

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS**

Larissa Rodrigues Sathler Dias

**Disciplinando os corpos das virgens e viúvas:
Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação
milanesa (Séc. IV)**

**VITÓRIA
2018**

LARISSA RODRIGUES SATHLER DIAS

**Disciplinando os corpos das virgens e viúvas:
Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa
(Séc. IV)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

**Vitória
2018**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

D541d Dias, Larissa Rodrigues Sathler, 1987-
Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV) / Larissa Rodrigues Sathler Dias. – 2018.
251 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Ambrósio, Santo, Bispo de Milão, m. 397. 2. Cristianismo.
3. Mulheres. 4. Gênero. 5. Corpo humano - Aspectos morais e éticos. I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

LARISSA RODRIGUES SATHLER DIAS

**Disciplinando os corpos das virgens e viúvas:
Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa
(Séc. IV)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Aprovada em de de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo – Orientador

Prof. Dra. Silvia Márcia Alves Siqueira
Universidade Estadual do Ceará – Membro externo

Prof. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo – Membro interno

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto
Universidade Federal do Espírito Santo – Membro interno

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco
Universidade Federal do Espírito Santo – Membro interno

Profa. Dra. Helena Amália Papa
Universidade Estadual de Montes Claros – Membro suplente

Profa. Dra. Adriana Pereira Campos
Universidade Federal do Espírito Santo – Membro suplente

A Pedro, pelo tempo que lhe foi roubado.

AGRADECIMENTOS

Agradecer a todos que contribuíram para a concretização deste trabalho, embora pareça fácil, é um empreendimento bastante difícil, pois, ao longo do caminho, nos deparamos com uma quantidade expressiva de amigos, familiares, professores e colegas, com os quais partilhamos a satisfação e a angústia decorrentes da pesquisa histórica. Sendo assim, deixo registrado aqui meus sinceros agradecimentos a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho, em especial:

ao meu orientador, Prof. Doutor Gilvan Ventura da Silva, por seu apoio, amizade, confiança e paciência a mim dispensados desde a época da iniciação científica. Espero que este resultado seja merecedor da orientação de excelência que tive no decorrer desses anos;

aos Professores Doutores Belchior Monteiro Lima Neto e Érica Cristhyane Morais da Silva, exemplos de dedicação e perseverança, pelas críticas, observações e sugestões recomendadas em minha banca de qualificação;

à Profa. Doutora Caroline da Silva Soares, pela amizade e pelos momentos de discussão tão importantes para o desenvolvimento desta pesquisa;

à Profa. Doutora Janira Feliciano Pohlmann e ao amigo Pe. André Benedito, por compartilharem comigo não apenas referências bibliográficas, mas também o prazer e a aflição envolvidos na investigação sobre Ambrósio de Milão;

à Profa. Doutora Silvia Márcia Alves Siqueira, cujo trabalho me desperta muita admiração, por aceitar prontamente o convite para compor a banca de defesa desta dissertação e por contribuir com minha pesquisa;

à Universidade Federal do Espírito Santo, ao Programa de Pós-Graduação em História e, em particular, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro;

aos funcionários das diversas bibliotecas que visitei, dentre eles os da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), da Universidade Estadual de Campinas, da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE), do Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória (IFTAV), da Universidade Estatal de Milão, do Instituto Arqueológico Germânico (Roma) e do Instituto Patrístico Agostiniano (Vaticano);

à Luiza Helena Carvalho, pela atenção e carinho despendidos na revisão desta dissertação. Obrigada pelas excelentes sugestões.

aos maravilhosos amigos que torceram e ainda torcem pelo meu crescimento profissional: Anny Mazioli, Bruna Costa, Bruna Fernandes, Bruno Cesar Nascimento, Helena

Borin, Karla Constâncio, Melissa Melo e Rayanne Amorim. À Jenny Andrade e à Maísa Prates do Amaral, por contribuírem diretamente para esta pesquisa, pelo apoio emocional, pelos grupos de estudos, pelos períodos de descanso, pelas discussões teóricas, e enfim, por todo amor dispensado a mim;

aos membros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, em particular, à Profa. Dra. Alessandra André, à Profa. Mestra Hariadne Bocayuva, ao Prof. Mestre e amigo João Carlos Furlani, ao Prof. Vitor Caliarri e à Profa. Agnes Moschen;

à Cida Gasperazzo e Devacir Gasperazzo, que amo muito, por me conceder abrigo, alimentação e amor durante minha permanência na Itália. À Kalynne de Almondes, que, com muita presteza e carinho, me ajudou nessa aventura acadêmica;

à Fabiana Andrade e Oziel Andrade, por me acolherem com muito carinho em sua residência quando eu precisava mudar de ares para prosseguir com a escrita da dissertação;

à minha mãe, Arinéia Sathler, por me ensinar a amar a prática de estudar, por ser exemplo de zelo e dedicação e por torcer de forma incansável pela minha felicidade. Ao meu pai, Athos Sathler, por me mostrar que, independentemente da área profissional que eu quisesse seguir, deveria sempre empregar amor e compromisso no que fizesse;

às minhas irmãs, Renata Sathler (*in memoriam*), Melissa Sathler e Nathália Sathler, por serem as mulheres mais fortes e incríveis que já conheci. Sem vocês, eu nada seria;

à minha tia, Lucinéia Rodrigues, e minha prima, Luciana Rodrigues, sou eternamente grata pelo tempo que empreenderam na leitura e revisão dos meus artigos;

aos meus sogros, Helena Amorim e Nilton Dias, por serem verdadeiros pais para mim e por ajudarem tanto financeira quanto emocionalmente para a concretização desta pesquisa;

por fim, e talvez mais importante, quero agradecer imensamente ao meu filho, Pedro Sathler Dias e ao meu esposo, Thiago Amorim Dias, pela compreensão e amor que recebi ao longo desses anos. Mais que isso, eu agradeço por me incentivarem a realizar meu sonho de me tornar uma pesquisadora em História. Vocês são minha inspiração para que eu prossiga em busca de um futuro melhor para nós;

a Deus.

"Efetivamente, acho que sou uma criatura sensata e equilibrada, não exatamente pelo fato de passar a vida inteira entre estes montes ou ver os mesmos tipos de pessoas e ações ano após ano, mas porque fui submetida a uma severa disciplina que me ensinou a ser criteriosa. E, além disso, li muito mais do que o senhor possa imaginar".
(Sra. Nelly Dean, Emily Brontë, *O Morro dos Ventos Uivantes*, 1847).

RESUMO

Nesta dissertação, investigamos como as mulheres foram representadas nos discursos episcopais do século IV, época em que virgens e viúvas consagradas tornaram-se um componente fundamental do corpo místico da Igreja. Para tanto, examinamos os tratados *De uirginibus* e *De uiduis*, nos quais Ambrósio, bispo da sé de Milão (374-397), formula um conjunto de regras disciplinares direcionadas aos corpos das devotas com o intuito de sacralizá-los. O discurso ascético ambrosiano nos proporciona uma excelente oportunidade de estudar melhor a relação de poder estabelecida entre os sexos que marcou as comunidades episcopais do Ocidente, uma vez que revelam uma representação da mulher segundo os códigos próprios da dominação masculina. Por outro lado, o caráter propagandístico da vida ascética contido nos tratados aqui investigados viabiliza a compreensão de como o ascetismo feminino tornou-se, na Antiguidade Tardia, um meio pelo qual as mulheres devotas, mesmo à margem dos ofícios eclesiásticos, obtiveram prestígio em suas respectivas comunidades. No que se refere à congregação milanesa, em particular, pode-se notar que o discurso de Ambrósio vislumbra a formação de uma hierarquia feminina, na qual a posição dos sujeitos se explica, dentre outros fatores, pelo grau de abstinência sexual. Logo, estamos falando de uma hierarquia na qual as virgens, seguidas das viúvas, ocupariam um lugar superior ao das casadas. Em termos teóricos, utilizamos os conceitos de *representação*, de Roger Chartier; de *corpo*, de José Carlos Rodrigues; de *gênero*, de Joan Scott; de *performatividade*, de Judith Butler; de *dominação masculina*, de Pierre Bourdieu; e de *disciplina*, de Michel Foucault. Para a realização da dissertação, o método escolhido foi o da *Análise de Conteúdo*, tal como proposta por Laurence Bardin.

Palavras-Chave: Antiguidade Tardia. Corpo. Disciplina. Gênero. Ambrósio de Milão.

ABSTRACT

In this dissertation, we investigated how women were represented in Episcopal discourses of the fourth century, when consecrated virgins and widows became a fundamental component of the mystical body of the Church. To do so, we examine the treatises *De uirginibus* and *De uiduis*, in which Ambrose, bishop of the Church of Milan (374-397), formulates a set of disciplinary rules directed to the bodies of the devotees with the intention of sacralizing them. The Ambrosian ascetic discourse provides us with an excellent opportunity to study better the established power relationship between the sexes that marked the episcopal communities of the West, since they reveal a representation of women according to the codes of masculine domination. In its turn, the propagandistic character of the ascetic life contained in the treatises investigated in this research makes possible to understand how female asceticism became in Late Antiquity a way by which devout women, even on the borders of ecclesiastical offices, gained prestige in their respective communities. With regard to the Milanese congregation in particular, we suggest that Ambrosio's speech envisages the formation of a female hierarchy, in which the subjects' position is explained, among other factors, by the degree of sexual abstinence. Therefore, we are talking about a hierarchy in which virgins, followed by widows, would occupy a place higher than married women. In theoretical terms, we use the following concepts to perform this dissertation: *representation*, by Roger Chartier; *body*, by José Carlos Rodrigues; *gender*, by Joan Scott; *performativity*, by Judith Butler; *male domination*, by Pierre Bourdieu; and *discipline*, by Michel Foucault. Regarding the methodology, we use *Content Analysis*, as proposed by Laurence Bardin.

Keywords: Late Antiquity. Body. Discipline. Gender. Ambrose of Milan.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Escavações da necrópole encontrada na área da Università Cattolica	40
Figura 2 – Planta de Milão em final do século III e início do século IV	41
Figura 3 – Mapa das rotas que conduziam a Milão	42
Figura 4 – Altar dedicado à tríade capitolina reutilizado em Santa Tecla	44
Figura 5 – Batistério masculino de San Giovanni em formato octogonal	49
Figura 6 – Fundação da <i>Basilica Martyrium</i>	50
Figura 7 – <i>Basilica Virginum</i> : tijolos no padrão espinha de peixe	50
Figura 8 – Planta de Milão em 300 d.C.: zonas cemiteriais	51
Figura 9 – Planta de Milão em 400 d.C.: basílicas erguidas nas zonas cemiteriais	52
Figura 10 – <i>Basilica Martyrium</i> ou Basílica de Santo Ambrósio	53
Figura 11 – Reconstrução da <i>Via Porticata</i> , da <i>Basilica Apostolorum</i> e do arco honorário ...	54
Figura 12 – Ilustração da planta da <i>Basilica Virginum</i> feita por Batistini (1979)	57
Figura 13 – Estátua de uma Vestal Máxima localizada no fórum romano (Séc. III d.C.)	91
Figura 14 – Ruínas do <i>aedes Vestae</i> localizada no fórum romano (Séc. II d.C.)	91
Figura 15 – Cena do <i>Pecado Original</i> no sarcófago <i>Dogmático</i> (IV d.C.)	158
Figura 16 – Adoração à Maria e ao menino Jesus	190
Figura 17 – Adoração à Maria e ao menino Jesus	191

LISTA DE ABREVIATURAS

Agostinho de Hipona

De bono uiduit. *De bono uiduitatis* *Dos bens da viuvez*

Augusto

R. G. *Res gestae Diui* *Atos do divino Augusto*

Ambrósio de Milão

Ep. *Epistulae* *Epístola*
Ep. ex. c. *Epistulae extra collectionem* *Epístolas de Coleção Extra*
Exc. frat. *De excessu fratris Satyri* *Sobre a morte de seu irmão Sátiro*
Exh. u. *De Exhortatio uirginitatis* *Exortação à virgindade Comentário sobre o*
Exp. eu. Luc. *Expositio euangelii secundum Lucam* *Evangelho segundo Lucas*
Inst. u. *De institutione uirginis* *Sobre a educação das virgens*
Parad. *De paradiso* *Sobre o paraíso*
Vid. *De uiduis* *Sobre as viúvas*
Virgb. *De uirginibus* *Sobre as virgens*
Virgt. *De uirginitate* *Sobre a virgindade*

