



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Eduardo Silva Leite¹

O casamento na epístola XXII de São Jerônimo

The Marriage in the Epistle XXII of St. Jerome

Resumo:

Nos finais do século IV uma considerável parcela da sociedade aristocrata de Roma se viu frente a um cristianismo um tanto conflitante para os interesses tradicionais de tal grupo social. O casamento, ato que fortalecia e acrescia poderes a nobres e senhores notáveis em Roma, agora com a participação intelectual cristã foi severamente abordado e cristianizado. São Jerônimo mostra-nos, na epístola XXII qual foi sua proposta.

Palavras-chaves:

Cristianismo; aristocracia; Casamento.

Abstract:

At the end of the fourth century a considerable part of the aristocratic society of Rome found itself facing a Christianity that was somewhat conflicting with the traditional interests of such a social group. Marriage, an act that strengthened and added powers to notable nobles and lords in Rome, now with Christian intellectual participation, was severely addressed and Christianized. St. Jerome shows us in his epistle XXII what his proposal was.

Keywords:

Christianity; Aristocracy; Marriage.

¹ Graduado em História (UFMT) e Teologia (FTSA). Mestre em História (UFMT) e doutorando em História (UFMT). Email: profeduardoleite@gmail.com.

Introdução

Nosso trabalho pode ser localizado dentro do contexto histórico romano do século IV, dentro de uma perspectiva temporal de periodização conhecida como Antiguidade Tardia². Dentro dessa temporalidade, reconhecesse que o cristianismo(s) se desenvolve e participa da transformação social romana, em alguma medida dentro de um complexo processo de cristianização. Um aspecto pontual que notifica tal processo foi a maneira como casamento, nos finais do século IV estava sendo discutido. Para demonstração, utilizamos a epístola XXII de Jerônimo que encontra-se no epistolário da Biblioteca de Autores Cristãos, com introdução, versão e notas por Daniel Ruiz Bueno, uma edição bilingue de 1962.

1. Aspectos religiosos no Império Romano Tardio

Durante o século III e as primeiras décadas do século IV, novas experiências religiosas (entre elas o cristianismo(s³)) tornaram-se evidentes na participação da nova configuração social, sobretudo no centro do Império Romano, e para ser mais preciso quanto ao grupo social, na aristocracia de Roma. Essa atividade no tecido social religioso não deve ser compreendida como resultado de elementos introduzidos anteriormente e que, após acúmulo crescente, transbordam e cobrem o imaginário social do Império. A maneira de analisar essas mudanças é dentro de um

² Antes, é válido notar, que nosso conceito sobre a Antiguidade Tardia carrega uma concepção historiográfica sobre o Império Romano tardio com certas particularidades que deixam ao lado a visão de transição ou decadência e valorizam o uso do conceito de transformação em que se podem identificar as heranças do mundo clássico operando em outras conexões e estruturas mais duradouras. É que nos últimos anos, os historiadores assistiram a uma grande revisão dos estudos que envolvem tal conceito debatendo a *queda* ou *não-queda* do Império Romano, pois tal fato histórico estaria no bojo dos novos estudos sobre a temática da Antiguidade Tardia. Essa revisão e reavaliação conceitual “pode ser caracterizada como uma verdadeira revolução historiográfica, não apenas em termos das novas fontes, dos novos métodos e das novas abordagens adotados, mas até mesmo em termos de como o período é entendido por seus estudiosos”. O conceito está sendo amplamente discutido, ou seja, estamos em debate, o que não significa que não podemos optar por alguma dessas perspectivas. Machado, Carlos Augusto Ribeiro. A antiguidade tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o “*Fim do Mundo Antigo*”. rev. hist., São Paulo, n.º 173, p. 81-114, jul.–dez., 2015. p. 83. Ver também: Brown, Peter. *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurélio a Mahoma*. Madrid: Taurus, 1989. Glen W. Bowersock, *The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome*; Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians*; Bryan Ward-Perkins. Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, 2005; Garth Fowden, 410 and All That in *Journal of Roman Archaeology* 19, 2006. Marcone, Arnaldo. A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization. *Journal of Late Antiquity* 1.1 The Johns Hopkins University Press. Spring: 4–19, 2008. p. 5. Ver ainda: Giardina, Andrea. Esplosione di tardoantico. *Studi Storici*, 40/1, 1999. p. 157-180. Cruz, Marcus Silva da. *Da Virtus Romana à Virtude Cristã: Um Estudo Acerca da Conversão da Aristocracia de Roma no IV século a partir das Epístolas de Jerônimo*. 110f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Rio de Janeiro, 1997. p. 46.

³ Utilizaremos o modo plural tendo em vista considerarmos suas múltiplas expressões.

processo de reordenamento ou uma nova organização desses elementos presentes há séculos em conexão com novos (Cruz, 1997: 46).

Essa nova religiosidade que marca a Antiguidade Tardia contém uma configuração original. Primeiro, os elementos antigos são organizados diferentemente da religião clássica (Ibid: 40-58). Em segundo lugar, ela faz parte de um novo devir histórico, apresentando inovações nas mais diversas partes do ordenamento sociocultural, sobretudo, com a participação das religiões orientais entre elas, o cristianismo (Brown, 1989:249). Queremos com cautela, visto ser um tema complexo, dizer que as transformações na religiosidade ou o despontar de certas experiências religiosas como o cristianismo(s) não podem, no entanto, ser analisadas como puras reações diante dos problemas políticos, econômicos, sociais e militares enfrentados pelo mundo romano. Os elementos explicativos para o crescimento ou aumento da experiência cristã e outras religiões orientais no seio de Roma e em grande parte do Império, podem ser melhor compreendidos em zonas mais íntimas, numa longa duração, nos lentos movimentos da vida religiosa da cidade, da família e dos pequenos grupos (Cruz, Op. Cit: 107).

Ora, a religião fazia parte da estrutura social do Império Romano (Brown, 1989: 250). O politeísmo ou as *religiones* não era mero discurso ou improvisado sem cargas de efeitos práticos (Id. 1989: 61). Segundo Geertz, elas induziram, nesse caso, o romano, “a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidade, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência” (Geertz, 1978: 70). Essas disposições podem ter apenas natureza de probabilidade, ou seja, uma possibilidade de uma tal atividade ser exercida, mas pode causar motivações.

Assim, a medida que a experiência religiosa e a social são partes que se relacionam internamente na cultura⁴, novas mudanças podem ocorrer na vida das pessoas quando elementos novos como cristianismo(s), passam a ter maior participação no ordenamento social. Elementos “originais” como aqueles apontados por Veyne: amor do Deus cristão, único e grande ou, em suas palavras, gigante, criador dos céus e da terra; a imagem de Jesus Cristo, sua autoridade, carisma, o caráter histórico, recente e datado de sua existência; o zelo moralizador que trazia no seio, obrigando o cristão a cumprir a lei de Deus na relação de fé (Veyne, 2010: 43), aos poucos foram, à medida que eram conhecidos, permitindo uma reavaliação de toda a estrutura em que os sujeitos estão inseridos.

