quanto mais confiança ganham mais dificilmente se evita [...]. Tenha por companheira a sua mestra, por vigilante a sua educadora, que não seja habituada ao vinho, como disse o Apóstolo, nem ociosa ou charlatã; bastante sóbria, discreta, trabalhadora e que somente fale coisas que preparam a alma juvenil para a virtude [...] (*Carta* 128, 4)[475].

---

[473] "[...] interim et tenero temptet pollice fila deducere, rumpat saepe stamina, ut aliquando non rumpat [...]" (*Epistolæ* CXVIII, I).

[474] "[...] Sexus femineus suo jungatur sexui; nesciat, immo timeat cum pueris ludere. Nullum impudicum verbum noverit et, se forte in tumultu familiae discurrentis aliquid turpe audierit, non intellegat [...]" (*Epistolæ* CXVIII, IV).

[475] [...] Nec liberius procedat ad publicum nec semper ecclesiarum quaerat celebritatem. In cubiculo suo totas delicias habeat. Numquam ivuenculos, numquam cincinnatos videat vocis dulcedine per aures animam vulnerantes. Puellarum quoque lascívia repellatur, quae, quanto licentius adeunt, tanto difficilius evitantur et [...]. Sit ei magistral comes, paedagoga custos non multo vino dedita, non juxta apostolum otiosa atque verbosa, sed

Verificamos, nesse trecho dessa epístola, uma proposta de controle do gênero feminino cristão, por parte de Jerônimo. Percebe-se novamente a mulher pertencente aos altos grupos sociais de Roma da Antiguidade Tardia sendo representada como aquela personificação feminina honrada de outrora do mundo romano. Ou seja, aquela mulher que permanece reclusa em sua *domus* (*domiseda*), com uma proba compostura doméstica, uma boa formação moral e cristã ascética. Por consequência, podemos testificar que "[...] de uma maneira geral, as sociedades patriarcais constroem um arquétipo ideal de comportamento do gênero feminino [...]" (CASAMAYOR MANCISIDOR, 2015, p. 4).

Em suma, Jerônimo de Estridão, em seus discursos, condenou austeramente a vida considerada como mundana para aquelas que desejavam ter um propósito de santidade no âmbito da experiência cristã católica.

*

Em 414, o maduro Jerônimo redigiu uma epístola à nobre romana cristã, Demeatríades, a respeito da virgindade consagrada, carta 130 – *Ad Demetriadem*. Aproximadamente três décadas depois, o monge de Estridão escreveu novamente sobre a virgindade, por meio de uma missiva. Contudo, dessa vez não foi um magno tratado em torno da temática como outrora tinha feito para Eustóquia[476] – gênero epistolar: direção espiritual.

As viúvas consagradas da família – Proba e Juliana, mulheres do gens *Anicii*[477]– dessa dama romana imigraram para o norte da África romana, a datar do saque de Roma de 410. Igualmente, em território romano africano, a adolescente aristocrata Demeatríades foi consagrada como uma religiosa e recebeu a imposição do véu, sinal de seu casamento espiritual com a divindade cristã.

A consagração da referida nobre romana como uma virgem cristã teve como dote espiritual quatro epístolas ascéticas escritas por figuras relevantes da patrística daquele tempo. Elaboraram cartas: o monge Jerônimo (a carta 130), o bispo Agostinho, o bispo de Roma, Inocêncio e o monge Pelágio (BAUSTITA VALERO, 1993, p. 649).

Em uma família romana, no mundo Tardo Antigo, ter uma mulher virgem consagrada era um sinal de prestígio (ROCCO TEDESCO, 2008, p. 134). Assim, escreveu o Estridonense

---

sobria, gravis, lanifica et ea tantum loquens quae animum puellarem ad virtutem instituant [...] (*Epistolæ* CXXVIII, IV).

[476] A carta para Eustóquia, número 22, foi elaborada certamente no ano 384.

[477] As mulheres do gens *Anicii* tinham relações culturais com renomados intelectuais pagãos e cristãos (PEDREGAL RODRÍGUEZ, 2005, p. 288).

para Demeatríades: "[...] uma virgem, com sua virgindade, será mais nobre que já sua nobre família [...]" (*Carta* 130, 6)[478]. E disse-nos, portanto, que: "[...] a pudicícia consagrada era uma oblação viva, agradável a Deus e sem mancha [...]" (*Carta* 130, 2)[479].

Mesmo pertencendo a uma linhagem familiar socialmente elevada, para o monge de Estridão, as mulheres aristocratas que consagravam a sua *pudicitia* perpetuamente à divindade cristã adentravam em um nível simbólico sublime e transcendente.

Em outras palavras, tais pessoas do gênero feminino que já eram tidas superiores na estrutura social do Império Romano, em comparação com aquelas de grupos menos abastados e inferiores, ao oferecerem sua castidade, a pureza de seus corpos e pensamentos, sua fortuna, benevolência, à divindade à qual prestavam culto, eram, para o Estridonense, dignas de consideração, reconhecimento, honorabilidade, reputação, elogio e respeitabilidade no meio sociorreligioso e, em suma, meritórias de todos os predicativos associados à dignidade, integridade e valorização humana.

Outrossim, ao realizar uma equiparação entre as mulheres casadas e as virgens cristãs, apresentou-nos o monge Jerônimo o prestígio e a liberdade que estas poderiam desfrutar, deste modo: "[...] aquela que seria esposa de um homem teria conhecido somente uma província, agora a conhece todo o Mundo como virgem de Cristo [...]" (*Carta* 130, 6)[480]. Aliás, compreendemos que, para o Estridonense, se Demeatríades contraísse núpcias com um noivo humano e comum, ela apenas seria conhecida em um limitado território romano. Contudo, ao se oferecer ao ente considerado divino como uma virgem cristã e esposa de Cristo, ela se transformaria em uma figura ilustre e com popularidade em toda sociedade romana na Antiguidade Tardia.

Além do mais, as mulheres casadas romanas somente poderiam ter mobilidade em território do Império, com consentimento e ante a presença de seu esposo. Por outro lado, em Jerônimo, aquelas que aderiam à pudicícia perene poderiam peregrinar no Mundo e, por consequência, transformarem-se em figuras admiradas nessa sociedade que estava em processo de cristalização das experiências cristãs.

Neste momento, percebemos latente nesse relato de Jerônimo, mesmo de uma maneira sutil numa sociedade patriarcal e androcêntrica, um traço da emancipação do gênero feminino pertencente aos altos estratos sociais de Roma. Entretanto, com uma contrapartida: o controle e autodomínio de sua sexualidade – nessa ocasião, a virgindade. Isto é, entendemos que tais

---

[478] "[...] quod nobilem familium virgo virginitate sua nobiliorem faceret. [...]" (*Epistolæ* CXXX, VI).
[479] "[...] placentem Deo ac sine ulla macula aeternae pudicitiae consecrarem. [...]" (*Epistolæ* CXXX, II).
[480] "[...] Quam sponsan hominis uma tantum provincia nouverat, virginem Christi totus orbis audivit. [...]" (*Epistolæ* CXXX, VI).

mulheres consagradas cristãs, tinham significativa autonomia de movimentação territorial, contudo sem liberdade para apreciar os inúmeros e variados deleites corporais humanos.

Nessa missiva, o Estridonense também delineou o comportamento dessa cristã consagrada deste modo: "Imita teu esposo: seja submissa a sua avó e a tua mãe. Não te vejam com nenhum homem, sobretudo se esse for jovem, sem que elas estejam diante. A ninguém conheças que elas não conheçam [...]" (*Carta* 130, 12)[481]. De maneira igual, aconselhou à virgem: "[...] Nunca escute palavras desonestas e se as escutas, não se irrite. A mente perversa de alguns homens tenta às vezes soltar algumas palavras impuras. O rir e dar motivo de rir, deixe para os mundanos. A seriedade é o que convém a sua pessoa [...]" (*Carta* 130, 13)[482].

A virgem devota cristã, para o monge Jerônimo, deveria ser submissa aos membros de sua família (as matronas Proba e Juliana), como o popular e carismático personagem histórico cristão, Jesus de Nazaré[483]. E ela foi representada como esposa dessa figura, considerada como o Cristo (ungido da divindade patriarcal). Logo, a virgem era esposa de Cristo.

Além do mais, para o Estridonense, a virgem dedicada teria de manter sempre uma postura ponderada e honrada, decoro no escutar e dignidade no falar, especificamente perante o meio social no qual estava inserida.

Enfim, como outrora, ao representar o gênero feminino dos mais elevados grupos sociais de Roma, verificamos que o monge de Estridão redimensionou, para a virgem Demeatríades, os ideias de feminilidade e ancestrais princípios morais esperados que fossem cumpridos por membros da aristocracia do Mundo Romano Antigo, sob uma ótica cristã, monástica e ascética.

*

Jerônimo tinha uma espécie afeição por questões que envolviam o ascetismo feminino e uma dependência da ajuda das mulheres ascéticas (HUNTER, 2007, p. 75). Em outros termos, o monge de Estridão tinha uma espécie de fascinação e obsessão pelo gênero feminino pertencente aos grupos abastados de Roma e, de maneira igual, nitidamente,

---

[481] "Imitare sponsum tuum: Esto aviae matrice subjecta. Nulum scias, quem illae nesciant. [...]" (*Epistolæ* CXXX, XII).

[482] "[...] Numquam verbum inhonestum audias aut, si audieris, non irascaris. Perditae mentes hominum uno frequenter levique sermone temptant clausura pudicitiae. Ridere et rideri saecularibus derelinque; gravitas tuam personam decet." (*Epistolæ* CXXX, XIII).

[483] Nos Evangelhos, temos as descrições de que Jesus, quando era jovem, era submisso aos seus familiares. A título de exemplo, há a descrição do acontecimento da perda e do encontro de Jesus no Templo de Jerusalém, conforme Lucas 2, 41-52.

percebemos uma profunda dependência afetiva e material do feminino por parte desse Padre da Igreja.

Dessa maneira, grande parte do epistolário de Jerônimo direcionado para o polo feminino tem em seu componente final um modelo prático de recomendações de como elas deveriam conduzir suas vidas como cristãs consagradas. Para o monge de Estridão, tais mulheres tinham de ser diferentes das cristãs comuns e das politeístas, que eram inclinadas à vida mundana ou secular (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 145).

Por sua vez, acredita-se que Jerônimo de Estridão (outros Padres da Igreja também) escreveu missivas que não eram simplesmente lidas por seus destinatários, mas esses textos eram copiados e tinham uma ampla circulação no Mundo Romano Tardo Antigo (SALISBURY, 2002, p. 118). À vista disso, tais empreendimentos desse autor cristão não somente tiveram uma dimensão particular naquela sociedade, como essas missivas puderam atingir objetivos e perspectivas cristãs e ascéticas mais amplas naquele mundo e em tempos póstumos.

Destarte, ao realizarmos uma análise densa dessas fontes de Jerônimo de Estridão e de uma forma muito específica, percebemos que todos esses predicados propostos para o gênero feminino – aristocratas consagradas, patronas, matronas cristãs e continentes – foram idealizados por homens e, consequentemente, dirigidos exclusivamente ao feminino. Raramente se fez alusões, nesses escritos, aos homens, aos varões.

Outrora e no tempo presente, propunha-se e propõe-se a continência perene para o gênero masculino pertencente ao clero católico – o celibato clerical. Verificamos que, em Jerônimo[484], não há tratados remetidos ao masculino, para que homens se mantenham virgens ou para que os viúvos se dediquem a uma vida consagrada e continente, fiel à memória de sua esposa falecida. Não se observam escritos que convidassem os homens a permanecerem em suas residências e trabalharem manualmente em suas *domus*.

Não obstante, tão somente observamos a recomendação da continência para homens meramente como uma virtude necessária para monges e clérigos exercerem seus ofícios religiosos nas comunidades cristãs (ou bem como uma forma de defesa ante as múltiplas renúncias praticadas pelas ilustres mulheres cristãs)[485].

---

[484] Descrevemos que não temos alusão ao masculino pelo menos nas referidas missivas analisadas na presente seção, salvo na carta número 22, que dedicou algumas palavras para relatar sobre os clérigos e monges desviantes da cidade de Roma.

[485] Aqui concordamos com o norte-americano David G. Hunter (1999a), em *Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity*, que propôs que a consolidação do celibato do clero católico masculino foi uma forma de salvaguarda perante as notáveis figuras femininas cristãs e continentes na sociedade romana na Antiguidade Tardia.

Assim posto, a renúncia sexual feminina permitiu que as mulheres ricas, mediante o exercício da virgindade e a viuvez consagrada, criassem uma rede de patronato e evergetismo sobre a nova fórmula da caridade cristã, que consistia em uma das mais importantes bases econômicas da comunidade eclesial e um atrativo para o proselitismo das manifestações cristãs (TEJA, 1999, p. 224).

Finalmente, ao analisarmos especificamente esses trechos epistolares e ao aplicar nossa proposta teórico-metodológica, podemos questionar o que seria a autêntica realidade histórica-social, isto é, o que era ficcional e o que era fato concreto nessa construção retórica em torno do gênero feminino, em Jerônimo de Estridão. E para terminar esta seção, fazemos das palavras de David G. Hunter (2007, p. 75), em *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, nosso discurso, pois ele nos aponta que "[...] nem todas as representações de uma mulher em fontes antigas nos dão acesso à presença ou experiência da 'real' mulher".

Agostinho e as representações de gênero nas cartas para às mulheres ricas de Roma

O bispo Agostinho, que outrora teve sua existência marcada pela presença feminina – mãe e companheira amorosa –, tinha muita cautela ao lidar com as mulheres, pois no decorrer de sua vida, como uma autoridade eclesiástica católica, no norte da África romana, teve que ter uma postura de pastor e ser um arauto daquilo que considerava uma legítima moralidade cristã.

De acordo com que já elencamos previamente neste trabalho, Agostinho propôs para sua congregação cristã algumas restrições ante a figura feminina, de modo particular para os seus clérigos e religiosos homens. Entretanto, isso não deixou o bispo de Hipona alheio às vicissitudes enfrentadas pelas mulheres de seu tempo e aquelas que ele considerava as mais nobres daquela sociedade. Em outras palavras, as relações pastorais e institucionais com o feminino vinculado à elite do Império Romano na Antiguidade Tardia.

Por seu turno, mesmo tendo reservas perante o público feminino, o bispo Agostinho entendeu que era importante ter boas relações com mulheres cristãs da elite romana, dado que elas poderiam ser úteis em momentos oportunos e nos debates perante as querelas cristãs existentes em sua época (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 444).

Em contrapartida, os conteúdos existentes nas missivas do bispo Agostinho, direcionadas a um grupo pequeno de mulheres, não nutriam uma intensa amizade pessoal. Pois depois de sua adesão definitiva ao Cristianismo, evitou estar muito próximo e em companhia de mulheres (MCNAMARA, 2000, p. 187-188). Consequentemente, ulteriormente a essa mudança pessoal, o gênero feminino não fez muito parte da vida particular de Agostinho de Hipona, que de uma maneira singular pouco produziu a respeito das mulheres[486], a partir desse momento, conforme apontamos anteriormente e salientaremos a seguir.

De uma maneira geral, conforme Carles Buenacasa Pérez (2017, p. 316), no artigo *Agustín de Hipona: Monje, obispo y polemista*, o vasto epistolário do Hiponense pode ser dividido em cinco categorias: a) contra as intituladas heterodoxias e outras experiências religiosas; b) resposta às dúvidas teológicas de seus correspondentes; c) a defesa dos humildes perante as injustiças; d) cativar de boa vontade dos aristocratas romanos e funcionários imperiais; e) consolação dos fiéis cristãos.

Desse modo, nossa análise será dirigida às epístolas remetidas por Agostinho para as mulheres pertencentes aos altos grupos sociais de Roma. Acreditamos que as aristocratas romanas se diferenciavam das demais mulheres de sua época, por causa da capacidade de influência naquela sociedade. Então, o bispo de Hipona irá direcionar seu olhar para tais figuras do Império Romano, adeptas pertinazes das ideias acéticas e monásticas cristãs e, enfim, instruí-las, apresentando como deveria ser sua conduta moral e papel na sociedade. Também, por outra dimensão, ele buscava ganhar a proximidade e proteção dessas damas cristãs da elite romana.

Ademais, as cartas tinham um considerável significado para Agostinho, uma vez que, por meio dessas, ele poderia se aproximar e se relacionar com pessoas com quem tinha amizade. No princípio da vida episcopal de Agostinho, em Hipona, percebe-se a ausência de correspondência com mulheres. Somente a partir do ano 408, tivemos a elaboração de missivas ao gênero feminino (CLARK, 1989, p. 28; ENO, 2001, p. 474).

Em vista disso, o epistolário do Hiponense encaminhado para as mulheres foi entusiasmado por questões pastorais, ou seja, pela direção espiritual, problemas familiares, instrução moral e religiosa (BLÁZQUEZ, 1983, p. 14).

---

[486] Apenas aproximadamente 7% das epístolas do bispo de Hipona foram destinadas ao gênero feminino (CLARK, 1989, p. 34).

No presente momento, colocaremos em prática a reflexão de tais missivas produzidas por Agostinho de Hipona, pois, nessa seção, essas cartas serão nossos documentos e, por conseguinte, buscaremos a execução de nossa problemática sugerida para esta investigação.

Assim posto, nesta parte desta Tese, iremos nos ocupar especificamente com as seguintes tipologias de missivas, em Agostinho: resposta às dúvidas teológicas de suas correspondentes; cativar a boa vontade das aristocratas; e consolação das fiéis cristãs. Outrossim, usaremos os padrões de gênero epistolar apresentados anteriormente, na primeira seção deste capítulo, recomendado por Juana Torres Prieto (1989).

*

Nossa primeira análise será em torno da carta 99. Uma carta do bispo Agostinho para a matrona romana, Itálica, redigida nos últimos meses do ano 408 ou no começo de 409, que tratava das múltiplas invasões ao redor de Roma, realizadas pelos povos visigodos, com uma sucinta reflexão teologal[487] – gênero epistolar: epístola-mensagem.

Temos aqui, dessa maneira, a primeira carta de Agostinho dirigida a uma mulher, em torno de doze anos depois de ter sido eleito e consagrado bispo da cidade norte-africana de Hipona (CLARK, 1989, p. 37).

Itálica era uma matrona viúva[488], cristã dedicada e tinha relevante influência na cidade de Roma. Ela trocou correspondências com duas figuras relevantes da patrística, tanto do Ocidente quanto do Oriente Romano: os bispos Agostinho e João Crisóstomo.

Nessa epístola, o Hiponense se manifestou um singular conhecedor dos contratempos externos que estavam se desenrolando em torno da representativa capital do Império Romano, desde o começo do quinto século[489]. Por outro lado, ele soube argumentar em torno de questões pertinentes para a teologia e a filosofia cristã católica.

---

[487] Em suma, a carta 99, à matrona Itálica, versou a respeito da visão de Deus no mundo futuro (MATTER, 2001, p. 917).

[488] O bispo Agostinho escreveu uma missiva à matrona Itálica devido à morte de seu esposo, no final de 407, para consolá-la nesse momento de dor e elevar suas esperanças ante as adversidades temporais. Desse modo, mesmo passando por esse período de dor e luto, Itálica deveria ter uma postura de uma boa cristã em comparação com os não cristãos que colocavam suas esperanças em realidades passageiras. Assim disse Agostinho para ela: "[...] Não deve se entristecer como os gentios que não têm esperança [...]" (*Carta* 92, 1).

[489] A partir do ano 401, o rei dos visigodos, Alarico, iniciou seu intento na Península Itálica. Instalou-se na região de Veneza, entre os anos 401 e 402 e, posteriormente, marchou para a cidade de Milão, onde residia o Imperador Honório. Todavia, o avanço dos visigodos foi contido pelo general bárbaro Flávio Estilicão, que chamou as legiões que lutavam em outras regiões do Ocidente do Império (GUERRAS, 1991, p. 45). Além do mais, nessa década, tivemos uma série de negociações de paz entre o Império e Alarico, que culminaram no saque de Agosto de 410, o qual teve repercussões em todo mundo romana da época.

Não obstante, o discurso nessa carta para Itálica teve um tom indiferente, pois o bispo Agostinho não expressou nem admiração e nem afeição por essa mulher, distinto das epístolas de Jerônimo endereçadas ao feminino (CLARK, 1989, p. 38).

Assim posto, em meio a tais incidentes em Roma, no final da primeira década do quinto século, o bispo Agostinho propôs à viúva Itálica que perseverasse ante a divindade e que buscasse uma compostura digna de uma matrona cristã, participasse do processo de cristianização dos membros de sua família, especialmente dos seus filhos. Assim relatou:

> [...] Dê minhas saudações a teus filhos; desejo que eles permaneçam em Cristo, pois já em suas ternas idades percebem quanto perigoso e danoso é o amor desse século. Oxalá que sejam corrigidos seus hábitos e os frouxos costumes enquanto se vê agitados pelo som e duros acontecimentos. Assim, que eu tenho a dizer sobre o assunto da casa? Irei me contentar em dar graças por sua benigníssima atenção. Eles não querem a casa que eu posso dar e não posso dar aquilo que eles não querem. [...] (*Carta* 99, 3)[490].

Na parte final dessa missiva, o bispo Agostinho pensou e representou essa mulher viúva cristã como aquela que estava no século – associada às realidades terrenas e suas obrigações humanas –, mas que teria de fugir das coisas fascinantes existentes no mundo e realizar a tarefa doméstica de formação de seus filhos.

Além de tudo, para o Hiponense, iminentemente a matrona Itálica teria de compartilhar, em sua moradia, a experiência cristã para seus descendentes, pois, naquela época, a cidade de Roma começava a ser assediada pelos povos visigodos e seus habitantes viviam um advento simbólico de um possível apocalipse cristão e fim dos tempos.

Ao menos, vale a pena salientar que, no decorrer da história de Roma, as matronas no ambiente de suas casas eram encarregadas de transmitir aos seus filhos o chamado *mos maiorum*[491] (CASAMAYOR MANCISIDOR, 2015, p. 11). Portanto, valores familiares arquitetados e edificados por uma visão androcêntrica e patriarcal e que se empenhava em controlar o gênero feminino.

---

[490] [...] Parvulos tuos resalutamus, et in Christo tibi grandescere optamus, qui iam in hac aetate cernunt quam sit amor huius saeculi periculosus et noxius; atque utinam cum magna et dura quatiuntur, parva et flexibilia corrigantur. De domo illa quid dicam, nisi benignissimae tuae curae gratias agam? Nam eam, quam dare possumus, nolunt; quam volunt autem, dare non possumus. [...] (*Epistolæ* XCIX, III).

[491] Essa expressão *mos maiorum* pode ser traduzida textualmente como "costumes dos pais ou ancestrais". Assim, isso pode ser entendido como conjunto de regras de conduta, políticas e morais, não sistematizado, transmitido no seio das famílias aristocráticas romanas. Dessa maneira, os costumes dos antigos ou ancestrais eram uma das marcas da identidade de um romano. A *pietas* era uma relevante característica do *mos maiorum* romano, que engloba tanto as relações com os pais, amigos ou concidadãos quanto a atitude correta com os deuses – a *pietas* era considerada como uma justiça distributiva, regendo as obrigações dos homens com os deuses (BUSTAMANTE, 2006b, p. 323; LEMOS, 2009, p. 134).