Compilação

Cod. Theod. *Codex Theodosianus* *Código Teodosiano*

Galeno

Usu part. *De usu partium* *Sobre o uso das partes*

Jerônimo

Ad Ocean. *Ad Oceanum* *A Oceano*
Ep. *Epistola* *Epístola*

Macróbio

<i>Sat.</i>	<i>Saturnalia</i>	<i>As saturnais</i>
Paulino		
<i>V. Ambr.</i>	<i>Vita Ambrosii</i>	<i>Vida de Ambrósio</i>
Plutarco		
<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i>	<i>Moralia</i>
Sêneca		
<i>Constant.</i>	<i>Constantia Sapientis</i>	<i>Da sabedoria do sábio</i>
Tertuliano		
<i>Virg. uel.</i>	<i>De uirginibus uelands</i>	<i>Sobre os véus das virgens</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I: ASCETISMO E AUTORIDADE EPISCOPAL EM MILÃO (SÉC. IV) ..39	
<i>Mediolanum</i> no período pré-ambrosiano	39
<i>Mediolanum</i> no tempo de Ambrósio	46
<i>Aurelius Ambrosius</i> : de Tréveris a Milão	58
Ambrósio e o poder do bispo na Antiguidade Tardia	65
O ascetismo como fundamento da autoridade episcopal	69
CAPÍTULO II: O LUGAR DAS MULHERES NA SOCIEDADE ROMANA	79
A condição feminina da República ao Império	79
As mulheres no sistema religioso romano	89
Representações do feminino nos tratados médicos e filosóficos	102
O corpo, o sexo e o feminino no discurso cristão	109
Da profecia ao ascetismo: o papel das mulheres nas comunidades cristãs	121
CAPÍTULO III: A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO NO DISCURSO AMBROSIANO	130
As cristãs e a prática do ascetismo em Milão	130
Um bispo em defesa da virgindade feminina	135
Ambrósio e a exaltação das viúvas	145
A ascese cristã como via de santificação do corpo feminino	151
A formação dos corpos das devotas	164
O emprego da disciplina segundo Ambrósio	171
A contribuição dos <i>exempla</i> na construção de uma hierarquia feminina	180
CONCLUSÃO	201
REFERÊNCIAS	211
Documentação textual	211

Bibliografia de referência	215
Bibliografia instrumental	216
Bibliografia de apoio	217
APÊNDICES	232
Apêndice 1 — Tradição Manuscrita	232
Apêndice 2 — Composição do <i>De uirginibus</i>	238
Apêndice 3 — Composição do <i>De uiduis</i>	241
Apêndice 4 — Grades de leituras referentes ao <i>De uirginibus</i> e ao <i>De uiduis</i>	242

INTRODUÇÃO

Dentre as mudanças que marcaram a passagem do século III para o IV, a que para nós se revela como a mais significativa consiste na ascensão de um credo religioso de matriz judaica, o cristianismo, responsável pela criação de uma nova comunidade pública, a *Ecclesia*.¹ De fato, os benefícios concedidos à Igreja, desde o governo de Constantino até as medidas ortodoxas implantadas por Teodósio, fazem do século IV um contexto de consolidação de uma nova era, na qual a associação entre Estado/Igreja se torna irreversível.² Nesse período, a autoridade episcopal foi reforçada e o poder imperial passou a reconhecer a jurisdição dos bispos. Para autores como Gilvan Ventura da Silva (2006c, p. 257) e Márcia Lemos (2006), quando o clero foi dotado de privilégios, uma nova ordem jurídica foi estabelecida com total reconhecimento por parte do Estado.

Se observarmos o desenvolvimento do cristianismo antes do século IV, verificamos que, embora o bispo não atuasse como um magistrado nas comunidades cristãs, sua autoridade, justificada por uma origem divina, já era uma tendência consumada desde o século III. Interferindo em diversos aspectos da vida dos fiéis com o intuito de evitar, principalmente, aquilo que pudesse colocar em risco a integridade da congregação, os bispos acabavam por controlar tanto a vida doméstica como as relações sociais.

No conjunto dos instrumentos empregados pelo episcopado para doutrinar e disciplinar os fiéis, podemos verificar que as homilias, tratados e sermões consistiram em um recurso pedagógico de extrema importância na Antiguidade Tardia (ALLEN; NEIL; MAYER, 2009, p. 40). Por meio deles, o clero proferia lições de comportamento, definindo o que os fiéis deveriam ou não fazer, os lugares que deveriam frequentar e, até mesmo, os assuntos que deveriam receber comentários (VENTURA DA SILVA, 2014, p. 6). Porém, as práticas que vigoravam nas comunidades cristãs dos séculos III e IV não apresentavam uniformidade, pois ficavam à mercê das lideranças eclesiásticas locais, que por sua vez desenvolveram "uma

¹ Segundo Ventura da Silva e Soares (2012, p. 142), a palavra 'Igreja' provém do grego *ekklesia* e significa o conjunto de cidadãos de uma *pólis*. Contudo, o termo foi adaptado para o cristianismo e passou a expressar a reunião dos primeiros cristãos para a celebração do culto.

² Quando afirmarmos que a partir de Constantino a relação entre Estado e Igreja se tornou irremediável, não desconsideramos o interlúdio ocorrido sob o governo de Juliano (361-363), época em que percebemos uma tentativa mais substancial de reabilitação do paganismo, marcada pela valorização das antigas formas de culto – que definimos, de maneira flexível, como "pagãs" – em contraposição à religião cristã, tal como podemos averiguar na obra escrita pelo próprio imperador, intitulada *Contra os Galileus*. Nessa obra, Juliano se propõe a deslegitimar os fundamentos da fé judaico-cristã, criticando as narrativas bíblicas, colocando em enfrentamento Moisés e Platão e ironizando os sacramentos (APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, 2009, p. 46). Contudo, do ponto de vista estritamente legislativo, as represálias de Juliano ao cristianismo foram bastante tênues, decerto por seu curto reinado, o que tornou esse lapso temporal uma experiência efêmera no que se refere ao rompimento de uma política religiosa em favor dos cristãos (VENTURA DA SILVA, 2006c, p. 259-60). Para melhor compreender o governo de Juliano ver também: Margarida Maria de Carvalho (2006; 2010).

configuração disciplinar, litúrgica, literária e artística de acordo com as particularidades da região" (VENTURA DA SILVA; SOARES, 2012, p. 144).

Com relação à congregação milanesa, percebemos que os discursos homiléticos que visavam a disciplinar o corpo feminino se multiplicaram sob o episcopado de Ambrósio. Os próprios tratados que compõem nosso *corpus* documental, o *De uirginibus* e o *De uiduis*, estão inseridos nesse contexto. Ambos têm como foco a disciplinarização dos corpos das devotas, ao mesmo tempo em que indicam o lugar por elas ocupado no interior da congregação. Quanto a isso, importa esclarecer que a redefinição do lugar ocupado pela mulher cristã na sociedade romana foi uma das principais consequências do processo de cristianização deflagrado de modo mais intenso a partir de Constantino.³ Para tanto, foi fundamental a intervenção dos bispos, indivíduos que se tornam, no século IV, protagonistas da cristianização, ao lado dos monges, que cedo se convertem em santos.

Como eleitos de Deus, monges e bispos passam a ocupar uma posição importante, não apenas na estrutura social do Império, mas principalmente nas comunidades cristãs do Ocidente e do Oriente. De acordo com Brown (1990a, p. 260), porque são celibatários e por isso são “desligados do mundo”, em fins do século III, os bispos e os monges cristãos tornaram-se, aos olhos dos seus admiradores, um grupo semelhante à elite em prestígio social, inclusive devido à indumentária que portavam. O bispo, por exemplo, chamava a atenção por suas vestes suntuosas. No seio da comunidade cristã, onde prevalecia um sistema público de penitência, cabia ao bispo julgar, podendo excluir da eucaristia aqueles cuja transgressão afrontasse as normas eclesiásticas. Segundo Teja (1999, p. 75), no Império Romano tardo-antigo, o bispo, cercado de uma série de símbolos que realçam seu poder e prestígio, domina e promove a justiça divina nas comunidades cristãs, de modo que ele, “[...] segundo o ponto de vista do observador, pode aparecer como um sacerdote, um político, um rétor, um jurista, um juiz, porém o resultado final é uma junção de todas estas figuras” (TEJA, 1999, p. 75).

³ Embora utilizamos a expressão *cristianização do Império* para explicar, em parte, a redefinição da mulher cristã na sociedade romana tardo-antiga, temos consciência de que este foi um processo longo, com rupturas e, em alguma medida, incompleto. Como explica Ventura da Silva (2013, p. 33-34), de modo semelhante ao que ocorre com os conceitos de *romanização* e *helenização*, o vocábulo cristianização é utilizado de forma corriqueira pelos especialistas para se referir a um processo histórico que é amplo e intrincado. Em outros termos, não é possível sustentar a hipótese de que o credo cristão foi superior no confronto com crenças alheias e muito menos expandiu pela bacia do mediterrâneo de forma automática, neutralizando e substituindo os valores e as práticas religiosas do Império. Posto isto, quando falamos de cristianização do Império, consideramos não apenas as potencialidades do cristianismo, ou seja, como os bispos e as comunidades locais de ascendência cristã atuaram no sentido de converter as populações locais, mas também os limites deste processo, já que não é como se toda população judaica e pagã do Império tivesse abandonado suas tradições e aderido ao cristianismo de forma repentina. Como nos testifica Martinho de Braga, em seu *Correctione rusticorum*, no século VI, ainda existe uma preocupação latente em cristianizar os rústicos no interior da Sé de Braga. Para melhor compreender os limites da cristianização no Império, recomendamos o artigo de Ventura da Silva (2013), *A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia*.

Não obstante o fortalecimento da hierarquia eclesiástica, composta por elementos masculinos, as mulheres também ganharam destaque na época tardia, na qual virgens e viúvas cristãs alcançaram notável visibilidade, pois seus corpos passaram a configurar um modelo ideal de mulher, valorizado por sua livre opção de conservar a abstinência sexual, seja na versão da continência ou da virgindade. De acordo com Rousselle (1984, p. 157-58), no curso do século IV, os discursos em defesa da virgindade feminina tornaram-se uma tendência em todo o Império.⁴ Compostos por conteúdos normativos, esses discursos não apenas visavam a preparar as mulheres para uma vida de devoção, mas também expunham os erros que acarretavam a queda e conseqüente perda do estado sacro das virgens. Além disso, dirigindo-se às mulheres, os bispos enalteciam o ideal da virgindade com base numa propaganda negativa da vida conjugal e da maternidade, o que, de certa forma, também contribuía para impedir que as viúvas adquirissem novas núpcias, em benefício de uma vida celibatária.

Na linguagem episcopal, as virgens e viúvas consagradas exibiam valores preciosos para suas comunidades. Em geral, o estado de virgindade era uma *mimesis* da santidade dos anjos. Em outros termos, podemos dizer que a integridade física dessas mulheres as transformava em indivíduos assexuados, tais como os seres celestes (SALISBURY, 1995, p. 30). Cumpre notar também que, na visão dos autores da Patrística, como é o caso de Cipriano de Cartago (*De habitu uirginum*, 22), Tertuliano (*Ad uxorem*, I, 1, 5) e Ambrósio (*De uirginitate*, 27), a assimilação entre a virgindade e a vida angélica também possuía uma dimensão escatológica. Nesse caso, ao considerarem que a vida angélica poderia ser antecipada pela virgindade, os pensadores cristãos levavam os fiéis a acreditar que as virgens antecipavam, na Terra, um estado corporal próprio da vida após a ressurreição (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 26). Para além da comparação com os anjos, a sexualidade das virgens muitas vezes foi justificada pela noção de que a vida celibatária as tornava *sponsae Christi*. Acerca da importância desse atributo, Brown (1990b, p. 220) afirma que foram as "noivas de Cristo" e não os "heróis barbudos do deserto" que se tornaram os representantes da noção de virgindade entre os cristãos do Ocidente. Lembrando que, para melhor fixar esse último atributo, os autores cristãos recorriam ao uso de alguns símbolos e termos nupciais que aproximavam o rito de consagração de uma virgem à *uelatio* matrimonial (VIZMANOS, 1949; METZ, 2001).

