

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
PPGHIST
MESTRADO

EDUARDO SILVA LEITE

O CASAMENTO NAS EPÍSTOLAS DE SÃO JERÔNIMO

Cuiabá
2013

EDUARDO SILVA LEITE

O CASAMENTO NAS EPÍSTOLAS DE SÃO JERÔNIMO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Historia, da Universidade Federal de Mato Grosso, no Curso de Mestrado em Historia

Orientador: Prof.º Dr. Marcus Cruz

Cuiabá
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

L533c Leite, Eduardo Silva.
O casamento nas epístolas de São Jerônimo / Eduardo Silva Leite. --
2013
93 f. ; 30 cm.

Orientador: Marcus Silva da Cruz.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto
de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História,
Cuiabá, 2013.
Inclui bibliografia.

1. Casamento. 2. Cristianismo. 3. São Jerônimo. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367 - Boa Esperança - Cep: 78060900 - CUIABÁ/MT
Tel : (65) 3615-8493 - Email : gerapesquisa@gmail.com

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO : “O Casamento das Epístolas de São Jerônimo”

AUTOR: Mestrando Eduardo Silva Leite

Exame de qualificação em 29/10/2012.

Composição da Banca Examinadora:

Presidente Banca / Orientador: Doutor Marcus Silva da Cruz
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Interno: Doutora Claudia Regina Bovo.
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Externo: Doutora Margarida Maria de Carvalho
Instituição: UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Examinador Suplente: Doutor Leandro Duarte Rust
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

CUIABÁ, 31/05/2013.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho àqueles que, de alguma forma, contribuíram para a conclusão deste esforço: aos que toleraram; *aos que me deram a mão; aos que fizeram “cara feia” e para os que criticaram.* Este resultado é mérito nosso.

AGRADECIMENTOS

Pensando no tempo que me dediquei este trabalho; levando em consideração as feridas que são provocadas em virtude da ausência, própria desse labor, mas que compensam-se na conclusão desse projeto, jamais poderia deixar de agradecer a todos, em especial aqueles que estiveram sempre por perto.

Meus agradecimentos aos professores do Vivarium, Profa. Dra. Cláudia Regina Bovo, Prof. Dr. Leandro Duarte Rust, Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, a Profa. Margarida Maria de Carvalho e demais professores que de forma significativa contribuíram para pensar a Antiguidade Tardia, em especial o Prof. Dr. Marcus Silva Cruz, o orientador desse projeto.

Jamais conseguirei esquecer o respeito e a paciência que Adriana Rosa e Pedro Carlos tiveram para que esse trabalho chegasse até aqui. Agradeço a minha esposa e filho pela compreensão e amor. Espero que possa lhes retribuir de alguma forma.

RESUMO

Qual foi a concepção de casamento de São Jerônimo, a qual ele fez perceber em suas epístolas? A relevância da resposta pode ser perceptível numa pós-análise da trajetória histórica que percorreu o casamento desde o II até o século IV. Considerando o processo de cristianização da sociedade romana, o casamento, nos finais do IV século, recebeu novos “disparos qualitativos”. Por tratar-se de um proeminente cristão do IV século, de volumosas obras, com um considerável conjunto de epístolas às famílias romanas, pensar sua concepção de casamento é, ao mesmo tempo, debruçar-nos sobre um universo de discursos que tentaram regular as práticas das relações familiares nos finais do IV século. Tal evidência constata-se a partir dessas epístolas, um conjunto de ferventes discursos ascéticos, endereçadas às elites romanas.

Palavras chave: Casamento. Cristianismo. São Jerônimo.

ABSTRACT

What was the conception of marriage of St. Jerome, which he did realize in his epistles? The relevance of the answer may be noticeable in a post-analysis of the historical path that ran through the wedding from the II to the fourth century. Considering the process of Christianization of Roman society, marriage, the end of the fourth century, received new "quality shots". For being a prominent Christian IV century, the voluminous works, with a considerable number of letters to the Roman families, thinking his conception of marriage is, at the same time, dwell on a universe of discourse that attempted to regulate the practices family relations in the late fourth century. Such evidence it is clear from these letters, a set of ascetic fervent speeches, addressed to Roman elites.

Keywords: Marriage. Christianity. St. Jerome.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. BREVE HISTÓRICO DO CASAMENTO NA SOCIEDADE ROMANA.	13
2.1 Uma nova moral	15
2.3 A moral estóica	17
2.4 O casamento nos finais do IV século	24
2.4.1 A moral cristã	24
2.5 A cerimônia	27
2.6 Um retrospecto	30
3. SÃO JERÔNIMO	35
3.1 Aspectos biográficos	35
3.2 De Roma para o Oriente	36
3.3 No deserto de Calsis	37
3.4 Em Constantinopla	38
3.5 Em Roma	39
3.6 Os amigos do monge	40
3.7 Saída de Roma	43
3.8 Obras	45
3.9 As Epístolas	48
4. O CASAMENTO NAS EPÍSTOLAS DE SÃO JERÔNIMO	58
5. CONCLUSÃO	85
6. BIBLIOGRAFIA	88

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo principal discutir qual foi a concepção de casamento de São Jerônimo, a qual ele fez perceber em suas epístolas. Mas o trabalho não se resumiu em ler suas obras e extrair seu conceito de casamento, que, aliás, seria um enorme trabalho, mas com risco de perder a intenção inicial. Foi necessário muito mais que isso, pois o a trajetória histórica que percorreu o casamento foi a forma mais plausível que encontrei para problematizar o que seria a concepção de casamento jeronimiana. Mas isso não seria suficiente, não sem antes informar ao leitor quem foi Jerônimo. Assim, depois de discutir a trajetória histórica do casamento e explorar a vida de São Jerônimo, pensei que estivéssemos prontos para analisar o casamento em suas cartas.

Destarte, o trabalho está constituído por três partes ou capítulos que, inclusive, podem ser lidos separadamente sem prejuízo de compreensão, imagino. No primeiro me esforço por cercar e deixar-nos ver o casamento percorrendo um processo histórico de quatro séculos. Claro que não pretendo dar conta do colossal esforço de descrever em seus por menores aspectos. Assim, o que se lerá é o que desde Paul Veyne e Peter Brown já se ouvia. Então, o que se pode encontrar são, de forma resumida, as ferramentas mentais - para isso eles utilizam o termo: moral - que direcionaram as concepções romanas de casamento ao longo dos quatro séculos.

Não se verá transformações abruptas, quero dizer que, no sentido cerimonial e prático, pelo menos nos três primeiros séculos, isso muda muito pouco. Mas nos finais do IV século, no contexto jeronimiano, embora com uma sociedade casando-se ainda para fins semelhantes aos anteriores - mas não igual - as famílias romanas que já sentem uma forte presença do cristianismo estão aspirando novos anseios em relação ao casamento. Constato sem querer afirmar como causa, a presença forte do cristianismo em espaços de poder, sobretudo por que a moral cristã tenta sair de uma situação periférica.

No segundo capítulo há uma espécie de biografia resumida e selecionada com o propósito de apresentar ao leitor quem foi São Jerônimo. Jamais passou a ideia de dar conta de sua biografia completa, mesmo porque, não é esse o objetivo do trabalho. Ali encontramos um resumo de sua vida acadêmica e de suas relações de amizade com alguns

amigos e amigas especialmente. Sem perder de vista a ideia, relatei as obras que existem para demonstrar seu esforço intelectual.

No último, lanço mão ao epístolarário de São Jerônimo e posso dizer aqui, que é minha principal fonte documental. Este foi editado pela Biblioteca de Autores Cristãos, com introdução, versão e notas por Daniel Ruiz Bueno, uma edição bilingue 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..¹ Endereçadas às mais diversas pessoas, o epistolário tem 154 cartas, destas, cento e vinte cinco compreende-se que são de sua autoria. Foi necessário ler todo epistolário. Assumo que, por se tratar de um asceta, a castidade é um dos principais assuntos em todo o epistolário, isso tangencialmente passa por uma série de assuntos, inclusive o casamento. Mas achei necessário encontrar cartas que ele discutiu mais de perto o casamento. Assim ali teremos contato com as cartas que proporcionarão a compreensão da concepção do casamento para Jerônimo – não somente, mas é a princípio ela que nos interessou.

Jerônimo foi um dos grandes promovedores da fé cristã, sobretudo entre a aristocracia romana de seu tempo. Das cento e vinte e cinco cartas que escreve, cinquenta são endereçadas à elite romana. Isso demonstra, em grande medida, o quanto esse autor estave ligado a aristocracia romana. Além disso, das cinquenta cartas endereçadas a elite romana, trinta e três são encaminhadas às mulheres.² Embora exista outras cartas onde Jerônimo procura ensinar sobre o casamento, é especialmente nas cartas às mulheres que se vê isso com mais densidade. Penso que suas doutrinas, num contexto específico, serviu inclusive para a expansão do cristianismo, sobretudo, por meio dessas mulheres.

Suas cartas tem fundamentalmente quatro assuntos, mas assumo outros posicionamentos aqui neste trabalho. Contudo, para uma divisão de caráter didático e introdutória, podemos assim distribuí-las: cartas sobre amizade, outras de natureza exegética, algumas sobre assuntos dogmáticos e as de caráter ascético. Por haver cartas de difícil classificação, um outro campo é metodologicamente necessário: “variedades”.³ As cartas de amizades são compostas pelas dezoito primeiras, as que foram escritas no

¹ PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. **Cartas de San Jerónimo**. Introdução, versão e notas por: Julio Bautista Valero. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1962, v.1. p.59.

² Id. Introdução, versão e notas por: Daniel Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica S.A 1962, v.1. passim.

³ Id. Introdução, versão e notas por: Julio Bautista Valero. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1962, v.1. p. 60.

deserto, algumas de elogios fúnebres aos amigos, as últimas. Os assuntos exegéticos são comentários bíblicos de determinados salmos ou livros bíblicos, partindo de estudos exaustivos dos textos, até uma exposição espiritual cristológica de vários temas.⁴ No grupo dos escritos dogmáticos entram as cartas a Dâmaso (ep.15 e 16), desde o deserto, questões trinitárias, origenistas e outras mais pontuais.⁵ As ascéticas, juntamente com as de caráter exegético, constituem o conjunto mais tipicamente jeronimiano, ou seja, que marcaram sua identidade. Ali estão contidos os conselhos para se chegar a Deus e abandonar o mundo de pecados, era o que Jerônimo e uma grande parte dos monges acreditavam.

Jerônimo foi mais um guia espiritual, do que apenas um professor de seu fiéis. 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 vigilância para o crente novo convertido; hábitos, de comer, vestir, beber, de trabalhar, e sobre as boas e más companhias.

Contudo, não há possibilidades de encontrar uma discussão direta sobre o casamento em suas cartas, mas debates ascéticos que perpassam essa questão. A dificuldade não se restringe ao campo da leitura, mas da interpretação. Isso, Daniel Ruiz Bueno, interprete do epistolário, sabe muito bem. Ele não acredita ser possível traduzir no sentido de uma postura *fidus interpres*, pois será sempre uma aproximação, “como esas cantidades matemáticas que tienden al límite sin llegar jamás a él”.⁶ Assim, em vista dessa dificuldade, adotei por metodologia a Análise de Discurso.

Sumariamente, as técnicas que possibilitam chegar ao conhecimento de informações que estão além do que está escrito, pode ser chamada de Análise do Discurso. Esse tipo de análise pode nos trazer informações que a mera leitura do texto não fornecerá. Para M. Pêcheux,

A análise do discurso [...] pretende construir procedimentos que exponham o olhar-leitor a níveis opacos à ação estratégica de um sujeito [...]. O desafio crucial é o de construir interpretações, sem jamais neutralizá-las, seja através de uma minúcia qualquer de um discurso sobre o discurso, seja no espaço lógico estabilizado com pretensão universal.⁷

⁴ PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. **Cartas de San Jerónimo**. Introdução, versão e notas por: Julio Bautista Valero. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1962, p. 60.

⁵ Id.: Daniel Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1962, 1 v. p. 61.

⁶ Ibid., p. 17.

⁷ PÊCHEUX, M., Apud. MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 1993. p. 11.

O olhar da análise do discurso está posto sobre as relações que articulam-se entre locutor, seu texto e o mundo. Segundo Orlandi, é a “relação necessária entre o dizer e as condições de produção desse dizer”.⁸ A análise do discurso, embora esteja apoiada sobre conceitos e métodos da linguística, ela possui especificidades próprias que estão apontando para outras dimensões. Maingueneau salienta que “a AD relaciona-se com textos produzidos: no quadro de instituições que restringem fortemente a enunciação; nos quais se cristalizam conflitos históricos, sociais, etc.; que delimitam uma espaço próprio no exterior de um interdiscurso limitado”.⁹ Suas semelhanças não anulam suas especificidades, e J. J. Courtine nos diz: “é preciso ser linguísta e deixar de sê-lo ao mesmo tempo”.¹⁰

Foi nesse sentido, cruzando contextos históricos com o discurso jeronimiano, que pude construir o que entendi por sua concepção de casamento. Não será - o leitor talvez entenda - algo bem definido, mas margeia uma certa definição. Quero dizer que, os contextos vividos pelo monge dizem muito sobre seus entendimentos de dados assuntos, o que permitirá certos afrouxamentos e enrijecimentos conceituais.

Estudar de que forma o casamento, como um dos elementos sociais, se comportou frente as transformações de sentidos, de compreensões e de significados, que caracterizou os quatro primeiros séculos de nossa era, permiti-nos refletir sobre os problemas atuais em sua volta, nas sociedades ocidentais, predominantemente. Sobre o prisma do historiador, os discursos do presente que manuseiam o casamento, sobretudo, referindo-se a uma suposta trajetória histórica linear que tem alguns propósitos entre os quais, o querer nos fazer crer no: sempre foi assim, são testados a partir das análises historiográficas.

Particularmente, esse estudo responde a um anseio que tenho em vasculhar, a origem de um dos elementos sociais mais preciosos que as igrejas, principalmente as ocidentais, mais valorizam. O casamento, não somente para as igrejas cristãs, mas também para uma grande parte da sociedade que não possuem nenhum vínculo efetivamente com a fé cristã, dá origem a família. Nas igrejas cristãs, a união conjugal – homem e mulher - é o único fator que produz a família legítima, a célula mater da sociedade.

⁸ ORLANDI, Apud. BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 1993. p. 16.

⁹ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 1993. p. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

Perguntar quem são os atores sociais que configuram a família hoje, qualquer que seja a resposta, é levar em consideração as origens, “desde quando”, “de onde veio”. A proteção a família é a bandeira que mais se levanta nas eleições democráticas ocidentais, é uma das mais fortes promotoras de debates. Se o assunto aborto, união homossexual, células troncos, entre outros, são grandes problemas para nós hoje, isso responde, em grande medida, a uma concepção de família, de casamento e, em última estância, de vida que temos. Em termos historiográficos, cabe a nós o papel de tentar preencher lacunas, simultaneamente ao refinamento, no sentido de aprofundamento, dessa temática.

2. BREVE HISTÓRICO DO CASAMENTO NA SOCIEDADE ROMANA.

O casamento na sociedade romana do II século d.C.¹¹ esteve marcado pela moral que tem como fundamento os deveres cívicos do cidadão romano. Nesse sentido, Torres diz que, casava-se a princípio por duas razões: para enriquecer-se e por que era costume¹², mesmo que com o passar dos tempos, esse costume foi ganhando funções racionais como, por exemplo, para ter filhos e perpetuar o corpo cívico romano.¹³ A partir do III século, embora timidamente, até mais efetivamente nos finais do IV século, aspectos novos na sociedade romana, como a cristianização, permitirão transformações na forma de conceber o casamento. Todavia não se verá uma ruptura completa, como que deixando o passado totalmente, o casamento na antiguidade tardia carregou simultaneamente elementos clássicos pagãos e cristãos, certa assimilação cultural é um efeito notável.¹⁴

Um século antes de nossa era e até meados do I século d.C., a moral vigente dizia que um cidadão romano é aquele que cumpre seus deveres cívicos.¹⁵ Casamento era mais um dos atos da vida. Na intenção de perpetuar o corpo cívico romano, casava-se com uma livre fecunda que lhe gerasse filhos. As dificuldades de manter a linhagem obrigavam os cidadãos aristocratas, a contraírem múltiplos matrimônios e, se fosse necessário, repudiar sua mulher, isto se fará com ostentação.¹⁶ “En el mundo romano, la exaltación del matrimonio único tenía algo heroico, y volver a casar después de enviudar o de divorciarse era muy común en todas las capas sociales”.¹⁷

O divórcio era algo muito mais simples de acontecer do que o casamento, pois bastava que o afastamento de uma das partes com a intenção, que de fato estavam divorciados, “[...] e houve em Roma maridos, entre os quais o imperador Claudio (41-54),

¹¹ Esse recorte temporal foi escolhido a partir da ideia de demonstrar singularidades do IV século em relação ao casamento. Poderíamos ter lançado os olhos sobre tempos mais remotos, mas para o objetivo proposto, penso bastar apenas com alguns vislumbres precisos que, quase imediatamente compreenderemos algumas transformações.

¹² TORRES, Juana Maria. **La tradición nupcial pagana en el matrimonio cristiano, según Gregório de Nacianzo**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, 3 v. p. 191.

¹³ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴ MACMULLEN, Ramsay. **Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries**. Yale: Yale University, 1997, p. 108.

¹⁵ VEYNE, Paul (org.). **O Império Romano**. In: Do império Romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 47. (**Historia da Vida Privada v. 1**).

¹⁶ YAN, Thomas. **Roma: padres ciudadanos y ciudad de los padres**. In: BURGUIÈRE, André, et. al; **Historia de La Familia**. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 226.

¹⁷ *Ibid.*, p. 226.

divorciados sem que chegassem a sabê-lo [...]”.¹⁸ Se houvesse dote, este saía com a mulher, um meio legítimo de proteção, porém o patrimônio e os filhos ficavam com o pai.

Ter filhos era algo estrito, mas a união do casal era algo facultativo. “O amor conjugal era uma possibilidade e, como na política, a discórdia era considerada mais previsível do que a concórdia”.¹⁹ O dever cívico ou a necessidade de gerar descendentes era algo que levava esses cidadãos até mesmo a compartilharem suas mulheres. Segundo Plutarco: “los romanos, cuando uno de ello no tiene bastantes hijos, se prestan la mujer como favor; a diferencia de los espartanos, [...], los hombres de Roma hacen circular a sus mujeres”.²⁰ A mulher não era considerada mais que um objeto entre outros da casa do homem, do paterfamilias, que lhe servia para o ofício do dever cívico. “Era uma criança grande que o marido era obrigado a tratar com deferência por causa do seu dote e de seu pai nobre”.²¹

É nesse período que se assistiu uma importante intervenção do governo, no círculo privado de livre atuação do paterfamilia. Segundo Dias,

A Lex Iulia de adulteriis coercendis (28 ou 27 a.C) determina que os assuntos amorosos e o adultério constituam matéria de julgamento público; a Lex Iulia de maritandis ordinibus e o Iustum liberorum (18 a.C.) e a Lex Papia Poppaea (9 d.C), limitam respectivamente o direito de herdar o patrimônio familiar aos não casados e aos casais inférteis e o direito de as mães de três filhos ficarem livres da tutela familiar; de disporem dos seus bens e de serem herdeiras dos seus filhos.²²

Para o imperador Augusto, a vida privada, portanto o casamento tornara-se elemento chave na luta pela preservação da classe patrícia. A institucionalização do casamento está cumprindo a função de restaurar as classes nobres realizando a contenção da evasão patrimonial.²³ Eis um elemento que constitui parte do processo de transformação no conceito de casamento que reconfigurará as relações familiares romanas. As

¹⁸ VEYNE, Paul. **Sexo e poder em Roma**. RJ: Civilização brasileira, 2008. p. 191.

¹⁹ Ibid., p. 199.

²⁰ THOMAS, Yan. **Roma: padres ciudadanos y ciudad de los padres**. In: BURGUIÈRE, André, et. al; **Historia de La Familia**. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 227.

²¹ VEYNE, op. cit. p.198.

²² DIAS, Paula Barata. A Influência do cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia. **Agora**, Estudos Clássicos em Debate: Universidade de Coimbra. 2004, V.6, p.110.

²³ A preocupação com este grupo deve-se ao desgaste sofrido, em virtude do longo período de guerra civil que marca o fim da República e o início do Império.

intervenções legislativas podem funcionar como elementos propulsores de transformações culturais, no sentido que nos trás Sahlins:

Assim, ela (cultura) muda precisamente porque, quando permite ao mundo incorporação plena às suas categorias, admite a possibilidade de que estas categorias sejam funcionalmente reavaliadas. [...]. Enquanto a categoria dada é reavaliada no curso da referência histórica, as relações entre as categorias também mudam: a estrutura é transformada.²⁴

É dentro desse aspecto que compreendo as transformações pelas quais passaram o casamento, a família e a sociedade romana desde o século II até o IV.²⁵ Quando uma forma de conceber o casamento (uma categoria social) se encontra com novos elementos - antes inexistentes ou inoperantes para este elemento social - que são aglutinados a ele, isso ocorre por que a dinâmica do processo cultural permite, então temos novas avaliações sobre o funcionamento dessa categoria social chamada, casamento. As mudanças estruturais acontecem, por que as categorias que compreende a sociedade estão em transformação uma em relação à outra.