Por fim, mesmo nos legando poucas palavras para o gênero feminino, notamos que a mulher viúva, segundo o bispo de Hipona, mesmo sendo dedicada ao divino, ainda teria de cumprir o papel tradicional doméstico, construído historicamente para ela naquela sociedade demasiadamente androcêntrica. E terminamos esta parte fazendo nossas as palavras de Paul Veyne (2008, p. 236), em sua obra *Sexo e Poder em Roma*, pois para ele a "[...] sociedade romana era 'machista' [...]" – percebemos que Agostinho de Hipona reproduziu essa visão de mundo falocêntrica.

*

Inserimos, na reflexão desta seção, uma carta de Agostinho dirigida a um casal romano cristão, a carta 127 – *Ad Armentarium et Paulinam* – redigida em finais de 411. Essa missiva remetida a Amertário e Paulina versou sobre a temática do voto de continência perpétua realizada por esse casal cristão – gênero epistolar: disciplina.

Durante o Império Romano, tivemos uma mudança sobre a moral de virilidade e a dominação[492], reconhecendo a virtude e o amor conjugal. Assim sendo, obteve-se uma ênfase na castidade (ROBERT, 1995, p. 222).

Na Antiguidade Tardia, havia múltiplos casos nas comunidades cristãs de casados que optavam pela recíproca e cabal continência sexual, mesmo vivendo em uma mesma morada, com filhos, familiares, servos e escravos, como uma expressão da convicção religiosa, enérgica renúncia e um sinal de uma adesão extremada aos preceitos cristãos, ascéticos e monásticos[493].

Quer dizer, em nome da busca de uma vida cristã mais perfeita e de uma estreita relação com as realidades consideradas extramundanas e com o divino, naquele tempo, existiam algumas pessoas casadas que abdicavam de terem relações e contatos sexuais para viverem fraternalmente o monasticismo e a moral cristã ascética, sendo companheiros de fé dentro de sua residência.

---

[492] Essa moral de dominação estava bastante enraizada em meio aos homens romanos na Antiguidade. Entre os homens, havia a estrutura mental sexual de que eles deveriam ser agressivos dominadores, por conseguinte, nunca submissos e tampouco servirem outros. Dessa forma, a masculinidade estava associada a ter um comportamento ativo sexualmente (CANTARELLA, 1994, p. 217-218).

[493] Essa foi uma outra forma de vida monástica não muito comum. Pois existiam casados que foram continentes e coabitavam fisicamente numa mesma casa, mas separados e sem contato sexual. Dessa maneira, os casais em comum acordo consagravam suas sexualidades à divindade e conviviam fraternalmente em uma comunidade doméstica (SIRAGO, 1993, p. 37-38).

Posto isso, em sua comunidade eclesial, o bispo Agostinho teve conhecimento de um ilustre casal que tinha feito promessas de continência perpétua e, no intuito de orientar esses cônjuges, exortou-os por meio da uma epístola – *Ad Armentarium et Paulinam*.

Em meio ao jogo de citações bíblicas e intensas reflexões teológicas, na parte final dessa missiva, o bispo de Hipona expôs seu ponto de vista a respeito da castidade como virtude sagrada e fez um paralelo sobre a natureza de homens e mulheres, com estas palavras:

> [...] Se a continência é uma virtude, como consequentemente é, por que está mais disposto a cuidar do sexo mais fraco, sendo que a virtude está mais relacionada com o viril[494], como a semelhança de palavras parece indicar? Não te assuste, pois tu és varão de uma virtude que está disposta a aceitar. Vosso consentimento seja a oblação perante o altar supremo e o vínculo de vosso amor seja muito mais forte quanto mais santo é uma vez dominada a concupiscência [...] (*Carta* 127, 9, grifo nosso)[495].

Nessa parte da missiva, verificamos explicitamente a divisão de gêneros relacionada às hierarquias simbólica de poder. O bispo de Hipona mostrou que o masculino dominava o feminino e, consequentemente, o varão estaria mais predisposto do que a mulher para viver plenamente a virtude da *continentia* – num artifício retórico, citou um texto romano androcêntrico e fez manipulação de vocábulos, ao associar *virtus* com *vir*. Em outras palavras, para Agostinho, o masculino seria o gênero mais propenso à abstinência sexual do que o seu gênero oposto.

Também, nessa parte da carta, observamos que o Hiponense representou o feminino como *sexus infirmior* – literalmente, o nominativo *infirmior* significa "mais fraco". Dessa maneira, compreendemos que temos aqui, com esse relato desse autor cristão, um explícito estigma misógino projetado ao feminino, isto é, a mulher, para ele, era a categoria humana mais fraca. Então, podemos concluir que se para Agostinho o feminino era debilitado, fraco, frágil, sem vigor, por sua vez, de uma maneira oposta, para ele, o masculino era o forte, dominante, superior, mais sensato etc.

Tal separação dos seres humanos entre masculino e feminino parecia para o bispo Agostinho algo correlato à divisão do mundo entre o espiritual e o físico (uma espécie de binarismo e/ou hierarquia alegórica), pois, mesmo negando de maneira pertinaz, no

---

[494] Aqui, temos igualmente uma citação por parte de Agostinho de Hipona de uma máxima da obra filosófica *Tusculanæ disputationes* 2, 18, 43, de Marco Túlio Cícero. Assim sendo, entendemos que esse foi um escrito filosófico elaborado dentro dos moldes patriarcais e androcêntricos. Portanto, reproduzia a superioridade masculina perante o feminino.

[495] [...] Si continentia virtus est, sicuti est, cur ad eam sit promptior sexus infirmior, cum virtus a viro potius cognominata videatur, sicut similitudo vocabuli resonat? Noli ergo vir abhorrere a virtute quam mulier est parata suscipere. Sit vester consensus oblatio ad supernum altare Creatoris, et victa concupiscentia [...] (*Epistolæ* CXXVII, IX).

transcorrer de sua vida, o Hiponense, ainda sendo cristão católico, teve uma forte inclinação à cosmovisão dualista.

À vista disso, concordamos com Joyce Salisbury (1995, p. 41), em seu livro *Pais da Igreja, Virgens independentes*, que refletiu a respeito dessa temática e realçou que a patrística pensou o polo masculino como representante da realidade espiritual, enquanto o feminino representaria o carnal. Por isso, idealmente, esperava-se que o espírito governasse a carne – o homem espiritual estava predestinado a governar a mulher, tida como carnal.

Afinal, esse tipo de discurso que consideramos retórico e misógino não contribuiu (tampouco contribui) com o desenvolvimento de uma comunidade cristã igualitária e com a equidade de gênero, uma vez que se percebe um sutil rompimento e uma nova interpretação dos preceitos de caridade, justiça e isonomia, contidos em significativos textos do NT, em conformidade com a percepção de mundo assentada numa hierarquia patriarcal e androcêntrica.

*

No decorrer dos anos 411 e 412, Agostinho escreveu a carta 130 – *Ad Probam*, sobre a vida de oração[496]. O Hiponense, em resposta ao pedido dessa matrona romana, a remeteu essa missiva para esclarecimento e aprofundamento religioso a respeito dessa temática. Destarte, o bispo Agostinho se mostrou muito entusiasmado pelo contato dessa aristocrata romana[497] e colocou sua erudição a serviço dessa viúva consagrada – gênero epistolar: epístola-tratado.

Verifica-se que a missiva *Ad Probam* foi elaborada repleta de argumentos teológicos, filosóficos e citações dos textos sagrados cristãos. De modo igual, o bispo Agostinho se manifestou, nesse trabalho, como um notável comentarista bíblico, pois necessitava exteriorizar que era uma autoridade cristã e célebre especialista na arte das palavras, ou seja, um hábil retórico cristão.

Nessa epístola, Agostinho de Hipona compreendeu que o mencionado apelo da matrona cristã Proba foi um gesto de humildade de uma mulher da aristocracia romana. Assim, disse-nos:

> [...] Pode causar estranheza o que sendo, segundo esse século, nobre, rica, mãe de uma numerosa família, viúva no século ainda não desamparada, passou a ocupar teu

[496] Em síntese, a epístola 130, à matrona Proba, foi um ensinamento agostiniano em torno da oração cristã (MATTER, 2001, p. 917).

[497] O bispo de Hipona, nessa epístola, descreveu seu sentimento ante a petição de Proba: "[...] Não posso exprimir com palavras o gozo que me causou teu pedido [...]" (*Carta* 130, 1, 1).

> espírito e a dominar nele a preocupação de orar; entretanto é porque prudentemente ela entende que nesse mundo e nessa vida não existe alma que possa viver segura (*Carta* 130, 1, 1)[498].

O bispo de Hipona representou essa matrona como uma mulher modesta e simples, mesmo de uma condição social elevada na sociedade romana. Membro de um alto estrato social romano e de uma família historicamente prestigiosa, Proba dirigiu uma solicitação a um clérigo católico para que fossem dados a ela os devidos esclarecimentos religiosos. Então, como já salientamos outrora nesta Tese, a modéstia era um de muitos atributos que foram idealizados para essas mulheres abastadas de Roma, mesmo sendo cristãs.

Outrossim, em Agostinho, a viúva dedicada cristã – *Deo Dicatae* –, mesmo perante a angústia da perda do esposo, teria de governar devotamente sua morada. Nestes termos, descreveu-nos que: "[...] uma viúva desprotegida, embora tendo muitos filhos e netos, leve piamente sua casa, procurando que todos os teus coloquem suas esperanças em Deus [...]" (*Carta* 130, 2, 5, grifo nosso)[499].

Ainda que esteja sem a presença de seu esposo falecido, no ambiente de sua *domus*, em Agostinho de Hipona, a viúva cristã abastada tinha de manter suas atribuições domésticas – provenientes da hierarquia patriarcal – e, portanto, não estaria livre dessas responsabilidades e tampouco poderia repudiá-las, porque eram atividades típicas das mulheres notáveis romanas com considerada honradez e prestígio social.

A viúva, modelo para as cristãs, para Agostinho de Hipona, tinha de evitar as realidades mundanas – riquezas, deleites corporais etc – e viver com desprendimento. Desse modo, escreveu-nos:

> Se a viúva vive nessas delícias, quer dizer, se ela vive nelas e apega-se a elas pelo prazer do coração, mesmo vivendo estará morta. Por isso muitos santos e santas as evitaram por diversos meios; dispensaram pelas mãos dos pobres essa mesma riqueza que é como a mãe das delícias. A transladaram com maior certeza aos tesouros celestiais. Se tu não repartes porque se encontra ligada a uma obrigação familiar, bem sabes que terás que dar contas dela a Deus [...] (*Carta* 130, 3, 8)[500].

---

[498] [...] Unde mirum videri potest, cum sis secundum hoc saeculum nobilis, dives, tantaeque familiae mater, et in eo licet vidua, non tamen desolata, quomodo occupaverit cor tuum praecipueque sibi vindicaverit orandi cura; nisi quia prudenter intellegis quod in hoc mundo et in hac vita nulla anima possit esse secura (*Epistolæ* CXXX, I, I).

[499] "[...] quo solatio nunc vidua desolata, etiam quae filios et nepotes habet, et domum suam pie tractat, agens cum omnibus suis ut ponant in Deo spem suam [...]" (*Epistolæ* CXXX, II, V).

[500] Has ergo delicias, in quibus vidua si agit, hoc est, si delectatione cordis haeret atque habitat, vivens mortua est, multi sancti et sanctae omni modo caventes, ipsas velut matres deliciarum divitias dispergendo pauperibus abiecerunt, et tali modo in coelestibus thesauris tutius condiderunt. Quod si tu devincta aliquo pietatis officio non facis, tu scis quam de iis rationem reddas Deo [...] (*Epistolæ* CXXX, III, VIII).

Essas delícias – *delicias* – referidas aqui pelo bispo Agostinho eram aquelas associadas às riquezas humanas e aos prazeres corporais, aludidas pelos textos bíblicos conferidos a Paulo[501]. Conforme o Hiponense, a matrona cristã tinha de estar desapegada dos deleites humanos e de suas fortunas, sendo benevolente, exercendo a caridade e fraternidade cristã com aqueles que mais tinham necessidades materiais e temporais.

Por último, nesse trecho epistolar, verificamos que o bispo de Hipona realizou uma tentativa de controle do patrimônio dessa notável cristã abastada, por meio daquilo que acreditamos ser uma estratégia de persuasão, por meio do medo futuro ante a divindade, numa tentativa de causar pavor e pânico em Proba (e em seus leitores). Consequentemente, Agostinho fez uso das seguintes palavras, para essa matrona cristã: "[...] Se tu não repartes porque se encontra ligada a uma obrigação familiar, bem sabes que terás que dar contas dela a Deus [...]" (*Carta* 130, 3, 8, grifo nosso).

*

Entre os anos 413 e 414, o bispo Agostinho remeteu às matronas Proba e Juliana a carta 150 – *Ad Probam et Julianam*. Nessa missiva muito breve, concisa e escrita na sua sede episcopal, Agostinho de Hipona enviou seus cumprimentos para essas aristocratas romanas pela celebração litúrgica da imposição do véu e consagração da virgindade de Demeatríades e, de maneira igual, agradeceu pelo presente recebido depois dessa cerimônia cristã, chamado de *apophoretum*[502] – gênero epistolar: epístola-mensagem.

Essa missiva foi uma oportunidade de aproximação de Agostinho de Hipona com as representantes dos altos grupos sociais de Roma e de obter apoio dessas mulheres notáveis e influentes do Mundo Tardo Antigo – as matronas da Antiguidade cristã. Portanto, entendemos que o bispo de Hipona, com um objetivo e jogo retórico, teceu inúmeros elogios a essa família e, em pormenor, à consagração dessa moça como virgem cristã perpétua.

Salientou o bispo Agostinho, nessa carta, nestes termos:

> [...] Haveis enchido meu coração de gozo [...]. Alegre-se, pois, a dama, nobre por sua linhagem e mais nobre por sua santidade, porque irá conseguir nos céus uma excelsa vantagem por sua união com Deus, muito mais que se propagasse uma sublime

[501] Cartas aos Romanos, Coríntios, Efésios e a Timóteo – particularmente o trecho: "[...] mas a viúva que só busca prazer, mesmo se vive, já está morta [...]" (1 *Timóteo* 5, 6).

[502] Atestou Agostinho, com estas palavras, a respeito da lembrança recebida: "[...] Velationis apophoretum gratissime accepimus" (*Epistolæ* CL, I). Então, salientamos ainda que o *apophoretum* era típico nas celebrações religiosas politeístas das Saturnais, pois os romanos davam presentes aos convidados dessas festividades e, por sua vez, os cristãos converteram esse costume e inseriram nas suas celebrações religiosas.

> linhagem por sua união com um homem. Mais generosidade se tem mostrado pela posteridade dos *Aniciana* (*Anicii*) ao glorificar a tão ilustre família com a abstenção das bodas que se multiplicasse com novos filhos [...]. Maior e fecunda felicidade é o superar pela mente que suportar o embaraço do ventre, a pureza do coração que o leite do peito, dar à luz ao céu do que dar a luz ao mundo [...]. Senhoras e filhas, dignas em honras, [...]. Que ela persevere até o fim, unida em matrimônio que não terá fim. Imitem muito as escravas a sua senhora, as plebeias as nobres, aquela que é fragilmente excelsa a que é mais seguramente humilde; as virgens que desejam a linhagem nobre escolham a santidade. [...] se unirdes com Cristo, obterão no momento oportuno. Os proteja e conservem santas a direita do Altíssimo, senhoras e filhas digníssimas de honras. Saúdo com o amor do Senhor e pela obrigação devida aos vossos méritos, aos filhos de vossa santidade e de uma especial a que se tem destacado pela santidade [...] (*Carta* 150, 1, grifo nosso)[503].

O Hiponense nos narrou, nesse escrito, a excelência da prática da virtude virginal para que o gênero feminino se torne nobre e tenha notoriedade naquela sociedade. Para Agostinho de Hipona, as mulheres de uma categoria social mais baixa deveriam imitar as donzelas da alta aristocracia romana que aderiram à vida religiosa cristã e à prática dos valores tidos como sublimes, em especial a virgindade perene e devotada à divindade cristã, porque tais iriam *dar à luz ao céu* em detrimento *que dar a luz ao mundo*.

No mundo romano que estava em processo de cristianização, os valores ascéticos se converteram a um prestígio para as famílias tradicionais do Império. Assim sendo, a memoriosa virtude da *pudicitia,* aqui representada pela pureza virginal de uma mocinha, era muito nutrida no seio familiar aristocrático e com o bispo de Hipona fora dado ênfase de uma forma obstinada.

Destarte, em Agostinho, as mulheres que estivessem unidas simbolicamente ao esposo espiritual num laço matrimonial eram classificadas como casadas com Cristo – *virgines Christus* – e essas continentes consagradas, no tempo oportuno, receberiam da divindade a

---

[503] [...] Implestis gaudio cor nostrum, tanto iucundius quanto carius, tanto gratius quanto citius. Vestrae namque stirpis anctimoniam virginalem, quoniam quacumque innotuistis, ac per hoc ubique, fama celeberrima praedicat, velocissimum volatum eius fideliore atque certiore litterarum nuntio praevenistis, et prius nos fecistis exsultare de cognito tam excellenti bono, quam dubitare de audito. Quis verbis explicet, quis digno praeconio prosequatur, quantum incomparabiliter gloriosius atque fructuosius habeat ex vestro sanguine feminas virgines Christus, quam viros consules mundus? nam volumina temporum, si magnum atque praeclarum est nominis dignitate signare; quanto est maius atque praeclarius cordis et corporis integritate transcendere! Magis itaque gaudeat puella nobilis genere, nobilior sanctitate, quod sit per divinum consortium praecipuam in coelis consecutura sublimitatem, quam si esset per humanum connubium prolem propagatura sublimem. Generosius quippe elegit Aniciana posteritas tam illustrem familiam beare nuptias nesciendo, quam multiplicare pariendo, et in carne iam imitari vitam Angelorum, quam ex carne adhuc numerum augere mortalium. Haec est uberior fecundiorque felicitas, non ventre gravescere, sed mente grandescere; non lactescere pectore, sed corde candescere; non visceribus terram, sed coelum orationibus parturire. Dominarum honore dignissimae filiae, perfruamini in illa quod defuit vobis; perseveret usque in finem, adhaerens conjugio quod non habet finem. Imitentur eam multae famulae dominam, ignobiles nobilem, fragiliter excelsae excelsius humilem; virgines quae sibi optant Aniciorum claritatem, eligant sanctitatem. Illud enim quantalibet cupiditate quando assequentur? hoc autem si plene cupierint, mox habebunt. Protegat vos incolumes et feliciores dextera Altissimi, dominae honore dignissimae et praestantissimae filiae. Pignora Sanctitatis vestrae, praecipue ipsam sanctitate praecipuam, debito vestris meritis officio, dilectione Domini salutamus. [...] (*Epistolæ* CL, I).

vida tida como perfeita para os cristãos, a santidade – *sanctitate*. Por consequência, percebemos aqui que Agostinho reafirmou a qualidade patriarcal romana de moderação corporal elaborada para o gênero feminino da aristocracia, uma vez que a sexualidade de tais mulheres teria de ser incessantemente controlada e disciplinada.

Para o bispo de Hipona, as virtudes cristãs associadas ao ascetismo e ao monasticismo – especialmente, a virgindade – eram uma espécie de dádiva, pois, para esse Padre da Igreja, o ser humano marcado pela Queda não poderia alcançar tal condição continente sem auxílio daquilo que considerava como a graça da divindade cristã.

Finalmente, o contexto religioso da composição dessa missiva de Agostinho para essas notáveis romanas, Proba e Juliana, foi marcado pelo particular debate contra as ideias do monge Pelágio – religioso cristão que também tinha relações estreitas com essas matronas. Assim, de maneira pertinaz e taxativa, o bispo de Hipona tentou apresentar suas ideias e protegê-las da experiência cristã pelagiana, intitulada heterodoxia pela autoproclamada ortodoxia católica.

*

Verificar-se-á, neste instante, a carta 188, escrita em finais de 417 ou em princípio do ano 418. Agostinho de Hipona[504] remeteu essa epístola para a matrona Juliana e discorreu sobre algumas precauções, perante um escrito de Pelágio para sua filha, Demeatríades – gênero epistolar: disciplina.

O monge Pelágio escreveu uma obra intitulada *Liber ad Demetriadem*, um pouco depois de agosto de 410 (DE LUIS, 1991, p. 8), para expor a essa tradicional família da aristocracia de Roma um pouco do conjunto de seus pensamentos monásticos e ascéticos, os quais o bispo de Hipona considerava uma heterodoxia, como falamos anteriormente acima.

Inclusive, a consagração virginal de Demeatríades e a tomada do véu haviam atemorizado os altos estratos sociais romanos e, também, por esse motivo, o bispo de Hipona remeteu essa epístola para a matrona Juliana (MATTER, 2001, p. 917).

Nessa missiva, foram nos apresentado conteúdos a respeito da consagração virginal de Demeatríades, exposição de parte da visão dos pelagianos e a moralização da virgem cristã na

[504] Salientamos que essa carta foi elaborada em conjunto com seu amigo Alípio, bispo de Tagaste, conforme está descrito na saudação inicial dessa missiva, assim: "[...] Illustri filiae Juliane, Alypius et Augustinus, in dominio salutem [...]" (*Epistolæ* CLXXXVIII, I, I).

Antiguidade cristã, ancoradas em múltiplas passagens bíblicas, citadas por Agostinho de Hipona.

Com isso, o bispo Agostinho, com muita felicidade, dirigiu-se à Juliana e escreveu, no início dessa epístola, assim: "[...] Nos alegramos de saber que gozais de saúde e dizemos o mesmo de nós, confiantes que gostará de ter conhecimento, senhora digna de ser honrada com os devidos ofícios de Cristo e, com razão, ilustre filha [...]" (*Carta* 188, 1, 1, grifo nosso)[505].

Entendemos que, para o bispo Agostinho, essa matrona era merecedora de reconhecimento, porque era pertencente a uma nobre família romana e era uma viúva consagrada à divindade cristã – *Deo Dicatae*. De maneira igual, esse Padre da Igreja necessitava ter um bom e formal relacionamento com essa religiosa viúva cristã, pois em algum momento poderia ser favorecido por essa notável aristocrata.

Quando falou da filha de Juliana (haja vista o repúdio do matrimônio humano) e de sua perene consagração virginal, Agostinho relatou com muita alegria que ela:

> [...] quando preparada para o casamento, a santa Demetríades preferiu o abraço espiritual daquele Esposo, mais belo do que todos os filhos dos homens, com quem se desposam as virgens, para manter uma abundante fecundidade espiritual sem perder a integridade corporal [...]. Dessa maneira, ela professou a santidade do estado virginal [...] (*Carta* 188, 1, 1, grifo nosso)[506].

Nessa parte da epístola, Agostinho nos revelou que a virgem consagrada à divindade cristã era adornada com elementos positivos e unida em um espiritual enlace nupcial com o divino cristão, sendo representada e considerada alegoricamente como uma esposa de Cristo.