É necessário ressaltar ainda que a virgindade também representava, em uma época de paz para a Igreja, uma forma de martírio branco em oposição ao martírio sangrento dos

⁴ De fato, no século IV, tornavam-se cada vez mais frequentes os discursos que defendiam o estado virginal para a mulher. Todavia, não devemos ignorar a existência de autores como Cipriano de Cartago (*De habitu uirginum*) e Tertuliano (*De exhortatione castitatis*; *De Monogamia*; *De uirginibus uelandis*) que, no século III, já advogavam em prol da virgindade e da *pudentitia* das mulheres cristãs.

antigos confessores (VENTURA DA SILVA, 2007, p. 82-3). Sendo assim, a renúncia ao mundo e ao corpo passou a equivaler, com o mesmo grau de importância e santidade, o que outrora significava para os cristãos a renúncia da vida em prol da fé cristã. De modo geral, a representação das virgens consagradas nos discursos dos Padres da Igreja transformou as devotas em uma categoria especial de mulheres reconhecida pela elite episcopal, bem como lhes garantiu um *status* superior em suas comunidades, que por sua vez "se orgulhavam de possuir um autêntico coro de virgens, similar ao coro de anjos existente no céu" (SIQUEIRA, 2010, p. 158).

No que concerne às viúvas, sabemos que, na Antiguidade Tardia, tais mulheres formavam um grupo em plena ascensão e com traços muito bem definidos. De forma semelhante aos discursos dirigidos às virgens, a literatura patrística sobre a viuvez confere àquelas que abraçaram esse estilo de vida um lugar de honra. Assim sendo, o que temos são formulações teóricas e normativas que motivam e privilegiam a eleição da viuvez frente à tradicional opção do matrimônio, não apenas justificada por maiores prêmios no plano da salvação, mas também pelo prestígio que tornava as viúvas dignas de admiração (SERRATO, 1999, p. 343).

A literatura cristã de exaltação da virgindade e da viuvez contou com um eficiente recurso retórico, responsável por alavancar, no século IV, o número de mulheres que abraçavam ditas vocações. Estamos falando aqui da utilização dos *exempla* de mulheres virtuosas extraídos das Escrituras e dos relatos sobre os mártires cristãos que, de certo modo, garantiam entre os fiéis uma maior aceitação da linguagem referente à santificação das devotas. Podemos dizer que o *exemplum* não apenas concedeu ao discurso ascético uma carga teológica e moral, mas também abriu caminho para que as devotas cristãs, por meio de uma vida baseada na castidade, oração, renúncia ao mundo e prática das boas obras, fossem dignas de ser equiparadas àquelas mulheres do passado bíblico (SERRATO, 1993, p. 33).

Na cidade de Milão, o discurso sobre a prática ascética feminina que acabamos de apresentar foi difundido por Ambrósio no decorrer do seu episcopado. Como um dos eclesiásticos mais influentes de sua época, Ambrósio ocupou a sé de Milão entre os anos de 374 e 397, tendo sido declarado um dos Doutores da Igreja. Tal título resulta, em parte, da excelente formação educacional que recebeu. Filho de nobres, Ambrósio estudou gramática, literaturas grega e romana, retórica e direito. Com experiência na carreira de advogado,

também foi governador da província de Emília e Ligúria. Três anos após ter sido consagrado bispo, iniciou suas reflexões sobre a virgindade e a viuvez.

Durante seu bispado, Ambrósio publicou nada menos do que cinco tratados acerca da ascese feminina, a saber: o *De uirginibus*, o *De uiduis*, o *De uirginitate*, o *De institutione uirginis* e, por fim, o *De exhortatio uirginitatis*. As nossas principais fontes de informação para este trabalho são os dois primeiros tratados, ambos escritos em 377, cuja narrativa contém não apenas a exaltação da castidade feminina, mas também toda uma disciplina corporal própria do celibato.⁵ Importa-nos salientar que a representação das virgens e viúvas nos tratados em questão se fundamentou principalmente na doutrina paulina, segundo a qual uma vida em Cristo reclama que o corpo seja transmutado de um estado *carnal* para um estado *espiritual*. Decerto, a visão dualista prevista em *Gl. 5, 16-24* se tornou ainda mais complexa nos discursos de autores como Tertuliano, Cipriano, Jerônimo e Ambrósio, para quem tudo o que era carnal estava intrinsecamente vinculado ao sexual e o que não era, ao espiritual. Nesse viés, podemos dizer que era justamente a capacidade do corpo em tomar parte no espiritual que tornava possível, aos olhos dos cristãos, o fato de alguns homens e mulheres serem considerados santos. Por outro lado, em uma Igreja em vias de institucionalização, não interessava aos seus líderes que a santidade feminina colocasse em xeque o poder do episcopado. Sendo assim, para evitar qualquer possibilidade de disputa de poder entre os sexos, os Padres da Igreja, e aqui incluímos Ambrósio, se incumbiram da tarefa de conciliar suas visões de sexualidade com a experiência da castidade e a realidade do poder masculino.

Em certa medida, como se poderá averiguar em Ambrósio, a solução encontrada pelos Padres foi dar curso à concepção clássica de que a sexualidade masculina e o poder eram estreitamente vinculados, enquanto a sexualidade feminina era associada à passividade. Em outras palavras, isso significava fazer da divisão da humanidade entre homens e mulheres algo paralelo à divisão do mundo entre espírito e matéria, daí os homens terem sido incluídos na parte superior desse mundo, a espiritual, enquanto às mulheres coube uma representação

⁵ Destacamos que a escolha do *De uirginibus* e do *De uiduis* se deu de forma estratégica, visto que seu contexto de produção é bem divergente daquele que permeou a produção do *De uirginitate*, do *De institutione uirginis* e do *De exhortatio uirginitatis*. Se comparados a estes três últimos trabalhos, o *De uirginibus* e o *De uiduis* apresentam não apenas uma exaltação acentuada da virgindade e da viuvez consagradas, mas também uma retórica mais branda em relação ao matrimônio. Como veremos ao longo desta dissertação, alguns motivos justificam este posicionamento do bispo, porém, dentre eles, o mais importante para nós reside na recepção fria e hostil que, nos primeiros anos do episcopado de Ambrósio, as famílias da aristocracia milanese impuseram ao discurso sobre a ascese cristã, sobretudo feminina. Sendo assim, estes tratados contém uma forte propaganda sobre o celibato feminino com vistas a incentivar novas vocações entre as mulheres da assembleia, numa época em que a prioridade dos membros da aristocracia no tocante à sexualidade era estabelecer importantes alianças política e econômica por meio do matrimônio.

negativa, voltada exclusivamente para o carnal (SALISBURY, 1995, p. 40). É nesse ponto que identificamos um paradoxo subjacente ao discurso cristão acerca da ascese feminina. Se, por um lado, virgens e viúvas são exaltadas por sua integridade física, assumindo um lugar de prestígio na congregação, por outro, em um mesmo discurso, encontramos referências que reforçam a debilidade (*infirmitas*) do sexo feminino, quase sempre justificada pelo fato de as mulheres serem consideradas descendentes de Eva.

Em face desse cenário antagônico, no qual despontava a necessidade de se manter a dominação masculina frente à ascensão feminina, para que pudesse ingressar no mundo espiritual, a mulher deveria passar por uma profunda transformação de sua essência, ou seja, ela deveria adquirir uma existência assexuada. Em resumo, a mulher precisava renunciar à sua natureza em prol de um discurso formulado por homens cujo fundamento era a limitação do corpo feminino.

No *De uirginibus* e no *De uiduis*, esses preceitos paradoxais que envolveram a castidade da mulher na época tardia estão claramente expostos. Neles, Ambrósio não apenas se empenha em enquadrar a conduta das devotas milanesas por meio de um processo disciplinar, como também lança mão de uma representação sacralizada dos corpos das virgens e das viúvas, valendo-se, para isso, da formulação de atributos morais e físicos responsáveis por dignificar as devotas, do emprego dos *exempla* de personagens virtuosas da literatura cristã e também da propagação de méritos que só poderiam ser alcançados por aquelas que abraçavam a prática ascética.

O número de obras referentes ao período tardo-antigo é de notável extensão e contínuo crescimento. Da mesma forma, os estudos dedicados ao tema de nossa pesquisa – os discursos clericais sobre a mulher asceta – têm experimentado considerável avanço nos últimos anos, *pari passu* com o desenvolvimento dos estudos de gênero. Desse modo, em face da impossibilidade de esgotarmos as referências acerca de tais assuntos, propomos centrar a discussão em dois aspectos significativos para uma melhor compreensão da prática ascética cristã feminina que vigorou na comunidade milanesa na segunda metade do século IV. O primeiro aspecto diz respeito a algumas obras que nos oferecem um panorama acerca da atuação de Ambrósio como bispo da sé de Milão, enquanto o segundo se refere às obras que abordam o pensamento ambrosiano sobre a mulher e a prática ascética feminina.

Quanto à investigação sobre Ambrósio, podemos dizer que esta tem sido abundante. Antes da década de 1930, a maior parte das produções acerca do bispo de Milão e/ou seu

pensamento foi pautada numa leitura teológica ou doutrinal e tendeu a eclipsar os aspectos políticos, sociais e culturais que envolvem nosso autor, tal como se pode perceber na obra de S. M. Deutsch (1867), *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung*; de A. Amati (1897), *Sant'Ambrogio: genealogia, cronologia, carattere e genesi delle idee*; de R. Thamin (1895), *Saint Ambroise et la moral chrétienne en IV siècle*; de F. E. Robbins (1912), *The Examerall Literature: a study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*; de R. M. Malden (1915), *Saint Ambrose as an interpreter of Holy Scripture*; e de M. Cesaro (1929), *Natura e cristianesimo negli 'Exameron' di San Basilio e di Sant'Ambrogio*.

Posteriormente, entre a década de 1930 e de 1940, três importantes trabalhos monográficos, que seguem sendo clássicos para aqueles que buscam investigar a figura do bispo, alargaram o debate ao incluir aspectos sobre a atuação política e religiosa de Ambrósio, a saber: a obra de Jean-Rémy Palanque (1933), intitulada *Saint Ambroise et l'Empire Romain: contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*; a de F. H. Dudden (1935), *The Life and Times of St. Ambrose*; e a de Angelo Paredi (1941), *Sant'Ambrogio e la sua età* que, assim como a de Dudden, foi considerada episódica e pouco inovadora se comparada à de Palanque.

Nos anos 1970, o interesse por Ambrósio foi retomado. Em 1973, Angelo Paredi publicou um novo estudo cujo enfoque foi a atuação política do bispo milanês: *Ambrogio uomo politico*. No ano seguinte, por conta da comemoração do XVI centenário de eleição episcopal de Ambrósio, temos a publicação de uma coletânea organizada por Yves-Marie Duval (1974) denominada *Ambroise de Milan: XVIe centenaire de son élection épiscopale*, além da ocorrência, no mesmo ano, de um Congresso em Milão cujas atas, editadas por G. Lazzati (1976) e intituladas '*Ambrosius Episcopus*': *atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, foram publicadas dois anos depois.

Em fins do século XX, verificamos o aumento da atenção dos pesquisadores para com Ambrósio. Em 1994, Neil B. McLynn publicou o seu *Church and Court in a Christian Capital*. Nesta biografia, o autor busca superar algumas limitações no estudo de Ambrósio, abordando a personagem de maneira integrada, como um indivíduo complexo em uma sociedade complexa. Para tanto, ele esmiúça as evidências sobre Ambrósio, explorando as tensões geradas por sua atuação diante da corte. Além disso, McLynn (1994) busca desvendar o motivo pelo qual o autor de uma extensa obra literária como Ambrósio é tão difícil de ser compreendido, concluindo o seguinte: "[...] certamente, se nós o conhecemos menos do que seus contemporâneos cristãos, é porque ele foi mais cuidadoso em seu trabalho do que eles"

(MCLYNN, 1994, p. XVI). Tal conclusão se deve ao fato de Ambrósio controlar de perto seus escritos, já que "nem suas cartas, as principais fontes de seus confrontos com sucessivos imperadores escaparam de seu controle" (MCLYNN, 1994, p. XVI), de modo que os escritos do bispo de Milão acabaram por propagar uma imagem minuciosamente trabalhada. Mediante as poucas evidências disponíveis, a alternativa encontrada por McLynn (1994) foi enfatizar as circunstâncias que contribuíram para a representação de Ambrósio construída por ele mesmo.