A reorganização, o reordenamento, inclusive da religiosidade, tornara algumas crenças, até então periféricas ao espectro maior da sociedade e restritas a certos

⁴ O conceito de Cultura em vista é aquele defendido pelo Antropólogo C. Geertz. Geertz, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1978, p.4. Para uma discussão sobre a proposta de Clifford Geertz: Freitas, Renan Springer de; Batitucci, Eduardo Cerqueira. *A falácia da Interpretação da Cultura como Texto*. São Paul: revista Lua Nova nº 40/41, 1997.

grupos e regiões, em fatores mais hegemônicos e constitutivos de uma nova sensibilidade religiosa que caracterizará a Antiguidade Tardia. Todavia, a cristianização quanto parte de um processo interno e complexo na sociedade romana tornou-se mais evidente durante o século IV. Nossa preocupação volta-se agora para o grupo social conhecido como aristocracia de Roma.

II. A cristianização da aristocracia de Roma

A constatação que faremos da possível presença do cristianismo na aristocracia romana será a partir das mudanças a nível moral praticadas, em alguma medida pelas nobres famílias em Roma. Que o cristianismo esteve em Roma no primeiro século, não temos grandes dúvidas pois, segundo a Epístolas aos Romanos e Atos dos Apóstolos, Paulo não hesitou em dizer que a fé deles (romanos) “era celebrada em todo o mundo” (Bíblia de Jerusalém, Rm, 1, 8; At. 2. 7- 10). Também podemos notar a presença pálida e frágil de personagens da elite romana no seio das comunidades cristãs no tempo das perseguições de Domiciano em 95 d.C., quando condenava-se à morte alguns notáveis em função do *ateísmo*⁵. Contudo, é possível afirmar que, mesmo antes da ida de Paulo e Pedro a Roma, haviam aproximações entre alguns aristocratas e o cristianismo (Cruz, Op. Cit:150).

Contudo, no século IV, a elite romana foi atingida de maneira surpreendente. Nesse novo cenário, as conversões das elites iniciadas, substancialmente, desde os finais do século II, tomaram maiores proporções. As conversões ao cristianismo tiveram caráter cada vez mais público para esse grupo. Se a participação intelectual naquele século foi importante, para os romanos, foi imprescindível. Esses novos intelectuais cristãos, com seus discursos voltados para o ideal aristocrático de vida, permitiram que o cristianismo acesse, com maior profundidade, a aristocracia romana.

II.I A aristocracia

É importante salientar que as famílias romanas fixadas, se podemos assim dizer, nas mais diversas camadas sociais, foram, aos poucos, sendo atingidas pelo cristianismo ao longo dos séculos, até, de forma mais completa, este se afirmar

⁵ Sobre ateísmo tempos as acusações e as condenações expostas por Dio Cassio se agrupam em 3 tipos: a) ateísmo imputado a Flavio Clemente e a Flavia Domitila; b) ateísmo imputado a muitos outros que se desvirtuam em direção a costumes judeus e c) ateísmo e outras acusações que recaem sobre Acilio Glabrio”. Cruz, Marcus Silva da. *Da Virtus Romana à Virtude Cristã: Um Estudo Acerca da Conversão da Aristocracia de Roma no IV século a partir das Epístolas de Jerônimo*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Rio de Janeiro, 1997. p. 150.

como religião do império, isso se deu de forma muito complexa e controversa. Nesse contexto de cristianização, mesmo com algumas legislações favoráveis ao cristianismo, por assim dizer, o paganismo resistiu vigorosamente em dois ambientes sociais: no senado e no campo (Cameron, 2011: 173).

A resistência maior no senado se deu por parte dos indivíduos pertencentes às famílias da antiga nobreza romana que ainda possuíam altos cargos na administração do baixo império, mesmo assim, o processo de cristianização continuou avançando. Já no campo, o paganismo resistiu por mais tempo, porém não suportou as missões e, a partir da metade do século IV, começa a haver o estabelecimento de igrejas, mosteiros, que, até o final desse século, terá como seu ponto marcante a consagração de sacerdotes locais, demonstrando a situação de abertura nos campos (OrlandisS, 1988: 33).

O senado, um lugar útil para a aristocracia romana articular suas projeções na manutenção do *status quo*, após centenas de anos de prestígio, esteve, durante as últimas décadas do século III, em considerável declínio frente aos militares que ascendiam ao poder, dispensando seu apoio institucional. Como reação, esse grupo aristocrático conservou sua riqueza e alguns a fizeram crescer (em virtude de instabilidade política e econômica que favorecia a concentração fundiária). É assim que, nos últimos anos do século III, o senado (e a aristocracia) revelou-se como o mantenedor da tradição, um guardião conservador pálido que percorre as carreiras nas magistraturas tradicionais do império (Cruz, Op. Cit:118).

Contudo, a ascensão do imperador Constantino, no início do século IV, provocou outras mudanças que possibilitaram que os equestres⁶ e senadores dividissem os mesmos espaços. O senado passou a ter um aumento significativo no efetivo. Os novos senadores eram oriundos principalmente do exército. Os membros da ordem senatorial voltaram a ocupar os altos cargos da administração vinculados à monarquia constantiniana. Nesse sentido, uma reviravolta ocorre a favor da aristocracia tradicional romana. Essas mudanças permitem uma retomada do prestígio que tradicionalmente caracterizava esse grupo social, isso porque os

⁶“Os equestres, ou cavaleiros, eram aqueles que, originalmente, tinham posses suficientes para serem cavaleiros do exército e, mais tarde, eram os que tinham certa renda mínima, muitas vezes comerciantes e, em geral, eles não se ocupavam diretamente da política, mas mantinham relações estreitas com os nobres”. Funari, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2002. p. 59. “De acordo com este sistema, os cavaleiros eram recrutados entre aqueles que possuíam o censo mais elevado, constituindo assim a primeira classe censitária. Este era um recrutamento plutocrático e aristocrático, pois eram escolhidos não somente os mais ricos, mas também os melhores, o que explica as características da ordem equestre. Nicolet, C. *L'ordre équestre a l'époque républicaine* (312–43 av. J.-C.): définitions juridiques et structures sociales. t. 1. Paris: E. Boccard, 1974. p. 15–16. “Ela era plutocrática, porque a escolha dos seus membros era feita com base no censo; e era aristocrática porque, inicialmente, a cavalaria era recrutada nas famílias aristocráticas ligadas à monarquia, [...]”. Souza, Alice Maria de. O processo de diferenciação das ordens senatorial e equestre no fim da República romana. *Romanitas. Revista de Estudos Grecolatinos*. n.º 4, p. 156–170, 2014.

equestres também foram adicionados ao senado, garantindo que todos, para chegarem a níveis de alto poder político e social, venham do senado.

Nesse tempo, o senado e toda a elite romana estavam em franca luta pela sobrevivência de sua hegemonia. Em Roma, cidade em que residia uma parcela importante dessa elite, as famílias que se destacavam pelo prestígio e riqueza, bem como influenciavam a assembleia senatorial em suas decisões, hegemonicamente, eram os *Anicii*, os *Ceionii*, os *Valerii*, os *Petronii*, os *Simachii* e dos *Nicomachii* (Jones; Martindale, 1993:675). Essas famílias eram guardiãs de seus *mos maiorum* ou a cultura (cultura em nossos termos) de seus ancestrais, um exemplo é o caso de Paula, que São Jerônimo diz descender dos *Gracos* e *Cipiões* (Cruz, Op. Cit:129).