De modo igual, nessa carta, o bispo de Hipona continuou a sua ampla propaganda para salvaguardar a proposição de que a virgindade era um benefício concedido ao ser humano pela divindade cristã, proveniente de sua autoproclamada ortodoxia. Ele assim se pronunciou:

> Ouça que a mesma sagrada e virginal continência não provém dos esforços humanos, mas é dom divino, pois Deus outorga esse dom a quem Ele quer, como acreditava o piedoso e veraz Apóstolo que tratando sobre esse assunto escreveu: *eu queria que todos fossem como eu, mas cada um tem um dom próprio de Deus, uns de um modo e outros de outro (I Coríntios 7, 7)*. Ouça ao único Esposo, não sozinha, mas toda Igreja que diz dessa castidade e integridade: *nem todos são capazes de compreender essa palavra, mas somente aqueles a quem é concedido tal dom (Mateus 19, 11)*. Assim entenderá se tem um nobre e tão grande dom, deve dar graças a Deus Nosso Senhor, muito melhor que escutar as palavras de qualquer panegirista equivocado, e não quero

---

505 "[...] cognita vestra incolumitate gaudentes, vicissimque nostram, quam vobis charam esse confidimus, mutua dilectione nuntiantes, domina detaitis in Christo officiis honoranda, et merito illustris filia [...]" (*Epistolæ* CLXXXVIII, I, I).

506 [...] ut humanis nuptiis iam paratis sancta Demetrias spiritualem sponsi illius praeferret amplexum, cui specioso prae filiis hominum ad habendam spiritus uberiorem fecunditatem, nec amittendam carnis integritatem, virgines nubunt. [...] cum post paululum professa fuisset sanctimoniam virginalem [...] (*Epistolæ* CLXXXVIII, I, I).

> dizer adulador e sedutor – para que não pareça que julgo de forma pertinaz os pensamentos ocultos do homem –, que afirma que tem esse dom conseguido com suas próprias forças [...] (*Carta* 188, 2, 6, grifo nosso)[507].

Esse Padre da Igreja, nessa passagem, demonstrou-nos que a continência virginal era um dom recebido por intermédio da divindade cristã e que o ser humano não a conseguiria com suas próprias forças. Desse modo, o bispo de Hipona escreveu à matrona Juliana para alertá-la das ideias que estavam sendo difundidas pelo monge Pelágio e que sua nobre família não fosse confundida por sua doutrina, considerada por ele heterodoxia.

Por isso, o bispo Agostinho, para ratificar a autoridade de seu discursos e com um mecanismo retórico, fez uso de um trecho dos textos sagrados cristãos extraídos do AT. Escreveu-nos, ao falar a respeito da genuína continência com a matrona Juliana, usando estas palavras:

> Quão grande bem seja a continência sabia aquele que disse: *ninguém pode ser continente se Deus não conceder tal dom* (*Sabedoria* 8, 21). Não só sabia que é um bem grandioso e desejável, mas que não pode existir se Deus não conceder [...]. Ninguém pode ser sábio, todavia tampouco continente, se Deus não lhe outorgar [...] (*Carta* 188, 2, 8, grifo nosso)[508].

Em Agostinho, o modelo feminino perfeito não era proveniente de esforços meramente humanos, mas decorrente da ação direta do divino na vida das pessoas. Assim sendo, para esse Padre da Igreja, nenhuma mulher cristã poderia viver a legítima castidade ou virgindade se não fosse predeterminado pela divindade cristã.

Não obstante, não podemos nos esquecer que os comportamentos relativos tanto ao gênero masculino quanto ao feminino são elaborados pelos seres humanos e não estabelecidos pela divindade (FIORENZA, 1996, p. 283), porque, certamente, as experiências religiosas são fruto das relações seculares entre as pessoas inseridas em contextos sociais, culturais, econômicos e políticos.

---

[507] De ipsa quoque sacra continentia virginali, quod non sibi sit ex seipsa, sed sit Dei donum, quamvis credenti volentique collatum, eumdem audiat veracem piumque doctorem, qui cum hic ageret, ait: *Vellem omnes* esse sicuí *meipsum; sed unusquisque proprium donum habet a Deo, alius sic, alius autem sic10.* Audiat etiam ipsum1, non tantum suum, sed universae Ecclesiae unicum sponsum, de tali castitate atque integritate dicentem, *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est11;* ut intelligat ex eo quod habet tam magnumí bonum atque praeclarum, se potius Deo et Domino nostro gratias agere deberé, quam cuiusquam verba, quod velut ex seipsa id habeat, ut non dicamus assentantis adulatoris, ne de occultis hominum temeré iudicare videamur, certe errantis laudatoris audire [...] (*Epistolæ* CLXXXVIII, II, VI).

[508] Nam utique noverat ille quam magnum bonum esset continentia qui dicebat, *Et cum scirem quia nemo potest esse continens, nisi Deus det.* Non solum ergo sciebat quantum esset hoc bonum, et quam desiderabiliter esset concupiscendum, verum etiam quod nisi dante Deo esse non posset. [...]Nemo itaque potest esse non solum sciens, verum etiam continens, nisi Deus det. [...] (*Epistolæ* CLXXXVIII, II, VIII).

Com isso, admitimos que os valores propostos pelos autores cristãos às virgens foram elaborados tendo como base as virtudes femininas tradicionais, desejadas para as matronas romanas e aquelas de sua família. Em outras palavras, eram os mesmos atributos históricos romanos, contudo, com uma orientação religiosa diferente – nesse caso, na ótica cristã agostiniana.

Afinal, como descrevemos em um momento anterior, a *continentia*, ou seja, a *pudicititia*, era um predicativo muito valorizado, cultivado desde a República Romana e, portanto, delineado para as mulheres das famílias tradicionais dos altos grupos sociais do mundo romano na Antiguidade.

*

Em sua sede episcopal, em 418, o bispo Agostinho remeteu uma epístola para uma dama romana casada chamada Ecdícia[509], sendo uma réplica de uma petição anterior realizada por ela. Assim, a carta 262 teve como tema os deveres matrimoniais[510] – gênero epistolar: direção espiritual e disciplina.

Sem pormenorizar, essa missiva versou em torno dos seguintes acontecimentos: voto unilateral de continência da matrona Ecdícia, adultério do seu esposo e, por fim, partilha dos bens com monges e pobres. Em outras palavras, tivemos um conflito no interior da casa da matrona Ecdícia[511], do qual o Hiponense foi o mediador. Então, tal episódio levou o bispo Agostinho a examinar o que ocorreu de maneira minuciosa e, por consequência, ele emitiu algumas exortações a essa matrona, pois considerou que essa cristã tinha se comportado de maneira imoderada e imprudente.

Percebemos isso ao realizar o exame da primeira parte da missiva. Descreveu Agostinho que efetuou a leitura da carta recebida dessa matrona e ainda perguntou ao mensageiro aquilo que ficava por saber, proferindo uma admoestação a respeito de seu comportamento, assim: “[...] lamentei muito que você procedeu com seu marido de maneira

[509] Não temos muitas informações a respeito dessa matrona, além dos expostos nessa epístola (DE LUIS, 1991, p. 512).
[510] A carta 262 tem uma relevância para compreendemos um pouco mais a visão do bispo de Hipona acerca das relações sexuais humanas (MATTER, 2001, p. 917).
[511] Nesse contexto, profundamente desolada, Ecdícia escreveu para o bispo de Hipona, solicitando ajuda perante essa situação, com objetivo de obter um aconselhamento e, certamente, a clemência do bispo Agostinho (SALISBURY, 1995, p. 11).

que aquele edifício da continência que começa a crescer com ele desabou miseravelmente na ruína do adultério ao perder a perseverança [...]" (*Carta* 262, 1)[512].

Em vista disso, a mulher cristã casada, ainda que adepta à renúncia sexual, para o bispo Agostinho, teria de ser serva de seu esposo. Ele disse, com estas palavras, a seguinte reprovação:

> [...] E todo esse mal aconteceu porque tu não tratastes sua alma com a devida moderação. Embora por mútuo acordo tu tenhas se abstido da união carnal, em todas as demais coisas devestes como esposa servir atenciosamente a teu marido [...]. Mesmo sendo fiel tivesse um marido infiel, mas seria preciso que tu se submetestes a ele o acordo com intuito de conquistá-lo para o Senhor, como os apóstolos exortaram (*Carta* 262, 1, grifo nosso)[513].

Nessa parte da epístola, para Agostinho, mesmo que a esposa cristã tivesse optado pela continência perfeita, ela não poderia deixar de servir de forma cortês seu marido e cumprir o papel social delineado para as matronas romanas. Assim sendo, ao agir dessa forma, contrário ao que era esperado para uma notável casada cristã, a matrona Ecdícia não foi prudente e equilibrada, na ótica do Hiponense.

Mais uma vez, nessa missiva, Agostinho descreveu a respeito da subordinação da esposa ao marido, desta forma:

> [...] soube que prometestes a continência contra a sã doutrina, quando ele ainda não queria. Tu não devestes negar a dívida de seu corpo desde que sua vontade não estivesse de acordo com a dele para alcançar aquele bem que supera a castidade conjugal. Talvez não tenhas lido nem ouvido ou não tenhas prestado atenção ao apóstolo que disse: *É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem sua mulher e cada mulher o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido. A mulher não dispõe de seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe de seu corpo; mas é a mulher quem dispõe. Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para que vos entregueis à oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não vos tente mediante a vossa incontinência* (1 *Coríntios* 7, 1-5). [...] Pois com mais razão era preciso que tu que devias estar sujeita a ele, obedecendo sua vontade e concedendo o que lhe devia para que ele não fosse arrastado ao adultério por uma tentação diabólica. Deus teria aceito a vontade de manter a continência, embora renunciarias tal para não perder seu marido (*Carta* 262, 2, grifo nosso)[514].

---

[512] "[...] vehementer dolui sic te voluisse agere cum marito, ut aedificium continentiae, quod in eo iam construi coeperat, amissa perseverantia in adulterii ruinam miserabiliter laberetur [...]" (*Epistolæ* CCLXI, I).

[513] [...] Hoc autem tantum mali accidit, dum tu eius animum non qua debuisti moderatione tractasti: quia etsi carnali consortio iam ex consensu vobis non miscebamini, in caeteris tamen rebus conjugali obsequio viro tuo mulier servire debuisti; [...] agere te conversatione subdita oportuit, ut eum Domino lucrareris, sicut Apostoli monuerunt (*Epistolæ* CCLXI, I).

[514] [...] Omitto enim quod ipsam continentiam, illo nondum volente, non secundum sanam doctrinam te suscepisse cognovi. Neque enim corporis tui debito fraudandus fuit, priusquam ad illud bonum, quod superat pudicitiam conjugalem, tuae voluntati voluntas quoque eius accederet; nisi forte non legeras nec audieras, vel non attenderas Apostolum dicentem: *Bonum est homini mulierem non tangere: propter fornicationes autem unusquisque uxorem suam habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter autem*

Percebe-se que as aspirações e intenções de uma casada, em Agostinho de Hipona, careciam de valores sem o consentimento de seu marido, pois aparentava que o mais relevante era a sujeição feminina ao masculino – num tipo de hierarquia doméstica. E, por outro lado, para o Hiponense, essa aparente atitude de liberdade de escolha de Ecdícia condicionou que seu esposo cometesse adultério.

À vista disso, a cristã Ecdícia tinha convencido seu esposo a se unir a ela, contrário a sua vontade, na prática da continência sexual, para observarem uma espécie de *casamento espiritual* em detrimento de uma convivência sexual ativa. Porém, o esposo dessa matrona não pode cumprir esse voto de castidade e apropriou-se de outra mulher como sua amante (SALISBURY, 1995, p. 11).

No que lhe concerne, o bispo Agostinho nos revelou como teria de ser a genuína atitude de uma esposa cristã perante seu marido, assim:

> [...] E outra é a causa que aqui se tem que considerar diante de tudo, da esposa com seu marido. Uma mulher casada não pode dizer: «Eu faço aquilo que desejo», dado que ela não é sua dona, contudo ela pertence a sua cabeça, isto é, ao seu marido. Como recorda o apóstolo Pedro: *era assim que as santas mulheres de outrora, que punham sua esperança em Deus, se adornavam, estando sujeitas aos seus próprios maridos. É o que vemos em Sara, que foi obediente a Abraão, chamando-lhe de senhor, cujas filhas são vós* (1 *Pedro* 3, 3-6). E tenha em mente que Pedro fala aqui para as cristãs e não para as hebreias (*Carta* 262, 7, grifo nosso)[515].

Observa-se, nesse trecho epistolar, uma radical anulação da vontade de uma mulher casada cristã e um propósito de dominação masculina. Em Agostinho, a matrona casada tampouco poderia afirmar: «*Facio quod volo de meo*» – fazer aquilo que ela desejasse deliberadamente. Vemos aqui, por consequência, uma representação de hierarquias de gênero e uma assimetria de poder, em que o masculino era superior e acima do feminino.

Igualmente, nessa perspectiva, para o Hiponense, o homem era a cabeça da mulher, e entendemos que ele reproduziu o clássico valor romano do *paterfamilias*, pois o gênero feminino tinha de ser controlado por sua cabeça (seu dirigente, mandante, chefe, comandante, líder, isto é, aquele que estava acima dela). Em suma, o bispo Agostinho fez uso da

---

et uxor viro. Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir: similiter autem et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi; et iterum ad idipsum estote, ne vos tentet Satanas propter intemperantiam vestram [...] maritalem tibi concubitum non negaret: quanto magis te, quam magis subjectam esse decuerat, ne ipse quoque in adulterium diabolica tentatione traheretur, in reddendo huiusmodi debito voluntati eius obtemperare convenerat, cum tibi voluntatem continendi acceptaret Deus, quia propterea non faceres, ne periret maritus? (*Epistolæ* CCLXI, II).

[515] [...] alia postremo ea, quae in his rebus vel maxime intuenda est, viri et uxoris, ubi mulierem conjugatam non licet dicere: «*Facio quod volo de meo*»; cum et ipsa non sit sua, sed capitis sui, hoc est viri sui. *Nam sic quaedam,* ut commemorat apostolus Petrus, *mulieres sanctae quae in Deum sperabant, ornabant se, subiectae suis viris: sicut Sara obsequebatur Abrahae, dominum eum vocans, cujus,* inquit, *factae estis filiae;* cum ad Christianas, non ad Judaeas feminas loqueretur (*Epistolæ* CCLXI, VII).

tradicional proposição romana de superioridade masculina como argumento de convencimento discursivo.

Até mesmo no que se referia à doação de Ecdícia de parcela de seu patrimônio a dois personagens religiosos cristãos, tendo em vista finalidades caritativas, o Estridonense retratou que essa matrona: "[...] deveria ter sugerido [tal questão] com submissão a teu marido e acatar obedientemente sua autoridade como de cabeça tua que ele é [...]" (*Carta* 262, 8, grifo nosso)[516]. Em respeito de sua fortuna e propriedades, Ecdícia não poderia compartilhá-las livremente e sem consentimento de seu esposo, pois, para aquela sociedade e também para o bispo Agostinho, o homem era a *capitis*[517] da mulher, ou seja, a esposa era uma entre outras muitas posses do marido.

Nada obstante, sob outra perspectiva, subentende-se que, para a matrona Ecdícia, a continência sexual, o viver a pudicícia e sua consagração à divindade cristã, daria a ela liberdade perante um corpo sociocultural que excluía o gênero feminino e, dessa maneira, ela optou por ter uma conduta que considerava adequada para uma exemplar e distinta cristã na Antiguidade Tardia.

Por isso, mesmo que supostamente, acreditamos que essa matrona lutou contra os padrões patriarcais estabelecidos em seu tempo, numa tentativa audaciosa de romper com a excludente dominação masculina, advinda do mundo romano e das experiências cristãs.

Ademais, a matrona Ecdícia, ao realizar o voto de castidade, mesmo sendo casada e de forma independente, repudiou as vestes matronais de uma honrada esposa para se travestir de roupas das viúvas consagradas cristãs, muito similar a dos monges. Entretanto, tal fato deixou um pouco perplexo o bispo Agostinho, porque Ecdícia usava trajes ascéticos, sem consentimento de seu cônjuge.

Assim ele escreveu:

> [...] Ainda que tu gostes muito do vestido de uma monja, poderias o propor e solicitar a anuência de seu marido, mas nunca poderias o colocar em ti, sem consultá-lo, pois estarias o desprezando. Se ele não tivesse dado a permissão, tu perderias seu propósito? Nunca terias desagradado a Deus por vestiste como Suzana e não como Ana, mesmo com seu marido em vida (*Carta* 262, 9, grifo nosso)[518].

---

[516] "[...] suggereres viro reverenter, eiusdemque auctoritatem tamquam tui capitis sequereris obedienter [...]" (*Epistolæ* CCLXI, VIII).

[517] *Capitis* é um genitivo singular e neutro da terceira declinação. Na língua latina, esse caso sempre corresponde à posse ou pertencimento. Isto é, em Agostinho, o homem é dono da mulher, o marido da esposa etc.

[518] [...] Quia etsi te indumentum monachae delectabat, etiam hoc gratius posset marito observato exoratoque sumi, quam illo inconsulto contemptoque praesumi. Quod si omnino non sineret, quid tuo proposito deperiret? Absit ut hinc displiceres Deo, quod conjuge tuo nondum defuncto, non induereris sicut Anna, sed sicut Susanna (*Epistolæ* CCLXI, IX).

Esse Padre da Igreja, nessa parte, novamente nos demonstrou que a esposa cristã tinha que sempre submeter seu querer ao do seu marido, uma vez que, para ele, o autêntico comportamento para que uma cristã casada realizasse as aspirações divinas era acatar todas as ordens de seu esposo, nunca contrariando-o e desdenhando-o.

Em vista disso, salientamos que, desde os seus escritos sobre o matrimônio – *De Bono Conjugali XXVI, XXXV* –, Agostinho tinha nos desvelado os arquétipos bíblicos de mulheres perfeitas que foram associados às cristãs honradas da Antiguidade, em seus respectivos estados de vida, a conhecer: Suzana, a casada (*Daniel* 13); Ana, a viúva (*Lucas* 2, 36-38); e Maria, a virgem (*Lucas* 1, 26-38) – essa última considerada por ele a mais perfeita.

No desfecho da carta à Ecdícia, o Hiponense requisitou que essa matrona procurasse seu esposo e lhe pedisse as devidas escusas, por todo esse conflito no ambiente doméstico e, também, por não se submeter à autoridade marital, desta maneira:

> [...] Escreva para ele dando satisfação, pedindo perdão já que pecastes contra ele, quando sem seu conselho e vontade, desfizeras de teus bens e pensavas que poderia fazer isso. Ao qual não significa que te arrependas de ter beneficiado os pobres, mas de não ter desejado que seu esposo fosse mediador e participe de sua boa obra. Assim sendo, por resto e com ajuda de Deus, prometeras que, se ele arrepende de sua torpeza e volte a viver a continência que abandonou, tu irá o servir em tudo como convêm [...] (*Carta* 262, 11, grifo nosso)[519].

Agostinho, sem dúvida e explicitamente, imputou a culpa do adultério aos atos por ele considerados imprudentes, desobedientes e praticados pela matrona Ecdícia. Ainda, além de ser responsabilizada, essa cristã teria de se retratar junto ao teu esposo e, igualmente, garantir ser sua serva com toda robustez e entusiasmo.

Ante essa situação, o Hiponense se mostrou muito mais indulgente com o esposo de Ecdícia, porque ela tinha feito o voto de continência contra a vontade do marido, que foi conduzido a um provável estado de ira pelas atitudes cometidas por essa matrona cristã (SALISBURY, 1995, p. 12).

Por fim, ao se observar toda essa conjuntura, percebemos que uma eventual "vítima" de uma atitude deliberada masculina (a infidelidade conjugal), em Agostinho, tornou-se "algoz" de tudo aquilo que sucedeu em seu ambiente familiar, porque nesse agrupamento social e religioso no qual Ecdícia estava inserida, habitualmente se imputava ao gênero feminino a culpa, a falta, o crime, o delito, a transgressão, a infração etc. E, por consequência,

---

[519] [...] Et scribe ad eum satisfactionem, petens veniam, quia in eum peccasti, quod praeter eius consilium et voluntatem de rebus tuis fecisti, quod faciendum putasti, non ut te poeniteat tribuisse pauperibus, sed eum tui boni operis participem et moderatorem habere noluisse. Promitte de caetero in adiutorio Domini, si et illum suae turpitudinis poenituerit, et continentiam quam deseruit repetiverit, te illi, sicut decet, in omnibus servituram [...] (*Epistolæ* CCLXI, XI).

acreditamos que o conteúdo da atual epístola não era muito bem o que essa matrona aspirava receber por parte do bispo Agostinho.

*

O epistolário agostiniano, de uma maneira geral, segue um padrão de estilo de escrita no campo da clássica retórica romana, contudo com ponto de vista cristão. Dessa forma, constatamos sempre que, no princípio de todas as missivas, Agostinho realizou saudações aos seus destinatários, tanto homens quanto mulheres – ora objetas, ora revestidas de pronomes de tratamentos e adjetivos positivos.

Por seu lado, as epístolas que temos conservadas de Agostinho ao feminino foram todas encaminhadas a senhoras notáveis da aristocracia da Península Itálica e, em suma, versaram a respeito de coisas habituais e recomendações espirituais (ENO, 2001, p. 479).

Na verdade, a postura da escrita do bispo Agostinho foi muito influenciada por debates externos com controvérsias religiosas travadas por ele no decorrer de sua carreira eclesiástica e de um pensador cristão. Então, verifica-se que essas epístolas analisadas nessa seção, também foram permeadas dessas discussões agostinianas e, supostamente, tais debates fizeram que Agostinho de Hipona se expressasse com insensibilidade em suas cartas para o gênero feminino.

Além do mais, Agostinho de Hipona comungou do conjunto de ideias existentes em seu tempo – cristãs e politeístas – a respeito do gênero feminino, pois entendia que as mulheres, por uma espécie de ordenamento natural, estariam submissas aos varões e que a estrutura física feminina era o ponto central e particular de sua inferioridade (MATTER, 2001, p. 918). Fundamentado na estrutura física feminina, o masculino pensou a respeito do seu comportamento social e construiu condutas para as mulheres. Logo, o bispo Agostinho, sendo uma autoridade eclesiástica cristã, um romano e um homem de seu tempo, não fugiu dessas estruturas androcêntricas e de dominação masculina, como percebemos nos textos das cartas.

Não obstante, em meio às múltiplas assimétricas representações de gênero do bispo Agostinho nessas epístolas, conseguimos enxergar algumas evidências de atitudes as quais mulheres notáveis cristãs e abastadas de Roma se empenharam e se arriscaram em executar. Nota-se, então, rupturas ante alguns padrões socioculturais preestabelecidos, existentes na sociedade romana na Antiguidade Tardia, por meio das diversas práticas de renúncias ascéticas e monásticas.

