

O cristianismo *jeronimiano* e as nobres mulheres de Roma: uma reflexão a partir das cartas de São Jerônimo

Eduardo Silva Leite¹

Resumo:

Nesse artigo temos por interesse discutir, numa visão mais geral, o monacato feminino. As *fontes monásticas* que hoje mostram-se ao mundo, após anos de catalogação permitiram que os estudiosos realizassem novas leituras sobre o *monaquismo*. O século IV é nosso recorte temporal, mais precisamente a segunda metade. O cenário é de profundas transformações estruturais na sociedade romana. Dentre as transformações uma é especialmente tratada nesse trabalho: a cristianização das mulheres nobres de Roma. Este artigo direciona-se para a mudança no nível da mentalidade para compreender como algumas mulheres da aristocracia tardo antiga romana, sobretudo aquelas dos finais do IV século, viveram nesse novo cenário “cristianizado”. Como puderam viver a *sancta castitate*? É dentro desse contexto que São Jerônimo está inserido. Para nós, ele é um grande propagador do cristianismo ascético nos finais do IV século. Usamos suas correspondências com técnicas de análise de discurso e a abordagem contextual para chegarmos à conclusão que: com continuidades e descontinuidades culturais, essas elites romanas ainda se revelaram capazes de manterem-se, no seio da estrutura do Baixo Império o prestígio e a relevância sociocultural que por tempos lhes caracterizaram.

Palavras-chave: mulheres - aristocracia – cristianismo – São Jerônimo - ascetismo

Abstract:

In this article we are interested in discussing, in a more general view, female monasticism. The monastic sources that today show themselves to the world, after years of cataloging allowed the scholars to realize new readings on *monasticism*. The fourth century is our temporal cut, more precisely the second half. the scenario is of deep structural transformations in the Roman society. Among the transformations one is especially addressed in this work: the Christianization of the noble women of Rome. This article addresses the change in mentality level to understand how some women of the late Roman aristocracy, especially those of the late fourth century, lived in this new "Christianized" setting. How could they live the *sancta castitate*? It is within this context that St. Jerome is inserted. For us, he is a great propagator of ascetic Christianity at the end of the fourth century. We use their correspondences with discourse analysis techniques and the contextual approach to arrive at the conclusion that: with cultural continuities and discontinuities, these Roman elites still proved to be able to stay within the structure of the Low Empire the prestige and cultural relevance that characterized them times.

Keywords: women - aristocracy - Christianity - St. Jerome – asceticism

1. Introdução

Segundo Paulo Augusto Tamanini (2016, p.181) o interesse pelo tema do monacato feminino é tardio. As *fontes monásticas* que hoje mostram-se ao mundo, após

¹ Mestre em História (UFMT), com atuação desde 2013 em História do Cristianismo na FEICS/Cuiabá. Doutorando em História antiga (UFMT) com orientação do Prof. Dr. Marcus Cruz; membro pesquisador do *Vivarium C.O.* profeduardoleite@gmail.com

anos de catalogação permitiram que os estudiosos realizassem novas leituras sobre o monaquismo. Essas incluem também uma separação específica entre feminino e masculino que pode lançar dúvidas novas acerca da ordem eclesiástica, isso porque as mulheres apareceram estando também organizadas nessa estrutura chamada Igreja disputando espaços de poder. Elas não estavam somente para os trabalhos manuais, algumas monjas eram exímias copistas, estudiosas dos textos sagrados, tradutoras, numa palavra: eruditas. Nesse sentido, novas significações impuseram-se sobre o feminino.

Sobre os novos olhares, o deserto passou também a significar um lugar não somente de protesto, mas uma espécie de estágio para santificação, um lugar para purificação do homem e da mulher.

Se era um lugar de despojamento, um espaço de desapego e de substituição de valores, também aparecia como um espaço de aprendizagem e de autoconhecimento para as mulheres e homens que se atreviam a atravessá-lo. O deserto como mestre daquilo que era essencialmente humano, tornava-se aos poucos um propício endereçamento para a contemplação, uma referência para centros de peregrinações, lugar de culto e aonde se podia descobrir e exercitar uma espiritualidade individual. A construção da imagem-símbolo do desdobramento do deserto, instituídos e chamados eremitérios, monastérios, lavras, foram ganhando força e legitimação graças às investidas, organização, regimento e discursos dos Pais da Igreja (também conhecidos como “Padres da Igreja” ou “Santos Padres”, em sua grande maioria Bispos), primeiramente gregos, depois latinos (TAMANINI, 2016, 181).

Siqueira (2013, p. 13) permite-nos refletir que as viúva e mulheres ricas mais do que proporcionar o sustento econômico e protegerem seus mestres cristãos “foram impulsionadas também por uma necessidade de estudo, de conhecimento devido, muito provavelmente pela sensibilidade da sua própria cultura, da formação greco-romana”. Com muita dificuldade o cristianismo foi aceito no seio aristocrático, pois este se mantivera por séculos como guardião das tradições romanas *pagãs*. As nobres mulheres do Aventino representaram um setor da aristocracia que soubera apropriar-se do cristianismo com grande efeito. Uma mera apropriação descolada da vontade real? Um mero simbolismo sem efeito prático? Não nos pareceu.

Este grupo social não escapa às transformações, com continuidades e descontinuidades essas elites romanas ainda revelar-se-ão capazes de manterem, no seio

da estrutura do Baixo Império o prestígio e a relevância sociocultural que por tempos lhes caracterizaram. No que diz respeito às mulheres aristocratas romanas, elas vão prosseguir na busca de autonomia.

A cristianização da sociedade dos finais do século IV tem contornos próprios. As cartas de Jerônimo mostram uma janela do processo. Numa pequena análise de suas correspondências, é possível chegar a perceber que essas mulheres alvos de Jerônimo foram intimadas a viverem um cristianismo que, aparentemente poderia lhes custar a liberdade. Contudo, a moralidade ascética feminina levada a altos níveis e expostas publicamente permitiram que ganhassem maior autonomia.