II.II A cristianização

Guardião de suas tradições, a aristocracia vigiava toda e qualquer suspeita de invasão e “trincas” que pudessem prejudicá-la. Sobre a chegada do cristianismo entre os aristocratas, Siqueira diz: “estudos indicam que a conversão masculina na classe senatorial foi muito menor do que a feminina” (Siqueira, 2013: 4)⁷, isso quer dizer que a resistência, embora evidente, cedia aos poucos dentro de um processo de hibridização cultural ⁸. Isso também significa que essas elites lutaram para manter o que entendiam ser a tradição e a cultura da aristocracia senatorial romana na medida em que isso lhes fazia sentirem-se herdeiros das virtudes romanas antigas (Cruz, 1997:129). A conversão desse grupo — ainda que lentamente — ao cristianismo foi também, resultado de um árduo trabalho intelectual.

Esses grupos dominantes entendiam a alta educação como fundamento social. A resistência ao cristianismo não era apenas um problema religioso, uma questão de fé, mas uma questão cultural (Jaeger, 2014:87). Todas as vezes, desde os primeiros séculos, que as tradições ancestrais, cujo poder sustenta os grupos dirigentes, eram ameaçadas houve apelos por parte de sujeitos cultos à manutenção da antiga religião “como Sócrates tinha feito em Atenas ou como Varro tinha feito em Roma, por meio de sua obra *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (Ibid:88).

Não era suficiente esperar que esses grupos aderissem ao cristianismo à medida que se sentissem confortáveis. O slogan de Clemente de Alexandria (Cristo, o Pedagogo) precisava ser real. “Os cristãos tinham de mostrar o poder que formava

⁷ Ver também: Stark, Rodney. *Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women*. Sociology of Religion, Vol. 56, n.º 3 (Autumn, 1995), p. 229-244. Oxford University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3711820>. Acesso em: 15 out. 2019.

⁸ Seria o caso do próprio Jerônimo, formado na cultura clássica e cristão dentro dos moldes convenientes Williams, Megan Hale. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship* (Locais do Kindle 300-304). Edição do Kindle

seu espírito em obras de nível intelectual e artístico superiores e conduzir com seu entusiasmo o pensamento contemporâneo” (Ibid:89). Com os intelectuais cristãos do século IV, o cristianismo emergiu como o herdeiro de tudo que era digno de sobreviver à tradição clássica.

A teologia e suas homilias apareceram como um instrumento de divulgação do cristianismo, uma nova *paideia*⁹, capaz de organizar uma nova civilização (Hall, 2008:743). É assim com os capadócijs Basílio Magno (330 – † 379), Gregório de Nazianzo (329-30 – † 390) e Gregório de Nissa (331 – † 394). Esses intelectuais, formados nas escolas clássicas, foram, em grande medida, responsáveis por traduzir a mensagem evangélica aos grupos dirigentes. A nova *paideia* estava sendo divulgada por esses intelectuais cristãos que se sentiam responsáveis por trazer todos, inclusive a aristocracia romana para o seio de Cristo.

Segundo Peter Brown, em todo o império, os cristãos educados gozavam de uma vantagem considerável nessa época de mudança rápida: a de estarem convictos de que a história estava ao seu lado (Brown, 1999:52). Ao olharem para trás, viam que, desde a morte de Cristo na cruz, os demônios estavam perdendo espaço e que o maior fracasso, e mais evidente, fora a conversão de Constantino. “A maior parte da pregação e das narrativas cristãs deste período sente-se a convicção de que a História está a mover-se rapidamente em direção a um fim previamente determinado” (Ibid:52).

Assim, era necessário utilizarem-se de todos os recursos para converterem a Cristo os incréus. Se a cultura predominante na aristocracia de Roma era formada por aspectos da educação superior (Cruz, 1997:26), não seria possível cristianizar esse grupo sem um diálogo de alto nível com a tradição e a herança clássica. Assim, a cristianização dos valores e as virtudes romanas facilitou o acesso para esse grupo. Essa fusão, das tradições e valores romanos com a mensagem cristã, tem como alto representante a Vulgata Latina de São Jerônimo, encomendada pelo bispo de Roma e construída dentro das regras do latim culto e de sua elegância estilística (Martins, 2017:170). Nesse sentido, compreende-se como nobres aristocratas abraçaram o cristianismo.

Famílias como a do futuro imperador Teodósio converteram-se nas primeiras décadas do século IV. Com o pai, prefeito do pretório em Tréveris, a família do então futuro santo, Ambrósio de Milão, se converteu ao cristianismo também. O

⁹ A princípio, significa a educação obtida por cidadãos romanos que seriam preparados para ocupar altos cargos político-administrativos na esfera governamental do Império romano. Melhor dizendo, *paideia* é um conjunto de ações pedagógicas, políticas, filosóficas e religiosas (considerado por nós como um conjunto político-cultural) que aprimora o discurso persuasivo (retórico ou arte da persuasão) daqueles que necessitam demonstrar e impor o seu poder. Carvalho, Margarida Maria de. *Paideia e retórica no Séc. IV d.C.*: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume, 2010, p.24. Ver também: Marrou, Henry-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1973. p. 482.

nobre *Furius Maecius Gracchus*, ao assumir a prefeitura em 376, foi batizado e tomou medidas contra os pagãos (Ibid: 165). Em Roma, nos anos finais do século IV, existiu um casal de nobres, moradores do palácio familiar dos *Valerii* — uma família que possuía uma das maiores fortunas em Roma — que abraçaram a vida ascética e distribuíram seus bens aos pobres. Nota-se que o cristianismo chega, aos finais do século IV, atingindo, com o discurso ascético cristão, fortemente a aristocracia romana.

Segundo nos diz Orlandis, no século em questão, houve um número de mulheres da alta nobreza (Orlandis, 1988: 29), em especial, na cidade de Roma, que se entregaram à virgindade cristã sem contraírem matrimônio, porque houve aquelas que, mesmo com matrimônio estabelecido, fizeram votos de castidade em função de uma possível aproximação com o cristianismo ascético. Peter Brown diz que muitas damas romanas já eram identificadas como cristãs acéticas em Roma quando Jerônimo lá chegou (Brown, 1990: 301). Exemplos dessa elite cristianizada estão nas cartas de Jerônimo, no século IV, inclusive esta que analisamos dirigida à filha menor de Paula, a nobre *Eustoquia*, (Jerônimo, I. Ep. XXII).

Outra evidência foi a existência do “Círculo do Aventino”. Localizado sobre o monte Aventino, uma das sete colinas da cidade Eterna, o palácio de uma patrícia cristã chamada Albina, irmã do pontífice romano Albino, fora aproveitado para ser um lugar dedicado à vida casta (Vizmanos, 1949: 541). O Aventino destacava-se sobretudo por dois fatores: era constituído exclusivamente por nobres mulheres romanas e a experiência cristã ali vivida era de natureza ascética erudita (Cruz, 1997:167). Esse grupo era liderado pela nobre filha de Albina, Marcela, mulher que “foi a primeira dama romana que, num golpe ousado, cobriu os costumes e o manto desprezado do estado monástico. Sua decisão produziu um verdadeiro escândalo” (Vizmanos, Op. Cit.: 541). A existência desse grupo é uma forte comprovação do processo de cristianização da aristocracia romana, mas o interessante é ver a herança e a tradição romana sendo apropriadas e cristianizadas.

O grupo do Aventino estava voltado tanto à vida erudita, debruçadas sobre textos bíblicos em seus originais, quanto à prática da vida casta perfeita. O Círculo do Aventino constituía-se, antes de tudo, de uma escola de nobres mulheres eruditas e castas, um *otium cum dignitate* (descanso com dignidade) cristão. Todo o arcabouço de exegese romano cristã é, sem dúvida, uma herança cultural helênica pagã. Mesmo cristãs, virgens e castas, a educação foi o instrumento de distinção social (Cruz, Op. Cit.:168).