Em vista disso, estamos de acordo com que afirmou Elizabeth Clark, em sua obra *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity*, pois, ao verificar as fontes patrísticas em torno do feminino, ela escreveu que as riquezas e condição social dessas mulheres cristãs consagradas, pertencentes aos altos estratos sociais romanos, contribuíram para que elas tivessem um senso do seu próprio valor naquela sociedade. Igualmente, testificou que a experiência ascética das mulheres ricas de Roma pode ser entendida como resultado da utilidade social, bem como uma libertação pessoal (CLARK, 1981, p. 193).

Em suma, abastadas mulheres cristãs tiveram liberdade para se locomoverem nas diversas regiões do Império Romano (virgens e viúvas), afastamento da submissão e dominação de um primeiro, segundo ou terceiro esposo (virgens e viúvas), capacidade de aprender e ensinar os textos bíblicos, valores tradicionais e outras línguas (viúvas e virgens), compartilhamento de suas riquezas materiais (virgens, viúvas e casadas) e tentativas de não serem controladas pelos esposos (as casadas) etc. Entretanto, tudo isso ao preço de viverem a negação sexual e suas múltiplas práticas.

Análise comparada das lutas de representações de gênero em Agostinho e Jerônimo

Em finais do quarto século e, especialmente, no início do quinto século, temos como destaque o intitulado *hole man*[520] como um fenômeno social e exemplar na sociedade romana daquela época e, por consequência, temos uma elaboração de uma literatura que refletiu esse fenômeno – literatura ascética (CAMERON, 1998, p. 700).

Por sua vez, o comportamento feminino no Mundo Antigo teve variações, pois entendemos que existem inúmeras realidades diferenciadas por espaço, cultura, posição social etc. As mulheres cristãs tiveram que se moldar e, por outro lado, buscar estratégias de resistência às realidades socioculturais que lhes foram impostas em dado momento histórico.

Conforme demonstrado anteriormente, no corpo do epistolário de Jerônimo de Estridão e Agostinho Hipona, encontramos elementos dessa literatura ascética, em pormenor os escritos dirigidos às mulheres dos altos grupos sociais romanos da Antiguidade Tardia.

[520] O intitulado *holy men* – homem sagrado – era um tipo de figura que tinha um papel crucial no imaginário religioso de muitas pessoas que viviam no Mundo Tardo Antigo. Assim, tal personagem considerado sagrado fazia a representação e presença da divindade cristã entre as pessoas, em seu tempo e localidade (BROWN, 2000, p. 782).

Na realidade, quando determinados homens estabeleciam diálogos, por meio de cartas, com as mulheres da aristocracia romana, tinham como finalidade constituir e estreitar relações sociais de prestígios e, por meio de seus escritos, concretizarem suas visões, não somente para elas, mas, também, para seus correligionários e oponentes (SIQUEIRA, 2004, p. 210). E, com certeza, ao analisarmos essas fontes epistolares, constatamos com o monge Jerônimo e o bispo Agostinho a realização de tais propósitos e pressupostos.

Dessa maneira, nessas cartas averiguadas no decorrer deste capítulo, encontramos nitidamente três categorias ou estados de vida femininos, relacionados com as experiências monásticas e ascéticas cristãs: i) a mulher virgem – *virgo* – consagrada à divindade e ao serviço religioso desde sua mocidade; ii) a mulher viúva – *vidua* – dedicada à obra e à generosidade religiosa – condição essa iniciada com falecimento do marido; iii) a mulher casada – *uxor* – que optava pela continência e uma vida de renúncia, depois de alguns anos de matrimônio, em benefício da caridade religiosa.

Por fim, fundamentados nesses parâmetros femininos aristocráticos encontrados nas missivas de Agostinho e Jerônimo, começaremos prontamente a verificar as semelhanças existentes e, em seguida, os pontos distintos manifestos nos argumentos retóricos dessas duas figuras cristãs do Mundo Tardo Antigo.

*

Nesse momento, agruparemos os aspectos que consideramos que foram compartilhados por Jerônimo e Agostinho, na ocasião em que escreveram epístolas para o gênero feminino da pertencente aristocracia romana.

Primeiramente, esses dois personagens cristãos, que utilizamos para termos a percepção do feminino aristocrático cristão na Antiguidade Tardia, sobrecarregaram suas cartas de argumentos persuasivos, para convencerem os ouvintes e interlocutores de suas concepções a respeito daquilo que eles tinham como verdadeiro comportamento social, cristão, ascético e monástico.

De fato, a finalidade central dos discursos retóricos era o convencimento e levar a cabo divulgação de conjuntos de crenças (TORRES PRIETO, 2013a, p. 89). Dessa maneira, tanto Jerônimo quanto Agostinho foram homens polêmicos de seu tempo e que valorizavam

muito o chamado combate verbal/literário – utilizavam a retórica Antiga (HUMFRESS, 2012, p. 324)[521].

Assim, eles foram dois artífices da destreza das palavras, da arte da escrita, da eloquência literária e, por isso, pode-se reconhecer que existiu uma similitude entre o Estridonense e o Hiponense, na medida em que se esforçaram em convencer seus interlocutores e utilizaram com bastante robustez múltiplos mecanismos persuasivos de retórica nessas epístolas.

A título de exemplo, na carta 130, à virgem consagrada Demeatríades, o monge de Estridão usou uma expressão grega no texto latino como um dispositivo retórico para chamar atenção de seus leitores. Assim ele escreveu nessa parte: "[...] omniumque gentium litteris atque linguis, praecipue in ecclesiis, ἁγνή vita laudata est. [...]" (*Epistolæ* CXXX, XIX), para se referir à pudicícia dessa virgem cristã.

Ainda, na epístola 127, aos cônjuges continentes Armentário e Paulina, o bispo de Hipona serviu-se de uma manipulação de vocábulos como um instrumento de convencimento, ao vincular o nominativo *virtus* com outro nominativo *vir*. Dessa maneira, escreveu-nos: "[...] vir abhorrere a virtute [...]" (*Epistolæ* CXXVII, IX), para relatar que o gênero masculino estava acima do feminino.

De maneira igual, nessas cartas, percebemos em Jerônimo e Agostinho a existência da técnica literária intitulada *digressione*[522], dado que, por muitas vezes, eles fugiam da temática central do texto e depois voltavam a discutir o que era proposto na missiva, como uma tática retórica.

A força da exortação retórica era uma das maiores armas dos Padres da Igreja para fortalecimento daquilo que consideravam como valores cristãos, até que suas visões fossem sancionadas como um corpo legislativo para sociedade (CLARK, 1994, p. 172). Sendo assim, com argumentos e dispositivos retóricos, Jerônimo e Agostinho elaboraram representações de gênero assimétricas e, por consequência, ratificaram hierarquias sociorreligiosas, tendo como referência o gênero masculino em detrimento do feminino.

Da mesma maneira, esses dois personagens se mostraram especialistas no que se refere ao conhecimento dos textos classificados como sagrados judaico-cristãos. O monge de

[521] Ainda de acordo com Caroline Humfress, em *Controversialist: Augustine in Combat*, o monge Jerônimo tinha uma "caneta envenenada" ao escrever e, de maneira oposta, o bispo Agostinho era mais um "ouvinte surdo" e não buscava problemas (HUMFRESS, 2010, p. 324). No entanto, tendo como base uma leitura das fontes agostinianas, discordamos dessa assertiva sobre o Hiponense, porque acreditamos que ele também foi um polemista tanto quanto o monge de Estridão.

[522] A digressão foi um recurso literário usado pelos autores antigos para desviar a atenção a respeito de alguma ação principal.

Estridão e o bispo Agostinho evidenciaram suas habilidades teológicas, filosóficas e hermenêuticas, que os colocaram como respeitados comentaristas bíblicos e intérpretes desses textos. Ainda se verifica uma série de citações, alusões de fragmentos do AT e NT, em suas cartas para as matronas da Antiguidade cristã.

Assim, com o monge Jerônimo e o bispo Agostinho, notamos uma espécie de enunciador da realidade sobrenatural e divina cristã – discurso religioso –, porque empregaram de um modo persistente a autoridade dos livros sagrados judaico-cristãos para fundamentarem seus argumentos e a representação do gênero humano. No entanto, com um fundamento textual que promovia a desigualdade humana e de gênero, pois, como salientamos outrora, os textos bíblicos foram desenvolvidos e redigidos perante realidades hostis ao feminino – sexistas, falocêntricas e patriarcais – e, portanto, tal conjuntura condicionou os autores desses referidos textos a pensarem o mundo em que o gênero masculino era superior, protagonista, imperante, soberano, prestigioso[523].

Além do mais, existiu, no âmbito das experiências cristãs, uma forte tendência associada à misoginia, uma vez que autores eclesiásticos fizeram uso de argumentos de inferioridade feminina para legitimar a superioridade dos homens nas congregações cristãs (FIORENZA, 1994, p. 336).

Encontramos explicitamente estigmas misóginos tanto em Jerônimo de Estridão quanto em Agostinho de Hipona, nessas epístolas. O primeiro representou o feminino com a expressão *fragilis sexus* (cf. *Epistolæ* LXV, I) e, por sua vez, o segundo com o termo *sexus infirmior* (cf. *Epistolæ* CXXVII, IX). Então, observa-se que tanto o monge de Estridão quanto o bispo de Hipona reproduziram os atributos negativos para as mulheres, construídos pela sociedade patriarcal e androcêntrica romana na Antiguidade[524].

Na época Patrística, da mesma maneira que muitos pensadores Antigos, os escritores cristãos representavam as mulheres como seres fracos. Essa debilidade não era algo somente físico, mas também intelectual e moral (MATTIOLI, 1990, p. 228-229). Ainda que essa investigação não se ocupe de tal assunto, reconhecemos que essa visão negativa e pejorativa foi um dos argumentos que os homens cristãos empregaram para excluírem o polo feminino

[523] A título de exemplo, nos livros do NT e do AT, a divindade sempre foi invocada como Pai, o divino com gênero masculino.

[524] Inclusive, podemos asseverar que as mulheres eram consideradas por alguns antigos filósofos gregos-romanos como seres relativamente fracos e frios. Além disso, no âmbito da dimensão imaterial, o gênero feminino era tido como portador de uma alma débil, em comparação com a masculina, e, consequentemente, com menos capacidade moral e intelectual (CLARK, 1993, p. 120-121).

dos ofícios ministeriais ordenados e clericais, exclusivamente a função sacerdotal e episcopal[525].

Por seu turno, o sistema cultural Antigo associava os homens à honra, ser público, e as mulheres, ao pudor, ser privado. Destarte, esses Padres da Igreja estenderam para as notáveis cristãs consagradas – Marcela, Proba, Paula, Juliana, Eustóquia, Demeatríades, Fabíola, Ecdícia etc –, aqueles similares valores concebidos e ansiados para o feminino honrado e aristocrático daquele corpo social, no decorrer da história de Roma, exempli gratia: *pudicitia, continentia, univira, domiseda, oboedientia, lanifica et lentifica, acu pingere*.

Em especial, vale a pena atestar que na história de Roma, por muitas vezes, a *pudicitia* feminina foi comparada aos grandes feitos militares e políticos dessa sociedade Antiga[526]. E, desse modo, a pudicícia na matrona era medida na forma de andar, de vestir, da fidelidade etc (CASAMAYOR MANCISIDOR, 2016, p. 276-277). Afinal, observa-se, nas missivas, que ambos autores cristãos fazem diversificadas exortações e recomendações para as matronas cristãs viverem de maneira digna e com honradez na sociedade romana da Antiguidade Tardia.

Esses Padres da Igreja, nessas missivas, também fizeram uso de passagens de obras com conteúdo patriarcal e androcêntrico, originárias do AT e NT e da clássica literatura romana politeísta. Em particular, eles usaram os fragmentos bíblicos para afirmar a autoridade cristã e fundamentar a dominação dos homens[527].

Com isso, apesar de serem cristãos, nesses escritos epistolares, concebemos que Agostinho e Jerônimo se demonstraram homens romanos que representaram o mundo relacionado e compactado em hierarquias socioculturais e com assimetrias de gênero, como um mecanismo de poder e da ratificação da dominação do gênero masculino ante o feminino. Ou seja, esses Padres da Igreja não nos apresentaram uma transformação na situação da mulher no Império Romano no Mundo Tardo Antigo.

Assim posto, coerentemente Elizabeth A. Clark (1989, p. 46), em *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine*, asseverou que Agostinho e Jerônimo têm em comum em seus escritos epistolários nenhuma tentativa de mudar a

---

[525] De um modo perspicaz, asseverou Elisabeth A. Clark (1994, p. 176), em *Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity*, que para os Padres da Igreja da Antiguidade Tardia havia uma significativa discrepância entre os componentes masculino dos membros da Igreja: os homens poderiam pregar, ensinar publicamente e ministrar os sacramentos, em detrimento das mulheres, que não poderiam fazer o mesmo.

[526] Não podemos esquecer que esses são exemplos excepcionais e que possivelmente não constituíam a norma moral de toda da sociedade romana.

[527] A título de exemplo, em Agostinho os textos bíblicos justificavam a autoridade do marido sobre a esposa e dominação masculina (PAGELS, 1989, p. 155).

condição das mulheres romanas, apontando restrições, submissões e julgamentos ao feminino. Tais pontos para Clark foram manifestados "em teoria" por Jerônimo e, por outro lado, "na prática" por Agostinho. Em vista disso, um pouco diferente dos outros Padres da Igreja, o bispo de Hipona, mesmo mudando um pouco o tom retórico perante o gênero feminino, não propôs uma mudança da tradicional realidade das mulheres de sua época, ou seja, a dominação masculina e submissão feminina.

Verifica-se, também, com Jerônimo e Agostinho uma promoção de um ascetismo e monasticismo particularmente urbano e com vivência comunitária – *koinós bíos* –, porque em nenhum momento encontramos um discurso de retirada para zonas remotas do Império.

Destarte, as mulheres romanas ricas que aderiam ao estilo de vida ascético eram persuadidas a construírem, no seu dia-a-dia, seu próprio "deserto", um lugar no qual elas poderiam estar livre de muitas demandas seculares e poderiam fazer isso no interior de suas casas ou em locais compartilhados com outras mulheres (CLARK, 1993, p. 102). Então, com esses Padres da Igreja, o ascetismo feminino foi tipicamente urbano, vivido em residências, palácios, mansões, casas religiosas etc.

Por fim, abaixo, compilaremos, de uma maneira sintética, essas análises comparativas com os pontos convergentes entre o monge Jerônimo e o bispo Agostinho, existentes nessas cartas ao gênero feminino cristão e aristocrático, para compreendemos um pouco melhor nosso exame pormenorizado da documentação e aplicação de nosso aporte teórico-metodológico (Quadro 6).

Quadro 6. Análise comparativa

Padres da Igreja	***Semelhanças nos discursos entre os personagens a e b***
a) Jerônimo de Estridão; b) Agostinho de Hipona.	i) Textos epistolares com categórica linguagem retórica, como uma técnica de convencimento – (a) e (b) executaram estratégias oratórias, jogos e mecanismos intertextuais de obras cristãs e não cristãs[528];

[528] Quando o autor cristão fazia citações de obras de autores politeístas, tratava-se de um recurso retórico para demonstrar a proximidade do pensamento filosófico com o conjunto de ideias cristãs (TORRES PRIETO, 2013a, p. 90). Nessas cartas, o monge de Estridão e o bispo de Hipona veementemente citaram passagens do AT e NT, mas igualmente aludiram a trechos de autores clássicos do mundo greco-romano antigo.

	ii) Existem evidentes manifestações misóginas, nas missivas dos autores (a) e (b), especialmente o emprego destes vocábulos: *fragilis sexus* e *sexus infirmior*[529]; iii) Os dois personagens (a) e (b) compartilharam os padrões tradicionais, pertencentes ao patriarcalismo e à masculinização da sociedade. Mesmo pertencendo a uma nova experiência religiosa, (a) e (b) tiveram análoga percepção do gênero feminino como os não cristãos romanos e os hebreus-judeus da Antiguidade, na qual a mulher estava em uma posição menos elevada, passiva, coadjuvante, mais fraca e de pior qualidade[530]; iv) Difusão em (a) e (b) de um ascetismo e monasticismo especificamente urbano e cenobita[531];

*

Passaremos, neste instante, a realizar uma leitura comparada da documentação examinada nesta parte da Tese, tendo em vista as perspectivas dos pontos dessemelhantes

[529] Na carta 54, à Fúria, escreveu Jerônimo de forma androcêntrica, desta maneira: "[...] Pessime consuetudinis est cum fragilis sexus et inbecilla aetas suo arbitrio abutitur, [...]" (*Epistolæ* LIV, XIII), para se referir ao comportamento de algumas matronas de Roma que para ele era libertinas. Igualmente, na epístola 127, a Armentário e Paulina, relatou Agostinho de modo misógino, assim: "[...] cur ad eam sit promptior sexus infirmior [...]" (*Epistolæ* CXXVII, IX), para mencionar que o homem era mais apto do que a mulher na prática da pudicícia.

[530] Em conformidade com Juana María Torres Priento, em *Misoginia en la literatura patrística: hacia una sistematización tipológica del ideal feminino*, os Padres da Igreja – inclusive Agostinho e Jerônimo – elaboraram, em nível teórico, um protótipo de mulher cristã ideal para sociedade na Antiguidade, partindo de um pressuposto da existência da inferioridade feminina em relação ao masculino (TORRES PRIETO, 2013, p. 245).

[531] Nenhum desses dois Padres da Igreja, nas missivas examinadas, propagaram a vida monástica no deserto e solitária, ao contrário, propagaram a vida religiosa comunitária e nos centros urbanos. Assim, com Jerônimo de Estridão, tivemos um forte incentivo à vida reclusa no ambiente doméstico e a busca de companhia de outras religiosas. E, por seu turno, em Agostinho de Hipona, temos a convocação a uma permanência no âmbito residencial, governando modestamente sua *domus* nas suas respectivas cidades. Ademais, ainda asseveramos que com o bispo Agostinho de Hipona dispusemos da "[...] sistematização da primeira regra religiosa para os monastérios na parte do Império Romano Ocidental [...]" (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 115) – a famosa regra de Santo Agostinho, fundamentada em sua obra *De Regula ad Servos Dei*.

latentes nos discursos de Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona, encaminhados ao feminino aristocrático romano na Antiguidade Tardia.

Na realidade, mesmo tendo nascido em meios familiares romanos que desejavam adquirir cultura ou possibilidades para desenvolvimento intelectual, Jerônimo e Agostinho eram indivíduos diferentes e representavam realidades um pouco distintas (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 12). Por um lado, o território da Dalmácia e, por outro, norte da África[532] e, igualmente, esses Padres da Igreja vieram de um nível social familiar um pouco inferior, em analogia com aqueles de que as matronas cristãs e suas descendentes faziam parte – a clássica aristocracia romana (a *clarissimae feminae*). Por conseguinte, podemos constatar importantes diferenças nos seus escritos epistolares, dirigidos ao gênero feminino notável de Roma, entre os anos 380 e 420.

Ao pensarmos a respeito dos ambientes sociorreligiosos vivenciados por esses autores como agentes ativos cristãos, podemos dizer que: a) o monge Jerônimo de Estridão teve apenas de cumprir com suas obrigações em suas casas religiosas ou monastérios (estruturas que no Medievo se tornariam conventos) e com seus trabalhos intelectuais; b) o bispo Agostinho tinha numerosas responsabilidades pastorais, enfrentar as vicissitudes relacionadas com a Igreja de Hipona e com seu rebanho cristão e ainda se dedicar à produção teológica e filosófica.

Tendo em conta, desse modo, a leitura das referidas cartas desses cristãos, percebemos uma dessemelhança no estilo de escrita e dos gêneros epistolares, pois cada um tinha sua particular forma de compor literariamente.

Presumimos que a maneira como Jerônimo registrou tais missivas desrespeitou alguns tópicos tradicionais retóricos, pois ele começava sempre de uma maneira objetiva, direta e tinha seu estilo subjetivo. Igualmente, quando escreveu para mulheres ascéticas de Roma, majoritariamente remetia cartas-tratados, epístolas disciplinares e de direção espiritual. Ou seja, o Estridonense valeu-se de suas cartas para compor parte de suas obras teológicas-filosóficas para aquela sociedade[533].

De maneira oposta, com o bispo Agostinho, sempre a iniciação de suas epístolas era com formais saudações aos seus destinatários, diferente de Jerônimo, e acreditamos que

[532] Inclusive, diferente das mulheres da aristocracia romana, tanto Jerônimo quanto Agostinho tinham uma posição social familiar inferior, pois esses, antes de serem figuras cristãs relevantes, eram provenientes de uma realidade social inferior. Quer dizer, a família de Jerônimo vivia no interior da região da Dalmácia romana. Por sua vez, Agostinho veio de uma família no norte da África romana. Então, esses autores eclesiásticos estavam num grau social mais baixo que as mulheres da aristocracia romana (CLARK, 1994, p. 180).

[533] O próprio Jerônimo explanou que muitas de suas cartas tinham dimensões de obras, quando escreveu para a virgem Demeatríades. Com estas palavras, disse-nos: "[...] Também escrevi tratados breves a muitas virgens e viúvas [...]" (*Carta* 130, 18).

aquele respeitou os códigos clássicos retóricos. Por seu turno, para as mulheres consagradas romanas, em sua maioria, o Hiponense encaminhava cartas mensagens e disciplinares, habitualmente com discursos sóbrios, claros e breves[534].

Ainda, como já foi salientado previamente, esses dois personagens cristãos foram indivíduos com nítidas inclinações misóginas, contudo, percebemos que Jerônimo foi um pouco menos hostil à mulher que Agostinho, dado que o monge de Estridão esteve sempre muito próximo do feminino depois de sua adesão à experiência monástica-ascética (vivia rodeado de viúvas e virgens cristãs). Em contrapartida, em sua fase madura, o bispo de Hipona foi bastante desfavorável à presença feminina, uma vez que estava sempre afastado delas e, portanto, manifestou mais explicitamente uma "repulsa" e "aversão" às mulheres.

Com isso, ulteriormente sua adesão final ao Cristianismo e a disposição de viver a continência perpétua, Agostinho de Hipona permaneceu distante do gênero feminino e tampouco nutriu profundas relações intelectuais com doutas mulheres cristãs. Na verdade, as atitudes desse Padre da Igreja perante o gênero feminino, no decorrer de sua vida, foram complexas e contraditórias, como qualquer uma das principais ideias teológicas que ele combateu ao longo de sua vida, que era cheia de contratempos (MATTER, 2001, p. 916-917); e, por esse motivo, ressaltamos que o monge Jerônimo foi o inverso do bispo de Hipona no que se referia a sua postura com o feminino.

O Estridonense teve êxito em ter bons relacionamentos com figuras notáveis cristãs de Roma. Tais mulheres cristãs ascéticas favoreceram seus empreendimentos intelectuais e religiosos. Entretanto, por outro lado, o bispo Agostinho não obteve muito sucesso na busca de apoio dessas damas notáveis de Roma para suas iniciativas religiosas e pastorais.

Além do mais, ao conhecer um pouco da produção intelectual de Agostinho de Hipona, observa-se que, de uma forma muito escassa ou moderada, escrevia a respeito do gênero feminino, pois podemos comprovar que a figura das mulheres aparecia parcamente nos trabalhados desse Padre da Igreja[535].