2. A aristocracia romana na segunda metade do IV século

O período que iremos lançar olhares é o século IV, mais precisamente a segunda metade. Um período de grandes mudanças pois é assim que entendemos não somente o IV século, mas toda a antiguidade tardia. A antiguidade tardia, cuja abrangência compreende o século IV configura-se como um período de profundas transformações estruturais na sociedade romana, (CRUZ, 1997, fl 110). Para Siqueira (2013, p.1) “O termo indica a crise da sociedade clássica que se estruturou em um estado imperial cujas bases, em grande parte, foram estabelecidas sobre a tradição, o privilégio, e a insuficiência das instituições antigas”. Renan Frighetto (2012, p.20) alerta tratar-se de uma complexa definição, quando se preocupa com a delimitação temporal problematiza onde começa e onde termina a antiguidade tardia. Então prefere trabalhar com o arco temporal que começa no século II e termina no século VIII. Segundo ele, se lermos a maioria dos especialistas que tratam do assunto, notaremos

a primazia de perspectivas que apontam a concepção de ideia de permanências, continuidades provenientes do mundo clássico e helenístico que se mantiveram vivas na Antiguidade Tardia. Mas devemos recordar e ter sempre em consideração que novas concepções ideológicas, representadas pelo pensamento neoplatônico e cristão, acabaram por transformar as ideias características legitimadora, agregando as novas criações provenientes do pensamento tardo antigo, inclusive sob o ponto de vista político (IBID, p.23).

Assim não seria muito dizer que existem diversos elementos que podemos identificar nessas transformações a fim de compreendermos tal período, porém dentre

eles um reveste-se de especial interesse aqui, as mudanças a nível cultural ou da religiosidade. Nossos olhos voltam-se para essa mudança no nível da mentalidade, por assim dizer e para compreender como algumas mulheres da aristocracia tardo antiga romana, sobretudo aquelas dos finais do IV século, viveram nesse novo cenário “cristianizado”.

Nos finais do século III, o Senado - lugar da revelação de poder da aristocracia romana ou lugar onde a camada social aristocrática se fazia ouvir - esteve em considerável declínio frente aos militares que ascendiam ao poder sem ao menos necessitarem de apoio senatorial². Mesmo diante dessa situação, este 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 finais do século III, o senado (e aristocracia) revela-se como o mantenedor da tradição, um guardião conservador pálido que percorre as carreiras nas magistraturas tradicionais do Império (IBID, fl. 118).

Contudo, a ascensão de Constantino provocou outras mudanças que possibilitaram que os equestres³ e senadores dividissem os mesmos espaços. O senado passa a ter um aumento significativo no efetivo. Os novos senadores são oriundos principalmente da ordem do grupo equestre. Os membros da ordem senatorial voltam 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 um retorno do mais alto prestígio que tradicionalmente caracterizava

² Desde os tempos de Adriano, nota-se que o senado lentamente perdia suas funções políticas e senatoriais para os *amici princeps* ou amigos do príncipe, que passaram a condição de *consilium principis* ou conselheiros do príncipe tendo atribuições de aconselhamento jurídico. Este conselho tinha participação de senadores e cavaleiros e suas decisões eram chamadas de *constitutiones* ou constituições. Assim, parece-nos uma tentativa de adquirir legitimamente, aos poucos, a tarefa de elaboração das leis (FRIGHETTO, 2012, p.42).

³ “Os eqüestres, 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, 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. 4, p. 156-170, 2014. ISSN: 2318-9304

esse grupo social, embora dividindo espaço com originários da cavalaria e os tradicionais tentavam garantir que todos, para chegarem a níveis de alto poder político e social viessem do senado.

Em Roma, cidade em que residia uma parcela importante dessa elite, as famílias que se destacavam pelo prestígio e riqueza e que influenciavam a assembleia senatorial em suas decisões, hegemonicamente são os Anicii, os Ceionii, os Valerii, a dos Petronii, dos Simachii e dos Nicomachii (IBID, fl.129). Essas famílias se orgulhavam de manterem vivas na memória suas linhagens de parentesco, 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 (JONES, A. H. M; MARTINDALE, J. 1993. p.675). Isso também significa que essas elites lutaram para manterem o que entendiam ser a tradição e a cultura da aristocracia senatorial romana na medida em que diziam serem herdeiros das virtudes romanas antigas (CRUZ, 1997, fl.130). Assim, em volta do senado, na primeira metade do século IV a aristocracia romana voltara a ser o grupo social mais rico e poderoso sustentando o Império com uma cultura e uma moral que se entendia como vinculada às tradições antigas.

2.1 A Cristianização da aristocracia romana do IV século.

Tem em alvo este poderoso grupo social é interessante e necessário notarmos como o cristianismo pode introduzir-se nesse conjunto social que buscava no passado sua legitimidade. Mas não queremos abordar todos os grupos, pensamos em mulheres da nobreza de Roma. A historiografia percebe que o cristianismo desde os tempos de Paulo e Pedro havia encontrado guarida nos corações de alguns poucos aristocratas de Roma (LATOURETTE, 2006, p.105). Embora tenham sofrido duras perseguições, a ilegalidade e, porque não dizer até mesmo a morte no mundo romano, os cristãos no século IV experimentam a proteção e os benefícios do império: de perseguidos agora protegidos, ou no mínimo tolerados.

Podemos, por assim dizer que em todas as camadas sociais existiam cristãos, mas na aristocracia e em sua face senatorial o cristianismo teve grandes dificuldades para consolidar-se. Siqueira (2013, p.4) diz que: “estudos indicam que a conversão masculina na classe senatorial foi muito menor do que a feminina”. Mesmo com a vinda de alguns aristocratas para o cristianismo, processo que se iniciou efetivamente no século II, em

Roma no século IV as elites cederão ao cristianismo na medida em que este fosse capaz de unir os valores cristãos aos romanos.

Contudo, essa mensagem evangélica do tipo que dialogue com esses grupos aristocráticos vinha sendo elaborado desde o século II. No século III, o cristianismo possuía pessoas do nível de Clemente de Alexandria, o mesmo que escreve um tratado, em 200 d.C, de moral prática para a aristocracia cristã, *O Pedagogo*; Hipólito de Roma, Tertuliano de Cartago, Orígenes demonstram, desde o século III, que o cristianismo deixara de ser uma religião de iletrados, se algum dia o foi, de ignorantes e simples (LEITE, 2014, p.59). “Com efeito, o século III, foi uma época em que muitos personagens surpreendentes aderiram ao Cristianismo” (BROWN, 1999, p.43), no entanto isso foi um processo lento da periferia para o centro do poder.