1.1 Uma nova moral

No II século, para a historiografia²⁶, uma nova moral se torna hegemônica na sociedade aristocrática romana.²⁷ O dever de casar se tornou algo formalmente aceito e ligado à cidadania, a princípio o que menos mudou foram condutas pessoais e as normas.²⁸ Os cidadãos agora deveriam casar por algumas razões a mais, não somente deveriam cumprir seus deveres cívicos, mas, “[...] se quisesse acompanhar seu tempo, casando-se,

²⁴ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.50.(grifo nosso).

²⁵ Uso essas datas como recurso de delimitação temporal, não excluo a possibilidade de que essas transformações continuaram e continuam.

²⁶ Refiro-me a vertente historiográfica desenvolvida por Peter Brown: *The World of Late Antiquity: AD 150-750* [1971/1989]; *The Making of Late Antiquity* (1978); *Ascensão do cristianismo no Ocidente* (1999); *O Fim do Mundo Clássico* (1972); *Corpo e Sociedade* 1990; e Paul Veyne: *Historia da Vida Privada* (org) (1989); *Sexo e Poder em Roma* (2008).

²⁷ Conforme o dicionário Aurélio Hegemonia é: preponderância política; um termo de origem grega que significa supremacia de um elemento sobre o outro. Isso não quer dizer a inoperância de outras formas de conceber o mundo ou, a inexistência de outras moralidades que tenham força nas escolhas dos indivíduos. Entendo que essa moralidade nova passou a ter maior espaço de aceitação. Disponível em: < <http://www.dicionariodoaurelio.com/Hegemonia.html> >. Acessado em: 02 de Abr. 2013.

²⁸ VEYNE, Paul (org.). **O Império Romano**. In: *Do império Romano ao ano mil*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 48. (**Historia da Vida Privada v. 1**).

devia considerar-se um bom marido e respeitar oficialmente sua mulher”.²⁹ Enquanto na velha moral, ainda que não deixasse totalmente seus resquícios, casar é um dos deveres do cidadão, na nova moral: “Se se quiser ser um homem de bem, só se pode fazer amor para ter filhos; o estado do casamento não serve aos prazeres venéreos”.³⁰ Podemos dizer que o mérito passou a ser uma obrigação, embora isso na prática, como bem nos assinalou Veyne, não mude muita coisa, mas os sentidos começam a mudar.

A mulher será vista como uma companheira para toda vida, deveria ser respeitada, porém não perdia a sua condição inferior, aliás, entender isso era a condição para ser respeitada.³¹ A infidelidade a que esta viesse cometer, na antiga moral seu esposo não seria como um fracassado, esse ato não seria considerado algo inaceitável, chocante, degradante, como é percebido na nova moral, mas poderia ser visto no mesmo nível de uma infidelidade ou insubordinação por parte de seus escravos.³²

As mulheres na antiga moral tinham sua condição melhorada se fossem fecundas³³ ou se não, tinha outra opção, ceder seu lugar a outra mais fecunda, com isso seria considerada “[...] más romana que um romano”.³⁴ Caso contrário, esse fator justificaria um repúdio por parte de seu esposo. A partir do II século de nossa era, isso será inaceitável, o divórcio de um homem público era o “atestado de incapacidade” para o governo, provava sua fraqueza moral, de alguma forma o desqualificava entre seus pares.

O sexo, mesmo no casamento, não poderá servir ao prazer, não servirá apenas para ter filhos legítimos, mas responderá a uma visão racional, “[...] por que a propagação da espécie humana está em conformidade com o plano divino do universo”³⁵, mas estamos longe de assumir tal ideia como cristã. O adultério é considerado roubo, pois roubar a mulher do próximo é tão indelicado quanto tirar a porção de porco servida ao vizinho de mesa.³⁶

²⁹ VEYNE, Paul (org.). **O Império Romano**. In: Do império Romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 192. (**Historia da Vida Privada v. 1**).

³⁰ Ibid., p.193.

³¹ Ibid., p.194.

³² Ibid., p. 203.

³³ THOMAS, Yan. **Roma: padres ciudadanos y ciudad de los padres**. In: BURGUIÈRE, André, et. al; **Historia de La Familia**. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 230.

³⁴ Ibid., p. 230.

³⁵ VEYNE, op. cit., p. 56.

³⁶ Id. **Sexo e poder em Roma**. RJ: Civilização brasileira, 2008. p. 203.

A visão antiga do casamento foi aos poucos sendo transformada e interiorizada, o que era apenas um ponto facultativo, tratar bem a esposa, os vizinhos, os escravos, os filhos, entre outros, começou a tornar-se obrigação e parte de uma identidade cidadã romana - um apelo aos nobres patrícios -, ou seja, agora será visto como um cidadão aqueles que cumprirem esses deveres. O cidadão é aquele que está a lutar pela preservação e pacificação da estrutura social, a aristocracia precisou ser um modelo social de disciplina rigorosa como que projetando em miniatura a estrutura social em seus modos de viver.

Para que a vida das cidades continue, a disciplina e a solidariedade das elites locais e sua capacidade de controlar seus administrados devem ser mobilizadas ainda com mais consciência do que antes. Um sentimento de disciplina pública é levado a penetrar mais profundamente nas vidas privadas dos notáveis: é o preço a pagar para manter o status quo da ordem imperial. Daí a profunda mudança da atitude com relação aos cônjuges no decorrer do século II.³⁷

Segundo Veyne, esta nova moral tem aspectos muito semelhantes ao estoicismo. “Ora, o estoicismo era uma doutrina da autonomia moral, do controle do indivíduo racional sobre si mesmo, do interior; só é preciso que esse indivíduo preste incessante atenção a todos os detalhes da rota da vida”.³⁸ Quando o casamento foi questionado acerca de sua existência, possivelmente o estoicismo deu respostas racionais mais além do que havia sido dito até então.³⁹ Ao longo do II século de nossa era, a maioria dos homens começou a ter novos anseios, em relação a sua família. O estoicismo foi um dos responsáveis por esse processo de intensas transformações.

2.3 A moral estóica

Não foi somente a filosofia de Zenão de Cício, o estoicismo foi também uma escola filosófica e ganhou esse nome pelo lugar onde primeiramente se estabeleceu.⁴⁰ Stoa em grego significa pórtico, o local onde Zenão ensinava seus primeiros discípulos se chamava Pórtico Poecilo, termo que revela um local cheio de pinturas.⁴¹ O estoicismo teve três períodos: o antigo que esteve em ênfase no III século a. C. e tem grandes nomes como

³⁷ VEYNE, Paul. **Sexo e poder em Roma**. RJ: Civilização brasileira, 2008. p.222.

³⁸ Ibid., p. 203.

³⁹ Ibid., p. 203.

⁴⁰ BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986. p.15.

⁴¹ BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986. p.17.

Zenão de Cício, Cleanto e Crispo. O período médio, enquadrado no II século a. C. e tem nomes como Diógenes, Antipatro de Tarso, Panécio de Rodes e Possidônio de Apaméia são as referências desse período. Por fim, já um tanto latinizado, o estoicismo imperial do I e II século d. C., um período que distingi dos demais sobretudo por não interessar-se tanto pela lógica e física quanto se aproxima da moral – partes da filosofia estóica. Para este último período, que penso ser mais atraente para meu trabalho, os nomes que ressoam são: Musônio Rufo, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

A moral – dizendo de forma mais simples - é a parte da filosofia que deve informar-nos sobre a prática das ações humanas, sobre a conduta pessoal e a disciplina do homem, assim por diante. Dentro do estudo da moral, estuda-se também, como parte dele: as tendências, as virtudes boas e ruins, as condutas convenientes, as paixões, em fim, existia uma estrutura de saberes que se julgava capaz de direcionar o indivíduo à prática de ações corretas dentro de sua sociedade.

A moral cuida das inclinações do homem e o moralista é observador e, como que tentando captá-las, rastreador delas no homem desde seu nascer. Elas são da natureza humana, e a primeira delas, segundo o estoicismo é a autopreservação.⁴² Segundo Cícero:

[...] os estóicos provam-no assim: antes de terem experimentado o prazer ou a dor, as crianças procuram o que lhes é útil e fogem do que lhes é nocivo; não seria assim se elas não se prendessem à natureza e não temessem sua destruição. Por outro lado, não se poderia fazer com que elas tivessem um prazer qualquer se não possuíssem já alguma consciência de si próprias e algum amor por elas mesmas.⁴³

Essas tendências, depois que o homem sai de seu estado primitivo (na infância) vão aos poucos se deformando ou exagerando-se num processo de corrupção moral. Diante dessa corrupção, a vida virtuosa – pressuposto do saber estóico - não será alcançada sem grandes esforços. O homem que deixou a inocência, influenciado pelo meio que vive produz inclinações como: paixões, tristeza, medo, desejo ou prazer, anseios que, pelo grau

⁴² BRÉHIER, Émile. **Historia da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, [1977 e 1978], p. 58.

⁴³ Cícero. De finibus, III, 16. (trad. BRUN, Jean.)

de irracionalidade promovem um desequilíbrio na alma e, de alguma maneira compromete a vida virtuosa e, portanto, a felicidade.⁴⁴

Para o estoicismo, a natureza humana e a razão são um mesmo todo, e como as tendências são naturais, conclui-se que o indivíduo que está agindo de forma natural age, como que consequentemente, de forma racional.⁴⁵ Mas se tudo que é natural, que a alma naturalmente produz, é racional, como que a mesma fonte que produz o racional gera o irracional? De fato, para o estoicismo as paixões – penso que é uma das inclinações que me atarei mais – são contra a razão. O estoicismo não se preocupa em saber responder essa pergunta, ele simplesmente a constata. A pergunta que ele quer responder é: como elas são? Ele constatou “[...] que os homens são apaixonados e insensatos e quis procurar uma sabedoria, que fosse uma reconciliação com o mundo e com os homens”.⁴⁶ A preocupação está em mostrar ao homem que é possível voltar ao equilíbrio e que a natureza oferece.

Segundo Bréhier, para o estoicismo a inclinação não é possível se o homem a rejeitar, não consentir ou aderir. Só haverá tristeza se a alma não aderir que o mal está presente. Outro exemplo que ele usa é a dor. Para o estóico existe a dor física (algos) e outra dor (lípe) que seria uma espécie de sentimentos de perda, de luto. Ora, é por crer ou julgar que ela é um mal, que se geme, que se entrega ao desgosto, de outra forma, se julgassem que não é um mal, jamais sentiríamos essa dor.⁴⁷ Brun ao comentar sobre Epicteto (50 a. C. – 130 d. C.), conta-nos que este – como escravo - foi comprado por um senhor muito perverso, que inclusive detestava sua indiferença. Certo dia seu senhor decidiu dar um fim na impassibilidade de seu escravo. Amarrou um pé no aparelho de tortura e iniciou a sessão. “Tu vais-me partir a perna”, disse o estóico, mas seu senhor continuou até o fim e, então, ouviu dizer, diante do estrago: “Eu tinha te avisado, acabas de me partir a perna” constatou o estóico Epicteto.⁴⁸

O homem que adere a essas supostas realidades age de forma irracional. Essa irracionalidade, segundo o estoicismo de Crispo, é permitida pelos maus hábitos que as crianças aprendem a respeito – a exemplo - do frio, fome, dor; elas são persuadidas contra a verdadeira natureza daquelas coisas e durante a educação ouvem louvores e

⁴⁴ BRÉHIER, Émile. **Historia da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, [1977 e 1978], p. 60.

⁴⁵ BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 80.

⁴⁶ Ibid., p. 81.

⁴⁷ BRÉHIER. op. cit., p. 61.

⁴⁸ BRUN, op. cit., p. 24.

elogios ao prazer e às riquezas. Destarte, aceitam a ideias que lhes trarão grandes amarguras, sobretudo por que lhes afastaram da virtude pelos falsos juízos que a sua alma aderiu.⁴⁹ Quando crescem elas fugirão do frio, da dor, da fome pelos excessos temores e, diria, pela imagem que a elas foram transmitida.

A paixão é um movimento irracional da alma, contrário a natureza, uma inclinação desmedida. Juntamente com as demais irregularidades da alma, ela pode ser constatada. Daí a lista de paixões que os estóicos nos legaram: dor, medo, desejo sensual e o prazer. A dor, uma contração irracional da alma, ela compreende: “piedade (dor semelhante à daqueles que sofrem sem o terem merecido), inveja, ciúme, o despeito, o desgosto, a aflição, o sofrimento e a confusão (dor irracional)”.⁵⁰ O medo é a espera de um mal, dele sucede: “o pavor, a hesitação, a vergonha, o espanto, o pasmo, a angústia (medo de uma coisa desconhecida)”.⁵¹ Também a paixão compreende o desejo, mas um desejo irracional, desordenado. Assim temos: “a indigência (desejo daquilo que não podemos ter), o ódio, a rivalidade, a cólera, o amor (desejo de captar a amizade de alguém cuja beleza nos toca; tal desejo não perturba os sábios), o ressentimento (vingança) e a irritação”.⁵² Por fim, o prazer ou o ardor incontrolável por algo que se apresenta como desejável, para explicar, vamos ao que ele compreende: a sedução, satisfação pelo mal, o querer abandonar, o desregramento (relaxamento da virtude).⁵³ Se o corpo pode estar enfermo, a alma também pode, por conseguinte, ambas são fraquezas. Portanto, essas são as doenças da alma de que nos mostra o estoicismo.

Se na mitologia grega a paixão é algo que os deuses lançam sobre os homens, deixando o homem em situação de vítima, no estoicismo elas nascem do juízo e do conceito errado. “Do mesmo modo que quando o sangue está corrompido ou possui demasiada pituíta [secreção da mucosa nasal] ou bÍlis, as doenças e enfermidades nascem no corpo, também um afluxo de opiniões falsas e conflitos que as atiram umas contra as outras privam a alma da saúde e tornam-na doente”.⁵⁴ O estoicismo quis mostrar o quanto ela depende de nós, o quanto é possível viver sem ela. O remédio que o estoicismo tem é

⁴⁹ BRÉHIER, Émile. **Historia da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, [1977 e 1978], p. 61.

⁵⁰ BRUN. Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 82.

⁵¹ *Ibid.*, p.82.

⁵² *Ibid.*, p. 82.

⁵³ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 84.

uma ética fundamentada na ascese. São por meio de meditações, reflexões preventivas sobre os “juízos, máximas racionais, que os estóicos esperam subtrair-nos às paixões.”⁵⁵

Diferentemente do apaixonado que se deixa dominar por imaginações e perigos irreais, que entram em conflitos por coisas sem valor, o sábio não conhece a dor, é inocente, sem misericórdia, mas sociável. Ele pode morrer, mas a morte não lhe causará perdas, ela é uma operação da natureza, um mal necessário; ele é livre, isento de paixões, sem orgulho, sincero e piedoso. Ainda que nos possa cheirar algo de cristão nisso, é do sábio estóico que estamos a falar. Os adjetivos são inumeráveis, pois o sábio é o resultado do esforço doutrinário. Claro que não estou preocupado em discutir se de fato alguém chegou a essa sabedoria, o próprio estoicismo não reconhecia a possibilidade do seu alcance.⁵⁶ Como ela só se pode ter em bloco, na falta de um aspecto o todo não existe, portanto ou é perfeito ou não o é, não existem graus nem evolução.⁵⁷

O sábio é aquele que tem domínio próprio, sabe que existem coisas que não depende dele, mas no que depende ele domina. Nesse sentido, as opiniões, os movimentos, os desejos, todas as nossas ações estão no campo das dependências. Esse domínio é o domínio do real valor, ou do verdadeiro significado das coisas. Quando esse domínio ocorre efetivamente, nada pode perturbar sua vida: “o que perturba os homens não são as coisas, mas as opiniões que eles têm acerca delas”.⁵⁸ O homem feliz é aquele que permanece indiferente às tempestades que lhe cercam, a sua coragem lhe confere o gélido rosto frente às perturbações humanas. O estóico era geralmente conhecido pelo desprezo a dor e a morte. O domínio sobre suas vontades está à base da moral estóica.

Assim, as condutas do sábio ganham o nome de *chatorthomata*.⁵⁹ Uma infinidade de boas ações? Não, de perfeitas ações, pois é produzido da alma virtuosa. Ora o ser racional age de forma tal que preserva sua vida e a de seu semelhante. Essas são ações consideradas convenientes, entre as quais estão: cuidados com o corpo, ser amigo e beneficente, cumprir seus deveres com a família, com a política, etc. É do conhecimento estóico que, tanto o imperfeito como o perfeito, podem chegar a realizarem tais ações, a diferença está em que o sábio o faz perfeitamente. Onde o imperfeito cumpre um simples

⁵⁵ BRÉHIER, Émile. **Historia da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, [1977 e 1978], p. 62.

⁵⁶ BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 89.

⁵⁷ BRÉHIER. op. cit., p. 65.

⁵⁸ BRUN. op. cit., p. 86.

⁵⁹ Ibid., p. 89.

dever, o sábio o faz perfeitamente.⁶⁰ A imperiosa obrigação que se constata na maioria dos homens aristocratas do II século, a respeito dos deveres com a família, pode se comparar as ideias estoicas. As luzes que a aristocracia imperial via-se obrigada a refletir em suas “vidas-espelhos” fundamentam-se com esta filosofia, na medida que aqueles tentavam transmitir os signos das honrosas condições que viviam.

Dessa forma, a educação estoica, dentre os vários fins que lhe era atribuída, pode ter cumprido um importante papel: da distinção social. Associada a este aspecto que a sexualidade é abordada pelo discurso estoico. Os jovens homens, educados a estes moldes, deveriam se preocupar com suas posturas em público, para deixarem claro sua masculinidade e, como que por reflexo, sua posição social. As vestes também faziam separação entre homens e mulheres. O desejo sexual é do homem, porém, para o estoicismo, este não deve ser manifestado publicamente. Era desonroso para um homem deixar claro sua cobiça ao olhar para uma mulher ou para um homem. “Se tratava de concentrar el combate en los vicios y las pasiones”.⁶¹ O desejo sexual e uma série de outros prazeres são parte dessas paixões que estão em combate. De forma geral, para o estoicismo, os desejos sexuais são como qualquer outro desejo, portanto, poderiam ser dominados, quiçá extirpados. A educação orientava-se nesse sentido.

A orientação estoica para se resistir ao prazer está voltada para a disciplina do corpo, na vigilância que o homem faz de si mesmo no cotidiano de sua cidade mediante exercícios pré-ordenados. Retenção de respiração. Exposição a banquetes sem poder tocá-los, deixando tal tarefa aos servos e escravos. Cuidados com a cobiça sobre os da domus. O desejo sexual estava entre as paixões mais difíceis de dominar.

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

⁶⁰ BRÉHIER, Émile. **Historia da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, [1977 e 1978], p. 65.

⁶¹ 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. 243.

os pares para assimilarem as regras da boa conduta daqueles que cuidam dos negócios da cidade.⁶²

Desde muito pequeno, a criança recebia uma educação que lhe dava o sentimento de pertencer a uma classe superior. Nesse sentido ensinar a criança defronte ao foro, entre os pares, de posse das literaturas clássicas marcando-as com os signos da vida pública, constituem elementos construtores de tal identidade. Essa educação impunha sobre o indivíduo a necessidade de comportar-se publicamente como um elemento da classe superior. O cuidado com a linguagem, com a postura corporal, com os gestos, com respiração, com o transitar entre as pessoas, nos banhos, eis aí alguns aspectos para emitirem signos de identidade.⁶³ Deve evitar o contágio moral por outros “seres inferiores”, deve evitar sentimentos inadequados para pessoas de sua posição, principalmente em público.

O cuidado com o corpo fazia parte das obrigações do homem que quer o bem para sua cidade. O homem bem educado, apto para os negócios da vida pública deveria evitar qualquer coisa que representasse uma ameaça ao equilíbrio que lhe é vital. O controle da alimentação, as atividades físicas, os banhos, o cuidado com a saúde, pouca ejaculação, eram algumas medidas para garantir o bom funcionamento do corpo masculino que reluzia sua identidade. As perturbações emocionais, as doenças, não poderiam macular a imagem deste homem identificado pelo autocontrole. Seu comportamento excepcional e sua autovigilância deveriam distingui-lo em todos os momentos da vida.

Assim, o casamento se insere como mais um elemento que devia estar contido na lista de observações do cidadão romano. O cristalizar a sociedade em miniatura e, portanto, transparecer a ordem pública dentro da domus, permitiu novas configurações nas relações marido, mulher, filhos e todos quantos estiveram debaixo do paterfamilia. Não é a mesma coisa que afirmar uma homogeneidade em relações de família, mas possivelmente, uma parcela considerável da sociedade aristocrática romana, durante longos quatro séculos de nossa era, percebia o casamento por estas vias.