Por seu turno, ao contrário, entendemos que o monge Jerônimo necessitava dessas mulheres ricas de Roma, na esfera afetiva, intelectual e material[536]. Ele também tinha uma

---

[534] De todas as cartas agostinianas analisadas em torno do feminino, apenas uma teve o gênero de epístola-tratado – a número 130, à Proba.

[535] É de notório conhecimento dos pesquisadores do pensamento e vida de Agostinho a existência, nos seus trabalhos, das figuras de sua mãe, Mônica, e da concumbina, na primeira etapa de cristão católico, anterior aos anos 400.

[536] Pode-se registar, ainda, que as viúvas aristocratas cristãs foram as primordiais patronas de Jerônimo, como já descrevemos em outro momento. Dessa maneira, a disparidade social e econômica existente entre esse Padre da Igreja e essas matronas romanas, e a sua profunda amizade com elas, por consequência, fez com que se insinuassem suspeitas de que Jerônimo era um aproveitador com traços lascivos (CAIN, 2009, p. 2). Além disso,

espécie de fascinação em redigir e receber escritos do gênero feminino, mesmo dizendo que escrevia para as mulheres porque os varões não o procuravam (cf. *Carta* 65, 1). E, supostamente, acreditamos que Jerônimo deveria ter alguma "aversão" à presença da figura masculina. Entretanto, isso não o exculpa de ter inúmeras atitudes misóginas[537], como já abordamos neste trabalho.

Esse fato pode ser visivelmente comprovado pela produção das missivas desses Padres da Igreja. De todo epistolário de Jerônimo de Estridão, grande parte foi dedicado ao feminino, e com Agostinho de Hipona, uma parcela muito ínfima de suas cartas foram encaminhadas para as mulheres.

Um outro diferencial entre esses Padres da Igreja, em suas epístolas para as mulheres, era que o monge Jerônimo tinha uma postura peculiar e calorosa com tais notáveis romanas enquanto o bispo Agostinho tratou as aristocratas de Roma de uma maneira muito austera e fria.

Os sentimentos expressados por Agostinho e Jerônimo em suas cartas para as mulheres são diferentes, por causa de específicas circunstâncias que envolveram os autores cristãos. Destarte, o monge Jerônimo foi amigo íntimo de matronas romanas e, pelo contrário, Agostinho não conhecia nenhuma dessas matronas com que se correspondeu antes de ser bispo de Hipona (CLARK, 1989, p. 34-38).

Ademais, inerente a uma perspectiva em que as manifestações religiosas são compreendidas em suas pluralidades, podemos asseverar, portanto, a existência de um Cristianismo em Jerônimo de Estridão e, por sua vez, de uma outra crença cristã em Agostinho de Hipona, mesmo sendo eles considerados defensores de uma autoproclamada ortodoxia, classificada como católica.

Em outras palavras, com o Estridonense e o Hiponense, temos duas tendências teológicas cristãs que não convergiam muito. Podemos salientar aquilo que se referia às condições e métodos para que o ser humano – em exclusivamente, o gênero feminino – adquirisse a autodenominada autêntica virtude da continência e pureza cristã[538].

---

as mulheres aristocráticas de que o monge de Estridão foi próximo não eram somente suas patronas e protetoras, mas personagens que se beneficiaram de toda conjuntura intelectual que lhes foi proporcionada – estudos bíblicos, da língua grega e hebraica (RIVAS REBAQUE, 2012, p. 145-156).

[537] Para Maria del Mar Marcos Sanchez (1987, p. 244), em *Mulier Sancta et Uenerabilis, Mulier Ancilla Diaboli en la correspondencia de San Jerónimo*, o monge de Estridão tinha uma atitude positiva e retórica ante as mulheres religiosas cristãs. Assim, muitos argumentos existentes nas cartas de Jerônimo eram elementos retóricos que talvez estavam muito longe de expressar o verdadeiro sentido do autor.

[538] Acreditamos que a questão específica dessa temática envolve outra dessemelhança entre Agostinho e Jerônimo. Ponto que abordaremos também.

Assim ponderado, uma outra distinção refere-se à concepção de que era pudicícia perfeita[539], portada pela romana abastada *Deo Dicatae*. Em Jerônimo de Estridão, essa virtude seria consequência de uma rigorosa prática de inúmeras renúncias e da ascese. Uma vez que, por exemplo, para o Estridonense, o jejum era uma condição importante para se preservar a continência sexual.

Logo, mostra-nos Jerônimo de Estridão que a abstinência dos alimentos era uma forma de controle da libido humana. Assim: "[...] O jejum não é a virtude consumada, mas o fundamento das demais virtudes. Também a santidade e a pudicícia, sem as quais ninguém verá a Deus [...]" (*Carta* 130, 11)[540].

Não obstante, de maneira oposta, com o bispo Agostinho, a excelsa castidade seria proveniente da realidade sagrada e divina, por consequência, um dom celestial, nunca originária da dedicação humana e práticas de profundas renúncias. Em resumo, para o Hiponense: "[...] Ninguém pode ser sábio, todavia tampouco continente, se Deus não lhe conceder [...]" (*Carta* 188, 2, 8)[541].

De igual maneira, enxergamos outro ponto divergente entre Jerônimo e Agostinho, no que diz respeito às virgens consagradas perpetuamente. O Estridonense, pertinazmente, em suas referidas cartas para as mulheres, estimulou a consagração virginal feminina desde o nascimento e mocidade. Em contrapartida, não se percebe uma clara posição do bispo de Hipona e, consequentemente, não se notou nada manifesto em torno dessa temática.

Com isso, as vocações precoces de jovens virgens romanas aristocráticas era algo bastante interessante para o monge Jerônimo, enquanto que para o bispo Agostinho não era algo muito relevante (SERRATO GARRIDO, 1993, p. 59).

Ainda outra diferenciação que enxergarmos entre esses autores cristãos foi no processo de elaboração literária direta para as três categorias de mulheres: a virgem, a viúva e a casada. Daquelas missivas examinadas, neste capítulo, em Jerônimo, tivemos somente a produção de textos para as virgens e as viúvas consagradas e, consequentemente, nenhuma tratou a respeito da continência dos cônjuges.

Em contrapartida, com o bispo Agostinho apareceu a reflexão em torno da cristã virgem, viúva e casada, em suas referidas cartas. Em outros termos, Agostinho pensou e representou esses três tipos de mulheres nas experiências cristãs de seu tempo, mesmo que de

---

[539] Também percebemos e apontamos essa questão no terceiro capítulo de nossa Tese, ao realizarmos a comparação de outros documentos desses Padres da Igreja.

[540] "[...] Jejunium non perfecta virtus, sed ceterarum virtutum fundamentum est et sanctifictio atque pudicitia, sine qua nemo videbit Deum, [...]" (*Epistolæ* CXXX, XI).

[541] "[...] Nemo itaque potest esse non solum sciens, verum etiam continens, nisi Deus det. [...]" (*Epistolæ* CLXXXVIII, II, VIII).

uma maneira não tão aprofundada como o monge Jerônimo realizou quando considerou e redimensionou meramente as virgens e viúvas.

Inclusive mais um diferencial que captamos nessas missivas de Jerônimo e Agostinho foi no que diz respeito ao modelo feminino de *peregrinatio*. Quer dizer, com o Estridonense, temos o incentivo a *Deo Dicatae* a praticar a peregrinação cristã, como um instrumento de manifestação de sua crença religiosa. Contrariamente, com o Hiponense não há esse tipo de manifestação para as matronas da Antiguidade cristã.

Naquela sociedade, as matronas casadas não poderiam se deslocar nos espaços geográficos sem a companhia de seus esposos ou genitores. Em contrapartida, as matronas ascéticas puderam gozar da liberdade para viajarem sozinhas como cristãs peregrinas (CLARK, 1981, p. 186).

Com isso, as grandes peregrinações realizadas pelas cristãs virgens e viúvas consagradas para diversas regiões do vasto Império Romano, exclusivamente para os locais classificados como santos pelos cristãos[542], foram muito importantes e um vestígio de autonomia do gênero feminino na Antiguidade Tardia.

Compreendemos que a mulher consagrada cristã foi uma monja e uma peregrina e, desse modo, teve iniciativa de livre movimentação territorial, porque a religiosa não necessitaria de autorização de seu marido ou genitor para realizar mobilidade do tipo *peregrinatio*.

Dessa maneira, a partir das missivas verificadas, pelo menos podemos citar quatro damas romanas que realizaram na prática as peregrinações para outras zonas do Império Romano: Paula, Eustóquia, Fabíola e Demeatríades. E ainda uma que foi constantemente convidada pelo monge a deixar Roma, conhecer e viver nas terras consideradas sagradas pelos cristãos: a matrona Marcela.

Por último, organizaremos toda nossa averiguação nesta subsequente exposição (Quadro 7) para explicitarmos e aplicarmos adequadamente a nossa presente proposta teórica-metodológica e o entendimento da referenciada documentação epistolar jeronimiana e agostiniana.

[542] A partir do século IV, a região da Palestina foi um lugar popular para os visitantes peregrinos e para aqueles que praticavam o ascetismo (CLARK, 1999, p. 19).

Quadro 7. Análise comparativa

Padres da Igreja	***Diferenças nos discursos entre os personagens a e b***
a) Jerônimo de Estridão; b) Agostinho de Hipona.	i) Com (a) e (b), temos ambientes sociorreligiosos distintos e esses faziam parte de um grupo social menos elevado do que as notáveis matronas romanas – a *clarissimae feminae*[543]; ii) Em (a) e (b), temos um estilo e estrutura da escrita epistolar um pouco divergente, pois rompiam-se sutilmente alguns dos padrões retóricos de uma carta tradicional – (a) começava de forma direta e objetiva[544] e (b) com saudações aos remetentes[545]; iii) Ambos personagens, (a) e (b), tiveram atitudes misóginas. Contudo, verificamos que (a) era menos hostil e esteve bastante próximo do feminino[546] e, em contraste, (b) foi avesso e permaneceu longe das mulheres; iv) De toda produção epistolar de (a), temos aproximadamente 28% dirigida para o feminino[547] e, com

[543] Jerônimo e Agostinho eram originários de grupos sociais medianos do Império Romano, diferente da *monachae christianae*, que era uma *clarissimae feminae* que historicamente estava vinculada à categoria social mais elevada do mundo romano na Antiguidade.

[544] Jerônimo de Estridão sempre introduzia as suas missivas com apenas os seus respectivos títulos, por exemplo: *Ad Eustochium* (*Epistolæ* XXII), *Ad Marcellam de Vita Asellae* (*Epistolæ* XXIV), *Ad Furiam de Viduvitate Servanda* (*Epistolæ* LIV), *Ad Principiam Virginem de Vita Sanctae Marcellae* (*Epistolæ* CXXVII), *Ad Pacatulam* (*Epistolæ* CXXVIII), *Ad Demetriadem* (*Epistolæ* CXXX).

[545] Agostinho de Hipona, habitualmente, começava suas cartas com cumprimentos e reverências, por exemplo: *Religiosissimae atque in Christi mebris mérito sancteque laudabili Famulae Dei Italicae, Augustinus in Domino salutem* (*Epistolæ* XCIX), *Augustinus Episcopus Servus Christi servorumque Christi, Religiosae Famulae Dei Probae, in Domino Dominorum salutem* (*Epistolæ* CXXX), *Dominarum Honore Dignissimis, Merito Illustribus et Praestantissimis Filabus Probae et Julianae, Augustinus, in Domino salutem* (*Epistolæ* CL), *Domiae Religiosissimae Filiae Ecdiciae, Augustinus, in Domino salutem* (*Epistolæ* CCLXII).

[546] Essa proximidade com as mulheres de Roma pode ser exemplificada pelo seu profundo relacionamento e contato com Marcela, Paula e Eustóquia. Por exemplo, dezessete de todas as suas cartas ao feminino foram endereçadas à matrona Marcela.

[547] Como já é sabido, no total de cento e cinquenta epístolas, Jerônimo endereçou às mulheres um número de quarenta e duas, formando um terço do total.

	(b), de toda sua ampla literatura missiva, apenas em torno de 7% foi encaminhada para as mulheres[548]; v) Compostura peculiar e afetuosa de (a)[549] com as notáveis cristãs, diferente de (b)[550], que era fria e severa; vi) Nas missivas, percebe-se a existência de duas distintas experiências religiosas cristãs – uma manifestada em (a) e outra em (b)[551]; vii) Concepção de pudicícia divergente em (a) e (b) – a castidade perfeita em (a) provinha da prática da ascese e de múltiplas renúncias[552] e, em (b), era resultado da atuação divina na vida humana[553]; viii) Personagem (a) entusiasmava a consagração da virgindade feminina desde sua natividade e juventude[554] e, em oposição, (b) não examinou essa questão; ix) Dentre as nossas categorias de análise do feminino: *virgo*, *vidua* e *uxor* – o autor (a) elaborou missivas somente para os dois primeiros grupos de mulheres,

[548] Temos, aproximadamente, em um total de trezentas missivas compostas e atribuídas a Agostinho – praticamente o dobro daquelas redigidas pelo monge de Estridão – dezenove enviadas para o gênero feminino (mais uma para um grupo de monjas de Hipona).

[549] O monge Jerônimo, nessas epístolas, utilizou adjetivos e pronomes afetuosos para as mulheres como estas expressões: *Mi domina Eustochium* (*Epistolæ* XXII, II), *Scio me, Principia, in Christo filia* (*Epistolæ* LXV, I), *Religiosissima in Christo filia* (*Epistolæ* CVII, II), *Sanctae ac venerabilis Paulae* (*Epistolæ* CVIII, I), *Neque vero Marcellam tuam, immo mean et* (*Epistolæ* CXXVII, I) etc.

[550] Nessas missivas, o bispo Agostinho foi muito firme com o gênero feminino. Por exemplo, temos o conteúdo da carta à matrona Ecdícia – nº 262 –, na qual rispidamente imputou a ela a culpa do erro particular de seu marido, o adultério.

[551] Há uma teologia cristã para o gênero feminino em Agostinho e outra distinta em Jerônimo. Ou seja, um Cristianismo jeronimiano e um diferente agostiniano, que acreditamos seja fruto da ótica pessoal e do contexto de cada um desse autor cristão.

[552] Descreveu-nos Jerônimo, nestes termos: "[...] Jejunium non perfecta virtus, sed ceterarum virtutum fundamentum est et sanctifictio atque pudicitia, sine qua nemo videbit Deum, [...]" (*Epistolæ* CXXX, XI).

[553] Explicou-nos Agostinho, com estas palavras: "[...] Nemo itaque potest esse non solum sciens, verum etiam continens, nisi Deus det. [...]" (*Epistolæ* CLXXXVIII, II, VIII).

[554] Conforme os relatos existentes na carta à Eustóquia – nº 22 –, à Marcela sobre a vida de Asela – nº 24 –, à Leta sobre a educação de sua filha – nº 107 –, à Pacátula a respeito da educação de uma jovem – nº 128 – etc.

	enquanto (b) refletiu em torno desses três estados de vida e condições ascéticas; x) Em (a)[555], encontramos o modelo feminino de *peregrinatio*, mas constatamos ausência de discussão dessa temática em (b).

Algumas reflexões conclusivas

Neste capítulo, discorremos e esquadrinhamos um corpo selecionado de epístolas, elaboradas por Jerônimo e Agostinho, e remetidas para as mulheres notáveis cristãs e ascéticas da sociedade romana na Antiguidade Tardia. Preliminarmente, perpassamos um pouco em torno da temática epistolar naquela sociedade e delimitamos as classificações e características específicas dos diversos tipos de missivas úteis para nossa investigação, contidas exclusivamente naquelas remetidas ao gênero feminino.

Em seguida, selecionamos algumas peculiares missivas do monge de Estridão e do bispo de Hipona e realizamos a verificação das representações de gênero e das lutas – representações latentes nesses escritos. Assim, conseguimos ter uma percepção do gênero feminino – virgem, viúva e casada – e do processo de luta das mulheres ascéticas para romperem os padrões tradicionais patriarcais e androcêntricos do mundo romano, em processo de cristianização na Antiguidade Tardia.

Em outras palavras, constatamos que a mulher ascética aristocrática poderia ter autonomia e exercer significativo protagonismo, naquela época, ao praticar a caridade cristã com sua fortuna (evergetismo), ter honra social como casta (pudicícia), desvincular-se dos possíveis incidentes negativos do casamento (*molestiae nuptiorum*), movimentar-se livremente no Império (peregrinação), estudar, ensinar, exercer liderança nas casas religiosas (*Deo Dicatae*), colocar-se em igualdade com seus maridos, mesmo "desobedecendo" os modelos tradicionais romanos.

[555] Constatamos essa temática, em Jerônimo, a título de exemplo, na carta atribuída à Paula e Eustóquia para a Marcela (nº 46) – acreditamos que essa epístola foi escrita por Jerônimo e não por essas mulheres – e na carta à Eustóquia, em torno do elogio fúnebre à matrona Paula (nº 108).

Por fim, aplicamos a nossa proposta metodológica de comparação, sugerida por J. Kocka (sintetizada nos Quadros 6 e 7). Dessa feita, conseguimos captar os pontos que poderiam ser omitidos em outros tipos de análises e investigações que pensariam a categoria de gênero em Jerônimo e Agostinho de uma forma isolada, como foi realizado outrora por muitos colegas pesquisadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse árduo empreendimento investigativo, fizemos um recorte temporal na vasta e fascinante história de Roma e das experiências cristãs na Antiguidade. Conseguimos, de igual maneira, enxergar a condição e a funcionalidade de algumas mulheres romanas cristãs adeptas a diversas práticas de renúncias e ascéticas, mesmo a partir de uma ótica masculina.

Apesar da legítima existência de uma dificuldade de termos uma imagem completa e real do gênero feminino, os testemunhos redigidos por pensadores cristãos classificados como católicos – Jerônimo e Agostinho – nos auxiliaram a vislumbrar o comportamento de mulheres da aristocracia romana na Antiguidade Tardia. Isto é, a mulher abastada e ascética: virgem, viúva e a casada.

Não obstante, preponderantemente, os trabalhos próximos ao nosso objeto de pesquisa foram empreendimentos que refletiram a temática concebida e desenvolvida em nossa Tese de uma maneira isolada, isto é, sem comparar sistematicamente os dados e a documentação dos nossos dois autores cristãos. Pois, separadamente, ora se investigava Jerônimo e as mulheres, ora se estudava Agostinho e o feminino, ora o feminino e gênero na perspectiva patrística ou os Padres da Igreja e as mulheres etc.

Por esse motivo, a comparação foi muito relevante para nossa pesquisa, dado que conseguimos alcançar pontos e questões que, em outro momento, a historiografia não atingiu, porque há muitas produções isoladas a respeito do gênero feminino na Antiguidade. Desse modo, a corrente investigação pode ser relevante para a Ciências Humanas e Sociais e outros saberes, uma vez que complementamos determinadas lacunas que outrora não foram preenchidas.

Para ilustrar a nossa assertiva acima, podemos exemplificar as seguintes produções acadêmicas dos subsequentes autores: *Paula et Marcella sous le regard de Saint Jérôme* (2016), de Aline Canellis; *Jerome's Epitaph on Paula: A Commentary on the Epitaphiu Sanctae Paulae* (2013), de Andrew Cain; *Women and Religion: a Feminist Sourcebook of Christian Thought* (1977), *Friendship Between the Sexes: Classical Theory and Christian Practice* (1979) e *Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine* (1989), de Elizabeth Ann Clark; *Exempla Bíblicos Dirigidos a las Mujeres en el Epistolário de San Jerónimo* (2009) e *Jerónimo y las mujeres de Aventino: estudio de la escritura* (2012), de Fernando Rivas Rebaque; *Pais da Igreja, Virgens independentes* (1995),

de Joyce E. Salisbury; *Modelos de Género en Agustín* (2014), de Kari Elisabeth Børresen; *La Biblia y el Discurso de los Padres Latinos sobre las Mujeres. De Tertuliano a Jerónimo* (2014), de Paola Francesca Moretti; *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e renúncia sexual no início do cristianismo* (1990), de Peter Brown; *La vision de la mujer en San Jeronimo a traves de su correspondencia* e *Mulier Sancta et Uenerabilis* (1986), *Mulier Ancilla Diaboli en la correspondencia de San Jerónimo* (1987), de María del Mar Marcos Sanchez; *Saint Jérôme et les femmes* (1968), de Marie Turcan; *Ascetismo Femenino en Roma: Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín* (1993), de Mercedes Serrato Garrido; e *Feminismo agustiniano* (1982), de Niceto Blázquez.

Por consequência, com essa pesquisa de doutoramento em História Comparada, presumimos que trouxemos para o público acadêmico e para sociedade uma original proposta de se (re)pensar o gênero feminino no Mundo Tardo Antigo e, do mesmo modo, uma significativa contribuição para historiografia brasileira e internacional.

Ademais, nosso estudo comparado, em torno de Jerônimo, Agostinho e o gênero feminino na Antiguidade Tardia, porventura poderá suscitar um novo olhar para a mulher no tempo presente, incentivar novas investigações e produções científicas.

Por fim, lograremos êxito na contribuição da edificação de uma sociedade brasileira com mais equidade de gênero e de direitos, mais humana e tolerante, livre da misoginia, de assédios morais, sexuais e do feminicídio, com mais oportunidades para as mulheres nas experiências religiosas cristãs, com autonomia e visibilidade feminina.

*

De uma maneira geral e exígua, podemos sintetizar toda nossa Tese com estas palavras expressadas nos subsequentes parágrafos:

No primeiro capítulo, escrevemos em torno do estado atual da questão do objeto de nossa investigação e, da mesma maneira, nossas preferências historiográficas e as tendências que foram adotadas em todo transcorrer deste empreendimento científico.

No segundo capítulo, pode-se entender um pouco melhor o percurso biográfico de Jerônimo e Agostinho, suas respectivas carreiras como intelectuais polêmicos e religiosos cristãos. Ainda dissertamos a respeito de suas relações com o gênero feminino e com aquelas dos altos estratos sociais romanos. Igualmente, fundamentados nesses pressupostos, constatamos em seus discursos os seus interlocutores, como eles falavam com seu público e, portanto, aplicamos nossa proposta metodológica da retórica (Quadros 1 e 2).

No terceiro capítulo, discorremos sobre o discurso retórico de Jerônimo e Agostinho em conflito com o monge Joviniano, a recepção das ideias da experiência jovinianista na comunidade cristã de Roma e, também, refletiu-se a respeito da construção histórica da ideia romana-cristã de casamento, viuvez e virgindade. Dessa maneira, empregamos a leitura das fontes numa perspectiva comparada e retórica (Quadros 3, 4 e 5) e sob o olhar da categoria de gênero e das representações sociais. Portanto, chegamos a constatar como Jerônimo e Agostinho representaram o feminino na comunidade eclesial católica.

No quarto capítulo, por último, ancorado em parte do vasto corpo epistolar jeronimiano e agostiniano, executamos uma minucioso exame na percepção de Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona em torno da mulher aristocrática consagrada (*Deo Dicatae*) – virgem, viúva e casada – na Antiguidade Tardia. Além do mais, aprofundamos na comparação dos pontos vistas desses autores cristãos e, assim sendo, obtemos um peculiar entendimento da mulher abastada católica no Império Romano (Quadros 6 e 7).