Esses novos intelectuais cristãos com seus discursos voltados para o ideal aristocrático de vida permitiram que o cristianismo acessasse às novas figuras aristocráticas. É assim que podemos, de forma significativa, perceber a conversão de famílias nobres de Roma, ao cristianismo. Famílias como a do futuro imperador Teodósio, tornaram-se cristã no IV século. Com o pai prefeito do pretório em Tréveris, a família do futuro santo Ambrósio de Milão, se converte ao cristianismo também no mesmo século. Em Roma, Furius Maecius Gracchus ao assumir a prefeitura em 376 é batizado e toma medidas anti-pagãs (CRUZ, 1997, fl.165). Nos anos finais do IV século, um casal de nobres, moradores do palácio familiar dos *Valerii* - uma família que possuía uma das maiores fortunas em Roma - abraçou a vida ascética e distribuíram seus bens aos pobres. Esse processo foi possível pelo fato de haver já no século III cristãos de alto nível intelectual dialogando com uma mensagem ao nível desse grupo. Um último exemplo desse alcance está na carta de Jerônimo, no IV século, dirigida a filha menor de Paula, a nobre *Eustoquia* (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.22.).

Desde as primeiras décadas do IV século o concílio de Elvira mostra-nos entre outras coisas, um cristianismo preocupado com uma organização, com regras, com doutrinas claras. “Algunos historiadores creen que el concilio es incluso el primer intento conocido por ‘institucionalizar’ de alguna manera este ascetismo del que hablamos, por la forma en que lo regula y estipula unas rígidas normas al respecto” (SÁNCHEZ, 2013, p.33). Sabemos que nele houve, segundo se lê nos cânones XIII e XIV relativos as

virgens, grandes preocupações com mulheres que tinham função social ativa, dedicadas a servir a comunidade, a visitar enfermos e a evangelização, mas que não tinham regras claras e normas que as impedissem de cometerem erros conhecidos pelas antigas comunidades cristãs (sobretudo aqueles relativos ao sexo). Sánchez acredita que as fontes indicam que eram mulheres ricas e que escolheram a consagração como uma maneira de adquirirem maior autonomia (IBID, p.39).

Essa cultura cristã logrou êxito e tonou-se por meio das propagandas da igreja e dos intelectuais cristãos uma forma notável de *ser* cristão. Uma grande evidência que em Roma nos finais do século IV o cristianismo havia alcançado a aristocracia feminina é 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 a vida casta (VIZMANOS, 1949, p.531). Serrato (1993, p.78) diz que Albina era filha de Ceionio Rufio Albino (consul em 335 e prefeito de Roma em 335-337) aparentada com a família dos Ceionios. Para ser mais preciso, o cristianismo que ali chegara era de vertente ascética. O Aventino destacava-se por dois fatores: era constituído por nobres mulheres romanas e a experiência cristã ali vivida era de natureza ascética-erudita (CRUZ, 1997, fl.167). Esse grupo liderado pela nobre filha de Albina, Marcela, mulher que “fué la primera dama romana que en un golpe de audacia revistó las costumbres y la túnica despreciada del estado monástico. Su decisión produjo un verdadero escândalo” (VIZMANOS, 1949, p.534).

Assim compreendemos que, embora a aristocracia romana fosse difícil de converter-se ao cristianismo, este foi eficaz no processo cultural de elaboração discursiva e na constituição de formulações de conceitos sobre a ordem das coisas de maneira eficiente que convencesse 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.

As mulheres do Aventino representam bem essa conversão, embora assumissem o cristianismo ascético, será possível perceber que não se deslocarão socialmente para baixo da estrutura social pouco flexível de Roma, com suas altas demonstrações de

erudição darão manutenção ao status social e poderão ir além disso. “Elas não romperam completamente o papel de *mater familias*, mantendo, seus vínculos familiares, suas responsabilidades de matronas não encerrando-se completamente na vida ascética” (SIQUEIRA, 2013, p.4).

2.2 Educação e moralidade cristã

Mas como elas poderiam incluir esse novo elemento no repertório cultural aristocrático? Então uma possível resposta vem pela educação e o conceito divulgado no modo de vida ascético cristão. O aspecto ascético-erudito pode ser melhor explicado se compreendermos o que segundo Nunes (1978, p.5) foi a formação educacional entre os romanos. Estes destacaram-se por dar à família o título de agência de formação e aos estudantes o senso prático de voltarem-se para o serviço militar e aprenderem a leitura, escrita e cálculo. Nos estudos superiores, algo muito restrito, o aluno estudaria artes e ciências práticas para o exercício da advocacia, do comércio, da arquitetura e a estratégia, as ciências especulativas viria surgir com a conquista da Grécia. Da Grécia, os romanos assumiram sua língua, literatura, filosofia, porém resistiram à música e a dança.

A aristocracia romana era composta por pessoas cultas, gramáticos, retores, estudiosos especializados, altos funcionários da burocracia. No período tardio as práticas intelectuais de leitura e escrita estavam cada vez mais circunscritas a determinados grupos, em ambientes sociais restritos nos quais a cultura se fossilizava em experiências livrescas voltadas para conservar a herança da tradição (SIQUEIRA, 2013, p.6)

Assim, surgiu entre os romanos grandes oradores que, tendo um ideal de formação romana, assumiram a retórica como uma disciplina essencial para espelhamento da romanidade⁴ (ex. Cícero e Quintiliano) (IBID, p.5).

⁴ A aristocracia romana se distinguia do restante da população não somente pelo nome da família ou pelas grandes propriedades que estas exibiam. A educação moral que recebiam projetava-os *socialmente na frente dos “inferiores”*. A conduta um tanto ascética, característica de um estoicismo acentuado, *destilava do “homem bem-nascido”*. A cultura elitista romana tinha seus próprios códigos e regras que os marcavam distinguindo-os da população geral. Esses códigos os identificavam e permitiam a comunicação cultural entre os pares para assimilarem as regras da boa conduta daqueles que cuidam dos negócios da cidade (BROWN, 1992, p.38).

Com a cristianização da sociedade romana um novo conceito de educação elaborava-se.

De fato, por influência da *paidéia* grega, ainda vigente e aceita, passava-se a elaborar um novo conceito de *paideia*, então com a identidade cristã. Esse processo teve seu início com o grupo de escritos paulinos, como as epístolas aos *Efésios* (VI,4) aos *Hebreus* (XII,5), a *II Timóteo* (III,14-16), e com a carta de São Clemente Romano aos coríntios. É preciso considerar que, nesse momento, o conceito de *paideia* já não marcava relação com o mundo da época, que chamavam de “pagão”, pois ficava clara para os cristãos, pelo que acreditavam, a possibilidade de contribuírem para a elaboração de um verdadeiro conteúdo de *Paidéia* (MELO, 2012, p.194).