Peter Brown nota que nas classes mais altas, era muito comum encontrar mulheres com um nível elevado de instrução. A educação que essas mulheres transmitiam a suas filhas era inspirada no senso de alta linhagem. Marcela, possivelmente tinha uma habilidade com a língua grega tanto quanto Ambrósio, e

“sua biblioteca igualmente bem provida de livros gregos atualizados (Brown, 1990: 303).

Ora, para essas mulheres cristãs a fertilidade virginal era traduzida no nível elevado de sua capacidade intelectual. Essas mulheres tinham muitos livros que o homem nenhum possuía. O repertório intelectual dessas virgens e viúvas ricas permitiam livre acesso em controvérsias teológicas. Evidentemente que Jerônimo aliciou homens, porém foi exatamente esse grupo, do Aventino, virgens e viúvas que ele empregou maior esforço para construção de seu projeto ambicioso. Peter Brown (1990:304) lembra-nos que a orientação espiritual direta, recebida de mulheres castas como aquelas, “comovia, tanto os homens como as mulheres”.

Se observarmos as correspondências de São Jerônimo que, nos finais do século IV, circulavam, com seus conselhos profundamente cristãos, poderemos notar uma rede de contatos nos círculos aristocráticos de Roma. Graças, em alguma medida, à circulação do *Epistularium ad diversos líber*¹⁰ e do conhecimento das línguas bíblicas, Jerônimo conseguiu aliciar algumas importantes figuras que lhe auxiliaram em seu empreendimento intelectual.

Essas conversões públicas, ao tempo que são resultados da introdução do cristianismo no seio da aristocracia romana, também são meios de propagação do cristianismo em função do prestígio e lugar social que esses grupos ocupavam. Outro fator a considerar é que não acreditamos que o fator “intelectuais cristãos” fora suficiente para tais acontecimentos, porém, contribuiu de forma destacável. Assim compreendemos que, embora a aristocracia romana fosse difícil de se converter ao cristianismo, em contexto muito favorável, este foi eficaz no processo cultural de elaboração discursiva e na constituição de formulações de conceitos sobre a ordem das coisas de maneira que convenceu uma considerável parcela da aristocracia de Roma. Sua eficiência consistiu na forma como permitia que seus novos crentes pudessem manter moldes culturais pré-existentes, configurando em algo novo e antigo simultaneamente.

III. Uma nova moral sexual

No bojo da cristianização da aristocracia romana, percebe-se uma nova moralidade que, segundo Veyne, tem grande semelhança com o estoicismo no que diz respeito a moralidade sexual. Se o responsável por essa moralidade sexual foi o

¹⁰ Um conjunto de cartas escritas num período de dois anos 374/376 d.C. que tinham como função, nesse momento, de propagar um Jerônimo *perfectus monachus*. Estão incluídas neste conjunto as cartas de 2–13 e 15–17. A organização dessas cartas foi fundamental para a recepção de Jerônimo em Roma e, principalmente, pelo Círculo do Aventino.

estoicismo ou não, o que evidenciamos foi sua forte presença no seio da aristocracia de Roma. Uma presença que, de certa forma foi adaptada pelo cristianismo em certas medidas ¹¹. Essa nova moral, elevou o nível dos amigos, que tanta importância tinham na vida social greco-romana; o ideal do casal se tornou um dever e qualquer desentendimento entre os cônjuges era como uma ferida na honra o que motivava maledicências; amarrou a sexualidade ao casamento, até para os rapazes, e orientava aos pais a conservá-los virgens até o dia das núpcias. “O sexo certamente não é um pecado, mas um prazer; só que os prazeres constituem um perigo, assim como o álcool” (Veyne, 1989: 36).

Aos olhos da igreja, as relações familiares romanas cristãs, como amizade, lazer, cuidados com a *domus* e sobretudo a vigilância da sexualidade deveriam expor ao mundo, ideais de uma civilização cristã. Um cidadão cristão, assim como na cultura aristocrática, publicava sua condição social e espiritual em seus comportamentos disciplinados e planejados na tentativa de mostrar suas diferenças espirituais e sociais simultaneamente.

Diante do problema que o sexo causava (ver mais adiante), teoricamente a abstinência sexual ou o controle sobre o desejo sexual será a arma que o homem público de maior zelo lançou mão. Um aristocrata romano, em certa medida, demonstrava sua condição social em seu corpo, no domínio dos prazeres deste mundo, entre eles o sexo. Essa moralidade, assimilada pelo cristianismo catapultou, em grande medida, o prestígio social dos bispos e ascetas cristãos do século IV. O “missionário moral” do século IV foi um “espelho histórico” dos filósofos que a nobreza romana, desde o século II tinha o prazer de se ver (Sanchez, 1986: 315).

Jerônimo em 380 havia assumido como fundamento para seus conselhos o modelo de ser humano extraído das obras exegéticas de Orígenes. Esse modelo espiritualizava os seres humanos e suas características sexuais. As diferenças sexuais, entre homens e mulheres eram coisas efêmeras cuja força era contida por exercícios dos seres “espirituais”, no caso suas discípulas. Dessa forma, homens e mulheres que se encaixassem no alto nível de espiritualidade de Jerônimo eram incentivados a viverem juntos sem constrangimentos sexuais, até mesmo desestimulados (Brown, 1990: 306).

Para Peter Brown essa renúncia sexual tornaria fundamento para dominação masculina na igreja cristã. Na contramão do judaísmo, os cristãos com o tempo irão

¹¹ Seguindo as conclusões de Paul Veyne para o qual cristianismo e estoicismo no que tange dizer sobre essa moralidade sexual, eram muito semelhantes. Brown, Peter. Antiquidade Tardia. In: Veyne, Paul (org.): *Império romano ao ano mil*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 222. (*História da Vida Privada*, v. 1). Para uma discussão sobre o estoicismo, recomendamos ler: Ullmann, Reinhold Aloysio. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996; Gazolla, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999; Veyne, Paul. *Sêneca e o Estoicismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015 e Reale, Giovanni. *História da filosofia*, v. 1: Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.

construir um caminho para acesso aos cargos de maior prestígio na igreja tendo como veículo quase obrigatório, o celibato. Tal ideal pode ser rastreado como oriundo não apenas das filosofias contemporâneas ao século II e III, mas também do judaísmo radical do qual o cristianismo nasceu (Id., 1989: 241). Assim,

a sexualidade torna-se um ponto de referência de forte carga simbólica precisamente porque se julga possível seu desaparecimento no indivíduo comprometido e porque tal desaparecimento deve provar, de modo mais significativo que qualquer outra transformação humana, as qualidades necessárias à direção de uma comunidade religiosa. A supressão da sexualidade ou, mais humildemente, a retirada da sexualidade significa um estado de disponibilidade decidida com relação a Deus e ao outro, ligado ao ideal da pessoa de "coração simples" (Ibid: 242).

Para Jerônimo, o corpo humano era um caldeirão cheio de feras indomáveis que só poderiam ser controladas por rígidos códigos de comportamento que misturavam controles dietéticos e éticos entre exercícios de leitura das escrituras e regimes escalonados de oração, sem se esquecer, é claro do controle no convívio social. Contudo, isso não era uma invenção jeronimiana, grande parte dos intelectuais cristãos estavam, em algum grau envolvidos com traços doutrinários semelhantes.