*

O movimento ascético foi uma relevante característica do início das manifestações cristãs. Assim sendo, os primeiros ascéticos acreditavam que o ser humano poderia ser transformado pelas práticas realizadas por essa tendência religiosa, pois não viveriam de forma habitual e comum, mas cultivariam extraordinárias formas de existência humana.

Destarte, no decorrer do século IV, no mundo romano Ocidental, tivemos uma ampla adesão à experiência ascética entre as mulheres ricas de Roma. Muitas dessas se consagravam – sendo virgens, viúvas e algumas casadas continentes – e, consequentemente, uma extensa produção literária cristã foi destinada ao público feminino pelos Padres da Igreja.

Na realidade, as manifestações ascéticas e de renúncias sexuais legou às mulheres da elite romana que já estavam acima dos demais grupos sociais, uma realização pessoal e social e concedeu-lhes também uma maior visibilidade naquele tempo (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 541).

As mulheres notáveis que adotavam a experiência ascética cristã, por meio do estado de vida virginal – *virgo* –, de certa forma quebravam uma ordem sócio-política que por muito tempo predominava na sociedade romana Antiga. Em outros termos, a estrutura tradicional que ditava que a mulher geraria para aquela sociedade novos cidadãos – o gênero feminino era entendido como uma espécie de um aparato que deveria conceber descendentes.

No Mundo Tardo Antigo, as figuras femininas cristãs abastadas poderiam alcançar prestígio na sociedade se rejeitassem suas obrigações familiares. Elas seriam capazes de realizar tal intento para se dedicarem aos estudos teológicos e para fazerem peregrinações em lugares considerados sagrados pelos cristãos daquele tempo. Além do mais, a virgindade consagrada cristã era um instrumento para mulher estar livre da demanda imposta a ela pelo meio social. Contudo, esse estado de vida era um meio de controle de seus desejos particulares, o que poderia resultar na continência perpétua (CLARK, 1993, p. 126-127).

Por seu turno, a continência perfeita, a pudicícia e a repulsa ao casamento ou novas núpcias, adotado pelas aristocratas cristãs – exclusivamente virgens e viúvas –, foram vias para libertação das vicissitudes negativas da vida matrimonial – *molestiae nuptiorum*. Dessa maneira, a recusa ao casamento ou recasamento era um meio alternativo a uma possível dependência e serventia a um esposo (ao masculino).

O caminho ascético cristão foi pertinente para um redimensionamento da atuação do gênero feminino pertencente à aristocracia romana da Igreja Católica no Mundo Tardo Antigo. Dado que as matronas da Antiguidade cristã tiveram um papel singular no processo de cristianização dos altos estratos sociais, na caridade cristã, organização de casas religiosas, na tradução dos textos bíblicos, ajuda material de intelectuais cristãos etc.

As notáveis romanas cristãs realizaram grandes viagens no Império Romano, estudaram livros sagrados e diversas línguas e, exclusivamente, foram exímias patronas da congregação cristã católica, a qual, com ajuda material delas, pode ampliar seu patrimônio e seus domínios. Além disso, entendemos que o patrimônio foi e é muito importante para que uma entidade religiosa possa cumprir suas incumbências e compromissos na sociedade e, por consequência, as mulheres ricas cristãs de Roma contribuíram com a missão da Igreja Católica naquele tempo (da mesma maneira, em nossos dias).

Muitas matronas viúvas cristãs se dedicavam não somente às doações para os mais necessitados da sociedade, mas também na construção de edifícios religiosos para finalidades ascéticas – exercendo o tradicional evergetismo, caracterizado por sua tradicional modalidade chamada *beneficentia* (SERRATO GARRIDO, 1999, p. 347).

Na realidade, as matronas da Antiguidade cristã ousaram em suas conquistas e realizações e lutaram por elas em meio a uma sociedade e estrutura religiosa que privilegiava somente os homens.

Na leitura da documentação do monge de Estridão e do bispo de Hipona, conseguimos enxergar assimetrias de gêneros, representações hierárquicas desiguais, contudo, níveis de autonomia do feminino, a conhecer: liberdade para aprender, debater e até ensinar textos

bíblicos – acreditamos que tais mulheres foram conselheiras e docentes em casas religiosas; usaram de seus recursos materiais em benefício sociorreligioso; ganharam reconhecimento social e prestígio religioso de figuras masculinas católicas; manifestaram e obtiveram aprovação sociorreligiosa de santidade cristã (*Mulier sancta ac venerabilis*, modelo cristão); realizaram sutis oposições à dominação masculina; tiveram oportunidade de mobilidade para diversificadas áreas do Império Romano, em especial as terras classificadas como santas no Oriente.

Ainda que lhe fosse proposta a pudicícia, a piedade, a modéstia, o decoro, a reclusão, a humildade, o trabalho manual, a regência doméstica, isto é, os atributos tradicionais romanos esperados para o feminino, as mulheres aristocráticas consagradas tiveram muitas conquistas no campo da independência naquele tempo.

Outrossim, outra matéria que consideramos importante, foi aquela relacionada com a questão do celibato do clero católico, dado que esse se consolidou como uma práxis comum entre os varões religiosos do Ocidente, no quarto século. Destarte, o celibato do clero perdura até nos dias atuais no Catolicismo e, por seu turno, começou a se normatizar em meio a esse contexto de esplendor do ascetismo feminino. Então, entendemos que a continência clerical masculina foi um mecanismo sociocultural elaborado por homens cristãos para salvaguardar a dominação e poder religioso masculino e a subalternidade feminina no interior da Igreja Católica – porque os homens cristãos necessitavam reafirmar uma coesa identidade clerical masculinizada perante o prestígio sociorreligioso dessas virtuosas matronas da Antiguidade cristã.

Nesse instante, além disso, poderíamos nos atrever em dizer e intitular todas essas mulheres consagradas cristãs, examinadas nesta Tese, como as *Madres da Igreja* (uma diferenciação do clássico e tendencioso termo Padres da Igreja), em rompimento com o histórico patriarcalismo cristão católico, propondo uma alternativa e o pensar em uma igualdade de gênero nessa experiência religiosa cristã.

Finalmente, citamos Agostinho de Hipona e façamos das suas as nossas palavras, haja vista que ele escreveu-nos desta maneira: “[...] creio haver, [...], terminado esta grande obra. Perdoa-me, quem a tenha por incompleta ou muito extensa [...]” (*La Ciudad de Dios*, XXII, 30).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias – Obras de Agostinho e Jerônimo

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.

AGUSTÍN, S. Carta 92. In: AGUSTÍN, S. **Obras Completas de San Agustín**. Cartas (1º). vol. VIII. Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 594-600.

AGUSTÍN, S. Carta 99. In: AGUSTÍN, S. **Obras Completas de San Agustín**. Cartas (1º). vol. VIII. Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 697-699.

AGUSTÍN, S. Carta 130. In: AGUSTÍN, S. **Obras de San Agustín**. Cartas (2º). vol. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 53-87.

AGUSTÍN, S. Carta 150. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Cartas (2º). Vol. XI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 317-319.

AGUSTÍN, S. Carta 150. In: AGUSTÍN, S. **Obras de San Agustín**. Cartas (2º). vol. XI. Edición bilingüe. Preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 317-318.

AGUSTÍN, S. Carta 188. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín XIb:** Cartas (3º). Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 5-17.

AGUSTÍN, S. Carta 262. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín XIb:** Cartas (3º). Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 512-522.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Escritos antiarrianos y otros herejes. vol. XXXVIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín**: La Ciudad de Dios (2º). vol. XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

AGUSTÍN, S. La Bondad del Matrimonio. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Tratados morales. vol. XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 581-653.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** La Ciudad de Dios (2º). vol. XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

AGUSTÍN, S. Las Herejías. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Escritos antiarrianos y otros herejes. vol. XXXVIII. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 38-113.

AGUSTÍN, S. Las Retractaciones. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Escritos varios (2º). Vol. XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 646-836.

AGUSTÍN, S. La Santa Virginidad. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Tratados morales. vol. XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 693-770.

AUGUSTINE, S. **Marriage and Virginity**: The Excellence of Marriage, Holy Virnity, The Excellence of Widowhood, Adulterous Marriages and Continence. Translation by Ray Kearney. New York, New City Press, 1999.

AURELII AUGUSTINI, S. De Bono Conjugali. In: MIGNE, J.- P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XL. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 373-396.

AURELII AUGUSTINI, S. Epistolæ. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXXIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 61-1094.

AURELII AUGUSTINI, S. De Hæresibus. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XLII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 21-50.

AURELII AUGUSTINI, S. De Sancta Virginitate. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XL. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 396-428.

AURELII AUGUSTINI, S. De Regula ad Servos Dei. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXXII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 1378-1384.

AURELII AUGUSTINI, S. Retractationum Libri Duo. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXXII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 583-656.

AURELII AUGUSTINI, S. Vita S. Augustini Episcopi Auctore Possidio. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXXII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 33-66.

EUSEBII HIERONYMI, S. Adversus Jovinianum. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 291-352.

EUSEBII HIERONYMI, S. Epistolæ. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XXIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 326-1224.

EUSEBII HIERONYMI, S. Operum Mantissa. I. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XI. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 15-318.

JERÓNIMO, S. Carta 22. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 153-207.

JERÓNIMO, S. Carta 23. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 207-210.

JERÓNIMO, S. Carta 24. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 210-214.

JERÓNIMO, S. Carta 39. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 280-296.

JERÓNIMO, S. Carta 45. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 313-318.

JERÓNIMO, S. Carta 48. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 339-341.

JERÓNIMO, S. Carta 49. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 341-376.

JERÓNIMO, S. Carta 50. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 377-383.

JERÓNIMO, S. Carta 54. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 448-467.

JERÓNIMO, S. Carta 65. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 585-616.

JERÓNIMO, S. Carta 107. In: JERÓNIMO, S. **Epistolario**. Vol. II. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 196-214.

JERÓNIMO, S. Carta 108. In: JERÓNIMO, S. **Epistolario**. Vol. II. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 214-265.

JERÓNIMO, S. Carta 127. In: JERÓNIMO, S. **Epistolario**. Vol. II. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 612-627.

JERÓNIMO, S. Carta 128. In: JERÓNIMO, S. **Epistolario**. Vol. II. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 627-635.

JERÓNIMO, S. Carta 130. In: JERÓNIMO, S. **Epistolario**. Vol. II. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 649-683.

JERÓNIMO, S. Contra Joviniano. In: **Obras completas de San Jerónimo:** Tratados apologéticos. vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 117-401.

JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. Vol. I. Edición bilingüe introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

JERÓNIMO, S. **Epistolario**. Vol. II. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Outros documentos consultados

AMBROSIUS, S. De Institutione Virginitate. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XVI. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 305-334.

AMBROSIUS, S. Epistolæ Prima Classis. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XVI. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 850-1201.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Paulus Editora. São Paulo: Paulus, 2002.

CATULO. **Poesías Completas**. Traduccción y estúdio preliminar J. M. Alonso Gamo. Guadalajara: Aache, 2004.

CIPRIANO, S. **Obras de San Cipriano:** Tratados. Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, S. Liber De Habitu Virginum. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus IV. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 439-465.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Instructor. Translated and Edited by David G. Hunter. In: HUNTER, D. G. **Marriage in the early Church**. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 41-46.

Codex Theodosianus. Volumen I. Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis edidit adsumpto apparatu P. Kruegeri Th. Mommsen. Hildesheim: Weidmann, 1990.

Constituciones Apostólicas. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Traduzido pelas Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus 2000.

HERMAS. Shepherd (Mandate 4). Translated and Edited by David G. Hunter. In: HUNTER, D. G. **Marriage in the early Church**. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 29-32.

HIPPOLYTE DE ROME. **La Tradition Apostolique**. Introducion, Traducion et notes Bernard Botte. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

IGNATIUS. Letter to Polycarp. Translate by Cyril Richardson. In: RICHARDSON, C. **Early Christian Fathers**. Vol. I. New York: Macmillan, 1970, p. 97-100.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.

SIRICIUS, S. Epistola VII Ad Diversos Episcopos Missa Adversus Jovinianum Haereticum. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 1168-1172.

SIRICIUS, S. Epistola VIII, Seu Rescriptum Ambrosii, Aliorumque Episcoporum ad Siricium Papam de Causa Supradicta. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus XIII. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 1172-1176.

SÍMACO, Q. A. **Cartas**: Libros I-V. Introduciones, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Madrid: Gredos, 2000.

TERTULLIAN. An Exhortation to Chastity. Translated and Edited by David G. Hunter. In: HUNTER, D. G. **Marriage in the early Church**. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 39-40.

TERTULLIANI. Vita S. De Virginibus Velandis. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiæ Latina**. Tomus II. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845, p. 887-914.

The Codex Theodosianus: Liber Decimus Sextus. In: **IMPERATORIS THEODOSII CODEX**. Disponível em: <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#5> Acesso em: 15 maio 2016.

The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography by Clyde Pharr. New York: Greenwood, 1969.

Obras de referências

ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 511-563.

ALEXANDRINA DA SILVA, R. Das comunidades a Roma: o feminino nas comunidades gnósticas e o processo de segregação sexual entre os proto-ortodoxos (séculos I-IV). ***Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos**, Vitória, n. 6, p. 39-57, 2015.

ALEXANDRINA DA SILVA, R. Entre o público e o privado: as representações femininas no espaço judaico antes do Cristianismo. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P.; COLLINS, J. C. **Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p. 163-179.

ALONSO DÍAZ, J. **Inauguración de Curso Canto Blanco (Madrid)**: Proceso de dignificación de la mujer a traves de la Biblia. Madrid: Gráficas Reunidas, 1975.

ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade ao feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ANDO, C. Decline, Fall and Transformartion. **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, I, p. 31-60, 2008.

ARIÈS, P. O amor no casamento. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 153-162.

ARIÈS, P. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 163-182.

ARJAVA, A. **Women and law in late antiquity**. New York: Oxford University, 1996.

ARQUILLIÈRE, H. X. **El Agustinismo político**. Granada: Universidad de Granada, 2005.

ARNS, P. E. **A Técnica do livro segundo São Jerônimo**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BAJO, F. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. **Memorias de Historia Antigüa**. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1981, p. 203-213.

BARROS, J. D. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. **História**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 547-573, 2009.

BAYNES, N. H. **The Thought-World of East Rome:** in Byzantine Studies and Other Essays. London: Athlone Press, 1974.

BEAUVOIR, S. **The Second Sex**. Nova York: Knopf, 2010.

BENGOOCHEA JOVE, M. C. La historia de la mujer y la historia del género en la Roma Antigua. Historiografía actual. **Espacio, Tiempo y Forma**, Madrid, Serie II, Historia Antigua, t. 11, 1998, p. 241-259.

BLÁZQUEZ, N. Feminismo agustiniano. **Augustinus**, Madrid, nº 27, p. 3-53, 1982.

BOFF, L. **Igreja**: Carisma e Poder. Petrópolis: Vozes, 1983.

BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. **The First Paul**: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon. New York: HarperCollins, 2009.

BØRRESEN, K. E. Modelos de Género en Agustín. In: BØRRESEN, K. E.; PRINZIVALLI, E. (Eds.). **Las Mujeres en la Mirada de los Antigos Escritores Cristianos** (siglos I-VI). Navarra: Verbo Divino, 2014, p. 201-217.

BOUCHERON, P. Georges Duby. In: SALES, V. (Org.) **Os historiadores**. São Paulo: Unesp, 2011, p. 261-290.

BOURDIEU, P. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRESSON, A. Moses Finley. In: SALES, V. (Org.) **Os historiadores**. São Paulo: Unesp, 2011, p. 209-224.

BROWN, P. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. **História da Vida Privada:** do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-401.

BROWN, P. **Corpo e sociedade**: o homem, a mulher e renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, P. **Santo Agostinho:** uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BROWN, P. **O Fim do Mundo Clássico:** de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

BLOCH, M. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BUDZIN, A. J. Jovinian's Four Theses on the Christian Life: An Alternative Patristic Spirituality. **Toronto Journal of Theology**, Toronto, 4, 1988, p. 44-59.

BUENACASA PÉREZ, C. Agustín de Hipona: Monje, obispo y polemista. In: SALVADOR VENTURA, F.; CASTILLO MALDONADO, P.; UBRIC RABANEDA, P.; QUIROGA PUERTAS, A. J. **Autoridad y Autoridades de la Iglesia Antigua**: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña. Granada: La Madraza, 2017, p. 305-323.

BURKE, P. Sexo e gênero. In: BURKE, P. **História e teoria social**. São Paulo: UNESP, 2000, p. 75-79.

BURGUIÈRE, A. et al. (dir.). **História da família**. v. 1: Mundos longínquos. Lisboa: Terramar, 1996.

BUSTAMANTE, R. M. da C. África do norte na perspectiva dos antigos romanos. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 120-143, 2013.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Espaços e Práticas Cultuais em *Hippo Regius*: estratégias e táticas. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 275-305, 2004.

BUSTAMANTE, R. M da C. Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 312-327, 2000.

BUSTAMANTE, M. R. da C. Práticas Culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 109-136.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Representações visuais das Mulheres nos Mosaicos Norte-Africanos Baixo-Imperiais: Isotopia e Gênero. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 9, p. 314-359, 2003.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Rituais de sacrifício: entre a *religio* e a *superstitio*: análise comparativa entre o discurso imperial e o imagético provincial do Baixo Império. In: SILVA, G. V.; NADER, M.B.; FRANCO, S.P. (Org). **As Identidades no tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006b, p. 321-351.

BURKE, C. San Agustin y la Sexualidad Conyugal. **Augustinus**, Madrid, nº. 35, p. 279-297, 1990.

BUTLER, J. P. **Gender trouble**: feminism and the subersion of identity. New York: Routledge, 1990.

CABECEIRAS, M. R. V. Representações culturais e publicização da vida social na literatura latina: a mulher e o amor no *Corpus ovidianum*. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 287-298, 1998.

CASAMAYOR MANCISIDOR, S. *Casta, pia, lanifica, domiseda*: modelo ideal de feminidad en la Roma tardorrepublicana (ss. II-I a.C.), **Ab Initio**, Madrid, n. 11, p. 3-23, 2015.

CASAMAYOR MANCISIDOR, S. *Impudicitia*: la transgresión de la virtude sexual feminina en la Roma antigua. In: CORDEIRO MACENLLE, R.; VÁZQUEZ MARTÍNEZ, A. (Ed.) **Estudos de Arqueoloxía, Prehistoria e Historia Antiga**: achegas dos novos investigadores. Santiago de Compostela: Andavira, 2016, p. 273-287.

CASCAJERO, J. Género, Dominación y Conflicto: Perspectivas Y Propuestas para la Historia Antigua. **Studio de História, História Antiga**, Salamanca, 18, 2000, p. 23-47.

CAIN, A. **Jerome's Epitaph on Paula**: A Commentary on the *Epitaphiu Sanctae Paulae*. Croydon: Oxford, 2013.

CAIN, A. **The Letters of Jerome:** Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity. New York: Oxford University, 2009.

CAIRE-JABINET, M.-P. **Introdução à Historiografia**. Bauru: EDUSC, 2003.

CARRIÉ, J.-M. Introduction “Bas Empire” ou “Antiguidade Tardive”? In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. **L’Empire Romain en mutation**: des Sévères à Constatin (192-337). Paris: Seuil, 1999, p. 9-25.

CAPANAGA, V. **Agustín de Hipona**: Maestro de la conversión cristiana. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

CASQUEIRO, M. A.; CELESTINO, M. M. Introducción In. JERÓNIMO, S. **Obras Completas de San Jerónimo**: tratados apologéticos. vol. VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 13-121.

CARVALHO, M. M. de. Gregório de Nazianzo e a Polêmica em torno da Restauração Pagã de Juliano. In. SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 267-284.

CAMERON, A. **Christianity and Rhetoric of Empire**: the Development of Christian Discurse. Berkeley: University of Carlifornia, 1991.

CAMERON, A. **The Later Roman Empire A.D. 284-430**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

CAMERON, A. The ‘long’ late antiquity: a twentieth-century model. In: WISEMAN, T. P. (Ed.). **Classics in progress: essays on ancient Greece and Rome**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 165-191.

CANELLIS, A. Paula et Marcella sous le regard de Saint Jérôme. In: CERENINI, F; MOSTROROSA, I. G. **Donne, istituzioni e società fra tardo antico e alto medioevo**. Lecce/Rovato: Pensa MultiMedia, 2016, p 177- 199.

CANTARELLA, E. **Bisexuality in the Ancient World**. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

CARVALHO, A. G. Moses Finley e a Escola de Frankfurt. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 15-2, p. 114-130, 2009.

CAVALLERA, F. **Saint Jérôme**: sa vie et son oeuvre. Paris: Honoré Champion, 1922.

CAVALLO, G. Entre volumen e codex: a leitura no mundo romano. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Org.) **História da Leitura no Mundo Ocidental**. v. 1. São Paulo: Ática, 1998, p. 71-102.

CHADWICK, H. **Augustine of Hippo**: a life. New York: Oxford University, 2009.

CHARTIER, R. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 4, p. 37-47, 1995.

CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 161-173.

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

CIRIBELLI, M. C. Reflexões sobre a História da Mulher em Roma. **Phôinix**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 137-146, 1995.

CLARK, E. A. Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity. **Anglican Theological Review**, Chicago, n. 63: 240-257, p. 175-208, 1981.

CLARK, E. A. Friendship Between the Sexes: Classical Theory and Christian Practice. In: CLARK, E. A. **Jerome, Chrysostom, and Friends**: Essays and Translations, Studies in Women and Religion. New York/Toronto: Edwin Mellen Press, 1979, p. 35-106.

CLARK, E. A. **History, Theory, Text**: historians and the linguistic turn. Cambridge and London, Harvard University, 2004.

CLARK, E. A. Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore/London, vol. 2: 2, p. 155-184, 1994.

CLARK, E. A. **Reading Renunciation**: Asceticism and Scripture in Early Christianity. New Jersey: Princenton University, 1999.

CLARK, E. A. Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine. **Journal of Feminist Studies in Religion**, Vol. 5, No. 2, 1989, p. 25-46.

CLARK, E. A. Women, Gender, and the Study of Christian History. **The American Society of Church History**, Florida, vol. 70: 3, p. 395-426, 2001.

CLARK, E. A. **Women in the Early Church**. Wilmington: Michel Glazier, 1983.

COELHO, F. S. Agostinho e a Dialética das Duas Sociedades: A Cidade de Deus e a Cidade Terrena. **Revista Ágora**, Vitória, n.15, p. 120-131, 2012.

COELHO, F. S. **Religião, Identidade e Estigmatização:** Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei*. Dissertação de Mestrado − Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

COELHO, F. S. Testemunho de Agostinho e Jerônimo sobre as mulheres na Antiguidade Tardia a partir de missivas cristãs. **Revista Ágora**, Vitória, n. 23, p. 88-100, 2016.

COOK, W.; HERZMAN, R. Los Padres de la Iglesia Latina: Jerónimo y Agustín. In: COOK, W.; HERZMAN, R. **La visión medieval del mundo**. Barcelona: Vicens-Vives, 1985. p. 89-113.