No ano seguinte, vem a lume o trabalho de Daniel H. Williams (1995)⁶, intitulado *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*. Embora não se trate de um estudo específico sobre o bispo milanês, mas sim sobre o ambiente de conflito religioso que teve lugar no norte da Itália durante o episcopado de Ambrósio, a obra contribui para o redimensionamento da interferência do bispo nesse conflito. Em 1997, H. Savon publicou, na França, a obra *Ambroise de Milan*, cuja abordagem se aproxima do trabalho de McLynn, porém com um estilo mais narrativo e menos analítico.

Já na primeira década do século XXI, em 2005, J. H. W. G. Liebeschuetz publicou o seu *Ambrose of Milan: political letters and speeches*, que consiste em uma tradução do livro X do epistolário de Ambrósio e das chamadas *Epistulae extra Collectionem*, que o bispo não incluiu em seus arquivos. Na obra, Liebeschuetz não apenas se dedica a traduzir os escritos ambrosianos, mas também cuida de fornecer uma introdução detalhada sobre a vida e atuação da personagem, tratando-a como uma liderança episcopal do século IV, além de contextualizar as cartas conhecidas como "epístolas políticas".

David Natal Villazala é outro especialista que tem escrito bastante sobre Ambrósio e sua relação com os contemporâneos. Dentre os trabalhos que publicou com temáticas envolvendo o bispo milanês, o *Fugiamus ergo forum: ascetismo e poder em Ambrosio de Milán*, de 2010, é o mais importante para nós.⁷ De modo geral, a obra nos auxilia duplamente, pois não apenas nos permite compreender como a prática ascética foi importante para a construção da autoridade episcopal de Ambrósio, mas também como ocorreu a expansão do ascetismo cristão entre a aristocracia da Itália setentrional na época tardia.

No Brasil, os estudos de Janira Pohlmann têm rompido com a escassez historiográfica em torno de Ambrósio de Milão. Recentemente, em 2016, a autora publicou sua tese, intitulada *Uma identidade cristã-nicena: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio*,

⁶ Apesar de ter sido publicada em 1995, usamos, neste trabalho, a edição de 2002.

⁷ Dentre outras publicações de Natal Villazala, nas quais o autor se deprende a analisar a figura de Ambrósio estão: sua tese, intitulada *De Ambrosio de Milán a Lérins: Gestión del conflicto y construcción del poder episcopal en época teodosiana (375-450 d. C.)* (2010), e os artigos "Amicitia Episcoporum: Ambrosio de Milán y los obispos satélites del norte de Italia a finales del siglo IV d.C" de 2009 e "Sed non totus recessi: Legitimidad, Incertidumbre, y cambio político en el *De Obitu Theodosii*" de 2010.

bispo de Milão (374-392 d.C.), na qual busca investigar, por meio da análise das obras *De excessu fratris Satyri I*, *De fide* e *De obitu Valentiniani consolatio* como ocorreu o fortalecimento da fé nicena no Ocidente durante o episcopado de Ambrósio.

No que concerne às obras que abordam a temática da mulher em Ambrósio, não é nosso interesse aqui enumerá-las, visto a quantidade expressiva de títulos lançados nos últimos anos. Todavia, importa-nos mencionar aqueles que ganharam destaque em sua época de produção, tornando-se referências sobre o assunto. Sendo assim, mencionamos a obra de Henriette Dacier (1900), *La femme d'après Saint Ambroise*; a de R. D'Izarny (1952), *La virginité selon Saint Ambroise*; a de Luigi Franco Pizzolato (1976), *La coppia umana in sant'Ambrogio*; e o artigo de Émilien Lamirande (1979), *Quelques visages de séductrices: pour une théologie de la condition féminine*. De modo geral, as conclusões que estes autores elaboram sobre o feminino no pensamento ambrosiano devem ser recebidas com cautela, visto que se mantêm presas a uma abordagem de cunho teológico e, por isso, elas são permeadas pela ideologia cristã.

Em fins do século XIX, Ramos-Lissón (1989) organizou uma coletânea cuja temática é a masculinidade e a feminilidade na Patrística. De sua contribuição para a obra, Ramos-Lissón publicou o capítulo intitulado *Aspectos teológicos de la feminidad en Santo Ambrosio y San Agustín*, no qual investiga a concepção ambrosiana sobre o homem e a mulher com base nos relatos do bispo sobre a criação e o Pecado Original. Contudo, tal como os autores acima, esta obra de Ramos-Lissón é marcada por credenciais teológicas e pouco dialoga com as conjunturas cultural, social e política que estão envolvidas no pensamento ambrosiano.

Já no século XXI, surgiram novas obras cuja temática é a mulher e/ou a ascese feminina no discurso ambrosiano. Assim, em 2001, Fernando Vera Zorrila publicou sua tese intitulada, *Los 'exempla' femininos en San Ambrosio*. Neste estudo, o autor analisa diversos tratados morais de autoria ambrosiana com intuito de inventariar a maior quantidade possível de exemplos femininos extraídos da literatura cristã que o bispo empregou para definir as mulheres de sua congregação. Quase uma década depois, Ariel Bybbe Laughton (2010) elaborou uma tese cujo título é *Virginité discourse and ascetic politics in the writings of Ambrose of Milan*. Considerando os tratados ambrosianos sobre a virgindade como uma produção literária de função social, política e teológica na sociedade milanesa, a autora analisa os diversos caminhos por meio dos quais Ambrósio formula o seu discurso ascético. Dentre esses caminhos incluem-se os recursos de retórica utilizados pelo bispo para a promoção da virgindade durante o debate entre nicenos e arianos (daqui teria surgido uma linguagem ascética mais flexível que, posteriormente, se transformaria em uma retórica

marcada por uma aversão ao arianismo); o manejo de figuras bíblicas como meio de intensificar sua agenda ascética e dar voz à figura feminina, na tentativa de evitar as críticas feitas ao celibato pela sociedade milanesa; e o fato de que o interesse ascético de Ambrósio poderia ter contribuído, de certa forma, para a controvérsia em torno do altar da deusa Vitória, em 384.⁸

Por fim, o trabalho mais recente sobre a representação do feminino em Ambrósio que tivemos acesso é a tese de Elisabet Seijo Ibáñez (2017), cujo título é *La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán*. Na obra, a autora se dedica a analisar as diversas categorias de mulher que aparecem no *corpus ambrosianus*, incluindo virgens, viúvas, casadas e as pagãs (vestais, atrizes e prostitutas), embora seu foco não seja a prática ascética em si, mas o pensamento de Ambrósio sobre as mulheres em geral.

Levando em conta os trabalhos já realizados em torno da representação da mulher na literatura ambrosiana, nossa pesquisa visa dar corpo a uma produção já existente, porém escassa, cuja principal referência teórica é a abordagem de *gênero*. Sem contar que, embora existam trabalhos que analisam aspectos sobre a feminilidade e a masculinidade no discurso de Ambrósio, essa produção ainda apresenta muitas lacunas, pois, em sua maioria, as obras do bispo são analisadas à luz de uma abordagem teológica, sem problematizar o processo de construção das identidades de gênero. No que concerne às demais obras historiográficas referentes ao mesmo tema, além de poucas, percebemos uma deficiência quanto ao aprofundamento teórico, o que muitas vezes implica uma não problematização dos documentos analisados, cujos autores, muitas vezes, se encontram fadados à reprodução das estratégias discursivas de Ambrósio. Além disso, investigar o discurso ambrosiano sobre a mulher e sobre a prática ascética feminina é *per se* uma novidade no Brasil, visto que estes são temas ainda pouco estudados em nosso país. Da mesma forma, poucos são os estudos existentes, nos meios acadêmicos brasileiros, sobre Ambrósio e sua atuação no espaço urbano milanês.

⁸ Segundo Laughton (2010, p. 13), em 384, Símaco fez diversas reivindicações ao imperador solicitando que o Altar da Vitória retornasse ao seu lugar tradicional no Senado, e também que fosse restabelecido alguns direitos e privilégios aos pagãos. Supostamente, em sua retórica, o tema da virgindade praticado pelas vestais teve um papel central, o que expressa, para a autora, que a ideologia pagã de virgindade ainda estava bem estabelecida no século IV. Para Ambrósio (*Virgb.*, I, 15), esse tipo de ascetismo pagão disputava com a virgindade, tal como proposta pelo cristianismo e uma das formas de suprimir essa disputa seria acentuar, em seus discursos, as qualidades da virgem cristã, bem como ignorar as reivindicações do senador pagão em benefício das vestais.

Duas são as hipóteses norteiam essa dissertação. Em primeiro lugar, propomos que os tratados ascéticos de Ambrósio evidenciam as relações de poder entre os sexos que marcaram as comunidades cristãs do século IV, uma vez que condicionam a moral feminina aos padrões que limitam o corpo, revelando uma representação das virgens e das viúvas segundo os códigos próprios de uma *dominação masculina*. Em segundo lugar, defendemos que, mesmo à margem dos ofícios eclesiásticos, viúvas e virgens cristãs alcançaram prestígio social devido à submissão a um processo disciplinar que garantia a transformação da natureza feminina, considerada débil, em um corpo sacralizado. Assim, por meio dos tratados ambrosianos, acreditamos ser possível verificar a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa, na qual a posição dos sujeitos se explicava, dentre outros fatores, pelo grau de abstinência sexual. Logo, estamos falando de uma hierarquia em que as virgens, seguidas das viúvas, ocupariam um lugar superior ao das mulheres casadas.

A carreira literária de Ambrósio teve início três anos após ele ter assumido a cátedra episcopal de Milão. Certamente, esse lapso temporal se explica pelo fato de que faltavam ao recém-eleito as credenciais teológicas necessárias para abordar os temas que envolviam a doutrina cristã. Como veremos mais adiante, Ambrósio deixou a condição de funcionário imperial para se tornar clérigo em pouco tempo, logo é bem provável que os seus primeiros anos como bispo tenham sido dedicados ao estudo sistemático das Escrituras e de textos elaborados por autores da parte oriental do Império, como Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzo (POHLMANN, 2016, p. 36; RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 17). Além desses autores, é possível que Ambrósio também tenha se dedicado à leitura das obras de Orígenes e de Atanásio de Alexandria que, somadas aos trabalhos de autores platônicos e neoplatônicos, como Apuleio e Plotino, formaram as bases do seu pensamento moral e teológico.⁹

⁹ Como observou Moreschini (2013, p. 430), o neoplatonismo, sobretudo o de Plotino, inspirou diversas obras de Ambrósio, como, por exemplo, as homilias sobre *De Isaac et anima*, *De bono mortis*, *De Jacob et vita beata*, e tratados como o *Hexameron* e o *De fuga saeculi*. Apesar da rigorosa preocupação de Ambrósio em eliminar tudo que fosse marcadamente profano, como os aspectos do misticismo de Plotino, em todas as suas obras são perceptíveis pontos de contato com a obra plotiniana, *Enéadas* (LIMA, 2016, p. 342-43). Em relação a Apuleio, podemos dizer que ele exerceu certa influência sobre Ambrósio no que se refere ao conhecimento da filosofia platônica. Aqui, a obra de Apuleio, *Platão e a sua doutrina*, contribuiu para que o bispo milanês expusesse em seu *De excessu fratris* as definições de alguns conceitos como virtude, ira e concupiscência, além de outros detalhes de caráter lexical (MORESCHINI, 2013, p. 434). Além dos escritores pagãos, Ambrósio também encontrou na literatura cristã grega apoio para suas concepções doutrinárias. No *De uirginibus*, por exemplo, é possível perceber não apenas uma aplicação das ideias de Plotino e do filósofo judeu-helenista, Fílon, mas também dos cristãos Orígenes e, principalmente, Atanásio de Alexandria, em sua *Epistulae ad uirginis*

Não obstante o tempo consumido com o aprendizado filosófico e teológico, Ambrósio nos legou um *corpus* literário bastante extenso. Das obras que chegaram até nós constam mais de 90 cartas, 20 obras exegéticas,¹⁰ 9 obras dogmáticas,¹¹ 6 tratados morais e ascéticos,¹² além de inúmeros hinos,¹³ lembrando que parte destas obras é proveniente de fragmentos de sermões e/ou homilias. Como já frisamos, para esta dissertação, selecionamos dois dos tratados ascéticos ambrosianos, o *De uirginibus* e o *De uiduis*, como fontes.