A *Paidéia* agora se configurava como o conjunto de fatores que orientam o cristão numa conduta desejável a fim de cumprirem os mandamentos de Cristo. A experiência cristã desde o mundo antigo nos tempos de Paulo não mudou muito em sua maneira de expandir-se pelo mundo na antiguidade tardia. Assim:

No período final da Antiguidade, os Santos Padres, quando favoráveis à filosofia, tratavam de utilizá-la a fim de aprofundar o conhecimento do depósito da fé para resistirem com o seu auxílio às investidas dos adversários que delas se valiam nos seus ataques ao Cristianismo. [...]. Além disso, é preciso ter em mente que a própria filosofia da época facilitava a aceitação do ponto de vista segundo o qual a religião podia ser tida como uma certa filosofia (NUNES, 1978, p.15).

Os estudos e a meditação que a aristocracia romana realizava como uma espécie de modelo ideal aristocrático de vida, fora cristianizado e voltado para os estudos dos textos bíblicos. Isso pôde demonstrar o processo de fundição da mensagem evangélica com tradições romanas para propiciar condições de aceitação no seio aristocrático (CRUZ, 1997, fl.169). Essa cultura erudita cristã que a aristocracia romana quis espelhar, auxiliou em alguma medida as mulheres romanas cristãs ascéticas, em especial as do Círculo do Aventino, a ganharem maior autonomia. Essas mulheres procuravam desde os tempos de Cômodo os *didaskaleia* cristãos para orientações educacionais e no IV século as *clarissimae feminae* podem ser encontradas como suporte econômico e intelectual para o cristianismo (SIQUEIRA, 2013, p.2).

Em relação a cultura de mulheres, ou mais especificamente sobre a sua educação temos informações significativas, elas liam e escreviam, eram

dotadas de refinada cultura, promoviam atividades literárias com a apresentação de poetas e escritores, escreviam suas próprias prosas ou poesias. Entretanto é na fase das muitas conversões quando a Roma pagã cada vez mais se torna cristã que temos notícias de que as Sagradas Escrituras eram lidas intensivamente e estudadas com ardor (IBID, p.6).

Outro elemento que somou-se a esse processo de construção de autonomia foi o discurso moral cristão a respeito da sexualidade. Essa proposta moral projetou novos olhares destas mulheres do Aventino. É sabido que as doutrinas filosóficas, sobretudo o estoicismo, que no II século distinguiam a elite romana dos demais, os cristãos aglutinaram-nas às doutrinas cristãs e “explodiram respingando-as” em todo o império. Isso não quer dizer uma hegemonia do discurso cristão sobre toda sociedade romana, mas que ao divulgarem o evangelho os intelectuais cristãos se apropriaram também de um discurso vigente de alto efeito em um grupo social dominante: a aristocracia. Baseado no produto desse entroncamento doutrinário, os mestres cristãos construíram não somente a igreja “universal” (LEITE, 2013, fl.24) com suas estruturas hierárquicas, mas uma plataforma para alçarem essas castas mulheres romanas a níveis elevados de poder.

Essa nova moralidade, agora semeada pelo cristianismo a exaustão, trouxe novas preocupações em vários espaços da vida, mais precisamente a vida sexual das pessoas.

Seu desprezo pela morte a cada dia nos é evidente, assim como sua moderação em matéria de coabitação. Pois elas se constituem não só de homens como também de mulheres que durante toda a vida se abstêm de coabitar; conta-se entre eles igualmente indivíduos que, pela autodisciplina e pelo autocontrole, se elevam à altura de autênticos filósofos (BROWN, 1989, p.237).

As relações familiares romanas cristãs, sobretudo as de natureza sexual deveriam expor ao mundo, ideais cristãos assim como na cultura aristocrática se externava a condição social em seus comportamentos disciplinados e planejados na tentativa de mostrar suas diferenças. As relações sexuais estavam dentro do espaço que, por sua vez, estava sobre a vigilância do nobre cidadão na antiguidade tardia. O sexo transmitia, desde o século II muito mais do que apenas prazer. Independente das relações sexuais que se mantinha: homossexual ou heterossexual – embora a noção de sexualidade e

homossexualidade ainda não tinha, efetivamente os nossos contornos (ROUSSELE, 1988, 270), o prazer físico permitia também um contágio moral de uma pessoa para outra. Homem e mulher tinham diferentes conceitos:

um homem é um homem porque evoluiu com eficácia no mundo público. E evoluiu porque seu feto "cozinhou" no calor do ventre mais completamente que o de uma mulher; também seu corpo é um reservatório dos "calores" preciosos dos quais depende a energia masculina (BROWN, 1989, p.219).

O homem ativo, um cidadão romano, deveria cuidar para não perder energia a qual o mantém masculino, para não ser surpreendido com a fraqueza moral, uma qualidade feminina, que aliás, sempre cede ao sexo (LEITE, 2013, p.27). O excesso de prazer sexual poderia também lhe dar um esgotamento de energia, o que lhe prejudicaria em sua qualidade moral e temperamental, conseqüentemente não desempenharia suas nobres atividades públicas com eficácia.

Diante do problema que o sexo causava, teoricamente a abstinência sexual será a arma que o homem público de maior zelo lançará mão. O homem superior demonstra sua condição em seu corpo, no abster dos prazeres deste mundo, entre eles o sexo. A moral estoíca, e Sanchez (1986, p.315) acrescenta, neopitagórica e neoplatônica assimilada pelo cristianismo catapultou, em grande medida, a valoração moral dos bispos e ascetas cristãos do IV século. O "missionário moral" do século IV é um "espelho histórico" dos filósofos que ofuscavam os olhos da nobreza romana desde o século II (LEITE, 2013, fl.27). "São Basílio e São Gregório de Nissa não cansavam de afirmar que se os monges eram chamados 'filósofos' os mosteiros, por sua vez, eram as "escolas de filosofia", no interior das quais se ensinava a suprema filosofia de viver a vida em Deus" (TAMANINI, 2016, 189). E as mulheres ascetas do Aventino percorreram esse trajeto e puderam ser vistas com maior autoridade dentro desse cenário.

Nesse sentido, o que ocorre com essas mulheres orientadas pelo cristianismo ascético, eruditas como eram e 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, p.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 prometia a elas a capacidade de frear e vencer.

Joyce Salisbury (1995, p.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, p.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 posição de poderosos e as mulheres desejavam fortemente renunciar a posição de impotentes (IBID, p.15).

É dentro desse contexto que São Jerônimo está inserido. Para nós, ele é um grande propagador do cristianismo ascético nos finais do IV século. Jerônimo esteve em Roma exercendo uma função importante junto ao líder da igreja romana, o bispo Dâmaso, uma

espécie de consultor bíblico (MORENO, 1986, p.52), o que lhe proporcionou aproximar-se de figuras importantes para o fortalecimento de sua autoridade. Algumas dessas pessoas constituíram-se como alvos para o monge estridonense cooptar para seu círculo de discípulos inclinados ao ascetismo. Então, possivelmente as mulheres do Aventino tiveram contato com Jerônimo durante esse período. A educação ascética-erudita foi orientada e incentivada por São Jerônimo em especial. Assim é que se pode constatar pelas suas diversas correspondências.