COSTA, M. A. A relevância sócio-comunicativa da carta da Roma antiga. **Revista Mundo Antigo**, Campos de Goytacazes, Ano III, V. 3, N° 06, Dezembro, p. 77-90, 2014.

CRUZ, M. S. A tradição romano-helenística nas cartas de São Jerônimo. In: FRAZÃO, A. C.; ROEDEL, L. R. (Org.). **Fontes medievais**: anotações para um estudo crítico. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996, p. 17-23.

CRUZ, M. S. O jejum e o domínio do corpo nas Cartas de São Jerônimo. In: PESSANHA, N. M.; BASTIAN, V. R. F. (Org.). **Vinho e Pensamento**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro-Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1991, p. 255-261.

CRUZ, M. S. Transformação e continuidade do Império Romano: apontamentos para uma discussão historiográfica do conceito de Antiguidade Tardia. In: NETO, D. M.; NASCIMENTO, R. C. de S. (Org.). **A Idade Média**. Entre a história e a historiografia. Goiânia: PUC Goiás, 2012, p. 321-338.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H.I. **Nova História da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1973.

DE LUÍS, P. Introducción, versión, bibliografía y notas. La Santa Virginidad. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** Tratados morales. v. 12. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 658-770.

DETIENNE, M. **Comparar o incomparável**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

DIAS, P. C. B. Uma Família, uma Cidade e um Império na Encruzilhada Religiosa. A Propósito da Introdução da Epístola a Leta 1-2 de S. Jerónimo (Belém, 402). **Humanitas**, Coimbra, 67, 2015, p. 109-129.

DIRKSEN, V. **Paganismo e Cristianismo em Roma século IV**. Porto Alegre: Metrópole, 2007.

DIXON, S. **The Roman Mother**. New South Wales: Rutledge, 1988.

DORIVAL, G. Les formes et modéles littéraires. In: POUDERON, B.; NORELLI, E. (Ed.). **Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451**. Tome I: Introduction: problèmes et perspectives. París: Les Belles Lettres, 2008, p. 139-188.

DUBY, G., PERROT, M. (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993.

DUNN, M. Asceticism and monasticism, II: Western. In: CASSIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Org.). **The Cambridge History of Christianity**: Constantine to c. 600. Nova York: Cambrigde University, 2008, p. 669-690.

ELM, S. **Virgins of God**: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford: Clarendon, 1994.

ESGÁRIO, A. R.; JÔ MORAES, M. S.; OTA, I. K. M. **Relatório Final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI)**. Brasília: Senado Federal, 2013. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/496481>. Acesso em: 27 agosto 2015.

EGUIARTE BENDÍMEZ, E. A. 'De sancta uirginitate', cuestión eclesial o de género? Una proposta hermenêutica. **Augustinus**, Madrid, nº 53, p. 41-64, 2008.

EHRMAN, B. D. **The Orthodox Corruption of Scripture**: the Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York: Oxford University, 1993.

FABREGAT, C. G. *Tutela Mulieris* en el derecho romano. In: GINER, C. A.; PASCUAL, M. T. (Eds.). **Actas del Segundo seminário de estudios sobre la Mujer en la Antigüedad**, Valencia: SEMA, 2000, p. 65-76.

FABRIS, R.; GOZZINI, V. **A mulher na Igreja Primitiva**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FEITOSA, L. C. Gênero e Sexualidade no Mundo Romano: a Antiguidade em nossos dias, **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008.

FELDMAN, S. A. A mulher na religião judaica – período bíblico: primeiro e segundo templo. **Revista Métis (UCS)**, Caxias do Sul, v. 5, p. 251-272, 2007.

FINLEY, M. I. As mulheres silenciosas de Roma. In: FINLEY, M. I. **Aspectos da Antiguidade**: descoberta e controvérsias. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 143-156.

FINLEY, M. I. O Potencial humano e a queda de Roma. In: FINLEY, M. I. **Aspectos da Antiguidade**: descoberta e controvérsias. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 167-175.

FIORENZA, E. S. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

FIORENZA, E. S. **In Memory of Her**: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroads, 1988.

FIORENZA, E. S. Mujer y ministerio em El cristianismo primitivo. **Selecciones de Teologia**, São Paulo, nº 132, vol 32. Out/dez, 1994, p. 327-337.

FIORENZA, E. S. Rumo ao Discipulado de Iguais: a *Ekklesia* de Mulheres. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, 36 (3), p. 281-296, 1996.

FLANDRIN, J.- L. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 135-152.

FRANCO JUNIOR, H. **A Idade Média***:* O nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JUNIOR, H. Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média? In: ANDRADE FILHO, R O. (org). **Relações de Poder, educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média**. Santana do Parnaíba: Solis, 2005, p. 233-242.

FRIGHETTO, R. Estruturas Sociais na Antiguidade Tardia Ocidental. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 223-240.

FRIGHETTO, R. Política e Poder na Antiguidade Tardia – uma abordagem possível. **História Revista**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 161-177, 2006.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II:** o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. O combate da castidade. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 25-38.

GEERTZ, C. A **Interpretação das culturas**. LTC: Rio de Janeiro, 1989.

GIANNARELLI, E. **La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia Cristiana del IVº secolo**. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980.

GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIARDINA, A. Esplosione di Tardoantico. **Studi Storici**, Roma, 40, p. 157–180, 1999.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GONNZÁLEZ SALINERO, R. Ocio y ascesis aristocrática: Jerónimo y su *lectio divina* em Roma (382-385). **Espacio, Tiempo y Forma**, Madrid, Serie II, Historia Antigua, t. 24, 2011, p. 543-562.

GOODMAN, F. D**. Speaking in Tongues:** a Cross-cultural Study of Glossolalia. Chicago: University of Chicago Press. 1972.

GRIMAL, P. **A Vida em Roma na Antiguidade**. Sintra: Publicações Europa-América, 1981.

GRÜTZMACHER, G. **Hieronymus**: Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Berlim: Bowentsch und Seeberg, 1901-8.

GUERRAS, M. S. **Os povos bárbaros**. São Paulo: Ática, 1991.

GUERRAS, M. S.; CRUZ, M. S. A busca de explicações do saque de Roma por Alarico em 410 d. C. **Dimensões**. Vitória, nº. 4, p.123-135, 1995.

GUILLEM, A. O. Mujer, ascetismo e Iglesia en la Hispania del siglo IV. In.: GINER, C. A.; PASCUAL, M. T. (Eds.). **Actas del Segundo seminario de estudios sobre la Mujer en la Antigüedad**, Valencia: SEMA, 2000, p. 77-100.

HAMMAN, A. G. **La Vita Quotidiana Nell'Africa di Sant'Agostino**. Milano: Jaca Book, 1989.

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.

HARRISON, C. Matrimonio y vida monástica en San Agustín. **Augustinus**, Madrid, nº 44, p. 125-132, 1999.

HENNINGS, R. Correspondencia entre Agustín y Jerónimo. **Augustinus**, Madrid, nº 40, p. 111-118, 1995.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. **Gerión**, Madrid, 11, 1993, p. 229-244.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Mujeres y carisma profético en el cristianismo primitivo: Las Profetisas Montañistas. **Studia Historica - Historia Antigua**, Salamanca, n. 24, 2006, p. 51-61.

HUMFRESS, C. Controversialist: Augustine in Combat. In: VESSEY, M. (Ed.) **A Companion to Augustine**. Malden: Blackwell, 2012.

HUNTER, D. G. Asceticism, Priesthood, and Exegesis – I Corinthians 7,5 in Jerome and his Contemporaries. In: WEIDEMANN, H.-U. (Ed.). **Asceticism and Exegesis in Early Christianity**: the Reception of the New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 2013, p. 413-427.

HUNTER, D. G. Clerical Celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity. In: KLINGSHIRN, W. E.; VESSEY, M. The Limits of Ancient Christianity. **The University of Michigan Press**, Ann Arbor, 1999a, p. 139-152.

HUNTER, D. G. Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1 Cor 7. **Augustinus**, Madrid, nº 52, p. 107-112, 2007.

HUNTER, D. G. General Introduction. In.: AUGUSTINE, S. **Marriage and Virginity:** The Excellence of Marriage, Holy Virnity, The Excellence of Widowhood, Adulterous Marriages and Continence. Translation by Ray Kearney. New York, New City Press, 1999b.

HUNTER, D. G. Helvidius, Jovinian, and the Virgnity of Mary in Late Fourth-Century Rome. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore, Volume 1, Number 1, The Johns Hopkins University, 1993, p. 47-71.

HUNTER, D. G. **Marriage in the early church**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

HUNTER, D. G. **Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity**: The Jovinianist Controversy. New York: Oxford, 2007.

HUNTER, D. G. Rereading the Jovianianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, Duke, Volume 33, Number 3, Duke University, 2003, p. 453-470.

HUNTER, D. G. Reivindicación de la moralidade bíblica: sexo e historia de la salvación en la reflexión agostiniana sobre los santos hebreus. **Augustinus**, Madrid, nº 48, p. 102-121, 2003.

HUNTER, D. G. Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: the case of Jovinian. **Journal of Theological Studies**, Oxford, n. 48, 1987, p. 45-64.

HUNTER, D. G. The Significance of Ambrosiaster. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore, The Johns Hopkins University, 17: 1, p. 1–26, 2009.

INGLEBERT, H. Antiquité Tardive. In: DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCIA, P.; OFFENSTADT, N. (Dir.) **Historiographies, II:** concepts et débats. Paris: Gallimard, 2010, p. 967-972.

INGLEBERT, H. De l'Antiquité au Moyen Âge: de quoi l'Antiquité tardive est-elle le nom? **Atala: cultures et sciences humaines**. Rennes, XVII, p. 117-131, 2014.

INGLEBERT, H. Les historiens et les clairs-obscurs de l'Antiquité tardive. In: RATTI, E. (Éd.). **Une Antiquité tardive noire ou heureuse?** Toulouse: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, p. 43-61.

INGLEBERT, H. Peter Brown. In: SALES, V. (Org.) **Os historiadores**. São Paulo: Unesp, 2011, p. 393-409.

JACOBS, A. S. Writing Demetrias: ascetic logic in Ancient Christianity. **Church History,** Philadelhia, American Society of Church History, Dez. 2000, p.719-750.

JAMES, E. The Rise and Function of the Concept 'Late Antiquity'. **Journal of Late Antiquity**, Maryland, v.1, n.1, p. 20-30, 2008.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis**. São Paulo: Paulinas, 1994.

JONES, A. H. M. **Le decline du monde antique**. Paris: Sirey, 1979.

KOET, B. J. La conversión de Jerónimo y de Agustín a la Escritura, a través del pórtico de los sueños. **Augustinus**, Madrid, nº 58, p. 89-118, 2013. Áster, 1979.

KUNDERA, M. **O livro do riso e do esquecimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

LAQUEUR, T. W. **Inventando o Sexo:** corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE GOFF, J. A recusa do prazer. In: ARIÈS, P. et. al. **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-162.

LE GOFF, J. Monumento/Documento. In: LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990, p. 535-553.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LE GOFF, J. Prefácio. In: BLOCH, M. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.15-34.

LE ROUX, P. Paul Veyne. In: SALES, V. (Org.) **Os historiadores**. São Paulo: Unesp, 2011, p. 351-369.

LEITE, E. Cosmogonias Védica e Judaica. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 100-110, 2004.

LEITE, L. R. A Sátira, o Epigrama e o Riso Romano. **Calíope**, Rio de Janeiro, v. 22, p. 69-81, 2013.

LEMOS, M. S. **Cristãos, pagãos e cultura escrita**: as representações do poder no Império Romano dos séculos IV e V d. C. 2009. 270f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

LESSA, F. S. **Mulheres de Atenas**: Mélissa do gineceu à Agorá. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

LIEBESCHUETZ, W. The birth of Late Antiquity. **Antiquité Tardive**, Turnhout, 12, p. 253-261, 2004.

LUIS LARRABE, J. **El matrimonio cristiano y la familia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

MADRID, T. C. Introduccion. In: **Obras completas de San Agustín:** Escritos antipelagianos (3º). v. 35. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 234-239.

MALDONADO DE LIZALDE, E. *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* del Emperador Cesar Augusto (y otros delitos sexuales asociados), **Anuario Mexicano de Historia del Derecho**, Ciudad de México, n. 17, p. 365-413, 2005.

MARA, M. G. Le funzioni della donna nella Chiesa antica. **Rivista di pastorale liturgica**, Firenze, 19/2, 1981, p. 5-16.

MARCONE, A. A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. **Journal of Late Antiquity**, Maryland, 2008, v. 1, n.1, p. 4-19.

MARCONE, A. La Tarda Antichità e le sue periodizzazioni. **Rivista storica italiana**, Napoli, vol.112, n. 1, p. 318-334, 2000.

MARCONE A. Gli studi italiani sulla tarda antichità nel secondo dopoguera. **Studia Historica. Historia Antigua**, Salamanca, XIX, p. 77-92, 2000.

MARCONE, A. Un treno per Ravenna. Il contributo di Arnaldo Momigliano agli studi tardoantichi. **Antiquité Tardive**, Turnhout, 10, p. 291–298, 2002.

MARCOS SANCHEZ, M. M. Caracterización del sexo femenino en la correspondencia de San Jerónimo. In: **Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos**. Madrid, Universidad Complutense, 1989, p. 211-216.

MARCOS SANCHEZ, M. M. El monacato Cristiano. In: SOTOMAYOR, M.; FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (Coord.). **Historia del Cristianismo**. I. El Mundo Antiguo. Madrid: Trotta, 2003, p. 639-685.

MARCOS SANCHEZ, M. M. Jerónimo de Estridón: Asceta, biblista y polemista. In: SALVADOR VENTURA, F.; CASTILLO MALDONADO, P.; UBRIC RABANEDA, P.; QUIROGA PUERTAS, A. J. **Autoridad y Autoridades de la Iglesia Antigua**: Homenaje al profesor José Fernández Ubiña. Granada: La Madraza, 2017, p. 273-287.

MARCOS SANCHEZ, M. M. La vision de la mujer en San Jerónimo a traves de su correspondência. In: **La mujer en el mundo antiguo**. Actas de las V Jornadas de investigacion interdisciplinaria. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, p. 315-321.

MARCOS SANCHEZ, M. M. **Las Mujeres de la Aristocracia Senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)**. Tesis Doctoral – Faculdad de Filosofia y Letras, Universidad de Cantabria, Santander, 1990.

MARCOS SANCHEZ, M. M. *Mulier Sancta et Uenerabilis, Mulier Ancilla Diaboli* en la correspondencia de San Jerónimo. **Studia Historica-Historia Antigua**, Salamanca, IV-V, 1987, p. 235-244.

MARKUS, R. A. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARROU, H. I. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia**. Lisboa: Áster, 1979.

MARROU, H. I. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1973.

MARROU, H. I. **Santo Agostinho e o agostinismo**. São Paulo: Agir, 1957.

MARROU, H. I. **Sant'Agostino e la fine della cultura antiga**. Milano: Jaca Book, 2016.

MATOS, M. I. S. História, Mulher e Poder: da invisibilidade ao gênero. In.: SILVA, G. V.; FRANCO, S. P.; NADER, M. B. (Org.). **História, Mulher e Poder**. Vitória: EDUFES, 2005, p. 9-24.

MATTIOLI, U. La donna nel pensiero patristico. In: RICCHIUTO, M. A. **Atti del Convegno Nazionale di Studi su La Donna Nel Mondo Antico**. Torino: A.I.C.C. 1990, p. 223-242.

MAYER, W. Approaching Late Antiquity. In: ROUSSEAU, P. (Ed.). **A Companion to Late Antiquity**. Oxford: Blackwell, 2009, p. 1-13.

MAZZA, M. Spätantike: genesi e trasformazioni di un tema storiografico. In. MAZZA, M. **Tra Roma e Costantinopoli**: ellenismo, oriente, cristianesimo nella antichità. Catania: Edizioni del Prisma, 2009, p. 5-66.

MCNAMARA, M. A. **L'Amicizia in S. Agostino**. Roma: Ancora, 2000.

MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 196-220, 2005.

MICHAEL WREN, C. Marrige, Celibacy, and Hierarchy of Merit in the Jovinian Controversy. **The Journal of Discipleship & Family Ministry**, v. 3, Kentucky, p. 6-17, 2012.

MINOIS, G. **O diabo:** origem e evolução histórica. Lisboa: Terramar, 2003.

MIRANDA, V. A. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, A. L. F.; SILVA, L. R. (Orgs.) **Mártires, Confessores e Virgens**: o culto aos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 25-54.

MOMIGLIANO, A. **Ensaios de Historiografía Atigua y Moderna**. México: Fondo de Cultura Enconómica, 1993.

MONTEIRO, S. **Deusas e Adivinhas**: mulher e adivinhação na Roma Antiga. São Paulo: Musa, 1998.

MONTERO MONTERO, M. La mujer en Roma. In: **Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria**. La mujer en el mundo antiguo. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986. p. 195-204.

MORENO, F. **San Jerónimo**: la espiritualidade del desierto. Madrid: BAC, 1986.

MORETTI, P. F. La Biblia y el discurso de los Padres Latinos sobre las Mujeres. De Tertuliano a Jerónimo. In: BØRRESEN, K. E.; PRINZIVALLI, E. (Eds.). **Las Mujeres en la Mirada de los Antigos Escritores Cristianos** (siglos I-VI). Navarra: Verbo Divino, 2014, p. 145-182.

MUNIZ, V. **A cada meia hora um processo de violência contra a mulher é aberto no ES**. Vitória, Gazeta Onlinne, 2017, Disponível em: http://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/08/a-cada-meia-hora-um-processo-de-violencia-contra-mulher-e-aberto-no-es-1014094287.html. Acesso em: 30 de agosto de 2017.

NADER, M. B. Casamento: um estigma do destino feminino. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G. V.; LARANJA, A. L. (Org.) **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor & Cultura, 2004, p. 78-95.

NADER, M. B. **Mudanças econômicas e relações conjugais:** novos paradigmas na relação mulher e casamento. Vitória (ES) 1970-2000. Tese (doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

OLASOPE, O. O. *Univira*: The Ideal Roman Matrona. **Lumina**, Tagbilaran, vol. 20, n. 2, p. 1-18, 2009.

PAGELS, E. **Adam, Eve and the Serpent:** Sex and Politics in Early Christianity. New York: Vitange Books, 1989.

PAGELS, E. **Evangelhos gnósticos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PAÑO ESCRIBANO, M. V. Las Leyes Contra los Heréticos bajo la Dinastia Teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación. **Mainake**, Zaragoza, XXXI, p. 95-113, 2009.

PANTEL, P. S. A história das mulheres na história da antiguidade, hoje. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 592-603.

PANTEL, P. S. Introdução: um fio de Ariadne. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 19-27.

PAOLI, U. E. **Urbs**: La vida en la Roma antigua. Barcelona: Editorial Iberica, 1990.

PÉCORA, A. **Máquina de Gêneros**: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Avarenga e Bocage São Paulo: EDUSP, 2001.

PEDREGAL RODRÍGUEZ, A. Faltonia Betitia Proba, Anicia Faltonia Proba y Demetríade, *Adorno* de los *Anicii*. In: GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M.; PEDREGAL RODRÍGUEZ, M. A. (Coord.). **Venus sin espejo**: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo. Oviedo: KRK Ediciones, 2005, p. 285-300.

PEDRO, J. M. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, nº1, p. 77-98, 2005.

PENNA, A. **San Girolamo di Sidone**. Torino: Marietti, 1949.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2013.

PERROT, M. Os silêncios do corpo da mulher. In. MATOS, M. I. S.; SOIHET, R. **O Corpo feminino em debate**. São Paulo: UNESP, 2003, p. 13-27.

PUCCINI-DELBEY, G. **A vida sexual na Roma Antiga**. Lisboa: Texto & Grafia, 2007.

RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos, 1996.

RIVAS REBAQUE, F. Exempla Bíblicos Dirigidos a las Mujeres en el Epistolário de San Jerónimo. **Estudos Eclesiásticos**, Madrid, vol. 84, 2009, p. 423-455.

RIVAS REBAQUE, F. Jerónimo y las mujeres de Aventino: estudio de la escritura. In: RIVAS REBAQUE, F. (Ed.) **Iguales y diferentes**: Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia. Madrid: San Pablo, 2012, p. 129-172.

RIVAS REBAQUE, F. Protagonismo y Marginación de la Mujer en el Cristianismo Primitivo: Asia Menor (Siglos I-II). **Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales**. Madrid, Vol. 59, p. 385-413, 2001.

ROBERT, J.-N. **Os prazeres em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROCCO TEDESCO, D. **Mujeres, ¿el sexo débil?** Bilbao: RGM, 2008.

RODRÍGUEZ DÍEZ, J. Introducción, revisión, bibliografía y notas. La bondad del matrimonio. In: **Obras completas de San Agustín:** Tratados morales. v. 12. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 544-690.

ROSA, C. B. A Religião na *Urbs*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 137-159.

ROSTOVTZEFF, M. **Historia social y económica del Imperio Romano**. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.

ROSSI, L. A. S. O lado feminino da guerra: uma leitura de Débora, **Caminhos**, Goiânia, v. 4, n. 2, jul./dez. 2006, p. 277-295.

ROUGIER, L. **O Conflito entre o Cristianismo Primitivo e a Civilização Antiga**. Lisboa: Vega, 1995.

ROUSSELLE, A. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 351-407.

ROUSSELLE, A. Gestos e sinais da família no Império Romano. In: BURGUIÈRE, A. et al. (dir.). **História da família**. v. 1: Mundos longínquos. Lisboa: Terramar, 1996, p. 203-236.

ROUSSELLE, A. **Pornéia**: sexualidade e amor no mundo antigo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RUBENSON, S. Asceticism and monasticism, I: Eastern. In: CASSIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Org.). **The Cambridge History of Christianity**: Constantine to c. 600. Nova York: Cambrigde University, 2008, p. 637-668.

RUIZ BUENO, D. Introducción, versión y notas. In: JERÓNIMO, S. **Cartas de San Jerónimo**. v. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 7-820.

SACCHI, P. **Historia del Judaísmo en la época del segundo Templo**. Madrid: Trotta, 2004.

SALISBURY, J. E. The Latin doctors of the Church on sexuality. **Journal of Medical History**, London, 12, 4, 279-289, 1986.

SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, Virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.

SALZMAN, M. R. **The Making of a Christian Aristocracy:** Social and Religious Change in the Western Roman Empire. Cambrigde: Harvard University, 2002.

SCHEID, J. "Estrangeiras" indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 465-509.

SCHEID, J. **La religion des Romains**. Tradução Regina Maria da Cunha Bustamante. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHIAVO, L. "Como é sentir calor?" A história de Lúcifer que se tornou demônio por causa da mulher. In: **Revista Estudos Bíblicos**. Ternura – cuidado – resistência. Petrópolis: Vozes, n° 72, p.73-89, 2001.

SCOTT, J. W. História das Mulheres. In: BURKE, P. (org.). **Escrita da História**; novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992, p. 63-95.