Quase todos os pesquisadores que se dedicaram a estudar o *De uirginibus* e o *De uiduis* apresentam opiniões distintas quanto ao gênero literário de ambas as fontes: ora as denomina como homilias, ora sermões, ou então, numa terceira hipótese, afirmam se tratarem de documentos que englobam essas duas formas textuais. No caso do *De uirginibus*, por ser uma obra dirigida à irmã de Ambrósio, Marcelina, há ainda quem diga que pertence ao gênero epistolar (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 32).

Apesar dessas discordâncias, a forma como chegaram até nossos dias revela que tanto o *De uirginibus* quanto o *De uiduis* são obras que passaram por uma cuidadosa elaboração. Quanto a isso, é necessário levar em conta que, pelo menos no caso *De uirginibus*, Ambrósio (*Virgb.*, I, 1.1, 4, 2.5) nos fornece indícios de que a obra, antes de ser pronunciada oralmente, foi escrita. Em relação ao *De uiduis*, logo no próêmio, nosso autor não apenas reafirma a ideia de que o *De uirginibus* resulta da junção de três livros, como também indica que o *De uiduis* é uma peça complementar à obra anterior, só que dirigida às viúvas (*Vid.*, 1.1). Diante disso, é plausível supor que o *De uirginibus* e o *De uiduis* surgiram a partir de pregações orais transcritas, mas que antes de serem publicadas passaram pelo rígido controle de Ambrósio (MCLYNN, 1994, p. XVI).¹⁴ Sem dúvida, este é um dos maiores problemas que envolvem o

(DUVAL, 1974, p. 29-53; LAUGHTON, 2010, p. 32; MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 355; MCLYNN, 1994, p. 57).

¹⁰ *Hexaameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac et anima, De bono mortis, De fuga saeculi, De Jacob et uita beata, De Joseph, De patriarchis, De Helia et Ieiunio, De Nabuthae historia, De Tobia, De interpellatione Job et David, De apologia prophetae David, Enarrationes in XII psalmos davidicos, Expositio psalmi CXVIII, Expositio evangelii secundum Lucam e Expositio Isaiae prophetae.*

¹¹ *De fide ad Gratianum, De Spiritu Sancto, De incarnationis dominicae sacramento, Explanatio symboli ad initiandos, Expositio fidei, De mysteriis, De sacramentis, De poenitentia e o De sacramento regenerations vel de philosophia.*

¹² *De officiis ministrorum, De uirginibus, De uiduis, De uirginitate, De institutione uirginis e Exhortatio uirginitatis.*

¹³ Sobre esse último ponto cabe destacar que Ambrósio é considerado o introdutor da hinologia litúrgica ocidental e, ao que tudo indica, em 396, o canto dos hinos, alternado com os dos salmos e antífonas, já era considerado patrimônio da Igreja milanesa e, somente depois, teria sido difundido para as outras congregações do Ocidente (BAGGIO, 1980, p. 18).

¹⁴ Como nos informa McLynn (1994, p. XVI), talvez nenhum corpo da literatura patrística fosse tão cuidadosamente controlado como o de Ambrósio, tendo em vista que seus sermões não são marcados pelo imediatismo tão típicos dos sermões de Agostinho e Crisóstomo, que trazem vivamente suas rotinas pastorais, muito menos carregam as imoderadas polêmicas como vemos nos discursos de Jerônimo.

uso de discursos homiléticos como fonte. Compostos, em sua maioria, como textos orais, no momento em que eram escritos perdiam grande parte do seu caráter performativo, como os gestos dos pregadores, os momentos em que encaravam a plateia ou se dirigiam a algum grupo específico da assembleia, a reação do público, as pausas dramáticas e até mesmo a atração carismática dos oradores ou a sua falta. O texto escrito é, portanto, apenas um componente de toda essa performance (ALLEN; NEIL; MAYER, 2009, p. 37).

Ao considerarmos a hipótese que o *De uirginibus* e o *De uiduis*, antes de serem compilados e publicados sob a forma de livros, foram prédicas orais, devemos nos preocupar em descobrir o substrato homilético que encerram. Nesse caso, vale a pena mencionar a análise que Otto Faller (1933), um dos mais importantes editores dos escritos ambrosianos, fez do *De uirginibus*. Ao contrário de Palanque (1933) e Dudden (1935), que seguiram um padrão mais linear e sustentaram que o *De uirginibus* é composto por três sermões, opinião corroborada por Ramsey (1997), Faller (*apud* RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 32) foi mais a fundo em sua investigação, indicando não apenas os traços ou fragmentos das homilias e sermões que compuseram o tratado, mas também a que público o autor possivelmente dirigiu seu discurso. Assim, o autor propõe o seguinte quadro sobre o *De uirginibus*:

LIVRO	PARTES	GÊNERO E CONTEÚDO	PÚBLICO
I	2.5-9	Homilia ou sermão sobre Agnes.	Dirigida a um auditório formado por <i>senes, iuuenes e pueri</i> (I, 2, 6).
I	11-4.14; 19	Sermão sobre a virgindade cristã.	Dirigida ao povo, <i>coram populo</i> .
I	23-11.62; 66	Sermão ou Homilia que levanta um confronto entre o matrimônio e a virgindade	Dirigida ao povo, <i>coram populo</i> .
II	2.6-18	Sermão sobre a virgem Maria.	Dirigido a um grupo de virgens.
II	3.19-21	Fragmento de uma homilia sobre o martírio de Tecla.	Composta para um auditório de virgens.
II	4.22-25; 33	Sermão sobre a "virgem de Antioquia".	Dirigido a um grupo de virgens.
III	1.1-4; 14	Sermão proferido pelo bispo de Roma Libério, durante a cerimônia de consagração de Marcelina, e reelaborado por Ambrósio.	Dirigido aos presentes na cerimônia de consagração de Marcelina.
III	6.26-31	Fragmento de uma homilia sobre João Batista.	Dirigida ao povo, <i>coram populo</i> .

No que diz respeito ao quadro elaborado por Faller, acreditamos que é necessário ter cautela ao invés de confiar plenamente nesta reconstrução, tendo em vista que é praticamente "impossível determinar com precisão o que passou da predicação oral ao texto escrito"

(RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 33). Quanto à composição do público, entendemos que este é outro fator restritivo, pois apesar de em certos casos conseguirmos inferir esta informação dos comentários do pregador, nunca poderemos saber se estes dados são realmente precisos (ALLEN; NEIL; MAYER, 2009, p. 37).

Quanto ao *De uiduis*, o que sabemos sobre a sua natureza literária é ainda incerto. Na verdade, em comparação ao *De uirginibus*, pouco se tem produzido sobre este tratado, o que dificulta sua investigação. Segundo Ramos-Lissón (1999, p. 35), é mais verossímil que se trate de uma obra cuja origem seja homilética. Já para Ramsey (1997, p. 60), pode ser que a gênese do discurso seja um sermão, apesar de não existirem provas concretas a este respeito. Além disso, alguns autores consideram que se trata de uma única homilia (PALANQUE, 1933, p. 456), embora a obra talvez seja composta por duas homilias, tendo como ponto de separação a parte 52 ou a parte 67.

Como se pode perceber, a opinião de que o *De uirginibus* e o *De uiduis* resultavam de homilias e/ou sermões é praticamente unânime. Por outro lado, tais documentos em geral são qualificados pelos especialistas como tratados, o que contribui para as incertezas sobre a sua origem. Nesse caso, apesar da dificuldade em formular uma categorização estrita sobre nossas fontes, a melhor explicação sobre o seu gênero é aquela estabelecida por Tovar Paz (1992, p. 352), para quem *tractatus* e *sermo* compuseram, no âmbito latino do IV século, formas de expressão do discurso homilético.¹⁵

Importa-nos ressaltar que o termo homilia não possuiu o mesmo significado em âmbito grego e latino, bem como não constituiu um gênero estático, devido às múltiplas formas discursivas por meio das quais se manifestou. De acordo com Tovar Paz (1994, p. 441), na retórica grega, o vocábulo homilia era empregado para denominar as relações jurídicas estabelecidas entre cidadãos particulares à margem da organização política. Já em Orígenes, o termo é empregado por oposição a *logos*. Assim, enquanto *logos* possui um caráter filosófico, erudito e com uma forte carga teórica, homilia designa uma "conversa familiar", própria de uma reunião privada. Além disso, a homilia vinculava-se a instrução, desempenhando o papel de um sistema pedagógico informal reconhecido pelos destinatários do discurso. Já no Ocidente, pelo menos até Agostinho, o termo em questão não significava um gênero discursivo cristão, pois existiam outros nomes para isso como, por exemplo, *tractatus* e *sermo* (MOURÃO, 2010, p. 78).

¹⁵ Para informações suplementares acerca de como o *tractatus* e o *sermo* consistiram em formas de realizações do discurso homilético, consultar: José Augusto Mourão (2010), Walterson José Vargas (2008), Francisco-Javier Tovar Paz (1994), Francisco-Javier Tovar Paz (1992).

No início, homilia não era sinônimo de *tractatus* e *sermo*. Contudo, na Antiguidade Tardia, na medida em que os autores cristãos da *pars Occidentalis* foram promovendo uma paulatina adaptação do vocábulo, o *sermo* passou a ser considerado como uma versão latina da homilia, ou seja, um "discurso familiar", mais parenético que exegético, marcado por conotações retóricas e por distintos níveis de leitura. Já o *tractatus* tornou-se o equivalente de *logos*, isto é, um discurso mais exegético, voltado para a formação cultural e doutrinária em âmbito escolar. Certamente, este não era um esquema rígido, por isso podemos nos deparar com casos em que a homilia se aproxima do *tractatus*, convertendo-se num discurso muito mais abrangente (TOVAR PAZ, 1994, p. 442; MOURÃO, 2010, p. 78-9).

É no contexto em que *tractatus* e *sermo* consistiam em formas de expressão do discurso homilético no Ocidente que localizamos nosso *corpus* documental. A bem da verdade, podemos dizer que o *De uirginibus* e o *De uiduis* não contêm uma estrutura uniforme. Muito pelo contrário, eles são discursos homiléticos híbridos que apresentam, ao mesmo tempo, características de um *tractatus*, tais como a presença de exposições exegéticas cuja finalidade era o ensino (mas não em um contexto propriamente escolar), e características de um *sermo*, já que também contêm traços de exposições parenéticas. Desse modo, podemos concluir que, em termos de gênero, nossos documentos integram o chamado homilético, não aquele formulado por Orígenes, mas sim aquele condizente à realidade latina da época tardia, fruto da aproximação da homilia com o *tractatus* e o *sermo*.

Dentre os instrumentos empregados pelo episcopado para doutrinar e disciplinar os fiéis, verificamos que os tratados, os sermões e as homilias representaram um veículo indispensável por meio do qual o clero comunicava publicamente os ensinamentos necessários para a edificação dos fiéis. Em artigo recente, Ventura da Silva (2014, p. 5-6) explica como as homilias consistiram num recurso pedagógico de extrema importância na Antiguidade Tardia, época em que os cristãos não contavam com qualquer instituição de natureza escolar que fosse capaz de instruí-los sobre os princípios evangélicos.¹⁶ Segundo o autor, por meio das homilias, o clero proferia lições de comportamento, definindo o que os fiéis deveriam ou não fazer, os lugares que deveriam frequentar e, até mesmo, os assuntos

¹⁶ Gilvan Ventura da Silva (2014, p. 4) nos informa que, durante os séculos II e III, período em que o cristianismo era compreendido por alguns como um sistema filosófico, algumas cidades do Império contavam com verdadeiras escolas superiores de filosofia e teologia. Organizadas por filósofos e rétores, a exemplo de Justino (Roma), Panteno (Alexandria) e Orígenes (Alexandria e Cesareia), que resolveram aplicar sua formação clássica na propagação do evangelho, essas escolas foram desaparecendo pouco a pouco no limiar da Antiguidade Tardia. Além disso, também é verdade que, no período pós-constantiniano, é possível identificar nos meios urbanos algumas instituições de caráter pedagógico que buscavam preparar os alunos para a vida monástica. Porém, convém lembrar que a finalidade dessas escolas era formar exclusivamente ascetas, uma parcela bem restrita da população, não tendo maior valor sobre a instrução religiosa das massas.

sobre os quais deveriam comentar. Érica C. Morais da Silva (2006, p. 57) acrescenta que as homilias possuem um caráter pedagógico, na medida em que buscam, por meio da explicação das Escrituras, ensinar os valores da ética cristã, criando modelos de comportamento com base na atuação das personagens bíblicas.