⁶² BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire**. Londres: Wisconsin, 1992. p.38

⁶³ Id. **Antiguidade Tardia**. In: VEYNE, Paul (org.): **Império romano ao ano mil**. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 217. (**Historia da Vida Privada, v. 1**)

2.4 O casamento nos finais do IV século

As lentas transformações das configurações sociais no campo da família permitem-nos observar que, ainda no IV século, o casamento para um romano ainda residia a sua importância no fato de gerar famílias para proteger-se e prosperar; de forma geral, para um cristão, além disso, ele estaria cumprindo uma determinação divina, que inclusive lhe protegeria de pecar. O casamento constituía-se a via legítima para a manutenção de famílias no poder. Também era meio para o controle, aumento e permanência dos bens. Essa necessidade sócio-política falava tão forte que, se fosse preciso “abandonar os prazeres da carne”, abandonaria; exemplo do imperador Flávio Honório que mesmo afeiçoado por homens casou-se com duas filhas do general Estilício, numa aliança política imperial frustrante.⁶⁴ O casamento ainda no IV século é rigorosamente fiscalizado não só no sentido de observância contratual como também, para alguns casos, na verificação da pureza espiritual da mulher, pois se trata de uma união honrada onde famílias fundem-se ou dão manutenção à união por meio de bens materiais e não materiais.

O discurso moral estóico que se dirigia a aristocracia romana, que discutimos a pouco, associado a elementos cristãos superou os espaços sociais ocupados inicialmente, ao aguçar os rigores da disciplina, extrapolou os limites aristocráticos. O casamento nunca tinha sido alvo de regulamentações restritivas. O sexo, na pior das hipóteses esteve proibido aos filósofos. Todavia, o cristianismo, nos finais do IV século, ascético ou não, conseguiu distribuir essa preocupação com o sexo a todos quantos lhes pudesse ouvir. Com efeito, a cristianização da sociedade tardo antiga permitiu uma nova carga de conceitos sobre o casamento.

2.4.1 A moral cristã

As doutrinas filosóficas, sobre tudo 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, mas que os intelectuais cristãos se apropriaram de um discurso vigente de alto efeito em um grupo social dominante. Baseado no produto desse

⁶⁴ NATHAN, S. Geoffrey. **The Family in Late Antiquity**. The rise of Christianity and the endurance of tradition: Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002. p. 78.

entroncamento doutrinário, os mestres cristãos construíram a igreja “universal”, que não cobrará apenas de um grupo certas exigências, mas de todos quantos a ela se unirem.

O cristianismo não inovou em matéria de moral, no entanto uma sutil mudança pode ser notada. A igreja ao disseminar os valores cristãos tonificou as cobranças que fazia o estoicismo, o judaísmo e outras filosofias. As vísceras da vida privada estavam cada vez mais expostas aos olhos de Deus e dos dirigentes da igreja que facilmente podiam lançar as pessoas no inferno. Os líderes cristãos utilizaram de laços de solidariedade e compromisso do crente com a sua comunidade sobre o discurso coeso de fidelidade religiosa para garantirem a eficácia da aplicação da nova moral que assumiam.⁶⁵

Essa nova moral, agora semeada pelo cristianismo a exaustão, trouxe novas preocupações em vários espaços da vida, a exemplo do casamento, 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.⁶⁶

As preocupações que esses casais desenvolvem de longe podem ser consideradas como meras obrigações. As relações familiares cristãs deveriam expor ao mundo, ideais cristãos assim como a aristocracia externava sua condição em seus comportamentos disciplinados e planejados na tentativa de mostrar suas diferenças. A filosofia que se estendia sobre um grupo, agora estava em vias de universalização.⁶⁷

As relações sexuais estavam dentro do espaço que, por sua vez, estava sobre a vigilância do nobre cidadão na antiguidade tardia. A vigilância não se fundamentava mais

⁶⁵ BROWN, Peter. **Antiguidade Tardia**. In: VEYNE, Paul (org.): Império romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 237. (**Historia da Vida Privada, v. 1**)

⁶⁶ Ibid., p. 238.

⁶⁷ Se o cristianismo distinguiu-se de outras religiões, um dos elementos que lhe auxiliaram nesta diferença é que dever do cristão é promover o proselitismo na sociedade. Nesse sentido as cobranças deveriam estender-se pelo processo de pregação do cristianismo. Isso não significa a efetivação dessa proposta, mas apenas a intenção dela.

somente sobre o dever cívico, mas porque o pecado nos rodeia. O sexo transmitia muito mais do que apenas prazer. Na verdade, o cuidado estava sobre os excessos do prazer e suas consequências. Independente das relações sexuais que se mantinha: homossexual ou heterossexual – embora a noção de sexualidade e homossexualidade ainda não tinha, efetivamente os nossos contornos ⁶⁸, o prazer físico permitia um contágio moral de uma pessoa para outra. De alguma forma, esse contágio interferia no comportamento social do indivíduo. Por adotar posições passivas no sexo, o homem adotaria aspectos de afeminação, o que se desdobraria na perda de sua energia, no arranhar de sua moral. Para um cristão: pecado. Mesmo para um não cristão, que não tivesse a proibição expressa da igreja sobre o homossexualismo, embora Musônio condene todo relacionamento homossexual ⁶⁹, a vergonha do sexo entre pessoas do mesmo sexo estava ligada à transmissão moral. Quem assumia a posição passiva no ato, quer seja homem ou mulher estava sendo vítima de uma contaminação moral. O medo dessa contaminação, justificado pelo zelo à imagem pública determinava a conduta sexual do indivíduo em relação a seu parceiro sexual.⁷⁰ Mas a tentativa de diminuir a vazão das relações sexuais, não somente entre um grupo, mas em toda a sociedade, faz parte do projeto cristão.⁷¹ Nesse sentido, o casamento é pego no conjunto.

Para um romano da Antiguidade Tardia, o homem não difere da mulher pela sua genitália.

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.⁷²

As diferenças entre homem e mulher estão na quantidade de calor que cada qual carrega. O homem ativo deveria cuidar para não perder energia, a qual o mantém

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Ibid., p.280.

⁷⁰ BROWN, Peter. **Antiguidade Tardia**. In: VEYNE, Paul (org.): Império romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 219. (**Historia da Vida Privada, v. 1**)

⁷¹ Aqui referimo-nos sobre a vertente ascética do cristianismo.

⁷² BROWN, op .cit., p. 220.

masculino, para não ser surpreendido com a fraqueza moral. 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, 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.

Esse afastamento do prazer, sobretudo do sexo, pode ter auxiliado na projeção social da liderança cristã. Munidos de doutrinas de impacto social como a do pecado, da disciplina, do inferno, entre outras, nos finais do IV século, o poder do discurso cristão ascético sobre a família foi além de algumas pretensões e tensões do estoicismo, a exemplo, de quando aspirou infligir a todos os deveres do “sábio”. O poder do discurso clerical cristão, sobretudo dos anacoretas, não tiveram êxitos somente pela extraordinária elaboração. Estes, muito mais do que aqueles, estiveram em posição privilegiada em relação aos demais intelectuais cristãos, em virtude do processo histórico cultural que o império sofreu desde o III século. “Así pues, el movimiento ascético se nos presenta en la segunda mitad del siglo IV en franco desarrollo. Pero los modos de entender y practicar el ascetismo son diversos, como diversas parecen ser las causas que generan estas prácticas de vida”.⁷³ A moral estóica assimilada pelo cristianismo proporcionou, em grande medida, a valoração moral dos bispos e ascetas cristãos do IV século. O “missionário moral” do IV século é um “espelho histórico” do filósofo estóico que ofuscava os olhos da nobreza romana do II século.

Por conseqüência, o casamento ganhou novos aspectos valorativos por parte desse grupo cristão. Para uma parcela mínima da sociedade, em virtude do sexo, a espiritualidade plena estava comprometida. As bodas que há séculos se comemorava com danças e ritos que envolviam a sexualidade, foi posta à “mesa” para ser discutido a valoração espiritual de sua prática.

2.5 A cerimônia

O casamento na sociedade romana, numa análise cerimonial, parecia-se mais com o nosso noivado - salvo no caso onde houvesse o dote o que seria necessário o contrato - do

⁷³ SERRATO, Mercedes. **Ascetismo femenino en Roma**. Cádiz: Universidad de Cadiz, 1993. p. 34.

que com o casamento que conhecemos.⁷⁴ Ainda não havia necessidade de uma cerimônia, dirigida por um sacerdote, juiz ou algo parecido, para que a união fosse legítima.⁷⁵ Embora não houvesse necessidade de um agente legitimador do casamento, os romanos tinham costumes de ter presente na cerimônia, um líder espiritual que lhes abençoassem, essa estrutura caminha até o IV século; porque não até hoje?

En este sentido, se puede considerar que la figura del *auspex* de las bodas paganas – que ofrece la garantía del favor de los dioses para unión -, se traslada entre los cristianos a la persona del sacerdote. A pesar de que no se trata de dos funciones idénticas, a nuestro parecer guardan bastante similitud.⁷⁶

É a partir do século IV que teremos o aparecimento do sacerdote cristão como participante das bodas, mas apenas com o papel de abençoar os nubentes. Muitos elementos, dentro daquilo que chamaríamos de cerimônia de casamento, foram sendo adaptados à nova realidade cristã. Para Hunt David, essa cristianização das práticas nupciais são partes de um esforço da igreja em legitimar seu poder de controle sobre a vida sexual das pessoas.⁷⁷ Um elemento que poderíamos citar como exemplo de apropriação de uma prática comum é a “*dextrarum iunctio*, en el cual la pronuba ponía la mano derecha de la esposa en la del esposo, en presencia del paterfamilias”.⁷⁸

Segundo Torres, nem mesmo a coroa de flores que estava, na cerimônia, sobre a cabeça da noiva era de um caráter cristão, mas de natureza pagã, advinda de suas oferendas nos cultos aos deuses pagãos, por isso alguns cristãos antes dos finais do III século não aceitaram em seus ritos.

Tal vez por este motivo, los cristianos de los primeros siglos evitaron de manera escrupulosa hacer uso de la corona en sus actos culturales, y coronar los objetos dedicados como ofrenda a Dios. A partir del siglo III

⁷⁴ SERRATO, Mercedes. **Ascetismo femenino en Roma**. Cádiz: Universidad de Cadiz, 1993. p. 190.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁶ TORRES, Juana Maria. **La tradición nupcial pagana em el matrimonio Cristiano, según Gregório de Nacianzo**. *Studia histórica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, v. 3. p. 57.

⁷⁷ HUNTER, David G. **Sexuality, marriage and the family**. In: *The Cambridge History of Christianity*, v. 2. Cambridge University Press, 2008. p. 590.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 58.

en adelante, la corona nupcial fue adoptada entre las costumbres cristianas.⁷⁹

Ainda no IV século as festas nupciais eram acompanhadas de jogos e diversões próximo ao leito conjugal, concomitante ao banquete nupcial.

Because marriage rituals in antiquity were notably boisterous affairs, clergy were hesitant at first to participate. Erotic songs, dances and plays were a regular feature of wedding feasts. The leading of the bride to the home of her new husband (*domumductio*) was accompanied by a raucous street parade that included clowns and prostitutes.⁸⁰

Estes momentos da festa nupcial eram considerados, para clérigos, inadequados. Em meados do IV século “Council of Laodicea decreed that clergy should not witness the plays at weddings and must depart before the players appeared”.⁸¹ “Basil himself complained about Easter dancing in the congregation he spoke to directly; the Council of Laodicea complained about dancing at weddings;”⁸²

Los Concilios también dictaminan restricciones em cuando se presencia de los cristianos en las comidas e cenas nupciales: y especialmente cuando se trata de clérigos, pues deberán marcharse en el momento que comiencen los juegos y diversiones.⁸³

Torres afirma que embora houvesse certa “licenciosidade” nas cerimônias, como algo permitido pelos líderes cristãos, isso não era comum. Estas práticas culturais do casamento não deixaram de ser criticadas por líderes cristãos como João Crisostomo, o que não significa que não estava disposto a dar novos sentidos para a instituição do

⁷⁹ TORRES, Juana Maria. **La tradición nupcial pagana em el matrimonio Cristiano, según Gregório de Nacianzo**. *Stvdia histórica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, v. 3. p. 58.

⁸⁰ HUNTER, David G. **Sexuality, marriage and the family**. In: *The Cambridge History of Christianity*, v. 2. Cambridge University Press, 2008. p. 591.

⁸¹ *Ibid.* p. 591.

⁸² MACMULLEN, Ramsay. **Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries**. New Haven and London: Yale University Press. 1997, p. 104.

⁸³ TORRES, *op. cit.*, p. 59.

casamento, pois “Chrysostom was also the first to provide a Christian interpretation of the nuptial crowns: they signified the victory of those who arrived at marriage without succumbing to fornication”⁸⁴, o que demonstra, em alguma medida, o quão diverso e múltiplo era esse universo cristão. Esse processo de resignificação está no “altar” da caracterização das transformações pelas quais passou o casamento.

Tanto as orientações sacerdotais como a legislação canônica contribuiu, embora possuam contrastes, para formação de um discurso cristão “totalizante” que podia definir e regular as vidas, pois ele incorporava o sexo e o casamento dentro de um conjunto de práticas a serem regulados pela igreja. Somente ela poderia dizer o que é certo ou errado, aceitável ou inaceitável dentro do casamento e do sexo. A partir do gradual e lento desenvolvimento da cristianização do casamento, como também do surgimento da penitência, é que essa relação de poder pode ser possível. Todavia, não estamos diante de uma sociedade que se casava aos moldes sacramentais, isso levará muito tempo, mas não lhes chamamos de “ainda pagãos”, pois existiam aqueles que mesmo com práticas antigas não se sentiam mais pagãos.⁸⁵

2.6 Um retrospecto

Desde Paulo, o cristianismo nunca se importou tanto com a questão do casamento quanto se importou em anunciar os valores virtuosos contidos na vida ascética. Virgindade, continência, castidade, eram assuntos que tomariam conta das páginas nas produções literárias cristã até o IV século. Mas o casamento, mesmo de um cristão, até o aparecimento das produções dos Pais da Igreja, vinha de um modelo comum da sociedade local onde estavam inseridos. Contudo, no IV século e com maior ênfase nos finais do IV para o V século, haverá uma considerável preocupação com o casamento. “No início do século IV, um dos mais antigos concílios conhecidos, o de Elvira (em Espanha) consagra numerosos cânones aos noivados, ao casamento, ao adultério e ao divórcio”⁸⁶; até o IV século, monogamia e indissolubilidade, por exemplo, eram possíveis no casamento, a partir de então se tornará um dever, uma obrigação do cristão.

⁸⁴ HUNTER, David G. **Sexuality, marriage and the family**. In: *The Cambridge History of Christianity*, v. 2. Cambridge University Press, 2008. p. 591.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 592.

⁸⁶ BERNOS, Marcel, et. al; **O Fruto proibido**.Rj: Edições 70, 1985. p. 61.

Não nos impressionemos com o IV século pensando ser já o triunfo do cristianismo, por isso Veyne intitula o capítulo VII de um de seus livros: “Um século duplo: pagão e cristão”⁸⁷, não sem razão. Embora a maioria dos imperadores fosse cristão e legislassem com sensibilidades cristãs, contudo, o cristianismo não chegara a ser uma influência dominante, a documentação não permite tal afirmação. As conversões ao cristianismo não “arrebentam a corda cultural pagã” dando início a uma nova vida. A teia – para usar uma expressão do que pensa Geertz sobre cultura⁸⁸ – romana de sentidos e significados está em intensa transformação em diferentes aspectos. Embora Paulo diga aos coríntios que na conversão tudo se faz novo⁸⁹, de fato se faz novo, mas como que produto da fusão entre paganismo e cristianismo, algo sincrético.⁹⁰ Por não resistir à tentativa de elucidar o assunto, cito Veyne:

Em primeiro lugar, nunca existiu um século de espiritualidade, o que há são proporções variáveis de adeptos, de seguidores, de conformistas, de nostálgicos, de indiferentes, de incrédulos, de adversários. [...] esses pretensos *christiana tempora* não foram à arena de um combate de titãs entre Júpiter ou o Sol de Cristo, [...] mas entre duas doutrinas [...].⁹¹

Para autores como Geoffrey, o cristianismo teve grande participação na construção da moral que respondia o casamento no IV século.⁹² O que certamente não pode nos levar a entender que cristãos e pagãos estão facilmente distintos pelas suas práticas. Não somente Geoffrey, mas também Judith Evans-Grubbs⁹³ concorda que é difícil distinguir um cristão de um pagão no IV século, fazendo as devidas ressalvas.⁹⁴ Mas família não esperou o cristianismo do V século para abrir as portas para uma intervenção externa, desde os tempos augustinos, o privado - área de livre atuação do paterfamlia - vinha se

⁸⁷ VEYNE, Paul. **Quando nosso Mundo se Tornou Cristão**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010. Cap VII.

⁸⁸ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978. p. 15

⁸⁹ Bíblia de Jerusalém II Co 5.17

⁹⁰ ELIADE, Micea. **História das crenças e das ideias religiosas II**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar. 2011. p.246.

⁹¹ VEYNE, op. cit. p. 186.

⁹² NATHAN, S. Geoffrey. **The Family in Late Antiquity**. The rise of Christianity and the endurance of tradition: Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002. p. 77.

⁹³ 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.206.

⁹⁴ Nos menos amalgamados essas características são menos visíveis, é o caso do clero intelectual cristão, creio ser possível haver alguns com concepções muito distintas do paganismo de seu tempo a exemplo de Jerônimo, todavia não há nem na prática nem no campo das ideias uma distinção completa.

tornando cada vez mais público e vazado pelo governo romano.⁹⁵ No IV século, com um cristianismo – como que em escala crescente - já não tão tímido para discutir assuntos como: família, filhos, casamento e divórcio, nota-se que a instituição civil romana parecia caminhar perto das concepções cristãs sobre família na antiguidade tardia.

While it is hard to generalize, the ‘Christianization of marriage’ laws took two directions. First, they dealt specifically with the status of matrimony itself. Second, there were increasing numbers of laws aimed at protecting and glorifying virginity as well as discouraging divorce and remarriage. [...], some of these were inspired directly by canon law, although Church regulations were often at odds with even staunchly Christian emperors.⁹⁶

Desde Constantino a crescente cristianização da sociedade romana no início do IV século permitiu, em alguma medida, certas alterações na legislação civil, nos sentimentos de família, no modelo familiar, em fim na configuração da sociedade romana dos finais do IV e início do V século. As influências perceptíveis nos finais do IV século não possuem somente caráter cristão.⁹⁷ O dilatamento conceitual tem uma trajetória que remonta séculos, significa dizer que as transformações sociais desde um aspecto legislativo até a reconfiguração da domus, não é um projeto cristão inteiramente. Mesmo Teodósio que teve uma maior sensibilidade às questões cristãs, não legislou sob a tutela da igreja.

Frequentemente as legislações imperiais não se relacionavam muito bem com o pensamento institucional cristão, nem tinham efetiva contemplação em âmbitos mais locais, como também as demandas legislativas da Igreja. Falando de outra forma, as regiões locais tinham certos níveis de autonomia, suas próprias formas de lidar com regras normativas de caráter geral. Citando um exemplo, o relativo afrouxamento ou o surgimento de um novo conceito de união legal nos finais do IV e início do V século não pode estar indicando uma cristianização de fato.

A igreja não reconhecia os casamentos que nunca tiveram efeito jurídico, não reconhecia tais uniões como legítimas, mas antes que os imperadores reconhecessem o status legal do *contubernium* e do concubinato, o cristianismo já abençoava tais relações,

⁹⁵ NATHAN, S. Geoffrey. **The Family in Late Antiquity**. The rise of Christianity and the endurance of tradition: Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002. p. 75.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 84.

que eram práticas comuns para a maioria esmagadora da população, em algumas jurisdições locais, mesmo se fossem pessoas que se submeteram a um status inferior, como nos lembra Jerônimo: “hay nobles mujeres que pudieran tener pretendientes aún más nobles, y se juntan con hombres de bajísima estofa y hasta míseros esclavos; y, a veces, con nombre de religión y sombra de continencia, abandonan a sus propios maridos”.⁹⁸ Se fossem monogâmicos, as uniões informais eram legitimadas pela maioria dos cleros locais⁹⁹ mesmo antes que Teodósio os dê tal poder. O que estamos enfatizando aqui são as relações de poder numa cultura altamente diversificada, num império com território extremamente grande, num processo lento, mas contínuo, onde uma sociedade está sofrendo transformações de sua estrutura e o casamento é parte desse processo.

A contribuição cristã para a sociedade romana tardia tem a sua parcela, mas não tem o todo. 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, portanto sanções contra o adultério, o repúdio ao concubinato; a criminalização da violência doméstica; indissolubilidade do casamento; eis questões difíceis de apontar a origem de seus ramos para estarem em tal evidência nos finais do IV século, destoando de séculos anteriores. A questão segue adiante, contudo, não se pode descartar a participação cristã para a constituição de tais fatores.¹⁰⁰

O casamento percorreu uma trajetória que lhe permitiu agregar novos elementos a cada tempo. Inicialmente parece-nos estar ligado a deveres estritamente civis, como que respondendo a questões de poderes econômicos. As mudanças sutis dão-se no aspecto da moral, quando então esses valores recebem novos que a ele associam-se, portanto, transformam-se. O elemento cristão no cenário permitiu mais transformações, o que era uma resposta a sociedade por uma parcela dos romanos, tornou-se obrigação de todos cristãos em resposta a sociedade e a Deus.