No século IV percebemos mudanças significativas no âmbito da família: preocupações com incesto dentro das relações endogâmicas; resistência a exogamia (casamento de pessoas de grupos sociais distintos); obrigação de fidelidade no casamento para ambos os cônjuges e sanções contra o adultério, o repúdio ao concubinato; a criminalização da violência doméstica; indissolubilidade do casamento; essas questões estavam em evidência na segunda metade do século IV, destoando de séculos anteriores. A questão segue adiante, contudo, não se pode descartar a participação cristã para a constituição de tais fatores (Nathan, 2002: passim).

IV. O casamento na epístola XXII de São Jerônimo

Na esteira de tal processo encontramos o casamento. Contudo, antes que analisemos como esse elemento social foi apresentado na epístola XXII, ou como foi proposto, é considerável que tenhamos minimamente uma noção do uso e do poder que a comunicação epistolar, no contexto jeronimiano, obteve. As produções literárias que circularam nos finais do século IV, em especial as cartas de Jerônimo,

são devedoras dos estilos clássicos (Guarnieri, 2016: 21)¹². A cultura literária cristã transformou e encontrava-se neste contexto trabalhando, ainda, com métodos e estruturas da época clássica da filosofia grega (Neil, 2008: 322). Essa cultura operou como formadora de uma identidade entre os intelectuais cristãos, assim como na aristocracia romana, a educação dos bem-nascidos (Brown, 1992: 39).

Formado nos moldes da cultura clássica, Jerônimo não teve receios no uso dessas estruturas para difusão de suas cartas. Ele sabia a importância das epístolas para seus projetos intelectuais. A comunicação epistolar muito bem utilizada operou na conjuntura das transformações políticas e alçou o cristianismo e muitas figuras eclesásticas ao alto relevo do poder no império (Cameron, 2001: 62). Isso não quer dizer que o cristianismo ocupou o poder nos finais do século IV, mas que encontrou e ocupou alguns espaços de grande influência.

Escrever cartas entre as elites cristãs servia a muitos dos mesmos propósitos do período clássico. As epístolas eram usadas para estabelecer ou reforçar redes de influência e patrocínio: por exemplo, uma carta pode acompanhar um presente ou oferecer uma recomendação pessoal para um indivíduo. Para os bispos, escrever cartas cumpria uma série de funções adicionais no âmbito da assistência pastoral: uma epístola poderia emitir julgamentos sobre questões disciplinares ou doutrinárias; ou oferecer conselho espiritual a um membro do rebanho (Neil, 2008: 322)¹³.

Ora, na esteira desse comentário de Neil Bronwen consideramos como as cartas jeronimianas circularam. Não ignoramos outros motivos diversos, mesmo porque elas perfazem aproximadamente quarenta e cinco anos, mas não é possível deixar de perceber as funções políticas, propagandística, próprias de um ambiente “estrito” de relações de poder¹⁴.

¹² Para um estudo mais abrangente confira: Blumell, Lincoln H. *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus*. Toronto: Brill, 2012. e Langslow, D. R. *The Epistula in Ancient Scientific and Technical Literature, with Special Reference to Medicine*. In: Morello, Ruth; Morrison A.D. *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. New York: Oxford University Press, 2007. NEIL, Bronwen. *Towards defining a Christian culture: The Christian transformation of classical literature*. In: *The Cambridge history of Christianity v. 2*. Cambridge: University Press, 2008; Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Londres: Wisconsin, 1992.

¹³ Original Inglês: Letter-writing among Christian elites served many of the same purposes as in the classical period. Epistles were used to establish or reinforce networks of influence and patronage: for instance, a letter might accompany a gift, or offer a personal recommendation for an individual. For bishops, letter-writing served a number of additional functions in the realm of pastoral care: an epistle could deliver judgments on disciplinary or doctrinal matters; or offer spiritual advice to a member of the flock.

¹⁴ Ver por exemplo Agostinho e João Crisóstomo e suas concepções sobre o tema. Nathan, S. Geoffrey. *The Family in Late Antiquity*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.p.76,77; Evans-Grubbs, Judith. *Marriage and Family Relationships in the Late Roman West*. In: *A companion to Late Antiquity*. [s.n.] Blackwell Publishing Ltd. 2009. p. 207.

As cartas cristãs¹⁵, a exemplo das epístolas de São Jerônimo, seguem a tradição filosófica de ensinar, educar, exortar, porém, ao mesmo tempo, “excedem” esses limites e dilatam o uso epistolográfico. Na Antiguidade Tardia:

[...] encontramos a rearticulação, ou mesmo violação, dos limites do gênero epistolar nesse quesito. De início, uma carta pode se tornar mais oficiosa e “pública”, por se assim dizer: um padre estava ligado à sua comunidade e à Igreja. Assim, petições, satisfações, polêmicas, defesas de interpretações, crenças e práticas, cartas de exortação à vida monástica tornam-se funções comuns nas cartas de epistológrafos cristãos latinos como Ambrósio, Agostinho e Jerônimo. Podemos citar ainda o uso de cartas como invectivas, atas de sínodos e concílios, panfletos de doutrina, éditos, tratados e sermões (Guarnieri, 2016: 53).

Essas cartas de Jerônimo, sobretudo, tinham com o efeito retórico, a função de incentivar um estilo de vida muito próximo daquilo que entendia ser a melhor vida cristã. Possivelmente, todo esse incentivo, unido às legislações que não penalizavam os solteiros por não terem filhos e permitia às esposas herdarem o patrimônio do falecido, tiveram algumas consequências perceptíveis nos finais do século IV, como o aumento considerável de mulheres não casadas e o desânimo para o segundo casamento, no caso de viúvas, principalmente as mais abastadas, entre outras (Roussele, 1988: 278).

Nos finais do IV e começo do século V, as vozes do ascetismo cristão direcionaram-se para as famílias de uma forma surpreendente. No que tange o casamento, as mulheres solteiras recebiam a recomendação de não se casarem, quanto às casadas, suas filhas deveriam manter-se puras para desfrutarem das virtudes da vida continente. Jerônimo instrui e louva as atitudes de Leta no cuidado de separar sua filha do mundo (Jerônimo. II. Ep. CVII.IV). A virgindade chegou a ser considerada como um casamento, mas um verdadeiro casamento, pois unia a virgem e Deus, como Cristo à Igreja. Esses textos de incentivo a virgindade, davam pouca atenção aos homens.

É nesse contexto que Jerônimo se insere. Das cento e vinte cinco epístolas que escreveu, Jerônimo endereça cinquenta à elite romana. Isso demonstra, em alguma medida, o quanto esse autor estava ligado a esse espaço social, compartilhando de um imaginário com alguns aspectos em comum. Das cinquenta cartas endereçadas a esses nobres, trinta e três são encaminhadas às mulheres. A natureza dessas cartas é

¹⁵ Tal identificação é menos classificatória que simbólica, pois como diz Lincoln H. Blumell, após análise das cartas de Oxyrhynchus, não existem “cartas cristãs”, nos finais do IV século e no V século essas cartas são de cristãos com assuntos diversos. Aqui trataremos das cartas trocadas entre a elite intelectual cristã. Blumell, Lincoln H. *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus*. Toronto: Brill, 2012. p. 20.

sobretudo, ascética. Isso faz coro com o que assinalou Orlandis, no século IV há um número de mulheres da alta nobreza (Orlandis, Op. Cit: 29), em especial na cidade de Roma, que se entregam a virgindade cristã e haverá aquelas que mesmo com matrimônio estabelecido irão fazer votos de castidade.