No mundo latino, a finalidade prática do *sermo* e do *tractatus* esteve, antes de tudo, vinculada ao ensino. Destinado ao anúncio da Palavra, ao longo do século IV e V, o *sermo* passou a ser aplicado com maior frequência ao ensino catequético, à explicação exegética, à educação moral e disciplinar (GRÉGOIRE, 2002, p. 1273-4). Quanto ao *tractatus*, esse designava, nos tempos de Ambrósio, as exposições exegéticas, fossem elas orais ou escritas, cujo propósito era a reflexão, o exame e o estudo de um texto, o que evidenciava o seu caráter amplamente didático (VARGAS, 2008, p. 156).

Na maioria dos casos, o ponto de contato entre essas três formas do discurso homilético ocorria no uso das Escrituras. De acordo com Vargas (2008, p. 159-60), em seus sermões, Agostinho preocupava-se, primordialmente, com a edificação dos fiéis. Logo, não se privou de utilizar das Escrituras de uma maneira livre e lata, valendo-se de interpretações alegóricas e exegéticas. No que se refere aos tratados de Ambrósio, percebemos que sua composição também contém explicações bíblicas, em geral aplicadas à vida cotidiana dos membros da comunidade. Além disso, é possível averiguar a formulação de modelos de comportamento baseados em personagens bíblicas, tal como ocorre nas homilias de João Crisóstomo (MORAIS DA SILVA, 2006, p. 57).

Com relação ao *De uirginibus* e ao *De uiduis*, os preceitos que contêm visam a disciplinar os corpos das virgens e das viúvas, ao mesmo tempo que indicam o lugar por elas ocupado no interior da congregação. O fundamento da pregação de Ambrósio girava em torno da ideia de que a vida cristã era marcada por graus distintos de perfeição, sendo que tal gradação dependia da intensidade da abstinência sexual praticada por cada um, de maneira que o estado virginal corresponderia ao ápice da virtude cristã, ao passo que a sexualidade conjugal sempre estaria numa posição inferior (BROWN, 1990b, p. 295-8).

Adotando a antítese entre "carne" e "espírito", tal como formulada por Paulo em *Gl.* (5, 16-24), o bispo milanês sugeria que o estado carnal do corpo estava intimamente ligado à prática sexual, logo, as casadas e viúvas nunca atingiriam a perfeição do estado virginal, saudado como a principal virtude (*principalis uirtus*) (*Virgb.*, I, 3.10). Como vimos, esse não era um pensamento original de Ambrósio. Na verdade, a literatura cristã do século IV encontra-se repleta de reflexões direcionadas às mulheres, incluindo as normas que fixam um rigor extremo com relação ao corpo e a recomendação da renúncia sexual, consequências de

uma visão de mundo eminentemente patriarcal (SIQUEIRA, 2003, p. 376). Portanto, não estamos falando de discursos neutros, mas sim da criação de estratégias e práticas de poder que visam a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 2002, p. 17). Em outras palavras, podemos dizer que os discursos eclesiásticos sobre a condição feminina, sejam eles apresentados sob a forma de homilia, *sermo* ou *tractatus*, nos revelam a forma pela qual, na Antiguidade Tardia, a elite episcopal representava o contingente das mulheres que integravam a assembleia. Como toda representação, essa também exprime as relações de poder próprias de uma época, visto que demonstra o interesse do episcopado na difusão de uma ordem apoiada no enquadramento cristão da conduta feminina.

Investigar o universo feminino no período tardo-antigo nos possibilita compreender a história sob outro ponto de vista, partindo de uma perspectiva que aborda a condição da mulher em detrimento de uma historiografia que valoriza os homens e seus grandes feitos. Seguindo essa vertente, acreditamos ser possível expandir o conhecimento acerca das mulheres na Antiguidade Tardia por meio da utilização de um aparato teórico que conjuga os seguintes conceitos: *representação*, *corpo*, *gênero*, *performatividade*, *dominação masculina* e *disciplina*.

O referencial teórico adotado nesta pesquisa consiste nos princípios propostos pela Nova História Cultural, oriunda de uma historiografia francesa da qual Roger Chartier (1991, p. 177) se destaca por meio do conceito de *representação*, uma vez que considera “[...] não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias ou em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles”. Segundo a proposta de Chartier, compreendemos as representações como verdadeiras instituições sociais capazes de intervir diretamente sobre a realidade através de um conjunto de práticas que são ao mesmo tempo determinantes e determinadas, o que nos permite captá-las no momento da sua exteriorização. Logo, podemos pensar em uma História Cultural do Social que, ao tomar por objeto as representações do mundo social, se apresenta capaz de traduzir as posições e interesses dos atores sociais no momento em que estes descrevem a sociedade tal como pensam que ela é. Daqui extraímos que as percepções do social não ensejam discursos neutros, mas determinam os interesses dos grupos que as forjam, uma vez que são responsáveis por produzir estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa do outro, a legitimar um projeto reformador e a justificar escolhas e condutas

(CHARTIER, 2002, p. 17). Em conformidade com esse pensamento, percebemos que os discursos de Ambrósio, nos quais é formulada a representação das virgens e das viúvas, revelam formas de interpretação do mundo próprias do grupo ao qual o bispo pertence. Em outras palavras, estes discursos revelam a maneira pela qual a elite episcopal via as mulheres. Como toda representação, esta também exprime as relações de poder de uma época, pois demonstra o interesse do episcopado na difusão de uma ordem social apoiada no enquadramento cristão da conduta feminina.

Para se compreender melhor a relação de poder subjacente à representação das virgens e viúvas, é necessário empregar os conceitos de corpo e de gênero, tal como formulados por José Carlos Rodrigues (2006) e Joan Scott (1995), respectivamente. De acordo com Rodrigues (2006, p. 48), o *corpo* humano é socialmente concebido e, ao ser submetido a uma análise cultural, é capaz de revelar a estrutura de uma sociedade particular. Todas as sociedades, de certo modo, se apropriam do corpo. A despeito de ser um sistema biológico, ele também é afetado pela religião, pelo grupo familiar, pela classe ou qualquer outro fator social e cultural. Todas as intervenções da comunidade sobre o corpo se baseiam em princípios normativos que, geralmente, definem a condição de humanidade para aquela cultura. Nas comunidades cristãs do século IV, por exemplo, o clero não aplicava as mesmas regras e atributos às devotas (virgens e viúvas) e às fiéis comuns, evidenciando, dessa forma, distanciamentos sociais. Aqui, as normas de conduta aplicadas às diversas categorias de mulher derivavam, em grande parte, das visões de sexualidade e dos papéis sexuais fixados por uma parcela do episcopado. Para Rodrigues (2006, p. 68), "toda cultura se preocupa com as manifestações da sexualidade, coibindo-as ou estimulando-as", ou seja, a definição dos papéis sexuais é um problema menos biológico e mais social. Sendo assim, concordamos que não se pode compreender o corpo humano apenas em termos da sua natureza, pois na mesma matéria coexistem um corpo biológico e um corpo social. Quando alguma sociedade naturaliza determinado comportamento, ela apenas traduz e replica o conjunto de normas e valores socialmente constituídos. Vistas desta forma, as práticas corporais são atualizações de representações mentais que, consciente ou inconscientemente, são expressas pelo corpo, desencadeando um processo de repetição que as torna vivas e reais (RODRIGUES, 2006, p. 113). Em suma, pode-se dizer que o corpo é produzido na e pela cultura e, mais do que um dado natural, o corpo é uma construção, já que sobre ele são postas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, grupos sociais, étnicos e etc.

Tal como o corpo, o *gênero* também é uma construção social. Essa compreensão de gênero indica a rejeição de explicações a partir do determinismo biológico contido no uso dos

termos sexo ou diferença sexual. Assim, a diferença estabelecida entre homens e mulheres é uma criação inteiramente social, bem como a formulação de "papéis adequados" atribuídos a ambos. Constituído por meio das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos, o gênero, segundo Scott (1995, p. 86), também é uma forma primária de dar significado às relações de poder. Embora não seja o único campo no qual o poder é articulado, o gênero tem sido uma forma frequente de exprimir essas relações no mundo.

De acordo com Scott (1995, p. 86-88), para compreender o processo de construção das relações de gênero é preciso levar em conta quatro elementos. O primeiro elemento está presente nos símbolos culturalmente disponíveis, responsáveis por evocar representações contraditórias ou não, como é o caso de Eva e Maria – mulheres da tradição ocidental. Em segundo lugar, os pesquisadores precisam atentar para os conceitos normativos advindos das interpretações desses símbolos, expressos também nas doutrinas religiosas e que, de modo inequívoco, tomam a forma de uma oposição binária fixa entre os sexos. Posteriormente, é necessário investigar a natureza do debate ou da repressão que leva à aparência de uma subsistência atemporal na representação binária do gênero. Por fim, o quarto elemento que envolve a análise das relações de gênero é a necessidade de investigar como as identidades generificadas são construídas e relacionar suas descobertas com uma série de práticas, de organizações e de representações sociais historicamente determinadas.

Em face do exposto, percebemos que o gênero, tal como proposto por Scott (1995), fornece um meio de decifrar o significado e de compreender as complexas conexões entre as diversas formas de interação humana. Quando buscamos averiguar o modo pelo qual as relações de gênero são construídas nas comunidades cristãs do século IV, devemos prestar atenção aos símbolos e significados culturais que informam a atuação feminina. Avançando nas reflexões de Scott quanto ao conceito de gênero, Judith Butler (2000), em *Corpos que pesam*, adiciona outro fator que nos possibilita ainda mais aprofundar a análise acerca da formação da mulher na Antiguidade: o vínculo entre a materialidade do corpo e a *performatividade* do gênero.

A materialidade do corpo é expressão de um efeito/dinâmica de poder, ou seja, é algo constituído de forma performativa visando àquilo que é padronizado culturalmente. Isso quer dizer que a significação social do corpo, bem como a do gênero, ocorre por um conjunto de práticas que são encenadas. Nas palavras da autora (BUTLER, 2000, p. 111), essa *performatividade* é uma "prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia". Assim, as normas responsáveis por regular o "sexo" atuam performativamente, materializando não apenas o sexo do corpo como também as diferenças

sexuais. Nesse sentido, podemos considerar que, para Butler (2000), a natureza não é algo ontológico, ou seja, ela não está fora da produção social, pois a própria ideia de "naturalidade do sexo feminino" é constituída mediante atos performativos discursivamente desencadeados. Em suma, pode-se compreender que, através das características de reiteratividade e citacionalidade, o discurso ambrosiano sobre as virgens e viúvas foi imposto de maneira performática, naturalizando formas ideais para os corpos femininos e legitimando o que deveria ser aceito ou proibido.

Em *A dominação masculina*, Bourdieu (2012) aborda a questão das diferenças biológicas, afirmando que o sexo define se seremos dominantes ou dominados. A instituição da diferença entre os corpos biológicos é, nessa lógica, uma construção social cujos princípios de divisão se fundamentam em uma razão androcêntrica. Para o autor, o corpo é a materialização da dominação e, por meio da cultura, exprime desigualdades e hierarquias. Além disso, Bourdieu afirma que a representação segundo a qual o homem é a norma e a mulher é o ser frágil tende a ser reafirmada pelas instituições formadoras de consciências, contribuindo para a internalização, por parte das mulheres, da *dominação masculina*. O sistema mítico-ritual desempenha aqui uma importante função dado que "os princípios de visão e divisão que ele propõe estão objetivamente ajustados às divisões pré-existentes". Assim, "ele consagra a ordem estabelecida", ou seja, ele faz parecer que a divisão sexual está na ordem das coisas (BOURDIEU, 2012, p. 17).