Na tentativa de regular o comportamento sexual, a igreja teve personagens que escorregavam no lidar com esse elemento. Era necessário dar respostas sobre o casamento, sobretudo por que tem o sexo como constituinte. Mas, talvez mais urgente, para o clero de

⁹⁸ Jerônimo. Ep. 128.4, v. II.

⁹⁹ DIAS, Paula Barata. A Influência do cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia. *Agora*, Estudos Clássicos em Debate: Universidade de Coimbra. 2004, V.6, p. 114.

¹⁰⁰ NATHAN, S. Geoffrey. **The Family in Late Antiquity**. The rise of Christianity and the endurance of tradition: Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002. passim.

maior poder, era necessário manter equilíbrios com relação ao casamento em virtude das nobres famílias que a ele acessavam. Com alta popularidade, nos finais do IV séculos as vozes ascéticas frequentemente destoavam dessas “afinações”. São Jerônimo foi um representante desses espirituais, ou pelo menos quis parecer. Nessas bocas, o casamento era muito mais hostil do que costumeiramente parecia ser.

3. SÃO JERÔNIMO

Antes que verifiquemos o casamento em suas cartas, um leve conhecimento sobre a vida e obras de Jerônimo serve-nos como elemento introdutório e necessário para uma melhor compreensão do objetivo do trabalho. Mesmo que não seja possível abordar toda a vida deste personagem, elencaremos o mais importante para a temática em apreço, a saber, sua vida até a saída de Roma para o oriente e sua trajetória intelectual pela exposição de suas obras.

3.1 Aspectos biográficos

Não só a data de seu nascimento parece-nos uma questão difícil de responder como também, a identificação do lugar. Supõe-se que nascera na segunda metade do IV século¹⁰¹ e seu lugar de nascimento seria Estridon. Onde se localiza Estridon? As discussões desenvolvem-se a partir das relações amigáveis de Jerônimo, ou seja, de onde ele diz ter amigos de infância e familiares, o que estaríamos, assim, próximos de Aquilea e Lubiana. Outros, como Moreno, situam-na nos confins da Dalmácia e Panônia.¹⁰²

Da mesma forma, as informações sobre seus familiares são poucas. Seu pai pode ter se chamado Eusébio, sua tia, Castonira e seu irmão, Pauliniano, apenas estes dois últimos temos registros, pelas cartas.¹⁰³ Jerônimo teve uma irmã, cujo nome não se menciona em suas cartas, mas promoveu-lhe algumas preocupações.¹⁰⁴ “De cuantos datos nos da acerca de su familia resulta que Jerónimo nació en una casa de ricos señores de provincia, que disponían de esclavos y que podían permitirse el lujo de proporcionar una instrucción completa por lo menos a su primogénito”.¹⁰⁵

No tempo em que o bispado de Roma estava sendo exercido por Libério e Constâncio II era o imperador, Jerônimo chegou para estudar. Seus estudos desenvolvem-se entre os anos 359 e 367 d.C. Nesse período que floresce as amizades com Rufino, Bonoso (desde a infância, no entanto estava junto com ele em Roma), Pammaquio e

¹⁰¹ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 11.

¹⁰² MORENO, Francisco. **San Jerónimo: La espiritualidade del desierto**. Madri: B.A.C., 1986. p. 20.

¹⁰³ Jerônimo. Ep. 81, 2.

¹⁰⁴ Jerônimo. Ep. 7, 4.

¹⁰⁵ PENNA. op. cit., p. 12.

Heliodoro.¹⁰⁶ Na escola romana estudou gramática com Elio Donato, o qual lhe “[...] introdujo también en el estudio directo de los clásicos latinos. Virgilio, Salustio, Cicerón, Terencio, Plauto, Lucrecio, Horacio, Persio y Lucano, junto con los otros [...] autores [...]”¹⁰⁷ como Quintiliano, Frontón e Plínio, foram lidos por Jerônimo em seus estudos de gramática.

Depois de estudar gramática deveria estudar retórica. Talvez Jerônimo se dedicara a tais estudos um pouco mais, pois é possível encontrar artifícios retóricos rebuscados em diversas cartas.¹⁰⁸ Provavelmente foi durante esses estudos que interessou-se por estudar o grego, embora já não se usava mais a séculos. Estudou filosofia e possivelmente lera filósofos gregos o que de algum modo lhe auxiliou no conhecimento da dialética e a lógica, elementos visíveis em suas obras.¹⁰⁹ Estas habilidades vão auxiliar futuramente o estridonense em sua empreitada intelectual. Estamos ressaltando aspectos que apontam, sem perder de vista, uma atividade própria de um aristocrata de seu tempo.¹¹⁰

3.2 De Roma para o Oriente

Sabemos que ao sair de Roma em 367 d.C., Jerônimo dirige-se a Estridon e permanece naquela região até 374 aproximadamente, quando decide viajar pelas Gálias. Após o período em Estridon, deslocou-se com seu amigo Nicetas para a Trácia, Ponto, Capadócia, Bitínia, Galácia, Cilícia e finalmente a Antioquia da Síria, para posteriormente, cerca de seis anos mais tarde, se dirigir ao deserto de Cálcis.¹¹¹ Em Antioquia esteve sobre a proteção e hospitalidade de seu amigo Evrágio, da companhia de Inocêncio e Ilas. Pode ter sido ali que seus anseios pelo deserto floresceram o que não quer dizer que nasceram ali, pois para Berardino, foi em Tréveris.¹¹²

Foi em Antioquia que, o jovem Jerônimo, começou a escrever suas correspondências, sendo a primeira endereçada ao presbítero Inocêncio, uma espécie de agradecimento pela hospitalidade desfrutada. Também, é ali que após a visita de

¹⁰⁶ MORENO. op. cit., p. 27.

¹⁰⁷ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p.14.

¹⁰⁸ Ibid., p.16.

¹⁰⁹ Ibid., p. 17.

¹¹⁰ BROWN BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire**. Londres: Wisconsin, 1992. p. 38.

¹¹¹ PENNA. op. cit., p. 29.

¹¹² BERARDINO, Angelo. **Patrologia III: edad de oro de la literatura patristica latina**. Madrid: B.A.C., 1978 p. 250.

Heliodoro, recebeu a notícia que seu amigo Bonoso entregara-se a vida ascética retirando-se para “una pequeña isla del Cuarnero”.¹¹³

Tu Bonoso, mejor dicho, el mío, o, para hablar en verdad, el nuestro, vaya subiendo por la escalera que viera en sueños Jacob. [...] Un mozo que se formó con nosotros en las artes liberales del siglo, dueño de cuantiosas riquezas, respetado sobremanera entre los de su calidad, desprecia a su madre, a sus hermanas y a un hermano queridísimo y se va a vivir, como nuevo morador del paraíso, a un islote, escollo de las naves por el piélago que resuena en torno, espantoso por sus ásperos peñascos, desnudas rocas y total soledad. [...] Y quién sabe si, a ejemplo de Juan, no tiene alguna visión, puesto caso que mora en una isla.¹¹⁴

Ainda em Antioquia, o estridonense teve que despedir-se do amigo Heliodoro, que resolvera partir e de outros amigos como Ila e Inocêncio que morreram ainda em Antioquia.¹¹⁵ Talvez, salvo a enfermidade que lhe assolara durante um longo período de sua estadia em Antioquia, a perda da amizade com Rufino marcara seu tempo naquele lugar.

3.3 No deserto de Calsis

Depois desses abandonos sequenciais, em 375 d.C. Jerônimo decide dirigir-se a uma propriedade de Evrágio em Calsis, um lugar nas proximidades desérticas de Antioquia e entregar-se a vida ascética. Foi ali que provavelmente conhecera um monge de nome Malco, cuja vida inspirou-o a escrever a *Vita Malchi captivi monachi*.¹¹⁶ “Este periodo de su vida, de apenas tres años de duración, se convertirá en la imagen más representada de san Jerónimo después del concilio de Trento en los países europeos del sur, dando lugar a un anacronismo, y a múltiples variantes del san Jerónimo semidesnudo ante Dios disciplinándose, leyendo, orando o escribiendo”.¹¹⁷

É bem provável que nesse curto período tivera um maior contato com o hebraico, o que posteriormente lhe renderá, pela habilidade ou pela propaganda, um círculo de

¹¹³ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 32.

¹¹⁴ Jerônimo. Ep. 3.4,

¹¹⁵ PENNA, op. cit. p. 33.

¹¹⁶ Ibid., p. 39.

¹¹⁷ ALBA, Pilar Martino. **San Jerónimo**: en el arte de la contra reforma. 2003. f. 132. Tese (doutorado em Historia da Arte) – Departamento de Historia da Arte. Universidad Complutense de Madrid. 2003.

correspondentes.¹¹⁸ Do deserto, Jerônimo correspondeu com seus amigos (veja logo abaixo a relação) e, principalmente, com o líder da igreja romana, Dâmaso. Essas correspondências, possivelmente proporcionaram a publicação de seus dias no deserto, autenticando sua nova identidade.

3.4 Em Constantinopla

Saindo do deserto e depois de retornar à Antioquia, no ano 379/380 d.C. Jerônimo decide viajar para Constantinopla, no provável interesse de relacionar-se com o bispo Gregório de Nazianzeno, uns dos importantes difusores da virgindade ascética.¹¹⁹ Ele que, em sua segunda estadia em Antioquia, fora ordenado presbítero pelo bispo Paulino, embora nos pareça improvável o exercício efetivo do sacerdócio, e estudado exegese aos pés de Apolinário, quis conhecer melhor o bispo de que lhe renderá uma aproximação com os escritos origenistas.¹²⁰

O relacionamento com Gregório de Nazianzeno provavelmente construiu em Jerônimo muitos aspectos de sua personalidade ascética erudita.

Gregorio, a semejanza de Jerónimo, era un erudito, un retórico elegante, un estilista amanerado, un hábil propagador de sus ideas. [...]. Con, todo, Gregorio fue, como jerónimo, un entusiasta cantor de la vida ascética, un apóstol de la virginidad y un decidido defensor de la doctrina dogmática de la Iglesia. Por todas estas razones era fácil y casi natural una recíproca comprensión entre ambos.¹²¹

Durante o período em que esteve em Constantinopla, Jerônimo teve a oportunidade de observar o I Concílio, o que possivelmente lhe granjearia algumas amizades. Todavia, as decisões ali lhe mostraram ser um lugar hostil para seus propósitos. Seus amigos que lhe poderiam render algum prestígio diante dos demais bispos, já não podiam mais. “Éste veía a su amigo Gregorio hostilizado hasta el punto de verse obligado a retirarse. Paulino no sólo no obtuvo el esperado reconocimiento, que tanto había facilitado la muerte de Melecio, sino que se vio amargado por el nombramiento de un nuevo obispo de Antioquía

¹¹⁸ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p 43.

¹¹⁹ MORENO, Francisco. **San Jeronimo**. Madrid, 1986, p. 49.

¹²⁰ PENNA, op. cit., p. 59.

¹²¹ Ibid., p. 60.

en persona de Flaviano”.¹²² Depois de se ver mais uma vez em situação de solidão, Jerônimo recebe um convite dos bispos Paulino e Epifânio para irem a Roma.

A empreitada acadêmica em Constantinopla de aproximadamente dois a três anos permitiu a Jerônimo ampliar sua visão sobre o clero e projetar-se com mais precisão. A articulação que desenvolvera ali, não foi de tudo perdido. Além de ter contato com alguns personagens importantes como Gregório de Nazianzeno e possivelmente, Gregório de Nissa, e ter conseguido traduzir as crônicas de Eusébio, as Homilias de Orígenes sobre Jeremias e os comentários sobre o profeta Isaías dirigidos ao bispo de Roma, Dâmaso, Jerônimo conseguiu um convite para dirigir-se a Roma, um grande centro de poder.

3.5 Em Roma

“Antes de que yo conociera la casa de santa matrona Paula, toda la ciudad [Roma] estaba unánime en rendirme acatamiento. A juicio poco menos que de todos, se me diputaba por digno del sumo sacerdocio”.¹²³ Claro que tem algo de exagerado no que diz Jerônimo a virgem Asela, uma das nobres romanas que conheceu em Roma, principalmente por tratar-se de uma frase escrita no ano 385 d.C. quando sua “ferida”, adquirida ali em Roma, ainda estava aberta.

Antes de falarmos sobre sua ferida, o motivo que levou Jerônimo estar em Roma, também é difícil precisar, mesmo que diga: “a mí me llevó a Roma una necesidad de la Iglesia”¹²⁴, não deve estar longe de suas ambições ascéticas e intelectuais, nem das expectativas de Dâmaso, bispo de Roma, em virtude do Concílio organizado pelo bispo de Milão, Ambrósio.¹²⁵ 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 bíblico¹²⁶, 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.

¹²² PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 62.

¹²³ Jerônimo. Ep. 45.3

¹²⁴ Jerônimo. Ep. 127.7

¹²⁵ PENNA, op. cit., p. 74.

¹²⁶ MORENO, Francisco. **San Jeronimo**. Madrid, 1986, p. 52.

3.6 Os amigos do monge

Graças, em alguma medida, à circulação do *Diversos Epistularium ad diversos líber*¹²⁷ e do conhecimento das línguas bíblicas, Jerônimo conseguiu aliciar algumas importantes figuras que irão lhe auxiliar em seu empreendimento intelectual. Considerando seu zelo pela circulação de seus escritos, o estridonense pode lograr êxito a princípio.¹²⁸ Esses novos personagens tornaram-se amigos quase inseparáveis do monge erudito. É sobre esses novos amigos que devemos discorrer daqui para frente, visto que, ao utilizarmos suas correspondências para conhecermos sua concepção de casamento, essas abordagens servirão de contexto, embora algumas cartas destinam-se a pessoas desconhecidas ou conhecidas tardiamente.

Começemos por Marcela, uma nobre romana membro de uma das famílias mais importantes de Roma, os Marcelos. Após ficar viúva de um casamento que durou sete meses entregou-se a vida casta muito antes de Jerônimo a conhecer. Rejeitou casar-se novamente, mesmo diante de convites como de Neratius, cônsul romano (328-358)¹²⁹, o que Jerônimo exortando a virgem Principia, narrou o “não” dado ao nobre, assim: “Si yo me quisiera casar y no deseara consagrarme a la perpetua castidad, buscaría realmente marido, no herencia”.¹³⁰ “La resolución de Marcela fue consecuencia del trato que, cuando apenas contaba veinte años, tuvo con Atanasio, o bispo de Alejandría, en los años 341-343, y más tarde con Pedro, obispo de la misma ciudad”.¹³¹ Sua mãe Albina, tia do senador e amigo de Jerônimo, Pammaquio, tinha tentado lhe persuadir para casar-se pela segunda vez, mas acabou por também entregar-se a vida casta junto de sua filha em sua própria casa no Aventino. Outra mulher, de menor importância para nós, cujo nome é Asela, irá juntar-se a elas nas atividades do círculo do Aventino. Quando Jerônimo chega a Roma, o Aventino já estava em pleno desenvolvimento.

¹²⁷ Um conjunto de cartas escritas num período de dois anos 374/376 d.C. que tinham como função, neste momento, propagar um Jerônimo *perfectus monachus*. Estão incluídos neste conjunto as cartas de 2-13 e 15-17 (ver na lista do próximo tópico). A organização dessas cartas foi fundamental para a recepção de Jerônimo em Roma e, principalmente, pelo círculo do Aventino.

¹²⁸ BERARDINO, Angelo. **Patrologia III**: edad de oro de la literatura patrística latina. Madrid: B.A.C., 1978 p.257.

¹²⁹ JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. Cambridge: University Press. 1993, p. 542.

¹³⁰ Jerônimo. Ep. 127,2.

¹³¹ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 84.

Outra nobre Família cativada por Jerônimo foi da romana Paula. “Her Family was supposedly descended from the Gracchi and the Scipiones”¹³², uma nobre família da alta aristocracia romana. Era filha de Blesia e Rogatus, esposa do (Iulius) Toxotius e mãe de cinco filhos, a saber, Blesia, Paulina, Eustoquia, Rufina e Toxotius.¹³³ Em 380 quando ficou viúva, inclinou-se à vida de castidade. Antes de conhecer Jerônimo, Paula já causava problemas entre os de sua casa, por rejeitar o segundo casamento.¹³⁴ De seus cinco filhos, apenas

[...] tres, Paulina, Rufina y Tosocio, tuvieron escasa importancia en la vida del Estridonense. Paulina caso con Pammaquio. A su muerte Jerónimo escribirá un triste y elogioso panegírico (Epist. 66), [...]. Rufina abrazó también el estado matrimonial y murió pronto. Tosocio heredó el nombre de sus antepasados junto con las riquezas que no fueron distribuidas entre los pobres y uniéndose en matrimonio con Leta, formó una familia cristiana ejemplar. De esta unión nació la pequeña Paula, que en Bethlehem consoló en sus días postreros al anciano Jerónimo (sic).¹³⁵

Eustoquia e Blesia, não eram tão pequenas como seus irmãos, por isso, quando Jerônimo chega a Roma encontrou-as ainda jovens, a primeira com dezoito anos e a outra com aproximadamente vinte¹³⁶, em condições de serem cooptadas pelo “eremita recém chegado do deserto”. Estas, juntas com sua mãe estavam tanto em casa como no Aventino, de Marcela, em contato com o funcionário da corte bispal.

Outro amigo que devemos mencionar aqui é nobre senador Pammaquio, amigo de Jerônimo desde os tempos de estudante em Roma. Pammaquio,

era conocido en el senado, pero muchos otros tenían como él las ínfulas proconsulares. Todo el orbe está lleno de parejos honores. Era el primero, pero entre otros primeros. Se aventajaba a unos en dignidad; pero a otros los seguía. El más claro honor se envilece en la muchedumbre y, para los hombres honrados, la dignidad misma se hace indigna cuando la poseen (sic) muchos indignos. [...]. Lo que antes se transmitía de mano en mano

¹³² JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. Cambridge: University Press. 1993, p. 675.

¹³³ *Ibid.*, p. 674.

¹³⁴ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 96.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 96.

¹³⁶ *Ibid.*, p.97.

entre los patricios y solamente la nobleza poseía; el alto honor de que, por la novedad de su familia, no se tenía por merecedor a Mario, vencedor de la Numidia, de los teutones y de los cimbrós, y que Escipión por su valor mereció fuera de la edad normal [...].¹³⁷

O que podemos absolver desse discurso jeronimiano de quando escrevera a consolatio ao nobre Pammaquio, por ocasião da viuvez, é que seu amigo 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”¹³⁸, dispensa comentar sobre a astucia do Belemita. A prosopografia que temos preferir 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”.¹³⁹ Na epístola 66 Jerônimo nos acrescenta: “¿Quién creyera jamás que el tataranieto de cónsules y alto honor del linaje de los Furios [...]”.¹⁴⁰ Segundo Jerônimo, Marcela era prima de Pammaquio: “Hace poco he traducido a Job en nuestra lengua; de la santa Marcela, prima tuya, podrás tomar prestado un ejemplar”.¹⁴¹ Recebeu ao menos quatro cartas de seu amigo e, após a morte de sua esposa entregou-se ao monacato doando toda sua riqueza à obras de caridade. Ele morreu em 410 d.C..

Proconsul ou senador, Jerônimo está em contato com uma rede de pessoas da alta aristocracia romana de sua época. Isso diz respeito a uma mínima parcela da alta nobreza, mas os esforços jeronimianos foram grandes para tentar maximizar. Existem outras pessoas como a nobre Furia¹⁴², da família dos Camilos e Gracos.¹⁴³ Filha de um consular e patrício cristão, sua mãe foi chamada de Titiana por Jerônimo.¹⁴⁴ Conheceu o monge através de Paula, cuja filha Blésia casou-se com seu irmão.¹⁴⁵ Após a morte de seu esposo a rica viúva, que não teve filhos, se tornou alvo fácil e fértil para o eremita, desde Belém. Alguns contatos com o estridonense, a partir de seu ofício em Roma, tornam-se difícil documentar,

¹³⁷ Jerônimo. Ep. 66.7.

¹³⁸ Jerônimo. Ep. 66.4.

¹³⁹ JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. Cambridge: University Press. 1993, p. 663.

¹⁴⁰ Jerônimo. Ep. 66.6.

¹⁴¹ Jerônimo. Ep. 48.4.

¹⁴² JONES, op. cit., p. 375.

¹⁴³ Jerônimo. Ep. 54.1

¹⁴⁴ Jerônimo. Ep. 54.1

¹⁴⁵ Jerônimo. Ep. 54.2

a saber, Oceano, Domnión, Rogaciano, Felicidad ou Felician, Lea e Marcelina.¹⁴⁶ Contudo, concluímos que Jerônimo entre outras redes de pessoas que tivera contato em Roma, comunicava-se, com relevante frequência, com uma rede de pessoas da alta aristocracia romana.