Como indicador, analisemos a epístola XXII¹⁶, *Libellus de virginitate servanda* cuja destinatária chama-se Eustoquia¹⁷, filha mais nova de Paula. O ano é, provavelmente, 384, ano em que morre sua irmã Blesia e o bispo Dâmaso. Essa virgem era mais uma que fazia parte do grupo de mulheres do Aventino.

Jerônimo começa sua exortação a Eustoquia pedindo não apenas para abandonar sua parentela, mas também esquecê-los (Jerônimo. I. Ep. XX.1). Possivelmente o contexto de perdas de poder levou Jerônimo, inclusive, a considerar Roma um lugar hostil, “cercado por grandes esquadrões de inimigos, tudo está ao contrário [...]” (Jerônimo. I. Ep. XX.1)¹⁸. A figura do Diabo, neste contexto estava sendo associada aos seus perseguidores: “O diabo não procura homens infiéis ou de fora, cuja carne o rei assírio cozinha em um caldeirão” (Jerônimo. I. Ep. XX.4)¹⁹. Jerônimo conhece suas condições, sabe que lhe resta pouco tempo na “Babilônia” ocidental, é necessário agir com rapidez e audácia para não perder, o que até aqui havia ganho.

Seu contexto ameaçador lhe fez saltar em defesa de sua autoridade:

Talvez alguém diga: E você ousará falar mal das núpcias que foram abençoadas pelo Senhor? Não é falar mal das núpcias colocar a virgindade em primeiro lugar. [...]. As mulheres casadas glorificam, pois ocupam o segundo grau depois das virgens. [...]. Louvo as núpcias, louvo o casamento, mas porque geram virgens (Jerônimo. I. Ep. XXII.19)²⁰.

¹⁶ Queremo lembrar que a carta XXII deve ser lida no contexto da campanha ascética que Jerônimo estava realizando em 383 e 384, com a aprovação do bispo romano, não apenas entre seus círculos de damas devotas, mas em Roma no geral. Jerônimo estava usando esta epístola como uma plataforma para expor seu desafiador programa de ascetismo feminino e por se apresentar como um especialista em orientação ascética. Ver: Rebenich, Stefan. *Jerome: The Early church Fathers*. London and New York: Routledge, 2002, p. 6.

¹⁷ *Sua família era supostamente descendente dos Gracchi e dos Scipiones*, uma nobre família da alta aristocracia romana. Seus avós eram Blesia e Rogatus, seu pai (*Iulius*) Toxotius e sua mãe a nobre Paula. Seus irmãos eram, Blesia, Paulina, Rufina e Toxotius. Cf. Jones, A. H. M.; Martindale, J. R.; Morris, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: University Press. 1993. p. 675.

¹⁸ Original em espanhol: rodeados de grandes escuadrones de enemigos, todo está lleno de contrarios.

¹⁹ Original em espanhol: No busca el diablo a los hombres infieles ni a los que están fuera, cuyas carnes cuece el rey asirio en un caldero.

²⁰ Jerônimo. Ep. 22.19. Original em espanhol: Acaso diga alguno: ¿Y te atreverás a hablar mal de las nupcias que fueron bendecidas por el Señor? No es hablar mal de las nupcias anteponerles la virginidad. [...].

Diante das acusações e inimizades que conseguiu durante sua estadia em Roma²¹, lançou mão de estratégias retóricas para atacar e defender-se. Parafrazeando Mt 19.11 escreve: “Nem todos entendem esta palavra de Deus, mas aqueles a quem é concedida” (Jerônimo. I. Ep. XXII.19)²², Jerônimo tentou deixar claro não estar contra o casamento, interpretando os conselhos paulinos pensava estar dando a ele seu lugar certo e não condenando-o, pois “se a virgindade fosse uma questão de preceito, o casamento pareceria ter sido abolido” (Jerônimo. I. Ep. XXII.20)²³, neste caso seu valor está subordinado ao fato de proporcionar virgens, longe das pretensões das nobres famílias romanas²⁴.

Embora promete: “Não haverá adulação neste *livreto*, [...]; não haverá artifício de linguagem retórica que a coloque entre os anjos [...]” (Jerônimo. I. Ep. XXII.2)²⁵, sua carta está repleta desses artifícios e construções de arquétipos a partir das interpretações alegóricas de sua hermenêutica, colocando-o em posição de “servo de Cristo” e seus opositores como os carnisais, na melhor das hipóteses menos espirituais. Nesses termos, Eustoquia precisava vigiar – até mesmo em pensamento

Gloriense las casadas, pues ocupan el segundo grado después de las vírgenes. [...]. Alabo las nupcias, alabo el matrimonio, pero porque me engendran vírgenes

²¹ Do ano 382 a 384 d.C., Jerônimo esteve em Roma exercendo uma função importante junto ao líder da Igreja romana, uma espécie de consultor bíblico, o que certamente lhe proporcionou amizades de figuras importantes para o fortalecimento de sua autoridade, bem como inimigos à altura. Algumas daquelas pessoas constituíram-se como alvos para o monge estridonense cooptar para seu círculo de discípulos. Cf. discussão apresentada em: Leite, Eduardo Silva. *O casamento nas epístolas de São Jerônimo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2013. p. 40–43.

²² Original espanhol: No todos entienden esta palabra de Dios, sino aquellos a quienes les es concedido.

²³ Original espanhol: si la virginidad fuera cosa que de precepto, parecería haber sido abolido el matrimonio.

²⁴ Por volta do ano 393 Jerônimo entrou em outro problema na tentativa de condenar um tal monge Joviniano que dizia, entre outras coisas ao menos quatro doutrinas que contrariavam os ensinamentos monásticos. A primeira doutrina anunciava igualdade de méritos, desde que houvesse boas obras, negando a superioridade da virgindade e da casta viuvez, o que, de certa forma negava a abstinência no casamento. A segunda tese ensinava que, uma vez decido às águas batismais, o diabo não tinha mais poder sobre tal pessoa. Se assim fosse, então não haveria necessidade de inúmeras regras ascéticas de combate aos “desejos carnisais”. A terceira, Joviniano pregou que não havia diferença moral nos alimentos, negava o valor do jejum, era melhor comer dando graças a Deus do que fazer abstenções rigorosas. A última ensinava que não a recompensa no céu seria igual a todos, desde que guardassem a fé e a pureza do batismo. Nisso resultou um *Adversus jovinianum* que foi um esforço para desqualificar o monge, porém Jerônimo acabou ficando muito exposto com seus argumentos um tanto a tal ponto que foi necessário pedir para retirar seu livro de circulação. Ver: Penna, Angelo. *San Jerónimo*. Barcelona: LM, 1952, p.195; Brown, Peter. *Corpo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 310. *Jerônimo* Ep. L.3; XLIX.2; CLXVIII.28,30;

²⁵ Original espanhol: No habrá en este opúsculo adulación alguna, [...]; no habrá artifício de lenguaje retórico que te coloque entre los ángeles [...].