3. As mulheres do Círculo do Aventino

Esse grupo ascético feminino romano se caracterizou pelos rigores ali empreendidos para atingirem o ideal cristão. Segundo Serrato (1993, p.77) essas mulheres foram modeladas em boa medida por monges orientais e exortações patrísticas. São Jerônimo por sua estadia em Roma foi um dos guias e promovedores do ascetismo feminino, sobretudo do Aventino. Serrato (IBID, p.77) nos diz que ele fora o guia espiritual e mestre escriturário de um grupo de matronas da mais alta nobreza da cidade de Roma, as quais devido ao grande nível de espiritualidade praticavam o retiro e austeridade no interior do palácio do Aventino.

A estas mulheres do “Círculo do Aventino”, em virtude da influência de São Jerônimo uniram-se um grupo de outras virgens e viúvas. As primeiras foram Sofronia e Felicitas, mais tarde Marcelina, irmã do bispo de Milão e filha do prefeito das Gálias, depois Asela, Príncípa, a matrona Lea que fora convidada por Jerônimo, a nobre Fabiola, da casa dos Fabios, e como já acima citado a família da nobre romana Paula (VIZMANO, 1949, p.549). Algumas delas eram conhecedoras do latim, grego, e até hebraico. Trata-se de uma demonstração de que o “Círculo do Aventino” era sobretudo um círculo cristão feminino ascético-aristocrático.

Além de Jerônimo, outros Pais da Igreja também escreveram sobre *clarissimae feminae* autores não cristãos como Celso, Porfírio, Juliano, Libânio, Ammiano Marcellino. De modo geral as argumentações acusam que as mulheres da aristocracia, seja no oriente ou no ocidente, após a conversão adotavam a vida ascética e gastavam suas grandes fortunas (SIQUEIRA, 2013, p.6).

As reuniões cristãs entre monges e mulheres ascéticas em lares de nobres romanas parecem-nos algo praticado com certa frequência, inclusive foi alvo de crítica de Jerônimo na epístola 22.6,28 a Eustóquia. Para o monge isso não era seguro e o nível intelectual e moral desses monges que se reuniam com aquelas mulheres, não era confiável. Significa também que além do “Círculo do Aventino” havia outros lugares que concorriam na mesma direção. É também possível crer que não fora apenas Jerônimo que mantivera contato com o Aventino. Contudo, é ele que em sua breve estadia em Roma e até a hora de sua morte lutará para dar manutenção ao cristianismo ascético feminino em Roma em especial no Aventino e na casa de Paula.

3.1 São Jerônimo e as nobres mulheres romanas

Mais precisamente, em que consistia a relação entre Jerônimo e essas mulheres romanas? Jerônimo atuou como *um* (não qualquer) construtor de uma concepção sobre o que seja uma mulher espiritualmente aceita e louvável. Ele tem o projeto, ele tem os referenciais, ele possui credenciais, ele tem o mapa. O padrão cultural jeronimiano especificamente aquele que fornece uma espécie de caminho ou gabarito para o feminino torna-se modelo “*de*” santidade e autoridade espiritual e funciona ao mesmo tempo, “para representar esses processos padronizados como tal, para expressar sua estrutura num meio alternativo” (GEERTZ, 2015, p.70). Nesse sentido, Jerônimo fornece fontes extrínsecas de informações a elas como modelos da realidade, sugerindo que se apropriem desse discurso e executem tais programas como meio de atingirem o resultado do gabarito, qual seja, espiritualidade superior.

Esses discursos não são meros improvisos ou sem cargas de efeitos práticos. Segundo Geertz (ibid, p.70) eles induzirão o tal “crente 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”. Essas *disposições* podem ter apenas natureza de probabilidade, ou seja, uma possibilidade de uma tal atividade ser exercida, não significa que as mulheres fizeram como o “gabarito jeronimiano” dissera, embora dispostas. Outra provocação do discurso dele pode gerar *motivações*. Usando nosso objeto aqui, essas mulheres podem, ao assumirem para si tais informações agirem com “uma tendência persistente, uma

inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações” (ibid, p.71).

A diferença principal entre disposições e motivações é que, enquanto essas últimas são, por assim dizer, qualidades vetoriais, as primeiras são apenas escalares. Os motivos têm um molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias. As disposições, porém, apenas variam em intensidade: elas não levam a coisa alguma (ibid, p.72).

Sabemos que São Jerônimo foi um dos grandes promovedores da fé cristã, sobretudo entre a aristocracia romana de seu tempo. Também sabemos que ele foi mais um guia espiritual do que apenas um professor dessas mulheres. Das cento e vinte e cinco cartas que escreveu, cinquenta são endereçadas à elite romana. Além disso, das cinquenta cartas endereçadas a elite romana, trinta e três são encaminhadas às mulheres, especialmente as do Aventino. É sem dúvidas alguma nas cartas às mulheres que o monge constrói discursos para uma vida monástica feminina palaciana e notável.

Em suas cartas, tratou de assuntos que relacionavam-se com a prática da vida diária; o começo da vida espiritual e a renúncia de todo o mundo; o processo de vigília para o crente novo convertido; hábitos, de comer, vestir, beber, de trabalhar, e sobre as boas e más companhias. Embora seus discursos coubessem mais a um mosteiro que a uma mansão, todavia ele adapta às palacianas ascéticas metamorfoseando o abandono da cidade em um abandono dos prazeres como se fossem assimétricos (SERRATO, 1993, p.89). Segundo Sanchez (1986, p.315), essas cartas às mulheres tem um interesse ímpar, qual seja: persuadi-las a um rigoroso ascetismo.

Jerônimo ajuda essas mulheres a construir a possibilidade de haver grupo feminino ascético fora dos quadros cenobíticos e monásticos, ou seja, em sentido mais estrito: *secessio mundi*, pois o que ele permite é a vida monástica dentro de lares, em comunidades femininas, dentro da cidade Eterna. Seria uma espécie de concessão? É assim que ele as chama de *monachae christianae*, ou seja, elas embora não estejam em um mosteiro ou em cenóbios devem ser vistas como tais (SERRATO, 1993, p.92) pela vida de austeridade mesmo não abandonando suas posses e bens e vivendo em família.