3.7 Saída de Roma

Os motivos para Jerônimo sair de Roma estão ligados, de certa forma, as suas investidas para a realização de seus projetos intelectuais. Na capital romana, as nobres famílias não poderiam suportar os discursos origenistas¹⁴⁷ ascéticos jeronimianos frustrando suas expectativas políticas e econômicas. Na mira dos nobres bispos e laicos, os rastros do novato eremita foram esquadrihados. Suas audaciosas obras como a revisão da versão mais autorizada do novo testamento; a carta a Eustoquia “Libellus de virginitate servanda”; a “De Mariae virginitate perpetua adversus Helvidium”; e seus intensos aliciamentos às nobres mulheres desanimando-as, sobretudo, a casarem-se novamente ou pela primeira vez¹⁴⁸, contribuíram para constituição de inimizades perigosas, mas protegido pelo bispo de Roma, tiveram dificuldades de lograrem êxito contra Jerônimo.¹⁴⁹

Dois eventos subseqüentes marcam o “começo do fim” do estridonense na corte sacra: as mortes da nobre Blésia, filha de Paula e do bispo Dâmaso. No outono do ano 384 d.C., a nobre filha de Paula morrera por causas desconhecidas, mas a notícia corria entre seus amigos que o motivo seria seus jejuns excessivos.

At the funeral, the distraught mother wept uncontrollably and even fainted. Her fellow aristocrats watched in outrage and whispered among themselves that ‘those detestable monks’ were to blame for seducing this naive young woman into being a party to their fanaticism. There was talk of stoning them and driving them out of Rome. Jerome must have sensed that he, as Blesilla’s spiritual advisor, was the foremost target. He promptly composed a consolation letter for Paula (Ep. 39) that is as much

¹⁴⁶ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 99.

¹⁴⁷ CAIN, Andrew. **The Letter of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity**. Oxford: University Press, 2009. p. 99.

¹⁴⁸ CAIN, Andrew. **The Letter of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity**. Oxford: University Press, 2009. p. 100.

¹⁴⁹ PENNA, op. cit., p.116.

a traditional consolatio as it is a passionate defense of his spiritual authority.¹⁵⁰

Enquanto as críticas aumentavam e, possivelmente, produziam articulações para a saída desse monge de Roma, antes que se esquecessem da fatalidade, em dezembro do mesmo ano a morte do líder da igreja Romana, Dâmaso, trouxe condições necessárias para efetivar a demissão desse monge articulador.¹⁵¹ O novo líder espiritual – por nome Sirício - era hostil as pretensões ascéticas de Jerônimo e prontamente o despediu de seu ofício na corte sacra. Pesem as razões para tanto, eram tempos difíceis para o eremita, era hora de arrumar as “malas” e voltar para o lugar de onde nunca deveria ter saído.

No verão de 385 d.C., algumas decepções somaram-se à amargura de Jerônimo. Como se não bastasse essas desgraças, uniram-se “[...] otras dos circunstancias menos esperadas. Una de ellas el no haber podido llevar a cabo su proyecto monástico con Marcela y un grupo de vírgenes y viudas en una finca que ella tenía en el campo. La otra [...] la calumnia de que las relaciones entre Jerónimo y Paula eran inconfesables [...]”.¹⁵² Com uma ferida aberta e aparentemente incurável, Jerônimo se preparava para sair com suas companheiras de fé, no entanto, a princípio nem mesmo Paula e Eustoquia quiseram demonstrar que tinham interesses de sair com Jerônimo rumo ao Oriente, mas saíram de Roma com rumo ignorado, para depois se encontrarem em Reggio Calabria ¹⁵³, pelo contrário estariam contribuindo para o escurecimento da moral delas ou de Jerônimo, caso alguém as vissem juntos.¹⁵⁴

Até aqui, a trajetória biográfica de Jerônimo direciona-nos a concluir que o estudante de Roma levava seus projetos pessoais à níveis elevados. Chegar estar ao lado do bispo de Roma não era simples, quero ressaltar o valor de seus esforços intelectuais que, possivelmente, lhe auxiliaram a tomar posse de seu ofício de alto nível, sem nos esquecer dos artifícios retóricos e altamente planejados. Se seu começo foi bom, não poderíamos dizer o mesmo sobre seu fim, em Roma.

¹⁵⁰ CAIN, Andrew. **The Letter of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity.** Oxford: University Press, 2009. p. 102.

¹⁵¹ Ibid., p.105.

¹⁵² MORENO, Francisco. **San Jeronimo.** Madrid, 1986, p. 74

¹⁵³ PENNA, Angelo. **San Jerónimo.** Barcelona: LM, 1952. p.129.

¹⁵⁴ BERARDINO, Angelo. **Patrologia III: edad de oro de la literatura patristica latina.** Madrid: B.A.C., 1978 p. 252.

Jerônimo está com aproximadamente cinquenta anos quando se dirige ao Oriente no ano 385 d.C. e depois de uns dez anos começa escrever a maioria das cartas que iremos utilizar aqui. Embora longe de Roma e com sua imagem um pouco riscada, ele não perde de vista suas expectativas em ver cumpri seus objetivos ascéticos.

3.8 Obras

Não seria possível dar uma dimensão mais ampla sobre nosso autor negando ao leitor suas produções intelectuais. A riqueza histórica dessas obras caracteriza-se pela possibilidade de criarem “janelas” para visualizarmos o mundo daqueles dias. Mas, o propósito aqui é outro. É, precisamente, anunciar o quanto Jerônimo se esforçara para inserir-se num mundo extremamente concorrido, onde a multidão de intelectuais se espremia querendo ser lido e conhecido nos espaços de poder. Abaixo segue uma cronologia adotada por Ângelo Penna em sua obra “San Jerónimo”. Trataremos sobre as epístolas no próximo tópico.

Cronologia das Traduções

1 – Do grego:

As Crônicas de Eusébio – Ano 380/381.

37 Homilias de Orígenes sobre os Profetas – Ano 380/381.

2 Homilias de Orígenes sobre o Cântico dos Cânticos – Ano 384.

De Spiritu Sancto, de Dídimo – Ano 386.

De locis, de Eusébio – Ano 389/391.

Onomasticon – Ano 389/391.

39 Homilias de Orígenes sobre o Evangelho de Lucas – Ano 389/399.

Periarchoni, de Orígenes – Ano 398/399.

Obras de Ascéticas de Pacomio – Ano 404.

Libelo de Teófilo (perdido) – (provavelmente) Ano 406.

2 – Do Hebraico ou Aramaico:

Samuel, Reis, Profetas, Salmos e Jó – Ano 391.

Esdras e Nemias – Ano 394.

Paralipómenos – Ano 395/396.

Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos – Ano 398.

Octateuco, Ester – Ano 404/405.

Judite e Tobías – Ano 406.

Revisões de livros bíblicos e exegéticos:

O Novo Testamento – Ano 384.

Saltério – Ano 384.

Vários livros da bíblia segundo o Hexaplar – Ano 389/395.

Comentário de Vitorino ao Apocalipses – data incerta.

Cronologia dos comentários exegéticos:

Abadias (perdido) – Ano 375.

Filemom, Gálatas, Efésios e Tito – Ano 387/388.

Eclesiastes – Ano 388/389.

Hebraicae Quaestiones in Genesim – Ano 389/391.

Commentarioli in Psalmos – Ano 391/392.

Naum, Miquéias, Sofonias, Ageu e Habacuque – Ano 391/392.

Jonas e Abadias – Ano 396.

Dez visões de Isaías – Ano 397.

Mateo – Ano 398.

Homilias sobre os Salmos – Ano 400/410.

Anecdoton Amellii – Ano 400/402.

Zacarias, Malaquias, Oseias, Joel e Amós – Ano 406.

Daniel – Ano 407.

Isaías – Ano 408.

Ezequiel – Ano 410/414.

Jeremias – Ano 414.

Cronologia de obras históricas e polêmicas

Vita Pauli – 377/378.

Altercatio Luciferiani et Orthodoxi – (provavelmente) Ano 378.

Adversus Helvidium – Ano 383.

Vita Malchi monachi captivi – Ano 390/391.

Vita Hilarionis – Ano 390/391.

De viris – Ano 392/393.

Adversus jovinianum – Ano 393/394.

Contra Johannem Hierosolymitanum – Ano 396.

Apologiacontra Rufino – Ano 401.

Contra Vigilantium – Ano 406.

Dialogus adversus Pelagianos – Ano 415.

3.9 As Epístolas

Existem hoje 123 cartas de São Jerônimo, mas existem mais duas que só foram reconhecidas no século XIX: a epístola 18 a Praesidius, escrita por volta dos anos 384 em Roma e a carta 27 ao bispo Aurélio escrita nos finais do IV século, encontrada por volta de 1975.¹⁵⁵ Seu epistolário é composto por outras 29 cartas que lhe são contextuais somando-se um total de 154 cartas.¹⁵⁶

Sobre os gêneros que cada carta corresponde, há dúvida entre os especialistas. A cultura literária helenística influenciou a formação desses gêneros.¹⁵⁷ Andrew Cain nos informa que as cartas são formas de escritas literárias muito elásticas, sendo possível encontrar diversos gêneros num mesmo texto, a exemplo – continua – a ep. 22 a Estoquia, ele mesmo (Jerônimo) a chama de: ‘epistula’, ‘liber’, ‘libellus’; isso era muito comum.¹⁵⁸ Outro exemplo é a epístola a Fabíola, quando a carta se torna tão longa que ele diz: “si lo quieres leer, llegará a un conocimiento muy cabal; por mi parte, me doy cuenta que he pasado dos limites de una carta y veo también que las tablillas del copiante están llenas”.¹⁵⁹ Cain considera que Jerônimo tenha trabalhado conscientemente dentro de uma certa tradição epistolar que reconheceu tipos epistolares distintos, como as descritas convenientemente por um pseudo-Demétrio e um pseudo-Libânio.¹⁶⁰ Assumindo a classificação proposta por Cain, temos dezessete gêneros que possivelmente se encaixam nas 123 cartas de Jerônimo.

1º Apologético

As cartas apologéticas constituem-se em mecanismos de defesa, articulando provas com argumentos que refutem acusações lançadas contra o escritor. Primeiro temos as acusações e em seguida as refutações. Em suas 14 cartas existentes deste tipo, Jerônimo

¹⁵⁵ CAIN, Andrew. **The Letter of Jerome**: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity. Oxford: University Press, 2009. p. 207.

¹⁵⁶ PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. **Cartas de San Jerónimo**. Introdução, versão e notas por: Daniel Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica S.A, 1962, 1 v. passim.

¹⁵⁷ 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. p. 328.

¹⁵⁸ CAIN, op. cit., p. 208.

¹⁵⁹ Jerônimo. Ep. 64.21

¹⁶⁰ CAIN, op. cit., p. 209.

quer defender sua integridade moral, teológica e acadêmica contra as críticas dirigidas a ele. As tais são:

Ep. 17 para Marco presbítero de Calcis.

Ep. 27 para Marcela.

Ep. 45 para Asela.

Ep. 48 a Pammaquio.

Ep. 49 apologética a Pammaquio.

Ep. 57 a Pammaquio.

Ep. 61 a Vigilância.

Ep. 70 a Magno.

Ep. 82 a Teófilo.

Ep. 84 a Pammaquio e Oceano.

Ep. 97 a Pammaquio e Marcela.

Ep. 106 a Sunnia e Fretela.

Ep. 112 a Agostinho.

Ep. 124 a Avito.

2º Carta-consulta

Caracteriza-se como aquela em que após expressar sua opinião sobre dado assunto, solicita orientações do destinatário sobre determinado tema. Existem apenas duas ocasiões em que Jerônimo utiliza este gênero de carta.

Ep. 2 a Teodósio e a outros anacoretas que moram no interior.

Ep. 15 A Dâmaso.

3° Recomendação

Este gênero sugere que o autor escreveu em nome de uma pessoa para outra. A forma de expressão pode sugerir que o recomendado e o/os destinatários não se conhecem. Elas poderiam ser utilizadas para enviar alguém à outrem e solicitar a este um tratamento especial àquele. Embora Jerônimo possua apenas duas cartas desse gênero, isso não quer dizer que sua rede de contatos era curta ou que tinha pouco a oferecer, o motivo pode ser a falta de documentação.¹⁶¹

Ep. 103 a Agostinho.

Ep. 115 a Agostinho.

4° Consolação

No sentido lato da palavra, quero dizer que são cartas escritas para pessoas que estão vivendo ou viveram momentos desagradáveis, poderia ser a perda de um ente querido, um amigo, ou outro infortúnio que o escritor julgasse estar na altura de uma consolatío. Jerônimo escreve doze cartas com esse gênero.

Ep. 23 a Marcela.

Ep. 39 a Paula.

Ep. 60 a Heliodoro.

Ep. 66 a Pammaquio.

Ep. 68 a Castriciano.

Ep. 75 a epanhola Teodora.

Ep. 76 a Abigao.

Ep. 77 a Oceano.

Ep. 79 a Salvina.

¹⁶¹ CAIN, Andrew. **The Letter of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity.** Oxford: University Press, 2009. p. 211.

Ep. 108 Epitáfio de Santa Paula.

Ep. 118 a Juliano.

Ep. 127 a virgem Principia.

5° Reportagem

O propósito de cartas desse gênero é dar um relatório noticiário, sobre os assuntos que estão tomando os centros das conversas. Podem ser informações acerca de si mesmo ou de um amigo. São cartas de informações.

Ep. 3 a Rufino.

Ep. 32 a Marcela.

Ep. 142 a Agostinho.

Ep. 143 a Alipio e Agostinho.

6° Congratulatória

A Carta de Jerônimo em que elogia Bonifácio I em sua promoção para o liderança da igreja é o exemplo claro deste tipo de gênero epistolar entre as correspondências existentes. São cartas que visam o reconhecimento e a felicitação do destinatário.

Ep. 153 A Bonifácio I.

7° Suplicatória

Trata-se de pedidos e rogos em favor de alguém ou de si mesmo, independente do número de favores ou de suas qualidades.

Ep. 4 a Florentino.

Ep. 5 a Florentino.

Ep. 10 a Paulo de Concordia.

8° Reprovação

Este tipo epistolar caracteriza-se por acusações feitas no sentido de cobrar reciprocidade em virtude de benefícios feitos outrora. Em seus oito exemplos, Jerônimo acusa amigos de negligenciar responder a ele, quer em tempo hábil ou em todos.

Ep. 6 a Juliano, diácono de Aquilea.

Ep. 7 a Cromácio, Jovino, e Eusébio.

Ep. 8 a Niceas, subdiácono de Aquilea.

Ep. 9 a Crisócomas, monge de Aquilea.

Ep. 11 às virgens de Hermona.

Ep. 12 a Antônio, monge de Hermona.

Ep. 13 para Castorina.

Ep. 16 A Dâmaso.

9º Censura

O escritor após tomar ciência de um erro que seu futuro destinatário cometera, se propõe a lhe escrever uma censura. Trata-se de uma carta de repreensão, geralmente de natureza teológica.

Ep. 37 a Marcela.

Ep. 41 a Marcela.

Ep. 42 a Marcela.

Ep. 109 a Ripário presbítero.

Ep. 133 a Ctesifonte.

Ep. 147 ao diácono Sabiniano.

Ep. 154 a Donato.

10º Exortação

Este estilo de carta é caracterizado pela exortação deferida a alguém que deve mudar de vida, perseguir um novo caminho, abandonar certos pontos de sua vida e projetar-se para aquilo que se lhe propõe agora. Existem pelo menos vinte e uma cartas de Jerônimo desse tipo. Em quase todas elas, há um convite a renúncia da vida “mundana”, à peregrinação a Terra Santa e a Belém, onde ele estará.

Ep. 14 a Heliodoro monge.

Ep. 18 a Praesidius (carta recém encontrada).

Ep. 22 a Eustoquia.

Ep. 27 a Aurélio de Cartago (carta recém encontrada).

Ep. 38 a Marcela.

Ep. 43 a Marcela.

Ep. 46 a Marcela.

Ep. 47 a Desidério.

Ep. 52 a Nepociano presbítero.

Ep. 53 a Paulino presbítero.

Ep. 54 a Furia.

Ep. 58 a Paulino presbítero.

Ep. 71 a Lucino Bético.

Ep. 107 a Leta.

Ep. 117 para uma mãe e filha na Gália.

Ep. 122 a Rustico.

Ep. 123 a Geruquia.

Ep. 125 a Rustico monge.

Ep. 128 a Pacátula.

Ep. 130 a Demetríada.

Ep. 145 a Exuperâncio.

11° Gratidão

O nome explica o sentido do gênero. Neste caso temos duas cartas de são Jerônimo.

Ep. 31 a Eustoquia.

Ep. 44 a Marcela.

12 ° Conciliador

Este tipo de carta propõe-se a reconciliar pessoas que estavam ofendidas por algum motivo. Temos uma única carta dessa natureza.

Ep. 81 a Rufino.

13 ° Escárnio

Este estilo prevê em alguma medida, certo nível de zombaria. No melhor estilo jeronimiano, as sátiras estão espalhadas por diversas cartas, no entanto, temos duas cartas que mais se encaixam nesse perfil.

Ep. 40 a Marcela.

Ep. 50 a Domnión.

14° Elogio

Esse gênero de carta caracteriza-se por elogiar alguém quanto a virtude, no sentido espiritual.

Ep. 1 a Inocência presbítero.

Ep. 24 a Marcela.

Ep. 33 a Paula.

Ep. 62 a Tranquilino.

Ep. 63 a Teófilo.

Ep. 86 a Teófilo.

Ep. 88 a Teófilo.

Ep. 99 a Teófilo.

Ep. 114 a Teófilo.

Ep. 138 a Ripário.

Ep. 139 a Aprônio.

Ep. 141 a Agostinho.

Ep. 151 a Ripário.

Ep. 152 a Ripário.

15 ° Contabilidade

É o tipo de carta que explica razões pelas quais não ou alcançou dados objetivos.

Ep. 126 a Marcelino e Anapsiquia.

Ep. 134 para Agostinho.

16 ° Ameaça

Quando as relações estão a ponto de romper por um motivo ou outro, a ameaça serve de aviso, como que impondo medo no destinatário.

Ep. 102 para Agostinho.

Ep. 105 para Agostinho.

17° exegética

Para dar conta do restante das cartas, Cain preferiu coloca-las dentro do gênero do tipo "exegético". São cartas de, principalmente, interpretação da Bíblia. Essas constituem-se na maioria das cartas jeronimianas. São de diversas formas e tamanhos, mas sempre preocupadas com os aspectos bibliológicos.

Ep. 18A e B A Dâmaso.

Ep. 20 A Dâmaso.

Ep. 21 A Dâmaso.

Ep. 25 a Marcela.

Ep. 26 a Marcela.

Ep. 28 a Marcela.

Ep. 29 a Marcela.

Ep. 30 a Paula.

Ep. 34 a Marcela.

Ep. 36 A Dâmaso.

Ep. 55 a Amando presbítero.

Ep. 59 a Marcela.

Ep. 64 a Fabiola.

Ep. 65 a virgem Principia.

Ep. 69 a Oceano.

Ep. 72 a Vital presbítero.

Ep. 73 a Evângelo.

Ep. 74 a Rufino.

Ep. 78 a Fabiola.

Ep. 85 a Paulino.

Ep. 119 para Minérvio e Alexandro.

Ep. 120 a Hedibia.

Ep. 121 a Algasia.

Ep. 129 a Dárdano.

Ep. 140 a Cipriano presbítero.

Ep. 146 a Evângelo presbítero.

Podemos notar que Jerônimo não foi um mero cristão nos rincões do Império Romano. Sua nobre formação indica que sua família era dos bem-nascidos. A escolha pelo ascetismo cristão não lhe confinou em um deserto excluindo-o totalmente da sociedade. Seus amigos são notáveis pela condição de nobreza, aristocratas. Cumpri-se aqui a função de justificar o grosso volume de publicações que este monge constrói ao longo de pelo menos quarenta e cinco anos, não sem o aliciamento de nobres amigos e amigas. Com todo esse aparato, tentou impor sua visão cristã ascética sobre as demais, numa guerra que durariam muitos anos pela frente. Contudo, isso não impediu sua saída de Roma como um *persona non grata*.

4. O CASAMENTO NAS EPÍSTOLAS DE SÃO JERÔNIMO

Antes que analisemos o casamento nas cartas, é considerável que tenhamos uma mínima noção do uso e do poder que a comunicação, no contexto jeronimiano, obteve. As produções literárias que circularam nos finais do IV século, em especial as cartas de São Jerônimo, são devedoras dos estilos helenísticos. A cultura literária cristã transformou e encontrava-se neste contexto trabalhando, ainda, com métodos e estruturas da época dourada da filosofia grega.¹⁶² Essa cultura operou como formadora de uma identidade entre os intelectuais cristãos, assim como na aristocracia romana, a educação dos bem nascidos.¹⁶³

Destarte, Jerônimo não tem receios no uso dessas estruturas para difusão de suas cartas. Ele sabe 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 eclesíásticas ao relevo do poder no império.¹⁶⁴ Isso não quer dizer que o cristianismo ocupou o poder nos finais do IV século, mas que encontra e ocupa alguns espaços de grande influência.