(Jerônimo. I. XXII.5) - para não perder sua condição de virgem de Cristo, que lhe seria uma perda enorme, em outras palavras: era necessário evitar que essa nobre donzela projetasse para um casamento. Não que ele pensasse não existir outras formas de viver e agradar a Deus, mas para a vida casta era a única solução: “o que acontece é que nossa castidade não pode estar segura de outra forma” (Jerônimo. I. XXII.11) ²⁶. Dentro do conjunto dos interesses sobrepostos, Jerônimo insistiu na moralidade ascético-erudita quanto portadora do mais alto grau de espiritualidade.

Na verdade, os fardos que o casamento acarreta e quão incerta é a felicidade humana, vocês puderam aprender dentro de casa, porque sua irmã Blesia, mais velha que você em idade e mais jovem em estado, ficou viúva seis meses depois casado. Que condição humana miserável, ignorante do que está por vir! Sua irmã perdeu a coroa da virgindade e o prazer do casamento. É verdade que ocupa o segundo grau de castidade; porém, que cruces não achas que ela às vezes sofrerá, quando ver diariamente na irmã o que ela perdeu! E justamente quando é mais difícil para ela, carecerá do prazer provado, assim receberá a menor recompensa por sua castidade. Mas ela também pode ficar calma (Jerônimo. I. Ep. XXII.15) ²⁷.

Sua irmã Blésia havia perdido o marido e a infelicidade foi usada para justificar na soma das razões a ideia de casar-se. Mas parece-nos urgente a necessidade de afastar o casamento dessa virgem. Segundo Jerônimo, Eustoquia, pelo seu voto de virgindade, está casada em espírito com Cristo, após citar Gn 2.24 (Bíblia de Jerusalém): "Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une á sua mulher, e eles se tornam uma só carne", considera ele: “Mas não mais, como aí, uma só carne, mas um só espírito [...]. Bem senhora, devo chamar a esposa do meu senhor [...]" (Jerônimo. I. XXII.1) ²⁸. Em outro momento revela-nos uma preocupação: “Se a esposa do imperador é o objeto de todos os problemas ambiciosos, por que você faz mal a seu marido? Por que você se apressa, esposa de Deus, para ser cônjuge de um homem?” (Jerônimo. I. XXII.16) ²⁹. O casamento está

²⁶ Original espanhol: Lo que pasa es que nuestra castidad no puede estar segura de otro modo.

²⁷ Original espanhol: A la verdad, las cargas que lleva consigo el matrimonio y cuán incierta sea la dicha humana lo has podido aprender de puertas adentro, pues tu hermana Blesia, mayor que tú por la edad y menor por el estado, quedó viuda a los seis meses de casada. ¡Desdichada condición humana, ignorante de lo por venir! Tu hermana ha perdido la corona de la virginidad y el placer del matrimonio. Ciertamente que ocupa el segundo grado de la castidad; sin embargo, ¡qué cruces no crees tú estará padeciendo ella por momentos, cuando vea diariamente en su hermana lo que ella ha perdido! Y justamente cuando le ha de ser más difícil carece del placer probado, recibirá menor galardón de su castidad. Pero también ella puede estar tranquila.

²⁸ Original espanhol: Pero ya no, como allí, una sola carne, sino um solo espíritu [...]. pues señora debo llamar a esposa de mi Señor.

²⁹ Original espanhol: si a La mujer del emperador corre toda la turbamulta de los ambiciosos, ¿por qué tu haces agravio a tu marido? ¿A qué te precipitas, esposa de Dios, para ver a la cónyuge de un hombre?

indiscutivelmente atrelado a menor grau de espiritualidade, todavia outras preocupações estão envolvidas.

Para eles, continentes, o casamento não deveria roubar-lhes os prêmios advindos do primeiro e segundo grau de castidade. O esposo da virgem é Cristo!

Não quero me submeter à sentença que foi proferida contra o condenado: *na dor e na angústia você dará à luz, mulher* - esta lei não me diz respeito - *e ao homem você voltará* (Gen 3.16). Volte-se ao seu marido, a que não tem por esposo a Cristo. E finalmente, *morreireis* (Gn 2,17). Com isso, todo casamento termina. Minha profissão não tem nada a ver com sexo. Deixe que o casamento tenha seu tempo e seu título. Para mim, a virgindade é consagrada em Maria e em Cristo (Jerônimo. I. XXII.18)³⁰.

Muito embora esteja casada com Cristo, sua vitória contra as tentações desta vida não é certa, assim: "Não há vitória segura", interpretando a carta de Paulo aos gálatas 5.17: " e o espírito anseia contra a carne e a carne contra o espírito" (Jerônimo. I. XXII.4) ³¹. Segue mais conselhos: "Deus, que pode fazer qualquer coisa, não pode, depois de uma queda, levantar uma virgem. Ele certamente pode libertá-la da punição, mas não coroar como virgem aquela que foi corrompida" (Jerônimo. I. XXII.5) ³². Um cenário de perdas e ganhos foi desenhado por Jerônimo. O arquétipo de "esposa de Cristo" é usado para que convencer a virgem se afastar de um casamento.

Assumo que estamos diante de um defensor de sua autoridade espiritual, de seu lugar de fala. Penso que está tentando cooptar clientes para lhe auxiliar na sua promoção intelectual. Lançar o casamento distante da virgindade é, também, uma forma de aproximar-se das virgens e viúvas ricas. Dizer: "A morte por Eva, a vida por Maria. Portanto, desde que teve seu início na mulher, o dom da virgindade tem fluido mais copiosamente entre as mulheres" (Jerônimo. I. XXII.21) ³³, é tentar dar legitimidade a seu discurso e elevar o valor da sua autoridade e do grupo social em contato. Essas nobres mulheres negaram o casamento – se é que o fizeram -, seja

³⁰ Original español: No quiero someterme a la sentencia que fue dada contra el hombre condenado: Con dolores y angustias darás a luz, mujer – esta ley no me atañe -, y al varón te volverás (Gen 3.16). Vuélvase a su marido la que no tiene por esposo a Cristo. Y por fin: Con muerte morirás (Gen 2.17). Con esto se acaba todo conyugio. Mi profesión no tiene que ver con el sexo. Tengan las nupcias su tiempo y su título. Para mí la virginidad está consagrada en María y en Cristo.

³¹ Original español: y el espíritu apetece contra la carne y la carne contra el espíritu.

³² Original español: Dios, que lo puede todo, no puede, después de caída, levantar a una virgen. Puede ciertamente librarla del castigo, pero no coronar como virgen a la que fue corrompida.

³³ Original español: La muerte por Eva, la vida por María. Por eso, ya que tuvo principio por la mujer, el don de la virginidad ha fluido más copiosamente entre mujeres.

como virgem ou viúvas, por uma série de razões pessoais, entre elas poderíamos citar o trabalho jeronimiano, mas não poderíamos minimizar as razões socioeconômicas.

À guisa de conclusão

Não resta dúvidas que nos finais do século IV São Jerônimo foi um dos maiores difusores, com instrumentos que lhe era possível de usar, do ascetismo cristão feminino retratando vidas de virgens, viúvas, e homens que se entregavam a vida casta. O cristianismo chegou a ser uma grande influência na sociedade aristocrática romana. Ocupando espaços ou dividindo na transformação cultural, aspectos cristãos puderam ser notados no seio das famílias antigas poderosas. O casamento que garantia transferência e posse de bens e poderes dentro daquele universo, em alguma medida estava sendo ressignificado por grupos ou intelectuais cristãos.