Orientadas pelo monge belemita, essas mulheres viviam sem regras gerais e claras como em mosteiros e aos seus modos procuravam reproduzir uma vida do deserto na cidade. Certamente não se tratava de comunidades monásticas propriamente ditas, já que se tratava de grupos ascéticos de caráter privado e constituído por mulheres da mesma família, com algum esforço uniam-se a elas suas servas em oração e jejuns somando-se aos votos de castidade (IBID, p.95). Não estamos a falar de uma comunidade doméstica plena, pois as estruturas sociais foram apenas cristianizadas na medida em que após as orações e jejuns cada qual se ia para seu lugar social que originalmente ocupava. Pois mesmo o Aventino não parece ser um local de habitação para todas as mulheres, mas um lugar de reunião delas.

3.2 As cartas e as mulheres

O epistolário de São Jerônimo que iremos usar e tentar mostrar como ele promove esse cristianismo ascético feminino é nossa principal fonte documental. Ele foi editado pela Biblioteca de Autores Cristãos, com introdução, versão e notas por Daniel Ruiz Bueno, uma edição bilíngue de 1962. As epístolas foram escritas durante um período de aproximadamente 45 anos, isto é, de 374/75 d.C., até a morte de Jerônimo em 419 d. C. Endereçadas às mais diversas pessoas, o epistolário tem 154 cartas, destas, cento e vinte cinco compreende-se que são de sua autoria. Jerônimo, um asceta em disputa nos espaços estreitos de poder⁵ usa todos argumentos necessário para convencer as mulheres a não se casarem e dedicarem-se a castidade como sendo uma espécie de grau superior entre todos os cristão. Assim o casamento nessas cartas será pouco tolerado.

As obras cristãs do IV e V séculos, são filhas da retórica clássica, as quais usam as estruturas e os *topoi* dos *bíoi* antigos como tal, ao biografar mulheres a abordagem utilizada inscrevia-se na abordagem filosófica seja como herança do mundo clássico ou como uma elaboração própria do pensamento cristão. Ao mesmo tempo, inicia o modo cristão especificamente para escrever sobre um santo, ou melhor, de um personagem exemplar para depositar a admiração, a imitação e em última análise a devoção dos leitores. Em última instância consagrando a protagonista, digna de imitação e lembrança valorizando filosoficamente as mulheres (SIQUEIRA, 2013, p.5).

⁵ No contexto dos finais do IV século havia muita concorrência para cooptação de amigos poderosos para manterem empreendimentos e auxílio político ou até mesmo defenderem-se. As correspondências circulavam nesses ambientes públicos a fim de aumentarem o prestígio e a autoridade do escritor (NEIL, 2008, p. 322)

São muitas as cartas que Jerônimo deixa-nos rastros de seus argumentos pró ascetismo. Aqui, pelo espaço usaremos algumas cartas⁶ e a primeira é a de número 22, cuja destinatária chama-se Eustoquia⁷, filha mais nova de Paula, uma nobre romana, família originária de Paulo Emilio, o Macedônio, cônsul em 181 e 168 a.C. e Cornelios Escipiones Emilianos Gracos. O ano é, provavelmente, 384, tempo em que Jerônimo ouvia de todos: “*dicebar sanctus, dicebar humilis et disertus, omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar*”, mas também é o ano em que morre a irmã Blesia e o bispo de Roma, Dâmaso⁸. Essa virgem era mais uma que fazia parte do grupo de mulheres do Aventino (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.22.introdução).

Jerônimo começa sua exortação a Eustoquia pedindo a ela não somente deixar sua parentela como também esquecê-los (IBID, cap.22.1). Seu contexto ameaçador lhe faz saltar em defesa de sua autoridade:

Acaso diga alguno: ¿Y te atreverás a hablar mal de las nupcias que fueron bendicidas por el Señor? No es hablar mal de las nupcias anteponerles la virginidad. [...]. Gloríense las casadas, pues ocupan el segundo grado después de las vírgenes. [...]. Alabo las nupcias, alabo el matrimonio, pero porque me engendran vírgenes (IBID, 22.4).

Diante das acusações e inimizades que contraiu e com o propósito de consolidar sua visão ascética cristã, lança mão de estratégias retóricas para atacar e defender-se. Parafraseando Mt 19.11 escreve: “No todos entienden esta palabra de Dios, sino aquellos a quienes les es concedido” (IBID, 22.19). Jerônimo quer deixar claro não estar contra o casamento, interpretando os conselhos paulinos pensa estar dando a ele seu lugar certo e não condenando-o, pois “si la virginidad fuera cosa que de precepto, parecería haber sido

⁶ Estamos cômnicos das técnicas de análises de epístolas, cartas do período.

⁷ Eustochium, um nome grego em forma neutra, que traduzido para o castelhano encontra-se Eustoquia.

⁸ Dois eventos subsequentes marcam o “começo do fim” de Jerônimo na corte sacra de Roma: as mortes da nobre Blésia, filha de Paula e do bispo Dâmaso, quem tinha um grande apreço pelo monge. No outono do ano 384 d.C., a nobre filha de Paula morrerá por causas desconhecidas, mas a notícia corria entre seus amigos que o motivo seria seus jejuns excessivos, depois morre Dâmaso, quem o protegia. Assim, sem apoio, e com fortes acusações, inclusive de relações íntimas com Paula, Roma tornou-se um lugar hostil para Jerônimo. O monge deslocou-se ao Oriente, estabelecendo-se precisamente em Belém. Nas terras de Jesus, continuou a manter contato com seus amigos e em alguns casos, a convidá-los para o “deserto” (LEITE, 2013, passim).

abolido el matrimonio” (IBID, 22.20), mas seu valor está subordinado ao fato de proporcionar virgens, longe das pretensões das nobres famílias romanas.

Embora ele promete: “No habrá en este opúsculo adulación alguna, [...]; no habrá artificio de lenguaje retórico que te coloque entre los ángeles [...]” (IBID, 22.2), 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 carnais, na melhor das hipóteses menos espirituais. Eustoquia precisa vigiar – até mesmo em pensamento (IBID, 22.5) - 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 pense não existir outras formas de viver e agradar a Deus, mas “Lo que pasa es que nuestra castidad no puede estar segura de otro modo” (IBID, 22.11). Dentro do conjunto dos interesses sobrepostos, Jerônimo está insistindo na moralidade ascética quanto portadora do mais alto grau de espiritualidade.

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 ocupa el segundo grado de la castidad; sin embargo, ¡qué cruces no crees tú estarás 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. La semilla única de la castidad de ciento y sesenta por uno (IBID, 22.15).