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.¹⁶⁵

É dentro desses aspectos que as cartas jeronimianas circularam. Não ignoro outros motivos diversos, mesmo porque elas perfazem aproximadamente quarenta e cinco anos,

¹⁶² 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. p. 322.

¹⁶³ BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity**: towards a Christian Empire. Londres: Wisconsin, 1992. p. 39.

¹⁶⁴ CAMERON, Averil. **The Mediterranean World in Late Antiquity ad 395–600**. London and New York: Routledge, 2001. p. 62.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 328

mas não é possível deixar de perceber as funções políticas, propagandística, próprias de um ambiente “estreito” de relações de poder.

Além de Jerônimo, outras vozes num concorrido espaço, também tentaram impactar o mundo na Antiguidade Tardia. Desde a África, Agostinho posicionou-se, sumariamente, sobre o casamento de uma perspectiva menos ascética. Aos olhos do bispo de Hipona o casamento era um estado de honra que envolvia os casais.¹⁶⁶ Isso não quer dizer que Agostinho não considerava o estado de virgindade e viuvez superior ao casamento, ele até recomendava certa “incontinence in marriage – which included abstinence during holidays and Sundays, during menses and pregnancy, and during penance – was more than sufficient: ‘pater et mater esse meditantur’”.¹⁶⁷

De forma geral, o pensamento ascético não via o casamento como os demais pensamentos teológicos cristãos, a exemplo, Crisóstomo o ilustrava como uma escravidão, “o cônjuge é o escravo do seu cônjuge, a quem se aliena todo o poder sobre o seu próprio corpo”.¹⁶⁸ A interpretação dos textos paulinos de I Co 7.4 deixavam o casamento como uma válvula de escape contra a fornicação. Era um mal menor, pois em vez de cair em tentação, um mal maior, casar-se seria um remédio para este indivíduo. Todo esse incentivo, unido às legislações que não penalizavam os solteiros por não terem filhos e permitia às esposas herdarem o patrimônio do falecido¹⁶⁹, teve algumas conseqüências perceptíveis nos finais do IV século, 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.¹⁷⁰

Nos finais do IV e começo do V século, as vozes do ascetismo 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.¹⁷¹ A

¹⁶⁶ NATHAN, S. Geoffrey. **The Family in Late Antiquity**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.p.76.

¹⁶⁷ Ibid., p.77.

¹⁶⁸ Ibid., p. 12.

¹⁶⁹ 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.

¹⁷⁰ 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. 278.

¹⁷¹ Jerônimo. Ep. 107.4.

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 sobretudo, ascética. Isso faz coro com o que assinalou Orlandis, no IV século há um número de mulheres da alta nobreza¹⁷², 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. Todavia, neste capítulo abordaremos algumas das cartas de São Jerônimo cujo conteúdo, seja possível encontrar a concepção jeronimiana de casamento. Das cento e vinte e cinco, lançaremos mão de dezesseis e das trinta e três às mulheres, utilizaremos oito.

Deste modo, serão usadas aqui, as cartas de número: 22, a Eustoquia, que data do ano 384 d. C.; 41, a Marcela, que também data do ano 384 d. C. (com a 22 são as únicas aqui, que datam de quando estava em Roma); 49, ao Pamaquio, data do ano 393 d. C.; 50, escrita a Domnión no ano 393 d. C.; 52, a Nepociano, data do ano 394 d. C.; 54, a Furia, data do ano 395 d. C.; 55, ao presbítero Amando, escrita entre os anos 393 a 397 d. C.; 66, escrita a Pamaquio, sobre a morte de Paulina, data do ano 397 d. C.; 71, a Lucino Bético, data do ano 398 d. C.; 75, escrita a espanhola Teodora, data o ano 399 d. C.; 79, a Salvina, escrita entre os anos 400 e 401 d.C.; 118, escrita a Juliano, que data o ano 407 d. C.; 122, a Rustico, sobre a penitência, sem data certa; 123, escrita a Geruquia, sobre a monogamia, sem data precisa; 128, a Pacátula, data do ano 413 d. C.; 145, a Exuperancio, sobre a penitência, sem data certa; 148, a Celantina, também sem data precisa. Juntas, estas cartas cobrem um arco temporal de aproximadamente trinta anos.

Depois da morte da nobre Blesia e do bispo Dâmaso, Roma tornou-se um lugar hostil para Jerônimo. Assim, o monge deslocou-se ao Oriente, estabelecendo-se precisamente em Belém. Nas terras de Jesus, continuou a manter contato com seus amigos

¹⁷² ORLANDIS, Jose. **La Conversion de Europa al Cristianismo**. Madri: Rialp,1988. p. 29.

e em alguns casos, a convidá-los para o “deserto”. Salvo as cartas a Eustoquia e a Marcela, as demais cartas, que aqui estaremos usando, foram escritas a partir de Belém.

Vamos começar pelas cartas que encontramos o casamento sendo menos tolerado. Essas cartas foram direcionadas, em sua maioria, à mulheres viúvas ou virgens.¹⁷³ A primeira a ser usada é a de número 22, a destinatária desta carta chama-se Eustoquia, filha mais nova de Paula, uma nobre romana. O ano é, provavelmente, 384, ano em que morre sua irmã 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 a ela não somente deixar sua parentela como também esquecê-los.¹⁷⁴ Possivelmente o contexto de perdas de poder levou Jerônimo, inclusive, a considerar Roma um lugar hostil, “[...] rodeados de grandes escuadrones de enemigos, todo está lleno de contrarios”.¹⁷⁵ A figura do Diabo, neste contexto estava sendo associada aos seus perseguidores: “No busca el diablo a los hombres infieles ni a los que están fuera, cuyas carnes cuece el rey asirio en un caldero”.¹⁷⁶ 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 faz saltar em defesa de sua autoridade:

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. [...]. Gloriense las casadas, pues ocupan el segundo grado después de las vírgenes. [...]. Alabo las nupcias, alabo el matrimonio, pero porque me engendran vírgenes.¹⁷⁷

Diante das acusações e inimizades que angariou, lança mão de estratégias retóricas para atacar e defender-se. Parafraseando Mt 19.11 escreve: “No todos entienden esta

¹⁷³ Essas cartas são aquelas em que o casamento aparece de forma mais direta, pois haverá outras que Jerônimo dedica à exaltação da castidade que, de forma indireta e periféricamente, acaba por alcançar o casamento. Não ignoramos a possibilidade de haver muitas outras correspondências perdidas que somariam a essas que estamos usando.

¹⁷⁴ Jerônimo. Ep. 22.1

¹⁷⁵ Jerônimo. Ep. 22.3

¹⁷⁶ Jerônimo. Ep. 22.4

¹⁷⁷ Jerônimo. Ep. 22.19.

palabra de Dios, sino aquellos a quienes les es concedido”.¹⁷⁸ 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 abolido el matrimonio”¹⁷⁹, 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 [...]”¹⁸⁰, 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 pensamento¹⁸¹ - 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”.¹⁸² 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. Cierto 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. La semilla única de la castidad de ciento y sesenta por uno.¹⁸³

Parece-nos urgente a necessidade de afastar o casamento dessa virgem. Segundo

¹⁷⁸ Jerônimo. Ep. 22.19.

¹⁷⁹ Jerônimo. Ep. 22.20.

¹⁸⁰ Jerônimo. Ep. 22.2.

¹⁸¹ Jerônimo. Ep. 22.5.

¹⁸² Jerônimo. Ep. 22.11.

¹⁸³ Jerônimo. Ep. 22.15.

Jerônimo, Eustoquia, pelo seu voto de virgindade, está casada em espírito com Cristo, após citar Gn 2.24: "Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une á sua mulher, e eles se tornam uma só carne" ¹⁸⁴, considera ele: "Pero ya no, como allí, una sola carne, sino un solo espíritu [...]. pues señora debo llamar a esposa de mi Señor [...]".¹⁸⁵ Em outro momento revela-nos uma preocupação: "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?".¹⁸⁶

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!

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.¹⁸⁷

Muito embora esteja casada com Cristo, sua vitória contra as tentações desta vida não é certa, assim: "no hay victoria segura", interpretando a carta de Paulo aos gálatas 5.17: "y el espíritu apetece contra la carne y la carne contra el espíritu".¹⁸⁸ "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".¹⁸⁹ Um cenário de perdas e ganhos é construído por Jerônimo. O arquétipo de "esposa de Cristo" é usado para que 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"¹⁹⁰, 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.

¹⁸⁴ Bíblia de Jerusalém.

¹⁸⁵ Jerônimo. Ep. 22.1.

¹⁸⁶ Jerônimo. Ep.22.16.

¹⁸⁷ Jerônimo. Ep. 22.18.

¹⁸⁸ Jerônimo. Ep. 22.4.

¹⁸⁹ Jerônimo. Ep. 22.5.

¹⁹⁰ Jerônimo. Ep. 22.18.

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”¹⁹¹, 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 virgens ou viúvas, por uma série de razões pessoais, entre elas poderíamos citar o trabalho jeronimiano, mas não poderíamos minimizar as razões socioeconômicas.

Na diversidade da prática da viuvez e da virgindade, uma vez que há possibilidades de ser, as mulheres aproveitaram¹⁹² 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.¹⁹³ Mesmo com a adoção da vida ascética, segundo Serrato, não há registros que essas mulheres tenham abandonado suas riquezas.¹⁹⁴

Vamos a outra carta, número 123, a Geruquia, foi escrita pouco antes do saque de Roma (409 d.C.). Esta jovem rica estava sob condições propícias para o discurso ascético de Jerônimo encontrar guarida. Frente à morte de seu marido, o nobre Simplício, Geruquia se tornara alvo de fortes pretendentes. Nesse sentido, Jerônimo destina-lhe uma carta desanimando-a a contrair segundas núpcias e lhe adverte: “[...] evita, con el auxilio de la iglesia, los muchos pretendientes de su palacio, a los que enciende a porfía el diablo, para probar la castidad de nuestra viuda [...]. Su nobleza, su hermosura, y edad, y riquezas la hacen apetecible a todos; [...]”¹⁹⁵

Num comentário sobre a passagem bíblica de I Tm 5.14: “Desejo, pois que as jovens viúvas se casem, criem filhos, dirijam a sua casa e não dêem ao adversário nenhuma ocasião de maledicência”¹⁹⁶, Jerônimo quer convencer a nobre romana que seu estado é superior aos casados.

¹⁹¹ Jerônimo. Ep. 22.21.

¹⁹² As leis nesse período permitiam às mulheres *sui iuris* decidirem o que fazer com seus bens e vida.

¹⁹³ SERRATO, Mercedes. **Ascetismo feminino en Roma**. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1993, p. 35.

¹⁹⁴ *Ibid*, p.102.

¹⁹⁵ Jerônimo. Ep. 123.2 v. 2.

¹⁹⁶ Bíblia de Jerusalém

Así, pues, por causa de éstas que fornicaron con injuria de su marido Cristo [...] quiere o Apóstol otro matrimonio, pues prefiere las segundas nupcias o digamia a la fornicación; pero se trata sólo de una concesión, no de un mandato. Pero hay que examinar cada una de las palabras del texto. Quiero, dice, que las mozas se casen ¿Por qué razón, dime? Por que no quiero que las mozas fornicuen. Que procreen hijos. ¿por qué causa? Para que no se vean forzadas, por temor al parto, a matar a los hijos de adulterio. Que sean madres de familias. ¿Por qué, te suplico? Porque es mucho más tolerable ser dígama que ramera, tener segundo marido que no muchos adúlteros.¹⁹⁷

A necessidade de casar, próprio das elites romanas, não poderia servir como justificativa para um segundo casamento. O fato de casar por mais de uma vez, mesmo dentro do que a legislação vigente permitia, para Jerônimo, poderia estar configurando uma prática semelhante à de prostitutas. “¿Y en qué se diferenciará entonces de las rameras?”¹⁹⁸ Por isso, aconselha: “Bástate haber perdido el primer grado de la virginidad y que, pasando por el tercero, has venido al segundo, es decir, por el deber conyugal a la continencia de la viudez”.¹⁹⁹ Jerônimo aumenta cada vez mais a distância entre o casamento e os estados de virgindade e casta viuvez.

“Porque ya algunas han echado tras Satanás. He ahí, pues, la razón por que a los incontinentes les abre la puerta del segundo y, si menester, del tercer matrimonio; quieres apartalos de Satanás, prefiere unir a la mujer con cualquier marido antes que con el diablo”.²⁰⁰ Conclui seu pensamento com I Co 7.8,9, “Contudo, digo às pessoas solteiras e às viúvas que é bom ficarem como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado”.²⁰¹ O casamento é permitido, como que em última instância, para evitar um mal maior: ser derrotado por Satanás.

Ora, continua, o solteiro está “[...] suelto, no atado; libre, no esclavo; pensar lo que atañe a Dios, no lo que a la mujer”.²⁰² A condição de liberdade é dado apenas aos que se abstém de casarem-se e assim podem cuidar, com mais tempo, das coisas que são de Deus. O porquê do Apostolo conceder o segundo casamento, para Jerônimo, “[...] es cosa de mi

¹⁹⁷ Jerônimo. Ep. 123.3 v. 2.

¹⁹⁸ Jerônimo. Ep. 123.8 v. 2.

¹⁹⁹ Jerônimo. Ep. 123.10 v. 2.

²⁰⁰ Jerônimo. Ep. 123.4 v. 2.

²⁰¹ Bíblia de Jerusalém

²⁰² Jerônimo. Ep. 123.5 v. 2.

incontinencia, no de su voluntad”.²⁰³ Segundo o monge, no versículo acima citado há duas vontades do apóstolo: “Lo primero pone de manifiesto lo que quiere; lo segundo, lo que se ve forzado a querer”.²⁰⁴ Este mal menor tornou-se uma válvula de escape para os mais fracos e incontinentes, mas para a “elite espiritual”, a continência.

Em I Co 7.27 temos: “Estás ligado a mulher? não procures romper o vínculo. Não estás ligado a uma mulher? não procures mulher”²⁰⁵. Esta sentença, “es decir, no busque la atadura, que es lo contrario de estar suelto. Así, pues, el que es esclavo de su deber conyugal está atado; el que está atado es esclavo, y el que está suelto es libre”.²⁰⁶ Poderíamos simplificar dizendo: Quer ser escrava? Case-se! Quer ser livre? Fique como estás! Este artifício comparativo de Jerônimo - comparar prisão com liberdade -, pode agravar a condição do casado. Para uma nobre viúva, rica, certamente que a condição de escrava seria de assustar ao remeter a uma matriz de elementos desumanos dos quais, possivelmente, nunca provara.

Nesse sentido, em 413 d. C., na carta a Pacátula, mas precisamente a certo Gaudêncio que se propôs a criá-la, pois era ainda bebê, Jerônimo dá as mesmas impressões sobre o casamento. Citando e comentando I Co 7.24 “Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado”²⁰⁷, Jerônimo argumenta que:

¿Há sido uno llamado circunciso, es decir, virgen? Pues no se ponga prepucio, es decir, no busque las túnicas de pieles con que fue vestido Adán al ser arrojado del paraíso de la virginidad (Gen 3,21). ¿Ha sido otro llamado en prepucio, es decir, con mujer y rodeado de piel en el matrimonio? Pues no busque la desnudez de la virginidad y perpetua castidad, que una vez dejó de tener. [...]. Pablo, [...], llama siervos o esclavos de la carne a los que viven en matrimonio; libres, a los que, sin yugo alguno matrimonial, sirven a Dios con entera libertad.²⁰⁸

²⁰³ Jerônimo. Ep. 123.6 v. 2.

²⁰⁴ Jerônimo. Ep. 123.6 v. 2.

²⁰⁵ Bíblia de Jerusalém.

²⁰⁶ Jerônimo. Ep. 145 v. 2.

²⁰⁷ Bíblia de Jerusalém.

²⁰⁸ Jerônimo. Ep.128 v. 2.

Seguindo seus comentários, mas dirigindo-se a Geruquia, sobre I Co 7.39,40 que diz: “A mulher está ligada ao marido por tanto tempo quanto ele vive. Se o marido morrer, estará livre para esposar quem ela quiser, no Senhor apenas. Todavia será mais feliz, a meu ver, se ficar como está. Julgo que também eu possuo o Espírito de Deus”²⁰⁹, o monge interpreta:

Mientras vive el marido, la mujer está atada, y muerto, suelta. Luego el matrimonio es vínculo, y la viudez soltura. La mujer está atada al marido, y el marido a la mujer, hasta tal punto que no tienen poder sobre su propio cuerpo y han de pagarse el mutuo débito. Esclavos del imperio de las nupcias, no pueden tener la libertad de la castidad.²¹⁰

Talvez, como estratégia para impressionar a nobre viúva e convencê-la seguir os passos de sua avó, mãe e tia – mulheres que se mantiveram viúvas – Jerônimo informa-lhe que a castidade é algo venerado até mesmo pelos não cristãos: “El hierofanta, [...]; el flamen; [...] las vírgenes de Vesta y Apolo, de la Juno aquiva, de Diana y Minerva [...]”²¹¹, todas deviam guardar perpetua castidade, tal era seu valor. Em relação a Igreja, o que ele não perde de vista, diz: “Pero no sólo es excluido el dígamo del oficio sacerdotal, sino también la dígama (sic) de la limosna de la Iglesia”.²¹² A interpretação do texto sagrado cruzada com informações de outras práticas religiosas, realizadas por um monge alojado nas terras de Belém, certamente possuíam um efeito muito mais forte do que minha simples descrição.

Na mesma linha de análise, com propósitos semelhantes quando escreve a Teodora e Salvina, Jerônimo dirige-se a viúva Furia, em 395 d. C. A princípio, consideremos que Jerônimo não a conhece pessoalmente, no entanto, sugere-se que ela solicitou dele conselhos para decidir entre: casar novamente ou permanecer viúva?²¹³ Furia estava sobre a pressão de seu pai para contrair novo casamento, como de costume entre a maioria da alta nobreza romana. “Todos los argumentos apropiados para disuadir a una viuda de contraer segundas nupcias se hallan condensadas en esta carta”.²¹⁴

²⁰⁹ Bíblia de Jerusalém.

²¹⁰ Jerônimo. Ep. 123.5 v. 2.

²¹¹ Jerônimo. Ep. 123.7 v. 2.

²¹² Jerônimo. Ep. 123.5 v. 2.

²¹³ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952. p. 216.

²¹⁴ Ibid., p. 217.

Qué de agobios lleven consigo las nupcias, los has aprendido en las nupcias mismas. [...]. Tu garganta hubo de sentir bilis muy amarga, tuviste que expeler alimentos agrios y malsanos y aliviar el estómago inflamado. ¿A qué fin ingerir de nuevo lo que te fue dañoso? [...]. Los mismos brutos animales y aves migratorias no caen dos veces en los mismos lazos o redes.²¹⁵

O aconselhamento a esta viúva tem desfigurações do casamento sem precedentes. Diante das possibilidades que esta rica viúva pudesse usar para pensar num segundo casamento, o monge adianta-se em sua sugestão. Segundo ele, algumas viúvas ricas dizem:

Mi patrimonio va menguando día a día, se arruina la herencia de mis mayores, un esclavo me ha hablado irrespetuosamente, la esclava no ha hecho caso de un mandato mío. ¿Quién intervendrá por mí ante el fisco? ¿Quién responderá de mis tributos reales? ¿Quién cuidará de la educación de mis pequeñuelos? ¿Quién instruirá a mis esclavillos? Y - ¡oh horror! – presentan como motivo para nuevo matrimonio lo que por sí solo debiera impedir el casamiento.²¹⁶

As possíveis razões que pudessem levá-la a querer casar novamente são retoricamente usadas para desanimá-la num segundo casamento. Em seus argumentos, um segundo marido não é aconselhável. Para os filhos não será “un padrastro, sino un enemigo; no un padre, sino un tirano”.²¹⁷ Mas se a preocupação era com o patrimônio, ele aconselha:

¿A qué pretextar tu patrimonio o la insolencia de la servidumbre? [...]. No hay mujer que busque marido para no dormir con él. [...] ¿hay locura mayor que prostituir, como una ramera, la castidad para aumentar las riquezas y por una hacienda vil y percedera mancillar el pudor, que es bien precioso y eterno? Si tienes hijos, ¿a qué buscar casarte? Si no los tienes, ¿por qué no temes la esterilidad, que ya la has probado, y prefieres al pudor cierto una cosa incierta?²¹⁸

Outros problemas são apresentados como forma de desanimar o segundo casamento: a morte do novo marido; a chegada de novos filhos e o conflito com os outros;

²¹⁵ Jerônimo. Ep. 54.4.

²¹⁶ Jerônimo. Ep. 54.15.

²¹⁷ Jerônimo. Ep. 54.15.