Nesse sentido, o que ocorre com essas mulheres eruditas, em sua grande maioria, orientadas pelo cristianismo ascético de Jerônimo, a exemplo de Eustóquia, cujo principal fator é o desprezo pelo corpo e seus supostos prazeres em especial o sexo, ao aceitarem a vida de castidade cristã podiam chegar a níveis até mais altos que os homens invertendo assim as supostas diferenças que a séculos gracejavam entre os romanos.

Se a criação era virginalmente imagem e semelhança de Deus, à essa *vernaculidade* se deveria retornar. O estado de pureza da alma, alimentado pelo saber da ‘verdadeira filosofia’, não prescindia de que a beleza ou os adornos sustentados pelo corpo fossem obliterados. Era um reflexo e um jeito burilado de ascetismo experimentado por mulheres que estavam acostumadas à vida de corte e que, de maneira parcial, tentavam transplantar para o mundo monástico os costumes ali praticados, sob a égide de uma tradição régia (Tamanini, 2016:191).

Rebecca Krawiec (2002:120) também acredita nessa dificuldade enfrentada pela mulher na antiguidade tardia. Essas mulheres eram em alguma medida inferiores aos homens por uma questão “natural” cuja força o evangelho (em especial aquele apresentado por homens como Jerônimo) prometia a elas a capacidade de frear e vencer.

Joyce Salisbury (1995:12) conta-nos sobre Ecdícia, mulher que fizera votos de castidade junto com o marido em um santo matrimônio, mas que ele a traiu. Ela vestiu-se de viúva mesmo tendo o marido em vida. Vendeu seus bens sem a

autorização dele. Mesmo com uma orientação de Agostinho, Ecdícia demonstrou algo mais que surpreendente: “parece ter acreditado que, renunciando a seus deveres matrimoniais e assumindo controle sobre o próprio corpo, poderia controlar também outros aspectos da vida” (Salisbury, 1995:12).

Em razão de pré-concepções sexuais, a tradição ascética assumia diferentes formas para homens e mulheres. Assim, se para o homem asceta era perfeitamente possível, por exemplo, reivindicar independência em relação à autoridade eclesiástica com base no poder conquistado através de suas renúncias, esse mesmo direito não era dado à mulher asceta. Mas as mulheres o reclamavam. [...] reivindicando liberdade da autoridade eclesiástica, elas pareciam acreditar-se também isentas da obrigação de desempenhar o papel social feminino de acordo com as expectativas. [...]. A diferença fundamental entre homens e mulheres ascetas era, pois, que os homens não renunciavam à suas posições de poderosos e as mulheres desejavam fortemente renunciar a posição de impotentes (Ibid:15).

Na diversidade da prática da viuvez e da virgindade, uma vez que houve possibilidades de serem, as mulheres aproveitaram estas condições de variadas formas, umas se tornaram ascéticas, outras simularam. As cartas de Jerônimo fazem uma pintura das mulheres romanas que aproveitaram seus estados para darem novas direções as suas vidas e riquezas. Mesmo com a adoção da vida ascética, segundo Serrato, não há registros que essas mulheres tenham abandonado suas riquezas (Serrato, 1993: 35, 102). Contudo, não esqueçamos que na prática, a interpretação das posses e bens podem ganhar variados sentidos, sobretudo se for para a causa cristã jeronimiana.

Referências

Fontes

Bíblia de Jerusalém (1985). São Paulo: Paulus.

São Jerônimo. (1962). *Cartas de San Jerónimo*. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1 e 2v.

Bibliografia

- Blumell, L. H. (2012). *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus*. Toronto: Brill.
- Brown, P. (1999). *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença.
- _____ (1989). *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurélio a Mahoma*. Madrid: Taurus.
- _____ (1990). *Corpo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1992). *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Londres: Wisconsin.
- Burguière, A., et. al. (org.). (1988). *Historia de La Familia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Nova York: Oxford U. Press.
- Cameron, A. (2001). *The Mediterranean World in Late Antiquity ad 395–600*. London and New York: Routledge.
- Carvalho, M. M. de (2010). *Paideia e retórica no Séc. IV d.C.: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume.
- Cruz, M. S. da. (1997). *Da Virtus Romana à Virtude Cristã: Um Estudo Acerca da Conversão da Aristocracia de Roma no IV século a partir das Epístolas de Jerônimo*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Rio de Janeiro.
- Evans-Grubbs, J. (2009). Marriage and Family Relationships in the Late Roman West. In: Rousseau, Philip (org.). *A companion to Late Antiquity*. (pp. 201-220). Blackwell Publishing Ltd.
- Geertz, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Guarnieri, F. de M. (2016). *A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho: Tradução e estudo*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Hall, S. G. (2008). The organization of the church. In: Cameron, Averil; Ward-Perkins, Bryan; Whitby, Michael (org.). *The Cambridge ancient history, volume XIV, Late Antiquity: Empire and Successors, a.d. 425–600*. (pp.731-744). Cambridge: University Press.

- Jaeger, W. (2014). *Cristianismo primitivo e paidéia grega*. Santo André, SP: Academia Cristã.
- Jones, A. H. M; Martindale, J. (1993). *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: University Press.
- Krawiec R. (2002). *Shenoute and the women of the White Monastery: Egyptian monasticism in late antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Marrou, H.-I. (1973). *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U.
- Martins, M. C. S (2017). Cultural and Linguistic aspects of Saint Jerome's Epistles concerning Antioch, Syria, and Constantinople. *International Sociology Conference Social Movements Studies*. 17/IV. 34425.
- Morello, R.; Morrison A. D. (org.). (2007). *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. New York: Oxford University Press.
- Nathan, S. G. (2002). *The Family in Late Antiquity*. The rise of Christianity and the endurance of tradition: Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Neil, B. (2008). *Towards defining a Christian culture: The Christian transformation of classical literature*. In: Casiday, A. e Norris, Frederick W. (org.). *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600 v. 2*. (pp.317-342) Cambridge: University Press.
- Orlandis, J. (1988). *La Conversion de Europa al Cristianismo*. Madri: Rialp.
- Penna, A. (1952). *San Jerónimo*. Barcelona: LM.
- Rebenich, S. (2002). *Jerome: The Early church Fathers*. London and New York: Routledge.
- Salisbury, J. E. (1995). *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Scritta.
- Sanchez, M. del M. M. (1986). La Vision de La Mujer en San Jeronimo a Traves de su Correpondencia. *Actas de Las V Jornadas de Investigacion Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo*. 315-322.
- Serrato, M. (1993). *Ascetismo feminino en Roma*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Siqueira, S. M. A. (2013). Clarissimae feminae nas comunidades cristãs: Uma reflexão sobre a “democratização” da cultura na Antiguidade Tardia. *Chaos e Kosmos XIV*, 1–16.

Leite, Eduardo Silva
O casamento na epístola XXII de São Jerônimo
www.revistarodadafortuna.com

Stark, R. (1995). Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women. *Sociology of Religion*, 229-244.

Tamanini, P. A. (2016). O tema do deserto e da vida ascética no monaquismo feminino na igreja cristã primitiva: os monges e as monjas do deserto. *Revista Signum*, 17, 178-195.

Veyne, P. (org.) (1989): *Império romano ao ano mil*. São Paulo: Cia das Letras, (História da Vida Privada, v. 1).

_____(2010). *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312–394)*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.

Vizmanos, P. F. de B (1949). *Las Vírgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica.

Williams, M. H. (2006). *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Edição do Kindle.

Recebido: 04 de dezembro de 2020

Aprovado: 03 de abril de 2021