Nesse sentido, podemos constatar que as instituições religiosas, ao reproduzir seus discursos míticos e executar seus ritos, professam, de forma capciosa, a diferenciação de cada agente, estimulando "as práticas que convém ao seu sexo, proibindo ou desencorajando as condutas impróprias, sobretudo na relação com o outro sexo" (BOURDIEU, 2012, p. 35). As normas empregadas para uma educação elementar feminina tendem a inculcar, por exemplo, os procedimentos ideais de uso do corpo. Essa aprendizagem é ainda mais eficaz quando direcionada à construção da moral feminina, pois a mulher, sendo constituída como uma entidade negativa dentro da relação de dominação, tem suas virtudes afirmadas apenas por meio dos limites impostos ao corpo.¹⁷ Desse modo, as mulheres estão amiúde condicionadas por um preconceito que lhes atribui uma essência maléfica. Como exemplo disso, podemos citar a própria participação das virgens e viúvas nas comunidades cristãs paleocristãs. Embora a cooperação de tais mulheres tenha conferido um forte suporte econômico à Igreja (TEJA, 1999, p. 224), a todo momento, estiveram submetidas a uma hierarquia episcopal responsável

¹⁷ Bourdieu (2012, p. 42) nos atenta para o fato de que é a lógica da relação de dominação, responsável por inculcar nas mulheres todas as propriedades negativas atribuídas à sua natureza.

por legitimizar e propagar a ideia de natureza débil feminina, consequência da desobediência de Eva.¹⁸ Assim, vemos que, desde o início, a tradição cristã tem privilegiado o homem nesta relação complexa, validando a dominação masculina por meio de um aspecto essencial de ordenança divina. Aqui, o episcopado, como instituição formadora de sentido, acaba por conservar as identidades de gênero, ao mesmo tempo que reforça a ideia de inferioridade feminina por meio de discursos apoiados nos modelos de mulher tipificados nas figuras de Maria e Eva.

Por fim, cabe ressaltar a importância da *disciplina* aplicada ao corpo feminino no processo de interiorização dessa dominação, tal como propõe Foucault (2011b). Sendo assim, o conceito de disciplina foi empregado, em nossa pesquisa, com intuito de nos permitir uma compreensão mais abrangente acerca da formação desse corpo, ou seja, como ele se comporta no contexto das relações de poder que lhe impõe limitações, proibições e obrigações.

Segundo Foucault (2011b, p. 133), o corpo é moldado por métodos que permitem um controle rígido de suas ações. Esses métodos, que garantem o domínio minucioso das operações do corpo, realizando a sujeição constante de suas forças, são o que podemos chamar de "disciplinas". A respeito das disciplinas de tipo monástico, que são as que aqui nos interessam, podemos dizer que possuem a função de produzir mais renúncia do que aumento da utilidade do corpo, além de terem como fim principal a permissão do aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo. Em suma, para o autor, a disciplina é algo que produz, por meio da coerção, uma dominação intensa sobre o corpo, contribuindo assim para a sua fabricação.

No que se refere ao método de leitura da documentação, empregamos a *Análise de Conteúdo*, tal como proposta por Laurence Bardin (2011). Segundo a autora, essa ferramenta de análise consiste em um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis e em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a “discursos” diversificados. O fator comum das múltiplas técnicas que envolvem essa forma de metodologia é uma hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência (BARDIN, 2011, p. 15).

¹⁸ Obviamente, não podemos nos esquecer de que o cristianismo tem essencialmente dois paradigmas que representam todo o universo feminino. Tais paradigmas seriam encarnados na figura de Eva e Maria, sendo a primeira redimida pela presença da segunda. Todavia, a religião cristã assume “Eva como aquilo que a Igreja define o que a mulher é, e Maria como um modelo daquilo que a mulher deveria ser” (TEDESCHI, 2008, p. 67-68).

Composta por procedimentos sistemáticos e objetivos, a análise de conteúdo requer que dividamos nossa análise documental em quatro partes, a saber: a pré-análise; a exploração do material; o tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; e síntese final. A pré-análise é a fase de organização propriamente dita e demanda a escolha dos documentos, a formulação das hipóteses e objetivos, além de ser o momento em que devemos cuidar de elaborar indicadores que fundamentam a interpretação final. A exploração do material é uma fase mais longa, que consiste basicamente em operações de codificação da documentação, o recorte dos dados e sua classificação em categorias. O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e a interpretação têm o propósito de tornar a mensagem contida no texto mais significativa para o pesquisador. Por fim, temos a fase da síntese, que corresponde à apresentação dos resultados (BARDIN, 2011, p. 125-32).

Na codificação dos dados contidos nos documentos analisados, utilizamos a técnica de *categorização*, que se baseia em operações de desmembramento do texto em unidades de registro que, por sua vez, são recortadas e agrupadas em categorias específicas relativas ao objeto de estudo. Segue abaixo a grade de leitura que elaboramos na análise da documentação:

REFERÊNCIAS	SUJEITOS / ATORES	NORMAS DE COMPORTAMENTO	ATRIBUTOS MORAIS	ATRIBUTOS FÍSICOS	MÉRITOS/ DEMÉRITOS ALCANÇADOS POR MEIO/ FALTA DA PRÁTICA ASCÉTICA	EXEMPLA
	VIRGENS					
	VIÚVAS					
	CASADAS					

Sobre as categorias apresentadas na tabela anterior, podemos dizer que elas foram construídas no intuito de viabilizar o alcance de nossos objetivos e a comprovação de nossas hipóteses. Nesse caso, subdividimos as categorias em dois conjuntos que são: aqueles que nos permitem perceber o programa disciplinar que Ambrósio impôs aos corpos das virgens, viúvas e casadas, como é o caso da categoria intitulada *normas de comportamento*; e aqueles que nos auxiliam na identificação do prestígio alcançado pelas devotas, a exemplo das categorias intituladas *atributos físicos*, *atributos morais*, *méritos/deméritos* e *exempla*. Lembrando que, por meio destas últimas categorias, nos foi possível comprovar a existência

de uma hierarquia feminina na congregação milanesas, na qual a posição dos sujeitos se explica, dentre outros fatores, pelo grau de abstinência sexual.

Por fim, acreditamos ser viável investigar o discurso ambrosiano segundo essa metodologia, pois entendemos tal discurso como uma modalidade de comunicação que apresenta condições próprias de enunciação e é capaz de provocar alterações na realidade. Nossa função, como pesquisadores, é a de realçar um sentido textual que se encontra amiúde em segundo plano. Para tal tarefa, lançamos mão de uma abordagem capaz de escrutinar a mensagem por meio de deduções lógicas e justificadas, com o objetivo de evidenciar o sentido subsumido nos termos e vocábulos empregados por Ambrósio de Milão.

Esta dissertação encontra-se dividida em três capítulos. No capítulo inicial, buscamos traçar alguns aspectos históricos da cidade de Milão, fundamentais para o desenvolvimento dos capítulos posteriores, tais como: a política, a religião e as características do episcopado ocidental à época, tudo isso relacionado à expansão do cristianismo no contexto urbano a partir do século IV. Preocupamo-nos, também, em apresentar a trajetória de Ambrósio, com ênfase na construção de sua autoridade episcopal, pois essa era necessária para que seu discurso disciplinar fosse bem recebido pela comunidade milanesa.

No segundo capítulo, refletimos sobre a posição jurídica, familiar e religiosa das mulheres na sociedade greco-romana com o intuito de desconstruir a concepção tradicional de que as mulheres, na Antiguidade, passavam suas vidas exclusivamente confinadas ao lar, mesmo que nos discursos médicos e filosóficos da época imperial elas fossem apresentadas como indivíduos inaptos para assumirem qualquer função pública, inclusive as de caráter religioso. Além disso, averiguamos a maneira como os discursos clássicos sobre o corpo, o sexo e a mulher, associados ao discurso judaico, neotestamentário e gnóstico influenciaram o pensamento dos autores da Patrística sobre o feminino, resultando na redefinição do lugar da mulher na Igreja episcopal.

Já no terceiro capítulo, analisamos os tratados ascéticos de Ambrósio sobre as virgens e as viúvas a fim de compreender como essas mulheres foram representadas no discurso episcopal do século IV. Para tanto, nos concentramos na disciplina corporal imposta às devotas, bem como nos símbolos e termos de exaltação da vida ascética, responsáveis por garantir às mulheres um lugar de prestígio na congregação milanesa.

CAPÍTULO I

ASCETISMO E AUTORIDADE EPISCOPAL EM MILÃO (SÉC. IV)

***Mediolanum* no período pré-ambrosiano**

Na obra *Ambrogio Vescovo: Chiesa e Impero nel IV secolo*, Lidia Mazzolani (1992, p. 35) afirma que repensar a cidade de Milão (*Mediolanum*), em meados do século IV, requer um esforço maior que para qualquer outra capital do Império. A razão para isso seria que, diferentemente de Arles, Trier, Aquileia e Ravena, cidades portadoras de um contingente expressivo de evidências arqueológicas, em Milão poucos vestígios se mantiveram na superfície após os bombardeios ocorridos na Segunda Guerra Mundial. De fato, entre outubro de 1942 e agosto de 1943, Milão sofreu graves ataques aéreos por parte dos Aliados que, munidos de bombas incendiárias, devastaram boa parte da área urbana. Segundo os dados apresentados por Caraci (1949), cerca de 3/4 dos edifícios históricos milaneses foram atingidos, dentre eles as igrejas de Santo Ambrósio, São Sático, Santo Eustórgio, São Lourenço, São Nazário e a igreja de Santa Maria da Graça, onde, por muito pouco, foi salva a *Última Ceia* de Da Vinci. Não obstante os estragos causados pela guerra, Milão sofreu novos danos decorrentes da construção da rede de metrô no final da década de 1950 e, posteriormente, de uma nova linha em fins dos anos 80, além da implantação da rede de estacionamentos subterrâneos, conforme denuncia Massimiliano David (2011, p. 6).

Apesar desse quadro de perda, nas últimas três décadas, os estudos sobre a cidade de Milão avançaram. Prova disso são os trabalhos escritos na década de 1980, por Richard Krautheimer e Mario Mirabella Roberti, resultado das descobertas que marcaram o Pós-Guerra.¹⁹ No que diz respeito ao período paleocristão, as últimas décadas também foram positivas devido à intensa atividade de restauração das principais igrejas de Milão. Constatase aqui o reconhecimento das estratificações arquitetônicas, consequência das diversas reformas que os edifícios sofreram ao longo do tempo e a recuperação quase intacta da fase

¹⁹ Em 1983, Richard Krautheimer lançou, na versão inglesa, sua obra *Three Christian capitals: topography and politics*. Logo em seguida, Mirabella Roberti publicou o seu *Milano Romana*. Ambos os autores se dedicaram à análise da cidade no período paleocristão. Cabe destacar que a contribuição de Mirabella Roberti vai além de sua obra. De 1953 a 1973, Roberti foi Superintendente de Antiguidades da Lombardia e comandava um escritório praticamente com recursos pessoais. Nessa época, ele atuou contra a urbanização desenfreada da cidade, o que não agradou a opinião pública, pouco dada à proteção dos sítios arqueológicos (SANNAZARO, 2011, p. 01).

antiga. Segundo Sannazaro (2011, p. 1), "assim, foram descobertos testemunhos inéditos da arquitetura cristã primitiva, muitas vezes surpreendente também pelo estado de conservação".

Quanto à década de 1990, a descoberta da necrópole abaixo (Figura 1), localizada nos territórios da Università Cattolica del Sacro Cuore e próxima à basílica de Santo Ambrósio, deve ser considerada a mais extraordinária. De acordo com David (2011, p. 6), o exame do sítio possibilitou não apenas a compreensão de como Milão se transformou em uma cidade imperial no século IV, mas também de como se tratava de uma cidade multicultural e plurirreligiosa. Além das fontes arqueológicas, cabe destacar que alguns documentos eclesiásticos, como as epístolas ambrosianas, também contribuem para a compreensão das características da cidade no período tardo-antigo.