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

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 (IBID, 22.18).

Um cenário de perdas e ganhos é construído por Jerônimo. O arquétipo de “esposa de Cristo” é usado para convencer a virgem se afastar de um homem. Quando Jerônimo diz: “Mi profesión no tiene que ver con el sexo. Tengan las nupcias su tiempo y su título. Para mí virginidad está consagrada en María y en Cristo” (IBID, 22.18), 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. Isso demonstra também como as mulheres eram necessárias para os empreendimentos espirituais e sociais.

Lançar o casamento distante da virgindade é, também, uma forma de aproximar-se das virgens e viúvas ricas. Dizer: “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” (IBID, 22.21), é tentar dar legitimidade a seu discurso e elevar o valor da sua autoridade e do grupo social em contato. Essas nobres mulheres estão negando o casamento – se é que o fazem -, seja como virgem ou viúva, por uma série de razões pessoais, entre elas poderíamos citar o trabalho jeronimiano, mas não poderíamos minimizar as razões socioeconômicas e outras incontáveis.

Na diversidade da prática da viuvez e da virgindade, uma vez que há possibilidades de ser, as mulheres aproveitaram⁹ esta condição de variadas formas, umas se tornaram ascéticas outras parecerão. As cartas de Jerônimo fazem uma pintura das mulheres romanas que aproveitam seus estados para darem novas direções as suas vidas e riquezas. Mesmo com a adoção da vida ascética, segundo Serrato (1993, p.35, 102), não há registros que essas mulheres tenham abandonado suas riquezas.

Numa carta escrita a Pammaquio¹⁰ Jerônimo havia feito afirmações fortes de mais para as famílias nobres suportarem.

⁹ Algumas procuraram a autonomia econômica diante do alto prestígio espiritual/social que adquiriam. As leis nesse período permitiam somente às mulheres *sui iuris* decidirem o que fazer com seus bens e vida (DEL CASTILLO, 1986, 188).

¹⁰ foi um membro do senado romano que, segundo Jerônimo era o “más sabio, el más poderoso, el más noble [...]”: grande entre los grandes, primero entre los primeros, capitán general de los monjes” (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.66.4), dispensa comentar sobre a astúcia do Belemita. A prosopografia

Donde se da lo bueno y lo mejor, no puede ser el mismo el premio de lo bueno y lo mejor, no puede ser el mismo el premio de lo bueno y lo mejor; y donde el premio no es el mismo, los dones son, sin género de duda, distintos. Hay, pues, entre nupcias y virginidad la misma diferencia que entre no pecar y hacer bien o, atenuando un poco, entre lo bueno y lo mejor (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.49.7)

Para Jerônimo, seguir o conselho apostólico de não casar, em I Co 7.27: “Estás ligado a mulher? não procures romper o vínculo. Não estás ligado a uma mulher? Não procures mulher” (Bíblia de Jerusalém), “es honesto y decoroso” (IBID. cap.48.7), do contrário seria desonesto e indecoroso. Em relação as segundas núpcias, tinha escrito no *líber ad jovinianus* “Efectivamente, más vale conocer a un solo marido, aunque sea el segundo o tercero, que a una muchedumbre de ellos. Es decir, más tolerable es prostituirse a un solo hombre que a muchos” (IBID, cap.49.8). Estas afirmações possivelmente estavam lhe rendendo “dores de cabeça”.

Na continuidade o estridonense se coloca no lugar de falar pela Igreja Romana. A construção de autoridade nos parece chegar a pontos altos aqui. “La Iglesia no condena el matrimonio, sino que lo subordina – queráis o no queráis, casados, la iglesia subordina – a la virginidad y a la viudez. [...]; no las condena ni rechaza, sino que las pone en su propio lugar” (IBID, 49.8). Para os clérigos ele lança seu parecer: “Y si los casados lo llevan a mal, no se enfaden conmigo, sino con las Escrituras santas o, más bien, con los obispos, presbíteros y diáconos y con todos el coro sacerdotal y levítico, todos los cuales saben que no pueden ofrecer os sacrificios, si cumplen el acto conyugal” (IBID, cap.49.10). Estes anúncios podem funcionar como propaganda de sua autoridade, cuja repercussão não deixa de ser abrangente, mas provocam justificativas plausíveis para as mulheres nobres de Roma projetarem-se aqui.

Em outro ponto:

Desde luego, donde no interpreto las Escrituras, sino que hablo libremente de mi cosecha, tácheme quien quiera de haber dicho algo duro contra las nupcias. Pero, si no da con ello, lo que parezca severo o

que temos prefere dizer que: “His proconsular rank might have been honorary, but if the office were real, he is most likely as a leading Roman senator to have been proconsul in Africa. In any case the office was prior to the death of his wife in c.396” (JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J.1993. p.663.).

duro, no lo impute a la autoridad del escritor, sino al oficio do intérprete.
(IBID, cap.49.10)

Jerônimo está querendo dizer que seu problema está na prática do sexo e não no casamento. Nesse processo de construção de autoridade, arrola Santo Ambrósio:

Acaso a algunos les parezca duro y digno de censura que hayamos puesto tanta distancia entre la virginidad y las nupcias cuanta va del trigo a la cebada. Pues lea ese tal el libro que San Ambrosio escribió sobre las viudas, y hallarás, entre otras cosas que trató sobre la virginidad y matrimonio [...] (IBID, cap.49.14).

Dentro dessa premissa, Jerônimo utiliza toda estratégia possível para defender-se, colocando-se como porta voz da tradição apostólica e da própria Igreja. Tendo por certo a circulação dessa carta, ele encerra com um anúncio à toda estrutura hierárquica eclesiástica:

Así, pues, [...], Cristo virgen y Maria virgen consagraron [...] los principios de la virginidad. Los apóstoles o fueron vírgenes o continentes después de las nupcias. Los obispos, presbíteros y diáconos son elegidos o vírgenes o viudos, o, por lo menos, después del sacerdocio, permanecen castos para siempre. ¿A qué viene engañarnos a nosotros mismos o irritarnos de que, ansiando constantemente la unión conyugal, se nos nieguen los premios de la castidad? Queremos comer opíparamente, gozar de los abrazos de nuestras esposas y reinar con Cristo en el número de las vírgenes y viudas (IBID, cap.49.21).