SCOTT, J. W. Prefácio de Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

SENÉS RODRIGUEZ, G. La Matrona Romana: consideraciones sobre la situación de la mujer en Roma. In: VERDEJO SÁNCHEZ, M. D. **Comportamientos Antagonicos de las mujeres en el mundo Antiguo**. Málaga: Atenea, 1995, p. 69-87.

SERRATO GARRIDO, M. **Ascetismo Femenino en Roma**: Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín. Cádiz: Universidad de Cadiz, 1993.

SERRATO GARRIDO, M. "Epitaphium Sanctae Paula" (Hier., Ep. 108): metamorfoses de uma matrona romana. In: GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M.; PEDREGAL RODRÍGUEZ, M. A. (Coord.). **Venus sin espejo**: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo. Oviedo: KRK Ediciones, 2005, p. 263-284.

SERRATO GARRIDO, M. Instrumentos para la difusión del movimento ascético en la segunda mitad del siglo IV. In: GINER, C. A.; PASCUAL, M. T. (Eds.). **Actas del Segundo seminario de estudios sobre la Mujer en la Antigüedad**, Valencia: SEMA, 2000, p. 147-154.

SERRATO GARRIDO, M. La experiencia ascética de las viudas de la aristocracia senatorial romana: más allá de la oración. **Saitabi**, València, 49, p. 341-359, 1999.

SERRATO GARRIDO, M. "*Monache Christianae*". Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano. **Habis**, Sevilla, 22, p. 371-380, 1991.

SESSA, K. **The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy**: Roman Bishops and Domestic Shepere. Nova York: Cambrigde University, 2012.

SIRAGO, V. A. **Cicadae noctium**. Quando le donne furono monache e pellegrine. Soveria Manelli: Rubbettino, 1993.

SIRAGO, V. A. **Feminismo a Roma nel Primo Impero**. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1983.

SILVA, G. V. A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org). **As Identidades no tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006a, p. 305-320.

SILVA, G. V. A Relação Estado/Igreja no Império Romano - séculos III e IV. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006b, p. 241-266.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: A Construção do *Dominato*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M (Org). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad/Edufes, 2006, p. 193-221.

SILVA, G. V. O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. **Mirabilia**, Barcelona, v. 1, p. 57-71, 2001.

SILVA, G. V. Representação social, identidade e estigmatização: Algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G.V.; LARANJA, A. L. (Orgs.). **Exclusão social, violência e identidade.** Vitória: Flor & Cultura Editores, 2005. p. 13-30.

SILVA, P. D. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. **Revista Signum**, v. 14, p. 73-91, 2013.

SILVA, V. F.; LIMA, M. P. As cartas à Proba e à Juliana: relações de gênero nos escritos agostinianos. **Revista Ártemis**, João Pessoa, vol. 11, 2010, p. 21-34.

SIQUEIRA, S. M. A. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II-V d. C.** (Tese de doutorado) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.

SIQUEIRA, S. M. A. As Efígies Femininas em Catacumbas Romanas: uma análise da figuração paleocristã. In: LEITE, L. R.; SILVA, G. V.; 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,** Roma, número XIV, p. 1-16, 2013.

SISSA, G. Filosofias do género: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 79-123.

SOIHET, R. História das Mulheres. In: CARDOSO, C.; VAINFAS, R. **Domínios da História**: ensaios de metodologia. Rio de Janeiro, Campus, 1997, p. 275-296.

SOT, M. A gênese do casamento cristão. In: ARIÈS, P. et. al. **Amor e Sexualidade no Ocidente.** Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 163-175.

TEDESCHI, L. A. **As mulheres e a história**: uma introdução teórico e metodológico. UFGD: Dourados, 2012.

TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990.

TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres:** protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.

TEJA, R. La mujer en el mundo antiguo: sisteses historica y balance de la investigación reciente. In: **La mujer en el mundo antiguo**. Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinaria. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, p. 15-28.

TEPEDINO, A. M. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

TESSIER, H. **As raízes africanas do cristianismo latino**. 2004. Disponível em: <http://www.30giorni.it/articoli_id_3525_l6.htm>. Acesso em: 25 fev. 2016.

THELM, N; BUSTAMANTE, R. M. da C. História comparada: olhares plurais. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-23, 2007.

THOMAS, Y. A divisão dos sexos no direito romano. In: DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. v. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993, p. 127-199.

THOMAS, Y. Em Roma: pais cidadãos e cidade dos pais (século II a. C. – II d. C.). In: BURGUIÈRE, A. et al. (dir.). **História da família**. v. 1: Mundos longínquos. Lisboa: Terramar, 1996, p. 171-202.

TORJESEN, K. J. **When women were priests**: women's leadership in the early church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity. San Francisco: Harper Collins, 1993.

TORJESEN, K. J.; BURRUS, V. Household Management and Women's Authority. In: TORJESEN, K. J. **When women were priests**: women's leadership in the early church and

the scandal of their subordination in the rise of Christianity. San Francisco: Harper Collins, 1993, p. 53-87.

TORRES PRIETO, J. M. A Historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virgindade en el siglo IV. In: MAR MARCOS, M. (Ed.). **Herejes en la Historia**. Madrid: Trotta, 2009, p. 49-75.

TORRES PRIETO, J. M. ***Ars persuadendi***: Estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad. Santander: Universidad de Cantabria, 2013a.

TORRES PRIETO, J. M. El tópico de las *Molestiae Nuptiarum* en la literatura Cristiana antigua. **Studia Ephemeridis Augustinianum: La narrativa Cristiana antica (XXIII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana)**, Roma, 50, p. 101-115, 1995.

TORRES PRIETO, J. M. **La mujer en la epistolografia griega Cristiana, s. IV-V**: Tipologia y praxis social. Tesis Doctoral – Faculdad de Filologia, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.

TORRES PRIETO, J. M. Misoginia en la literatura patrística: hacia una sistematización tipológica del ideal feminino. In: POMER, J. J.; REDONDO, J.; TORNÉ, R. (Eds.). **Misogínia, Religió i Pensament a la literatura del Món Antic i la seua recepció**. Amsterdam, 2013b, p. 243-271.

TORRES PRIETO, J. M. Sexo y Herejía em el Mundo Antiguo. **Edades - Revista de Historia**, Cantabria, Volume 8, 2001, p. 137-141.

TRAPÈ, A. **S. Agostino**: L'uomo, il pastore, il místico. Fossano: Esperieenze, 1976.

TURCAN, M. Saint Jérôme et les femmes. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, Lyon, n°2-3, Juin-octobre, p. 259-272, 1968.

VAINFAS, R. **Os protagonistas anônimos da história**: micro-história. Rio de Janeiro: Campus: 2002.

VAN DAM, R. Bishops and society. In: CASSIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Org.). **The Cambridge History of Christianity**: Constantine to c. 600. Nova York: Cambrigde University, 2008, p. 343-366.

VAN RAIJ, C. F. de M. A filosofia da dor nas Consolações de Sêneca, **LETRAS CLÁSSICAS**, São Paulo, n. 3, p. 11-21, 1999.

VEYNE, P. A homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 39-49.

VEYNE, P. O Império Romano. In: ARIÈS, P.; DUBY (Dir.). **História da Vida Privada** – do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17-211.

VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VIER, F. (Cord.). **Compêndio do Vaticano II**: Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOOD, I. **The Modern Origins of the Early Middle Ages**. Nova York: Oxford University, 2013. p. 1-18.

ZECCHINI, G. L'Antiquité tardive: périodisations d'un âge noir et heureux. In: RATTI, E. (Éd.). **Une Antiquité tardive noire ou heureuse?** Toulouse: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, p. 29-14.

ZÉTOLA, B. M. Da Antiguidade ao Medievo: o Cristianismo e a elaboração de um novo modelo caritativo. **Sæculum,** João Pessoa, nº 11, p. 54-71, 2004.

Obras de caráter teórico e metodológico

BARROS, J. D. História Comparada – um novo modo de ver e fazer história. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, volume 1, número 1, p. 1-30, 2007.

CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (Orgs.). **Representações:** contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (Orgs.). **Representações:** contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000, p. 9-39.

CARDOSO, C. F. S.; BRIGNOLI, H. P. **Os Métodos da História**: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CHARTIER, R. **História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos avançados**, São Paulo, volume 5/11, p. 173–191, 1991.

HEILBORN, M. L.; ARAÚJO, L.; BARRETO, A. (Orgs). **Gestão de políticas públicas em gênero e raça/GPP-GeR**: módulo 2. Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2010.

KOCKA, J. **Comparison and beyond**. History and Theory, Malden, n. 42, p. 39-44, 2003.

ORLANDI, E. P. **A Linguagem e o seu funcionamento:** as formas do discurso. São Paulo: Pontes, 1996.

PESAVENTO, S. J. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PFEFERKORN, R. **Genre et rapports sociaux de sexe**. Lausanne: Empreinte, 2012.

REBOUL, O. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. **The American Historical Review**, New York, vol. 91, n. 5, 1986, p. 153-175.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educacão & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, 1995, p. 71-99.

Dicionários e Manuais

ALBRECHT, R. Virgem/Viúva. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 543-546.

ALBRECHT, R. Apóstola/Discípula. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 33-38.

AMMICHT-QUINN, R. Matrimônio. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 305-313.

AUGÉ, M. Divino. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 166-176.

BAUER, A. Sexismo. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 439-444.

BERNARD, C. A. Ascese. In: FIORES, S.; GOFFI, T. (Org.) **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1993, p. 50-59.

BOLGIANI, F. Encratismo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 474.

BROWN, P. Holy Man. In: CAMERON, A.; WARD-PERKINS, B.; WHITBY, M. (Ed.). **The Cambrigdge Ancient History** – The Late Empire, A.D. 337-425. Volume XIII. Cambrigde: Cambrigde University, 2000, p. 781-810.

BUSSMANN, M. Missionárias. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 313-315.

CAMERON, A. Education and Literary Culture. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). **The Cambrigdge Ancient History** – The Late Empire, A.D. 337-425. Volume XIII. Cambrigde: Cambrigde University, 1998, p. 665-707.

CICCARESE, M. P. Carta (Epístola). In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 259-260.

CLARK, E. A. Ascetismo. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 127-132.

CLARK, E. A. Ascetismo pre-agustiniano. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 132-141.

CLARK, E.; RICHARDSON, H. (Ed.). **Women and Religion**: a Feminist Sourcebook of Christian Thought. New York: HarperCollins, 1977.

CROUZEL, H. Origenismo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1051-1052.

COLÉ, J. K. Manés. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 831-838.

DODARO, R. Iglesia y el Estado. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 674-688.

DROBNER, H. R. **The Father of the Church**: a comprehensive introduction. Peabody: Hendrickson Publisher, 2007.

ENO, R. B. Epistulae (Cartas). In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 467-483.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2009.

FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto, 1999.

FILORANO, G. Gnose/gnosticismo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 624-627.

FITZGERALD, A. Adeodato. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 10.

FLORISTÁN SAMANES, C. Igreja. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J-J. (Dir.). **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 354-362.

GEREMEK, B. Igreja. In: ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 161-214.

GRIBOMONT, J. Anacoreta. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 89.

GRIBOMONT, J. Ascese. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 174-175.

GRIBOMONT, J. Eustóquia. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 544.

GRIBOMONT, J. Fabíola. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 562.

GRIBOMONT, J. Jerônimo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p 747-749.

GRIBOMONT, J. Joviniano. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 783.

GRIBOMONT, J. Monaquismo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 953-955.

GRIBOMONT, J. Pacômio. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1058.

GROSSI, V. Juliano de Eclano. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 789-790.

HAMMAN, A. Viúvas. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1427.

HUNTER, D. G. Bono conjugali, De. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 191-193.

HUNTER, D. G. Joviniano. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 769-770.

HUNTER, D. G. Matrimonio. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 870-874.

HUNTER, D. G. Virginitate, De sancta. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1332-1334.

JENSEN, A. "Diácona". In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 114-117.

KANNENGIESSER, C. Constantinopla. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 332-333.

KANNENGIESSER, C. Nicéia. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 997-998.

KIRSCH, J. P. Pope St. Siricius. In: **THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA**. New York: Robert Appleton, 1912. Disponível em: < http://www.newadvent.org/cathen/14026a.htmt>. Acesso em: 15 janeiro 2013.

KRIES, D. Agustinismo politico. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 22-24.

LAMBERGTS, M. Juliano de Eclano In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 779-781.

LITTLE, L. Monges e religiosos. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006, p. 225-241.

MARA, M. G. Ambrósio de Milão. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 83-85.

MARA, M. G. Mulher. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 969.

MARA, M. G. Teodósio I. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1340-1341.

MARKUS, A. R. Donato, Donatismo. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 440-445.

MATTER, E. A. Mujeres. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 913-922.

MEDEIROS, M. M.; ZIMERMANN, T. R. Scott, Joan. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (Orgs.). **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados: UFGD, 2015, p. 597-601.

MEDINA ARJONA, E. Perrot, Michelle. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (Orgs.). **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados: UFGD, 2015, p. 524-528.

MOLTAMNN-WENDEL, E.; PRAETORIUS, I. Corpo da mulher/Corporalidade. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 60-67.

NASCIMENTO, A. C. Historiografia e gênero. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (Orgs.). **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados: UFGD, 2015, p. 347-351.

NAUTIN, P. Constituições Apostólicas. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 336-337.

O'DONNELL, J. J. Biblia. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 176-182.

OPELT, I. Proba. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1186.

ORLANDI, T. Antônio abade (Antão). In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 120.

PANI, G. C. Demetríades. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 387-388.

PERETTO, E. Gentios. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 610.

PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.

PELLEGRINO, M. Cristianismo e Cultura Clássica. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 359-361.

PIETRI, C. Dâmaso. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 376-377.

PISSAREK-HUDELIST, H. Igreja Católica. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 234-237.

PLANTIN, C. Retórica. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (Org.) **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 433-436.

POLLASTRI, A. Marcela. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 877-878.

POLLASTRI, A. Pamáquio. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1071.

POLLASTRI, A. Paula. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1106.

PRAETORIUS, I. Adrocentrismo. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 21-22.

QUACQUARELLI, A. Retórica. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1218-1219.

RAMING, I. Sacerdócio da Mulher. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 369-371.

RIGGI, C. Maniqueísmo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 874-875.

ROSSIAUD, J. Sexualidade. In: LE GOFF, J.; J. C., SCHMITT (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. II. Bauru, EDUSC, 2006, p. 477-493.

SALISBURY, J. E. **Encyclopedia of Women in the Ancient Word**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001.

SAXER, V. África. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 46-47.

SAXER, V. Cipriano de Cartago. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 292-294.

SCANLON, M. J. Escatología. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Augustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 489-492.

SCHOTTROFF, L. Cargos e Ofícios/Carismas. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 58-60.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, H; SCHAUMBERGER, C. Bíblia. In: GÖSSMANN, E. et. al. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 42-52.

SCHULTZ, A.; MUÑOZ, A.; ROESE, A. Teologia Feminista. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (Orgs.). **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados: UFGD, 2015, p. 616-621.

SIMONETTI, M. Ário – Arianismo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 149-153.

SINISCALCO, P. Tertuliano. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1347-1352.

SPANNEUT, M. **Os Padres da Igreja** - Volume II: séculos IV-VIII. São Paulo: Loyola, 2002.

SPINELLI, M. Leigo. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 816-817.

TIBILETTI, C. Virgem – Virgindade – Velatio. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1419-1420.

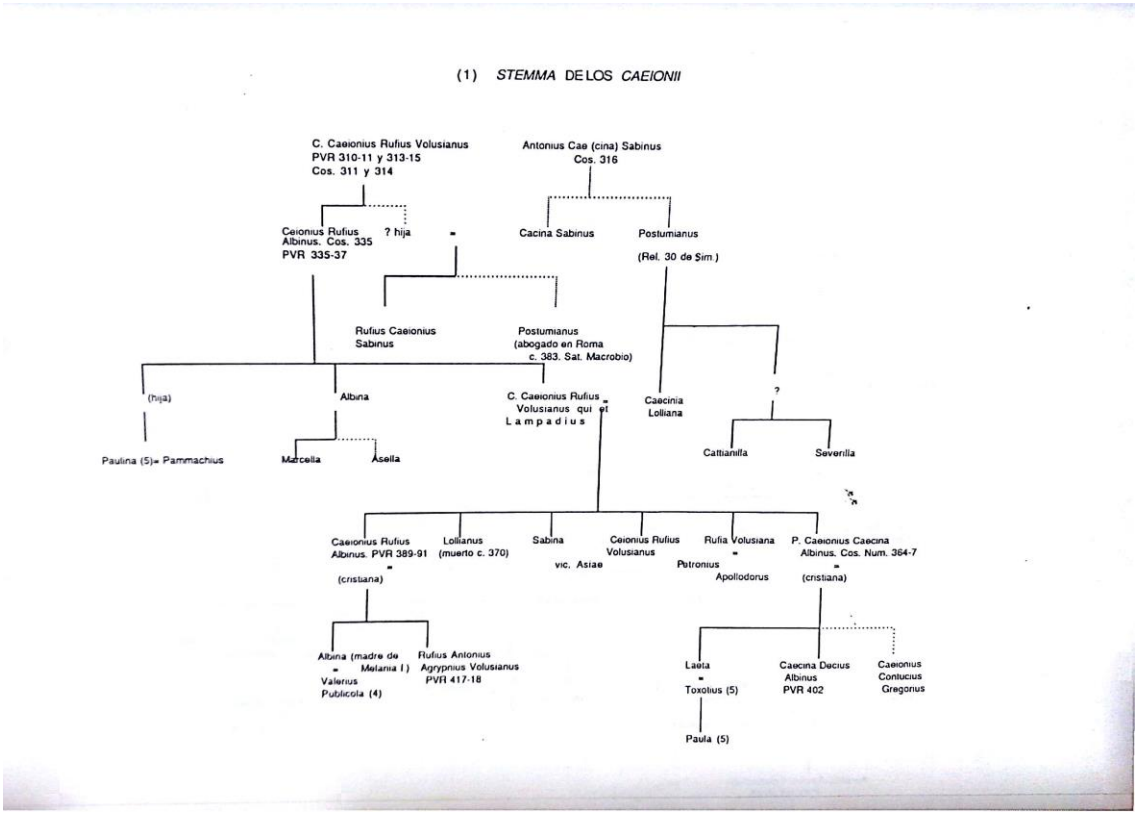
TRAPÈ, A. Agostinho de Hipona. In: DI BERARDINO, A. (Org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 54-59.

VASQUINHAS, I. M. História das Mulheres. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (Orgs.). **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados: UFGD, 2015, p. 335-339.

VESSEY, M. Jerónimo. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 751-755.

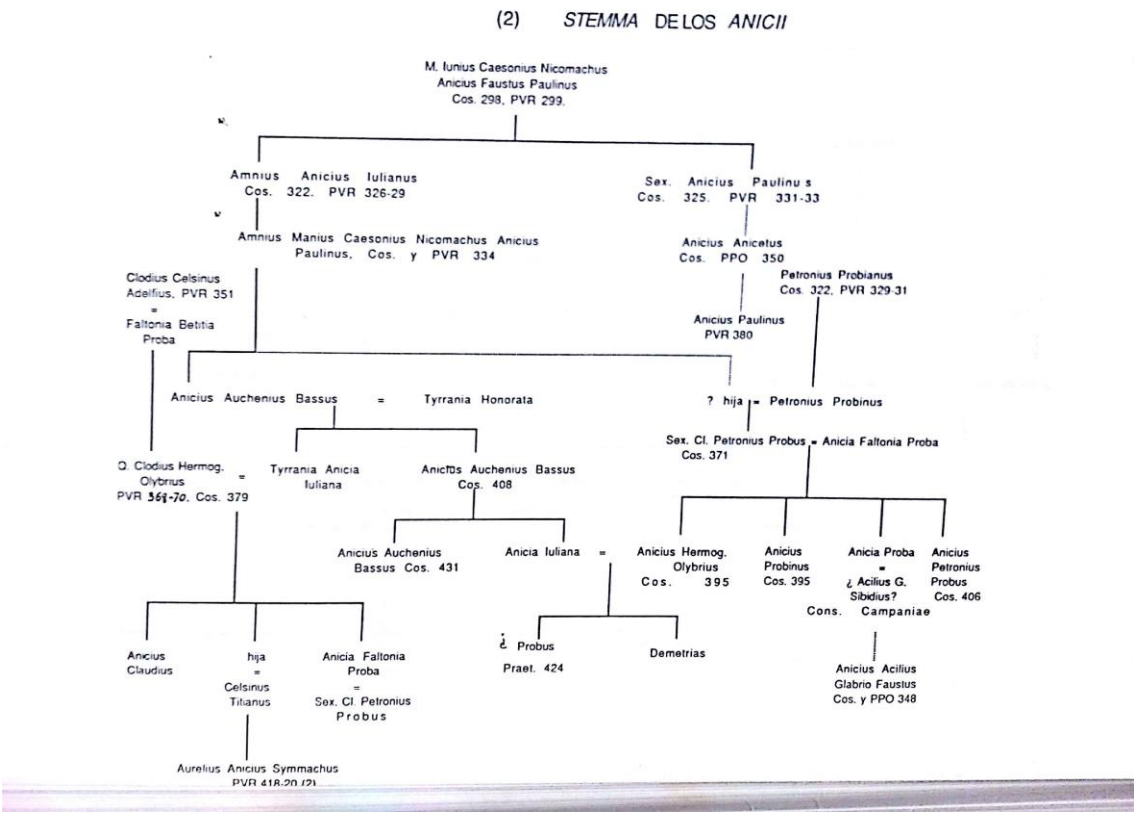
ANEXOS

Linhagem familiar de Marcela, Asela e Albina – *gens Caeionii*



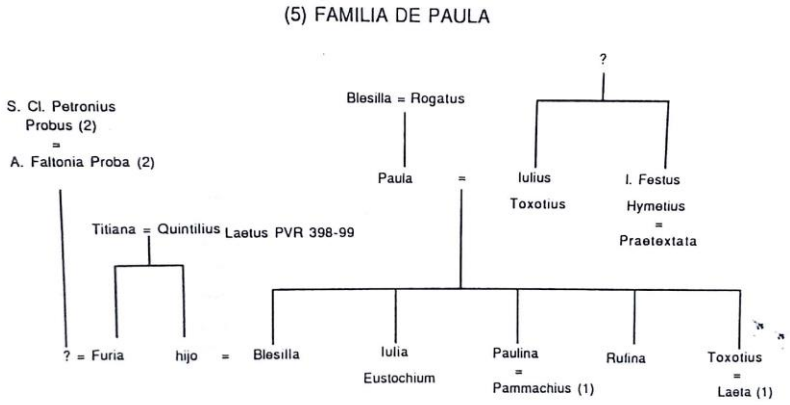
Stemma dos Caeionii (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 549) - referente à árvore genealógica dos familiares de Albina, Marcela e Asela.

Linhagem familiar de Proba, Juliana e Demeatríades – *gens Anicii*



Stemma dos Anicii (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 550) - referente à árvore genealógica dos familiares de Proba, Juliana e Demeatríades.

Estrutura familiar de Paula, Eustóquia e Blesilla



Família de Paula (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 553) - referente à família direta de Paula, Blesilla e Eustóquia.