²¹⁸ Jerônimo. Ep. 54.15.

filhos de outro casamento e a presença da antiga mulher. Se não tratasse bem os filhos dela será chamada de

madrasta más cruel. Si el alnado se pone enfermo o simplemente le duele la cabeza, se te difamará como bruja. Si no le das de comer, pasarás por cruel; si les das, por hechicera. Pregúntote yo ahora: ¿Qué tan gran bien pueden tener las segundas nupcias que sea capaz de compensar todos estos males?²¹⁹ [...] piensa cada día que tienes que morirte, y no te pasarán por las mientes las segundas nupcias.²²⁰

Outra mulher que Jerônimo corresponde, ousadamente – digo isso não somente em virtude de não a conhecer, mas também pelo círculo social que pertencia -, é a nobre Salvina. Esta foi casada e teve dois filhos com Nebrídio que, por sua vez, era parente de Teodósio, amigo íntimo dos príncipes Arcádio e Honório. O nome de seu pai era Gildo, rei da Mauritânia²²¹, porém ela era de Constantinopla. Seu trânsito na corte imperial era livre como era seu contato com o intelectual asceta, João Crisóstomo.²²² Em virtude de sua viuvez, no ano 400 d. C., Jerônimo escreve uma carta – que no epistolário está com o número 79 - de consolo, de elogios e instrução.

Os propósitos estão sobre tudo, direcionados a desanimá-la de seguir um segundo casamento.

La viuda ha de ignorar que se le concede la digamia, y no sepa lo que dice el Apóstol: Mejor es casarse que abrasarse (1 Cor 7,9). Quita lo que es peor, abrasarse, y el casarse no será por sí mesmo bueno. ¡Lejos de mí las calumnias heréticas! Sabemos que las nupcias son honrosas y el lecho sin mácula (Hebr 13,4). Aun explulsado del paraíso, Adán no tuvo más que una mujer. Lamec, maldito y sanguinario, descendiente de la estirpe de Caín, fue el primero en dividir en dos la costilla, y al punto el castigo del diluvio arrancó este plantel de la digamia. De ahí lo que el Apóstol se ve forzado a conceder por temor a la fornicación: Quiero que las mozas se casen, procreen hijos, sean madres de familias y no den al adversario ocasión alguna de detracción (1 Tim 5,14s). Y a renglón seguido añade por qué lo concede: Porque ya algunas se descarriaron en pos de Satanás (ibid., 15). Por donde entendemos que no da la corona a los que

²¹⁹ Jerônimo. Ep. 54.15.

²²⁰ Jerônimo. Ep. 54.18.

²²¹ Jerônimo. Ep. 123.17 v. 2.

²²² JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. Cambridge: University Press. 1993, p. 799.

se mantienen en pie, sino que tiende la mano a los postrados. Ya ves qué tales son las segundas nupcias, que se las prefiere al lupanar, pues algunas se descarriaron en pos de Satanás. Por eso, la moza que no pueda o no quiera contenerse, más vale que tome marido que no se vaya tras el diablo.²²³

O texto acima citado revela, entre outras pretensões, que Jerônimo esteve preocupado em conduzir sua destinatária aos antros do ascetismo. O casamento é distanciado cada vez mais do quadro de alternativas da nobre viúva. Imaginemos qual era o valor propagandístico espiritual que uma correspondência a uma nobre mulher, dessa envergadura social, pudesse ter. Na contramão, o efeito contrário pode ser proporcional, ou seja, a fama do monge arruinador de projetos familiares, aliciador de mulheres “indefesas”, que poderiam lançar outras pessoas nas altas escalas aristocráticas, também seria difundida.

Textos como Lucas 20.34-36:

Jesus lhes respondeu: “Os filhos deste século casam-se e dão-se em casamento; mas os que forem julgados dignos de ter parte no outro século e na ressurreição dos mortos nem eles se casam, nem elas se dão em casamento; pois nem mesmo podem morrer: são semelhantes aos anjos e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição[...]”²²⁴

Serviram de fundamento para justificar a continência. O incentivar à continência é por consequência, o desânimo ao casamento. O problema que o monge entrou não se resolvia com facilidade. Quando falou aos casados, teve que evitar elogios demasiados à virgindade e à viuvez. Contudo, o casamento que irá lograr um “sorriso” do monge parece não conhecer o sexo. Então, vamos conferir algumas cartas onde o casamento é mais tolerado.

Na epístola 71 a Lucino, do ano 398, podemos ter uma noção dessas ideias jeronimianas a respeito do sexo e indiretamente o casamento. Lucino esposo de Teodora, segundo Bueno, era um cavaleiro bético da Espanha. Este vivia num casamento, segundo Jerônimo, sem a prática sexual; era tão casto que sua companheira chega ser considerada a seus olhos como homem, numa união que parecia muito mais, uma linda amizade, que um

²²³ Jerônimo. Ep. 79.10.

²²⁴ Bíblia de Jerusalém.

casamento. Aconselhando o casal, Jerônimo escreve: “Tienes en tu compañía a la que fue primero tu compañera en la carne y ahora lo es en el espíritu, hecha de cónyuge hermana, de mujer varón, de súbdita igual, y bajo el mismo yugo camina contigo de prisa hacia los reinos celestes”.²²⁵ A ausência do sexo é anunciada por Jerônimo como um fator compensativo para o casal que já perderam o primeiro e segundo grau de santidade.

Para o monge, os casados não podem cumprir a determinação apostólica de orar sempre I Ts 5.17 “Orai sem cessar”²²⁶ e Ef 6.18 “Com orações e súplicas de roda a sorte, orai em todo tempo, no Espírito, e para isso vigiai com toda perseverança e súplica por todos os santos”.²²⁷ “Si hay que orar siempre, luego no habrá que ser nunca esclavo del matrimonio, pues cuantas veces pago a la mujer el débito, no puedo orar”.²²⁸ Por isso o monge vai soltar mais um “dardo” que, de alguma forma, acertou as grandes e nobres famílias romanas ocidentais. Parafraseando o apóstolo Paulo em I Co 7.6-9

Digo isto como que por concessão e não como ordem. Quisera que todos os homens fossem como sou; mas cada um recebe de Deus o seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo. Contudo, digo às pessoas solteiras e às viúvas que é bom ficarem como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado.²²⁹

Jerônimo comenta: “¿Y andamos aún musitando que no llama el Apóstol tolerancia a las nupcias, sino mandato, como si no se permitiera de igual modo los segundos y terceros matrimonios?”.²³⁰ Parece-nos que, em virtude do sexo, o casamento é um empecilho para atingir níveis mais elevados de espiritualidade.

Quando Lucino morre, Jerônimo dirige a carta 75 a esposa Teodora, consolando a viúva e dizendo que “El, seguro ya y vencedor, te mira desde lo alto [...], olvidado de la

²²⁵ Jerônimo. Ep. 71.3.

²²⁶ Bíblia de Jerusalém.

²²⁷ Bíblia de Jerusalém.

²²⁸ Jerônimo. Ep. 49.15.

²²⁹ Bíblia de Jerusalém.

²³⁰ Jerônimo. Ep. 49.16.

ley conyugal, te empezó a tener, en la tierra misma, como hermana o, más bien, como a hermano, pues la casta unión no sabe de sexo, propio del matrimonio”.²³¹

Na carta 118, a certo Juliano, em 407 d. C., lamentando as perdas – num contexto de guerras - e a morte de sua esposa Faustina, Jerônimo diz: “[...] era más bien tua hermana por el fervor de su fe”.²³² Na carta a um tal Rustico, Jerônimo começa dizendo: “Escribo, desconocido, a un desconocido. Y que tenga yo pareja audacia, obra es de las súplicas de la santa esclava de Cristo Hedibia y de mi santa hija, cónyuge tuya, Artemia. Cónyuge, digo, y debiera decir, de cónyuge, hermana y consierva del Señor”.²³³ Uma instrução e repreensão aparece ao destinatário que teria vacilado em sua militância ascética:

Me ha contado la que fue un tiempo tu esposa y ahora es tu hermana y consierva del Señor que, ajustándoos al precepto del Apóstol (1 Cor 7,5), os habéis abstenido de la obra de las nupcias o acto conyugal con el fin de vacar a la oración. Luego, como si caminaras sobre el mar, tu pasos vacilaron o, hablando más abiertamente, resbalaron.²³⁴

Neste último caso, o provável aconteceu e o sexo quebrou a continência. O sexo é um mal próprio do casamento. O que não encontramos nestas cartas foi um desequilíbrio exagerado entre as condições sem sexo (virgindade e viuvez) e com sexo (matrimônio). Uma vez que esses correspondentes estão casados, o casamento pode ser mais tolerado quando perde o sexo do seu conjunto. Assim, ocupa lugares menos distantes da virgindade e viuvez. Em algumas ocasiões, o casamento foi protegido por Jerônimo, não como que tendo mesmo valor que as condições de primeiro e segundo grau, mas como mecanismo de proteção para os incontinentes e como estratégia de cooptação de novos clientes.

Um exemplo do que acabamos de dizer, está na carta 148 a Celantina. Esta carta revela um tom equilibrado do polemista estridonense em relação às demais quando assume, com suposto rigor, seu posicionamento ascético. Nesta, sem data certa, nem contexto preciso, os cônjuges não são incentivados a adotarem um perfil ascético, pelo

²³¹ Jerônimo. Ep. 75.2.

²³² Jerônimo. Ep. 118.2, v. 2.

²³³ Jerônimo. Ep. 122.1, v. 2.

²³⁴ Jerônimo. Ep. 122.14, v.2.

contrário, Celantina é orientada a honrar seu esposo, por que isso é agradável ao Senhor.²³⁵ Ela, segundo Jerônimo, pediu que este lhe dissesse como ajustar a vida conjugal pela palavra de Deus. Pronto que o monge lhe dissera: “[...] no sólo puedas agrandar a tu cónyuge, sino también al que permitió el conyugio”.²³⁶ Ao que tudo indica, Celantina havia adotado uma vida de abstinência sexual sem consentimento de seu esposo que, por sua vez, procurou outros meios para satisfazer-se.²³⁷

Embasando-se em I Co 11.3: “Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus”,²³⁸ Ef 5.23: “porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja e o salvador do Corpo”,²³⁹ Col 3.18: “Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor”²⁴⁰ e I Pe 3.1: “da mesma maneira, vós, mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos, para que, ainda quando alguns não creiam na Palavra, sejam conquistados sem palavras, pelo comportamento de suas mulheres”²⁴¹, o monge toma uma direção mais conciliadora em virtude do atrito entre o casal.

Rige y anima de tal forma a tu familia, [...]. Pero, sobre todo en el matrimonio venerable y sin mácula, guárdese el orden de la regla apostólica. Guárdese, ante todo, al marido su autoridad y aprenda de ti la casa el honor que le debe. Tú demuestra con tu sumisión que él es el señor, demuestra con tu humildad que es grande, pues tanto serás más honrada cuanto más a él honrares.²⁴²

Valendo-se do texto paulino de I Co 7.1-6:

Passemos aos pontos sobre os quais me escrevestes. É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem sua mulher e cada mulher faça o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido. A mulher não dispõe do seu corpo; mas é o marido quem

²³⁵ Jerônimo. Ep. 148.30, v. 2.

²³⁶ Jerônimo. Ep. 148.2, v. 2.

²³⁷ Jerônimo. Ep. 148.28, v. 2.

²³⁸ Bíblia de Jerusalém.

²³⁹ Bíblia de Jerusalém.

²⁴⁰ Bíblia de Jerusalém.

²⁴¹ Bíblia de Jerusalém.

²⁴² Jerônimo. Ep. 148.25,26, v. 2.

dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispões. Não vos recusei um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para que vos entregueis a oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não tente mediante a vossa incontinência.²⁴³

Jerônimo explica que primeiro existe um louvor a castidade, mas para não parecer que exclui o casamento, o apóstolo assumiu uma posição equilibrada e ensina que há uma razão para haver as núpcias. Todavia, deixa claro: “La regla de la doctrina apostólica no equipara, como Joviniano, con la continencia las obras nupciales; pero tampoco condena, como Manes, las nupcias”.²⁴⁴ Portanto, a atitude de Celantina estava em desacordo com a autoridade apostólica e lhe exorta: “Rinde a tu marido el honor debido, a fin de que, de común acuerdo, puedes cumplir lo que, por voto, le debes al Señor”.²⁴⁵

Na carta apologética, número 49, ao nobre Pammaquio, o tratamento equilibrado ao casamento constitui-se um elemento de grande importância para o monge belemita, distante de Roma e com a reputação baixa diante da aristocracia romana. O contexto desta carta talvez ajude o leitor a compreender como o ato de valorizar o casamento agora, poderá servir como instrumento de defesa e legitimação do discurso jeronimiano para inserir-se, novamente, num concorrido campo de atuação dos escritores proeminentes: “No tengo tanta fortuna como la mayor parte de los escritores de nuestro tiempo, [...]”.²⁴⁶

Jerônimo ouviu dizer que um monge chamado Joviniano estava propagando 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 doutrinária ensinava que, uma vez decidido às águas batismais, o diabo não tinha mais poder sobre tal pessoa. Se assim fosse, então não haveria necessidade de inumeráveis regras ascéticas de combate aos “desejos carnis”. 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

²⁴³ Bíblia de Jerusalém.

²⁴⁴ Jerônimo. Ep. 148.28, v. 2.

²⁴⁵ Jerônimo. Ep. 148.30, v. 2.

²⁴⁶ Jerônimo. Ep. 48.2, v. 2.

recompensa no céu seria igual a todos, desde que guardassem a fé e a pureza do batismo.
247

Assim que carregou-se das informações necessárias, Jerônimo compôs dois livros contra os argumentos jovinianos. Em uma carta a Domnión, cujo contexto é o mesmo, ele demonstrara que não estava disposto a aceitar a equiparação entre a virgindade e o casamento, “[...] no compare a los casados con las vírgenes [...]”.²⁴⁸ Para Jerônimo, foi exatamente o que tinha feito o monge Joviniano.

Todavia, neste combate, o bispo Sirício entendeu que Jerônimo excedeu-se nas críticas às mulheres e ao casamento quando fora defender os méritos da virgindade e da casta viuvez. Em seu apologético contra Joviniano, deixou claro que o matrimônio era um mal tolerável. “Algunas expresiones de Jerónimo respiran casi un encratismo inhumano”.²⁴⁹ Quando tais afirmações chegaram a Roma, mesmo depois que Joviniano fora condenado, causaram um alarme geral e iniciou-se um processo contra Jerônimo. Assim, prontamente, seu amigo Pammaquio lhe informou da receptividade negativa de seus livros.

Diante disso, Jerônimo entende ser necessário explicar-se ou retratar-se diante do circuito que seu opúsculo percorreu.

Me censura algunos que, en los libros que he escrito contra joviniano, me excedí, ora en la loa de las vírgenes, ora en la difamación de las casadas. Dicen que es una especie de condenación del matrimonio ensalzar hasta tal punto la virginidad, que parezca no cabe ya comparación alguna entre la virgen y la casada. [...] y, mientras me cubría un flanco, fui ferido en el otro; y, para hablar más abiertamente, mientras combató cuerpo a cuerpo con Joviniano, Manes me ha atravesado las espaldas.²⁵⁰

²⁴⁷ PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952, p.195.

²⁴⁸ Jerônimo. Ep. 50.3.

²⁴⁹ PENNA, op. cit., p. 202.

²⁵⁰ Jerônimo. Ep. 49.2.

A acusação de maniqueísmo²⁵¹ lhe pesava muito. Passado aproximadamente nove anos, desde que saíra de Roma, ele não podia perder a reputação que lhe restara.

Citando trechos do *lber ad Jovinianus*, Jerônimo parece simultaneamente querer se explicar e legitimar sua autoridade intelectual e espiritual. No que diz respeito ao casamento temos: “No ignoramos ‘las honradas nupcias y el lecho sin mácula’. Leemos la primera sentencia divina: ‘Creced y multiplicaos y llenad latierra’; pero de tal manera aceptamos las nupcias, que les anteponemos la virgindad, que nasce de las nupcias”.²⁵² Continuando em seus argumentos e utilizando o texto bíblico de Mc 4.8: “ Outras caíram em terra boa e produziram fruto, subindo e se desenvolvendo, e uma produziu trinta, outra sessenta e outra cem”²⁵³ ele classifica subsequentemente o casamento, a viuvez e a virgindade. Explica que, mesmo quando a semente nasce de uma mesma terra, o número de seus frutos não são os mesmos. “El treinta se refiere al matrimonio; pues la misma juntura de los dedos, y que abraza y junta como con suave beso, representa al marido y cónyuge”.²⁵⁴ A semente que deu sessenta representariam as viúvas, visto que sobre elas vêm tribulações e angústias por haverem experimentado um prazer em outro tempo, e agora tendo que resisti-lo, “por lo que se aprieta también con el dedo superior”. A semente que deu cem frutos,

te ruego, lector, que pongas toda tu atención - se pasa de la izquierda a la derecha, y con los mismos dedos ciertamente, pero no con misma mano con que en la izquierda se significaban las casadas y viudas, haciendo un círculo, expresa la corona de la virgindad. (Adv. Jonianus I 3) (sic). Ahora te pregunto: ¿Quién así habla condena el matrimonio?²⁵⁵

Jerônimo tenta demonstrar que não agiu com aspectos maniqueístas, mas infelizmente a circulação tinha atingido lugares que lhe renderam a repreensão. Era necessário se esforçar para reverter esse quadro, inclusive para não perder seu amigo

²⁵¹ Expressão que refere-se aos ensinamentos de Mané (216 e 277d.C.), suas doutrinas são conhecidas por ensinarem a abstenção do sexo, da carne, e do vinho, algo que a Igreja vinha combatendo como heresia.

²⁵² Jerônimo. Ep. 49.2.

²⁵³ Bíblia de Jerusalém.

²⁵⁴ Jerônimo. Ep. 49.2.

²⁵⁵ Jerônimo. Ep. 49.3.

Pammaquio de vista. Nesse sentido ele se coloca no lugar de autoridade para dar a interpretação que todos precisam:

Y, a decir verdad, he sido mucho más benigno para los matrimonios que casi todos los autores griegos y latinos, que refieren el ciento por uno a los mártires, el sesenta a las vírgenes y el treinta a las viudas. De manera que, según su sentencia, los casados quedan excluidos de la buena tierra y de la semilla del padre de familias.²⁵⁶

Segundo ele, jamais poderia ter errado com erros de Mane, pois no começo do *liber ad jovinianus*, lembra-nos, “[...] añadí inmediatamente: ‘Yo os ruego, vírgenes y continentes de uno y otro sexo, y también a los casados y díganos, que ayudéis mis esfuerzos con vuestras oraciones. Joviniano es común enemigo de todos absolutamente’[...].”²⁵⁷ Alguém que pede ajuda para os casados, como poderia lhes condenar?

Os argumentos seguem no sentido de defesa; de mostrar que a acusação contra ele não procede, mas também no sentido de propagandear seus ideais. É preciso exaltar o casamento, é preciso elevar-lhe o valor ou evitar os demasiados louvores à castidade. O discurso é construído a partir das relações de poder que se desenvolvem no contexto do monge e de suas necessidades. Após dizer que era mandamento de Deus não abandonar a esposa, se não por mútuo acordo em virtude da dedicação à oração, e depois de casados não poderiam separar-se, o monge argumenta: “¿puede ese tal afirmarse que condena las nupcias?”²⁵⁸

Nesta epistola é flagrante o tom equilibrado que o estridonense dá aos “três graus de espiritualidades”, quais sejam: virgindade, viuvez e casamento.

Considera juntamente cómo es distinto el don de la virgindad y el don del matrimonio. [...]Yo concedo que las nupcias son don de Dios, pero grande es la diferencia que va de don a don. [...] Hemos dicho que hay en la Iglesia diversos dones y que uno es el don de la virgindad y otro el de

²⁵⁶ Jerônimo. Ep. 49.3.

²⁵⁷ Jerônimo. Ep. 49.3.

²⁵⁸ Jerônimo. Ep. 49.4.

las nupcias. [...]”.²⁵⁹[...]“ ‘No condeno a los díganos, ni siquiera a los trígamos y, si pasa a la palabra, a los octógamos’. Pero una cosa es condenar, otra pregonar; una cosa es conceder un permiso, otra alabar una virtud.²⁶⁰

Jerônimo adota uma posição branda, mais equilibrada, parece-nos que está diante de um tribunal cujo juiz é o representante das nobres famílias romanas, visto que, o casamento é um elemento importante para manutenção de poder.

Diante de uma tão grande pressão, nosso monge lança mão de I Co 7.39: “A mulher está ligada ao marido por tanto tempo quanto ele vive. Se o marido morrer, estará livre para esposar quem ela quiser, no Senhor apenas”²⁶¹, e conclui que, assim como o apóstolo Paulo permitiu segundas e terceiras núpcias, contando que seja com um cristão, ele também autoriza - como se tivesse a autoridade. Todavia, na carta a Geruquia, a digamia não entra na lista dos três graus de castidade: “¿En qué número pondremos La digamia? Más bien está fuera de número”.²⁶² Mas continua: “Y ruego a mis criticones que abran los oídos, y vean que he concedido las segundas y terceras nupcias en el Señor. Ahora bien, si no he condenado las segundas y terceras nupcias, ¿he podido condenar el primer matrimonio?”.²⁶³ E para os críticos tem mais: “Sin las obras, de nada valen ni el celibato ni el matrimonio. [...] de tal manera exaltamos la virginidad que mantuvimos la dignidad de las nupcias”.²⁶⁴ O tom de equilíbrio é mantido por questão de necessidade.