A epístola 66, ao mesmo Pammaquio, sobre a morte de sua esposa, Paulina, em 395 d.C., data o ano de 397 d.C. Passados dois anos da morte da Paula, Jerônimo resolve consolar-lhe recorrendo aos mais audaciosos elogios. A concorrência pelo aliciamento do destinatário era grande visto que, este nobre se encontrava viúvo e inclinado ao ascetismo. Não foi somente Jerônimo que percebera, Paulino de Nola, com intenções próximas à do nosso monge, havia escrito ao aspirante, uma *consolatio* (IBID. cap.66.2).

Jerônimo escreve uma carta tão bem estruturada para o gênero, salvo o tempo que demorou para escrever, em que o casamento ganha mais uma vez um lugar que permite ao discurso ascético jeronimiano ressoar com mais liberdade.

Tres clases de fruto leemos (Mt 13.9) haber el campo de buena tierra: de ciento, de sesenta y de treinta por uno; y en tres mujeres, unidas por la sangre y la virtud, reconozco yo los tres galardones de Cristo. Eustoquia corta las flores de la virginidad, Paula trilla la era laboriosa de la viudez, Paulina guarda la castidad del lecho matrimonial (IBID, cap. 66.2).

Não resta dúvidas que nos finais do IV século 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. Essas cartas, antes de prestarmos a elas as honras de um verdadeiro retrato, podem ter servido de instrumento pedagógico e aliciador na medida que outras mulheres tivessem contato com tais ferramentas de informação. Do ponto de vista histórico cultural Jerônimo auxilia as virgens e viúvas a consolidarem seus lugares de honra da sociedade oficialmente cristã. “Constituidas en un *ordo uirginum*, tendrán lugares a ellas reservados en la iglesia tras los obispos, presbíteros y diáconos, y separadas del común de los fieles según nos transmiten las Constituciones Apostólicas” (SERRATO, 1993, p.29).

4. Conclusão

O processo de mudanças na cultura religiosa pôde, as duras penas apresentar-se à nobreza romana. Muitas famílias se entregaram a vida cristã em suas mais diversas formas de ser. Os pais da igreja souberam, no processo de cristianização veicular uma mensagem que tivesse audiência e convencesse os mais diversos grupos sociais do Império. As mulheres do Aventino, as *Clarissimae feminae*, ouvem também essa mensagem e produzem elaborações e sínteses para compreenderem seu tempo.

Temos um monge interessado em cooptar discípulos no apertado espaço de poder eclesiástico. São Jerônimo confia às mulheres mensagens que lhes proporcionam pensarem em segui-lo. Este tem interesses doutrinários e outros. Mas elas? Elas também tinham seus interesses para além de uma castidade que as direcionassem para o céu.

Aqui na terra, a partir de agora, alcançariam um lugar de maior honra numa sociedade oficialmente cristã. Numa trajetória histórica que remonta o I século a.C. elas estavam numa busca por autonomia (TROCONIS, 2006, p.258). Este grupo social não escapou às transformações, essas elites romanas foram capazes de adaptarem-se e manterem-se, no seio da estrutura do Baixo Império o prestígio e a relevância

sociocultural que por tempos lhes caracterizaram. No que diz respeito às mulheres aristocratas romanas, elas conseguiram paradoxalmente mais autonomia.

Assim, pode-se chegar a concluir que essas nobres mulheres de Roma, em especial as do círculo do Aventino aceitaram as mensagens patrísticas espelhadas em Jerônimo a fim de um compromisso mais nobre com Deus. Contudo, na mesma medida de compreensão, não podemos negar as vontades de autonomia política e social ao assumirem tais compromissos. Essas vontades são próprias de uma sociedade que tem como paradigma de estrutura sócio-política um misto de elementos romanos e cristãos simultaneamente.

Bibliografia

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p 43

_____. *Antiguidade Tardia*. In: VEYNE, Paul (org.): *Império romano ao ano mil*. São Paulo: Cia das Letras, (História da Vida Privada, v. 1) 1989. p. 237.

_____. *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Londres: Wisconsin, 1992. p.38

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) Rio de Janeiro, UFRJ, IFCS, 1997.

DEL CASTILLO, Arcadio. *El sistema legislativo como elemento fundamental para el desarrollo femenino en el mundo romano*. Actas de Las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, p.188, 1986.

FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II – VII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

JONES, A. H. M; MARTINDALE, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: University Press, 1993. p.675.

KRAWIEC Rebecca. *Shenoute and the women of the White Monastery: Egyptian monasticism in late antiquity*. New York: Oxford University Press. p. 120, 2002.

LATOURETTE, Kenneth scott. 1884-1968. *Uma história do cristianismo: até 1500 a.D.* São Paulo: Hagnos, 2006.

LEITE, Eduardo Silva. *A Cristianização do Império Romano e a Vida Privada*. Enfoque Teológico: Cuiabá. V.1, N.1, p.59. 2014.

_____. *O casamento nas epístolas de São Jerônimo*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

MELO, José Joaquim Pereira. *São clemente romano e sua carta aos coríntios: aspectos da educação cristã*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano V, n. 13, p.194, Maio, 2012.

MORENO, Francisco. *San Jerónimo*. Madrid, 1986.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na antiguidade Cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo*. São Paulo: EDUSP, 1978.

TAMANINI, Paulo Augusto. *O Tema Do Deserto E Da Vida Ascética No Monaquismo Feminino Na Igreja Cristã Primitiva: Os Monges E As Monjas Do Deserto*. Signum: Porto Alegre, vol. 17, n. 1, 2016.

ROUSSELE, Aline. *Gestos e signos de la familia en el Imperio romano*. In: BURGUIÈRE, André, et. al; *Historia de La Familia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 270.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SALISBURY, Jouce E. *Pais da Igreja, Virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.

SÀNCHEZ, Estefanía Bernabé. *A propósito del concilio de Elvira (Siglo IV): El caso de las virgenes deo sacratae*. Signum: Porto Alegre, vol. 14, n. 1, 2013.

SANCHEZ, Maria del Mar Marcos. *La Vision de La Mujer en San Jeronimo a Traves de su Correspondencia*. Actas de Las V Jornadas de Investigacion Interdiscipinaria: La mujer en el mundo antiguo. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, p.315, 1986.

SERRATO, Mercedes. *Ascetismo feminino en Roma*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1993.

SIQUEIRA, Silvia M. A. *Clarissimae feminae nas comunidades cristãs: Uma reflexão sobre a “democratização” da cultura na Antiguidade Tardia*. Chaos e Kosmos XIV, 2013.

TROCONIS, Martha Patricia Irigoyen. *La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas*, Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau: Derecho romano. Historia del derecho, México, Tomo I, UNAM/IIJ, pp. 251-274, 2006.

VIZMANOS, P. Francisco de B. *Las Virgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1949,