Mas Jerônimo havia feito afirmações fortes de mais para as famílias nobres suportarem.

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

²⁵⁹ Jerônimo.Ep. 49.5.

²⁶⁰ Jerônimo. Ep. 49.9.

²⁶¹ Bíblia de Jerusalém.

²⁶² Jerônimo. Ep. 123.8, v. 2.

²⁶³ Jerônimo. Ep. 49.6.

²⁶⁴ Jerônimo. Ep. 49.6.

que entre no pecar y hacer bien o, atenuando un poco, entre lo bueno y lo mejor.²⁶⁵

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”²⁶⁶, “es honesto y decoroso”²⁶⁷, 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”²⁶⁸. Estas afirmações possivelmente estavam lhe rendendo “dores de cabeça”.

Na continuidade o estridonense se coloca no lugar de falar pela Igreja. 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 em su próprio lugar”²⁶⁹. 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 cumplan el acto conjugal”.²⁷⁰ Estes anúncios podem funcionar como propaganda de sua autoridade, cuja repercussão não deixa de ser abrangente.

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 duro, no lo impute a la autoridad del escritor, sino al oficio do intérprete.²⁷¹

²⁶⁵ Jerônimo. Ep. 49.7.

²⁶⁶ Bíblia de Jerusalém.

²⁶⁷ Jerônimo. Ep. 48.7.

²⁶⁸ Jerônimo. Ep. 49.8.

²⁶⁹ Jerônimo. Ep. 49.11.

²⁷⁰ Jerônimo. Ep. 49.10.

²⁷¹ Jerônimo. Ep. 49.17. (grifo nosso)

Numa de suas tentativas desesperadoras de se retratar, ele tenta dizer que acusá-lo de tal erro é ir contra os conselhos apostólicos ¿En qué se apartan mis palabras del sentido del Apóstol?²⁷² Em outro lugar: “qué he dicho yo en este pasaje que no lo heya dicho el Apóstol?”²⁷³

Agora o casamento tem seu valor, que é diferente da virgindade, que é também da viuvez, cada um tem seu próprio valor, todos são louváveis, mas agora essas diferenças são expostas de forma menos extrema: “no tratamos de los cónyuges, sino que hablamos sencillamente de la unión sexual, y, en paragón con la castidad y virgindad y la semejanza angélica, decimos ser bueno para hombre no tocar mujer”.²⁷⁴ Jerônimo está querendo dizer que seu problema está na prática do sexo e não no casamento. Nesse processo, arrola a 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 [...].²⁷⁵

A circulação de cartas à grandes personalidades da aristocracia romana, pode ter efeito de anunciar seu potencial espiritual/intelectual. A luta pela autoridade diz respeito à luta pela controle das vidas. O fundo desse contexto, das cartas, pode nos mostrar uma guerra pelo poder da interpretação das escrituras, nessa esteira nos lembra Blowers:

From 300 to 600, as before, virtually every function of the life of Christian communities intersected with biblical interpretation. The developing science, techniques and ‘schools’ of patristic exegesis in this period, the subject of abundant studies, are only part of a much bigger picture. Interpretation arose in diverse contexts and literary genres – baptismal catechesis, liturgy, scholarly commentary, preaching, apologetics, theological dialectics, conciliar decrees, martyrology, hagiography and monastic spiritual pedagogy. The hermeneutical overlap among them, however, was substantial. Whether their audience was catechumens, laypersons of variable religious maturity, clergy or ascetics,

²⁷² Jerônimo. Ep. 49.14.

²⁷³ Jerônimo. Ep. 49.16.

²⁷⁴ Jerônimo. Ep. 49.14.

²⁷⁵ Jerônimo. Ep. 49.14.

biblical commentators of the fourth to sixth centuries looked to deepen commitment to the Christian worldview and way of life.²⁷⁶

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.²⁷⁷

Embora esteja se defendendo, ele não abre mão de sua identidade ascética vinculando-a a tradição apostólica. Como na carta 41 a Marcela, líder do Aventino, nobre romana, Jerônimo alega tolerar as segundas núpcias como uma extensão da autorização apostólica: “[...] si no apeteceamos las segundas nupcias, por lo menos las toleramos, como quiera que el Apóstol manda [...]”.²⁷⁸

Semelhante posicionamento demonstra em 394 d.C., numa carta ao amigo e presbítero Nepociano que era sobrinho de Heliodoro, bispo de Altino, cidade próximo a Concordia e Aquileia. Segue o conselho ao sacerdote:

El que predica continencia, no se meta a casamentero. El que lee al Apóstol: Por lo demás, los que tienen mujeres sean como si no las tuvieran (I Co 7.29), ¿cómo puede forzar a una virgen a que se case? Un sacerdote que viene de monogamia, ¿Cómo pueden ser mayordomos y administradores de las casas y cortijos ajenos los que tienen mandato de despreciar sus propias riquezas?²⁷⁹

²⁷⁶ BLOWERS, Paul M. **Interpreting Scripture**. In: The Cambridge History of Christianity, v. 2. Cambridge University Press, 2008. p. 618.

²⁷⁷ Jerônimo. Ep. 49.21.

²⁷⁸ Jerônimo. Ep. 41.3.

²⁷⁹ Jerônimo. Ep. 52.16.

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*²⁸⁰.

Jerônimo escreve uma carta tão bem estruturada para o gênero, salvo o tempo que passou, 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.²⁸¹

Ao dirigir-se novamente a Pammaquio, não economiza recursos para que novo monge se lembre de onde veio, quem são seus familiares e amigos e, quem sabe, juntar-se a estes. Segundo Jerônimo, entre todos os monges e sábios de Roma o “más sabio, el más poderoso, el más noble es mi amigo Pammaquio: grande entre los grandes, primero entre los primeros, capitán general de los monjes.”²⁸²

Y para que de una sola casa saliera una cuadriga de santidad y a las virtudes de las mujeres respondieran los varones, añadiese como compañero Pammaquio, verdadero querubín de Ezequiel (cf. Ez 10), cuñado, yerno, marido o, por mejor decir, hermano amantísimo, pues los santos consorcios del espíritu no toleran el vocabulario del matrimonio.²⁸³

²⁸⁰ Jerônimo. Ep. 66.2.

²⁸¹ Jerônimo. Ep. 66.2.

²⁸² Jerônimo. Ep. 66.4.

²⁸³ Jerônimo. Ep. 66.2.

Nos louvores à sua “família espiritual” ele julga que as virtudes estoicas – prudência, justiça, fortaleza e temperança - estão distribuídas nesta família de tal forma que Pammaquio correspondia à prudência; em Paula, a justiça; na virgem Eustoquia a fortaleza; por fim - esquecendo de Blesia somente agora e lembrando no final - a casada tinha a temperança:

¿Qué templanza mayor que la de Paulina? Ella había leído lo que dice el Apóstol: Honrosas son las nupcias y el lecho sin mácula (Hebr 13.4), y como no se atrevió a apetecer la felicidad de su hermana ni la continencia de su madre, prefirió caminar segura por lo llano, que no flutuar en las alturas con incierto paso. Si bien es cierto que aun ésta, una vez contraído el matrimonio, sólo pensaba día y noche en dar el fruto de las nupcias y seguir luego el segundo grado de la castidad; [...], no abandonando, sino esperando al que era compañero de salud.²⁸⁴

Paulina tinha a virtude cujo poder lhe impediu de andar nas alturas da espiritualidade, pois ela casou-se. Mas Jerônimo ousa dizer que ela ansiava cumprir logo a função do matrimônio e entregar-se a castidade, para alcançar ao menos o segundo grau da virtude ascética. Pela frequência das citações, Jerônimo chama a atenção de seus leitores, para verificarem quem são seus amigos e correspondentes que estão se entregando a prática ascética defendida exaustivamente por ele. Mas, a Pammaquio lhe é lembrado que seu lugar é junto a eles, pois era isso que Paulina faria em seu lugar.

De certa forma, o casamento nestas cartas ocupou lugares que permitisse ao monge erudito não somente recuperar sua autoridade manchada pelos tempos em que esteve em Roma como também, fazer circular o cristianismo ascético. De forma geral, o matrimônio ocupava lugar inferior à virgindade e viuvez. Todavia, a forma de expressar essa inferioridade variou de intensidade conforme o contexto; quero dizer, Jerônimo pode ressaltar mais o valor da virgindade e, por consequência, diminuir – as vezes em níveis agudos – o valor do casamento ou, durante suas exposições, dar pesos equilibrados para ambas condições, conforme necessidade. Mesmo depois de quase dez anos, o eremita ainda lutava nos espaços de poder.

A concepção jeronimiana de casamento assenta-se sobre os fundamentos do ascetismo. O casamento é incompatível com a espiritualidade, por vezes nos parece

²⁸⁴ Jerônimo. Ep. 66.3.

incompatível com o próprio cristianismo. Talvez, essa impressão deve-se ao esforço de Jerônimo em tentar impor seu discurso. O valor que se dá a virgindade é por consequência a desvalorização do casamento. Mas se permitido, então é indissolúvel, sagrado, arma contra astutas ciladas do diabo. Tentar manter a balança equilibrada, eis um exercício difícil para os ascetas.

O cristianismo ascético teve que aprender a usar o casamento para, inclusive, se manter vivo. As famílias nobres necessitavam dele para suas relações sociais. Possivelmente, o teor do discurso de Jerônimo ao dirigir-se a família de Paula, pôde ascender a ira de seus parentes lhe rendendo a expulsão de Roma. A vertente ascética cristã do século IV vivia um conflito: na exaltação da virgindade, da castidade e da continência, jogavam o casamento ao lado da morte espiritual, no entanto tinham que usar seu valor caso o problema fosse tentação da carne, o arder dos desejos carnavais. Não desprezo o dizer de outra forma: Na possibilidade de alcançar um viçoso espaço de poder, esses ascetas intelectuais cristão exaltavam a virgindade e viuvez, mas caso necessitassem “frear”, o fariam – com uma engenharia teológica surpreendente - sem entrar em contradição. Contudo, entre a virgindade e o casamento, ela era sempre a primeira, ele ainda não será recomendado, mas será tolerado.

No concorrido espaço de poder, Jerônimo mostrou-nos como se realiza exercícios necessários para efetivação de projetos intelectuais ascetas. Com uma constelação de amizades nobres, o monge expõe seu arsenal erudito num esforço propagandístico colossal à procura de engrossar esses grupos de amigos. Esbarrando-se na cultura aristocrática que usava o casamento para construir famílias e gerar bens materiais, adaptou-se bem entre as mulheres que, diante do contexto social que viviam, souberam aproveitar o discurso ascético para efetivarem seus projetos religiosos sem abrirem mão das condições econômicas. É assim que Jerônimo pode ter sido útil a elas, ou seja, as propostas em reconfigurar as honras dos grupos sociais dando a virgem posto elevado, a viúva um nível a menos e aos casados o terceiro grau colou com a vontade desse grupo que, crentes ou não, apropriaram-se dessa ideia.

5. CONCLUSÃO

Um cidadão romano que viveu durante o primeiro século de nossa era, possivelmente não estranharia a forma como as pessoas conduziam-se rumo à constituição de uma família até o III século. Um dever cívico ou não, aparentemente o casamento não teve profundas transformações durante os três primeiros séculos de nossa era. Mesmo que asseguremos que certas transformações a nível de moral, no aspecto de razões para se casar, é razoável concluir que mudanças mais profundas ocorrem quando os “ouvidos se abrem para o cristianismo”.

Além de casar, o cidadão após o II século deveria atender a uma cultura que lhe empurrava a comportar-se como alguém que respeita, não somente seus compatriotas, mas principalmente os de sua casa. É possível perceber fortes influências da filosofia estoíca neste contexto. Será que o cristianismo, nos finais do II e começo do III século pode participar de tal construção comportamental na família romana? Ainda é muito improvável! As novas aspirações dos homens em relação ao casamento após o II século, embora pareça-nos engenharia cristã, é um produto advindo do entroncamento das filosofias helenísticas, sobre tudo o estoicismo.

Quando o processo de cristianização da sociedade tardo antiga chega a níveis mais abrangentes, o império percebeu transformações no seio das relações sociais. Isso não é o mesmo que responsabilizar o cristianismo, mas considerar sua aproximação dos espaços de poder. Ora, o cristianismo desde sua infância, pregava uma mensagem que vinha ao encontro dos aspectos da vida cotidiana das pessoas, e como ele estava na grande extensão do Império Romano, pode alcançar os ouvidos nos lugares mais longínquos e antes inacessíveis. Com zelo missionário e um número considerável de igrejas distribuídas pelo vasto território imperial, no IV século a introdução da moral cristã teve um acesso relativamente maior em relação aos séculos anteriores.

A igreja cristã tinha aspectos que fazia diferença nesse momento em que todo o cenário está aos poucos sendo reconfigurado, ela “[...] juntava atividades que se tinham mantido separados no antigo sistema de religio, criando uma constelação maciça, compacta, de compromissos. A moralidade, a filosofia e o ritual eram intimamente ligados

entre si [...]”.²⁸⁵ O cristianismo possuía um sistema coeso de doutrinas de fácil assimilação, de ideias de redenção e formas de alcançar a salvação bem acessível.

Foi deste ponto de vista que o cristianismo se manifestou como um movimento potencialmente universal e mais democrático do que era habitual [...] todos os seres humanos como estando sujeitos à mesma lei universal de um só Deus, como igualmente capazes de salvação através da derrota [...] do pecado.²⁸⁶

Considerando esses espaços ocupados pelo cristianismo, nos finais do IV século os líderes cristão ganharam oportunidades para tentar controlar as vidas, a morte, o presente e o futuro. Nesse contexto, o casamento entrou para a lista de intervenções da Igreja. O que era apenas mais uma prática social, tornou-se obrigação, não por que isso era benéfico para o império, mas agradava a Deus que uniu o homem a sua mulher até que a morte os separasse.

Dentro dos discursos cristãos, as vozes ascéticas tiveram sua parcela de contribuição. São Jerônimo ecoa seu discurso e deixa transparecer sua concepção de casamento. Para ele os casados não poderiam estar nas mesmas condições espirituais que as virgens e viúvas. Os que praticavam o sexo e desdobravam-se para cuidar de suas famílias, não poderiam agradar a Deus.

A virgem, por não ter provado do sexo, tinha não somente precedência aqui na Terra, mas no céu sua recompensa era bem maior que os demais seres. A viúva, embora tenha conhecido o casamento, sua condição presente lhe permite alcançar o segundo grau de santidade. Os casados devem se contentar no espremido espaço da multidão dos comuns. Estes, por serem mais fracos e necessitarem do casamento para não perderem a salvação, são postos na “vala dos quase perdidos”. Parece que possuíam condições melhoradas aqui na Terra se fizessem votos de castidade.

Todavia, esse discurso nem sempre fluiu continuamente, em alguns momentos ele alcançou menos intensidade. Possivelmente, a necessidade de encontrar recursos para publicar seus discursos, para aliciar novos amigos, permitiu certa “frenagem”. O galopante

²⁸⁵ BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 50.

²⁸⁶ Ibid., p. 44.

discurso encontrou problemas com as nobres e poderosas famílias romanas. Jerônimo teve que aprender a adaptar suas ideias cristãs face ao risco de desmoronamento de seus ambiciosos projetos. Manter a identidade de um vigoroso asceta fez sentido quando precisou transpor barreiras e chegar a Roma. Todavia essa identidade foi aos poucos riscada e posta em “xeque” quando o ascetismo intrometeu-se em questões privadas. Nesse sentido é que aparece o esforço jeronimiano para recompor-se na escala de poder.

Quando seu discurso voltou-se mais eficazmente entre as mulheres viúvas e virgens, soube distribuir golpes precisos para cooptá-las, desvalorizando o casamento e construindo postos “espirituais” elevados para elas. Mas se fosse preciso, e foi, deu tons mais equilibrados para essas escalas de poder. Os casados não estavam tão perdidos assim. Precisavam apenas ter mais tempo para a disciplina cristã (orar, ler, jejuar, etc.) e algumas pinceladas ascéticas em suas vidas, principalmente se fossem nobres. Mesmo se esforçando para dar essa tonalidade ao casamento, seus projetos lhe impediam de ir mais longe. Portanto, o casamento nos finais do IV século, nas cartas de São Jerônimo, tem aspectos negativos ocupando o terceiro lugar nos degraus da santidade.

6. BIBLIOGRAFIA

Fontes Principais:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. **Cartas de San Jerónimo**. Introdução, versão e notas por: Daniel Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1962, 2 v.

Fontes gerais:

ALBA, Pilar Martino. **San Jerónimo**: en el arte de contra reforma. Tese (doutorado em Historia da Arte) – Departamento de Historia da Arte. Universidad Complutense de Madrid, 2003.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. **A Técnica do Livro segundo São Jerônimo**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BERARDINO, Angelo. **Patrologia III**: edad de oro de la literatura patristica latina. Madrid: B.A.C., 1978.

BERNOS, Marcel; et. al. **O Fruto Proibido**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 1993.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, [1977 e 1978].

BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire**. Londres: Wisconsin, 1992.

_____. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. **O Fim do Mundo Clássico: de Marco Aurélio a Maomé.** Lisboa: Verbo, 1972.

_____. **Corpo e Sociedade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BRUN, Jean. **O Estoicismo.** Lisboa: Edições 70, 1986.

BURGUIÈRE, André; et. al. **Historia de la Familia.** Madrid: Alianza Editorial, 1988.

CAIN, Andrew. **The Letter of Jerome: Ascetism, biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity.** Oxford: University Press, 2009.

CAMERON, Averil. **The Mediterranean in Late Antiquity 395-600.** London: Routledge, 2001.

CARVALHO, Margarida Maria de; LOPES, Maria Aparecida de S.; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (org). **As Cidades no Tempo.** São Paulo: olho d'Água, 2005.

CASIDAY, Augustine; NORRIS, W. Frederick (org). **Constantine To c. 600.** Cambridge: University Press, 2008. (The Cambridge History of Christianity v. 2)

CORBIN, Alan (org). **História do Cristianismo.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CRUZ, Marcus. Religiosidade Tardo Antiga e a Cristianização do Império Romano. **Territórios e Fronteiras: ICHS/UFMT, V. 3, n° 02, Jul/Dez, p.295-315, 2010.**

DIAS, Paula Barata. A Influência do cristianismo no conceito de casamento e de vida privada da Antiguidade Tardia. **ÁGORA. Estudos Clássicos em Debate: Universidade de Coimbra, n° 06, p. 99-133, 2004.**

ELIADE, Mícea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas II**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EPISTOLARIO: **San Jerónimo**. Madrid: Cátedra; Introdução, tradução, notas e comentários: M^a Teresa Muñoz García de Iturrospe. 2009.

FRAKES, Robert M.; DIGESER, Elizabeth DePalma (org). **Religious Identity in Late Antiquity**. Toronto: Edgar Kent, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GREIN, Everton. Translatio ad Mundus: a transformação do Mundo Romano e a Antiguidade Tardia. Elementos teóricos para uma perspectiva historiográfica. **História da Historiografia**: Ouro Preto, n° 03, p. 106-122, set, 2009.

GOODY, Jack. **O Oriental, o Antigo e o Primitivo**: Os Sistemas de casamento e a Família nas Sociedades Pré-industriais da Eurásia. São Paulo: Edusp, 2008.

HUSKINSON, Janet (org). **Experiencing Rome**: Culture, Identity and Power in the Roman Empire. London: Routledge, 2000.

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

LONG, Anthony A. **La filosofía helenística**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

MACMULLEN, Ramsay. **Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries**. Yale: Yale University, 1997.

_____. **Christianizing The Roman Empire A.D. 100-400**. London: Yale University Press, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 1993.

MAZIÈRE, Francine. **A análise do Discurso**. São Paulo: Parábola, 2007.

MORENO, Francisco. **San Jerónimo: la espiritualidad el desierto**. Madrid: B.A.C., 1986.

NATHAN, S. Geoffrey. **The family in Late Antiquity**. The rise of Christianity and the endurance of tradition: London and New York: Routledge, 2002.

NETO, D. Marchini; NASCIMENTO, Renata C. de Souza (org). **A Idade Média: entre a história e a historiografia**. Goiânia: Ed. PUC, 2012.

ORLANDIS, Jose. **La Conversion de Europa al Cristianismo**. Madrid: Rialp, 1988.

PENNA, Angelo. **San Jerónimo**. Barcelona: LM, 1952.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. **Cartas de San Jerónimo**. Introdução, versão e notas por: Introdução, versão e notas por: Julio Bautista Valero. Madrid: La Editorial Católica S.A.. 1962, 2v.

ROUSSEAU, Philip (org). **A companion to Late Antiquity**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2009. (Blackwell companions to the ancient world).

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

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

TORRES, Juan Maria. **La tradición nupcial pagana en el matrimonio cristiano, según Gregório de Nacianzo**. Studia histórica. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, 3 v.

VEYNE, Paul (org). **Do Império Romano ao Ano Mil**: São Paulo: Cia das Letras, 1989. (Coleção: Historia da Vida Privada v. 1)

____. **Quando nosso Mundo se Tornou Cristão**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

____. **Sexo e poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

VÁRHELYI, Zsuzsanna. **The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and the Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.