Figura 1 - Escavações da necrópole encontrada na área da
Università Cattolica

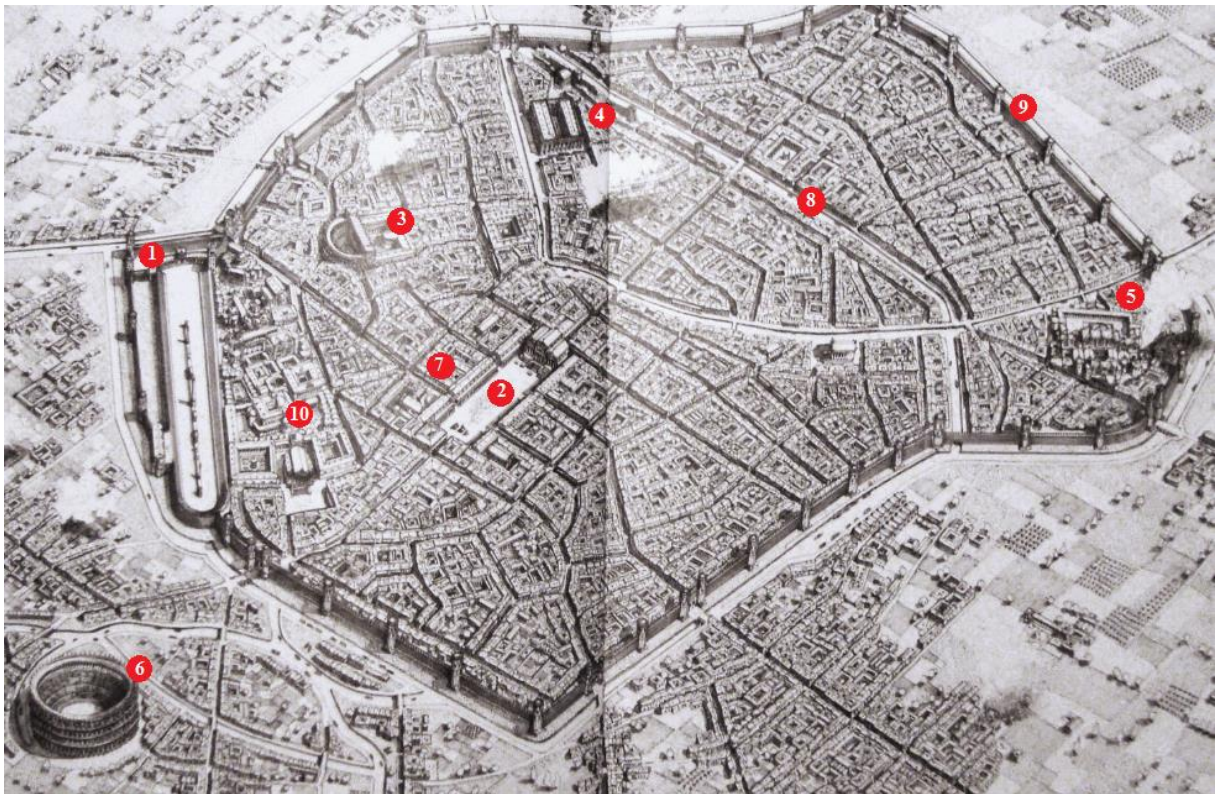


Fonte: David (2011, p. 21).

Apesar dos avanços, Milão ainda é lembrada nos livros de História como a cidade que se transformou em capital do Império Romano em 293, durante o governo de Diocleciano, ou então como a cidade que sediou o encontro de Licínio e Constantino, em 313, onde teria sido proclamado o pseudo-Edito de Milão. Sem dúvida, estas são informações importantes, todavia elas são insuficientes para expressar a efervescência política, social e cultural da cidade no século IV, principalmente durante o episcopado de Ambrósio.

Em fins do século III, Milão já se apresentava como um respeitável centro administrativo e comercial, tratando, portanto, de uma cidade viva. Como se pode observar na ilustração seguinte (Figura 2), nesta época, a *urbs* já contava com um fórum, um teatro, mansões, armazéns de grão (*horrea*) e um anfiteatro com trinta mil assentos. Além disso, a cidade, que já era murada, foi ampliada na direção Nordeste, dotada de novas muralhas e também de termas. Ao sul, podemos constatar a construção de um hipódromo, provavelmente próximo ao palácio (KRAUTHEIMER, 1983, p. 69).

Figura 2 - Planta de Milão em final do século III e início do século IV [demarcações nossas]



[1] *Circus*; [2] *Forum*; [3] *Theatrum*; [4] *Horrea*; [5] *Thermae Herculeae*; [6] *Amphitheatrum*; [7] *Moneta*; [8] Muralha Republicana; [9] Muralha de Maximiano; [10] *Palatium*. **Fonte:** Caporusso; Donati; Masseroli; Tibiletti (2014, p. 142).

De acordo com Mazzolani (1992, p. 36-7), supostamente em 289 o palácio imperial já havia sido edificado, pois, nessa data, Diocleciano e Maximiano teriam se encontrado em Milão para decidirem sobre questões de segurança do Império. Corroborando a suposição de

que o palácio imperial já existia na época do encontro, sabemos que os convidados de ambos os imperadores foram introduzidos no palácio a fim de participarem do rito da *adoratio*.²⁰

Entre os anos de 293 e 305, Maximiano fixou residência em Milão. Essa escolha parece ter sido estratégica, dado que, situada no cruzamento das rotas que levam dos Bálcãs às Gálias e da África e Roma aos Alpes, a cidade mostrava-se mais segura que Roma no que dizia respeito às invasões bárbaras. Além disso, como se pode averiguar no mapa abaixo (Figura 3), Milão era tecnicamente melhor localizada do ponto de vista da comunicação entre Ocidente e Oriente. Cabe destacar também que, desde a reforma militar implementada por Galieno entre 260 e 268, Milão vinha adquirindo destaque frente a outras cidades da *pars Occidentalis*, o que a transformou em uma *Vrbs* que, no início do século IV, já se encontrava preparada, tanto do ponto de vista administrativo quanto militar para abrigar a corte imperial (POHLMANN, 2013, p. 45).

Figura 3 - Mapa das rotas que conduziam a Milão



Fonte: Krautheimer (1983, p. 44).

A dimensão que a cidade atingiu, no decorrer do século IV, pode ser atestada por meio da obra *Ordo urbium nobilium*, do poeta Décimo Magno Ausônio, escrita entre 388 e 390. Nela, Ausônio classifica as vinte cidades mais importantes do Império. Milão ocupa a sétima

²⁰ Buscando garantir a governabilidade do Império, Diocleciano instaurou um amplo programa de reformas que incluía também a recuperação da dignidade imperial em um tempo convulsionado pelo aumento das usurpações. Para isso, se autoproclamou *Iovius*, insinuando sua união a Júpiter, e também adotou o rito da *adoratio purpurae*, o ato de se ajoelhar frente ao imperador e beijar a barra de seu manto (VENTURA DA SILVA, 2006c, p. 251). Como auxiliar direto do *Augusto senior*, Maximiano também deveria ser adorado do mesmo modo, mas na qualidade de *Herculius* (MAZZOLANI, 1992, p. 37).

posição com as suas numerosas e elegantes mansões, uma dupla fortificação, ou seja, a presença de dois muros que cercavam a cidade, o *circus maximus*, modalidade de entretenimento preferida da população, o teatro, os templos, o palácio real, o ateliê monetário, as termas em honra a Hércules, as colunatas e as esculturas que adornavam o espaço urbano (Ausônio, *Ordo urbium nobilium*, VII). A lista apresentada por Ausônio revela os monumentos indispensáveis de uma paisagem urbana clássica que, ao que tudo indica, fazia-se presente em fins do século IV. Em contrapartida, o autor silencia sobre os monumentos cristãos que, paulatinamente, começaram se multiplicar a partir de Constantino.

Segundo Ventura da Silva (2010, p. 68-9), o processo de cristianização do Império Romano foi acompanhado por uma reordenação do território cívico responsável por suprimir ou remodelar os espaços e monumentos greco-romanos e judaicos. De fato, desde que se autoproclamou um imperador cristão, após sua vitória sobre Maxêncio na Batalha da Ponte Milvia (312), Constantino não apenas concedeu liberdade de culto aos adeptos do cristianismo, mas também ofereceu condições para que tal religião se consolidasse e se expandisse na bacia do Mediterrâneo. Logo, beneficiados pelo imperador, os cristãos não tardaram a conquistar o espaço urbano e a inscrever, na paisagem, os seus símbolos.

Em Milão, a realidade não era diferente. Em 314, um ano após o encontro de Licínio e Constantino, e sob a supervisão do bispo Mírocles, vemos surgir a primeira basílica,²¹ nomeada Basílica de Santa Maria (*Basilica Vetus*), e o primeiro batistério, ambos construídos nas imediações dos antigos muros da cidade (ROBERTI, 2002, p. 935).²² Localizada na parte oriental de uma grande área residencial, a *Basilica Vetus*, juntamente com o batistério de Santo Stefano, uma piscina octogonal com fundo revestido de mármore e disposto em cruz, onde, supostamente, teria sido batizado Ambrósio (374), formavam o primeiro complexo eclesiástico de Milão.

Posteriormente, sob o governo de Constante, o polo episcopal foi ampliado com a construção da basílica de Santa Tecla, também conhecida como *Basilica Noua*. De acordo

²¹ Segundo Janira Pohlmann (2016, p. 18), a forma basilical era uma dentre as várias estruturas arquitetônicas difundidas pelos antigos romanos. Constituída por uma grande nave central e por naves laterais, inicialmente, este tipo de edifício tinha funções econômicas e jurídicas podendo funcionar não apenas como um local destinado a reuniões da comunidade, mas também como tribunais ou mercados. Posteriormente, a construção passou a ser utilizada como um local de reuniões religiosas. Ao que tudo indica, a propagação desta prática ligou o nome dessa forma arquitetônica a um significado religioso. No que se refere ao período tardo-antigo, sabemos que, embora a basílica ainda representasse um tipo de construção específica, também designava um tipo de igreja, aquela comandada pelo bispo. Para esta dissertação, cumpre notar que utilizamos o termo basílica segundo esse último significado, ou seja, para designar um edifício religioso dirigido por um líder cristão.

²² Do período que antecede a construção da *Basilica Vetus*, sabemos apenas que, possivelmente, durante o governo de Galieno ou Aureliano, certo homem chamado Valério Filipo doou ao segundo bispo da cidade, Gaio, parte de uma terra (*hortus*), para ali fazer um cemitério cristão, e também uma casa na via Vercelli, onde o terceiro bispo, Castriciano, dirigiu uma *domus ecclesiae* (ROBERTI, 2002, p. 934).

com Siena, Neri e Greppi (2015, p. 36), a tradição medieval assinala que a basílica foi construída próxima ao templo de Minerva, já que um altar com uma dedicatória à tríade capitolina (Júpiter, Juno e Minerva), representado na figura 4, foi reutilizado na abside da igreja durante a sua segunda fase de construção, entre os séculos V e VI. Além disso, de sua localização, o que se sabe é que, tal como a *Basilica Vetus*, Santa Tecla também se encontrava na zona residencial da cidade, nos arredores da Porta Oriental.

Mesmo não se conhecendo exatamente o ano de início de tal construção, estima-se que o fato tenha ocorrido entre 345 e 350, durante o episcopado de Eustórgio (FIORIO, 1985, p. 235). De qualquer modo, supõe-se que a edificação da nova basílica tenha se dado às pressas, visto que, provavelmente, ela sediou o concílio de Milão, em 355. De acordo com Krautheimer (1983, p. 76), pela dimensão do concílio, assistido por mais de 300 bispos, sem contar os clérigos acompanhantes, a corte imperial e a congregação, é bem possível que ele tenha acontecido em Santa Tecla, pois a *Basilica Vetus* era menor e contava apenas com três naves, ao passo que a nova basílica, com suas cinco naves, oferecia um espaço capaz de abrigar cerca de três mil pessoas.²³

Figura 4 - Altar dedicado à tríade capitolina reutilizado em Santa Tecla



Fonte: Siena; Neri; Greppi (2015, p. 72).

²³ As ruínas da *Basilica Vetus* e da *Basilica Noua*, juntas ao batistério de Santo Stefano e o batistério de San Giovanni, se encontram sob a atual Duomo de Milão.

Após o concílio de Milão, a comunidade ariana assumiu a liderança religiosa da cidade e, conseqüentemente, o controle do espaço urbano. Recordemos que aquele foi um concílio convocado por Constâncio II a pedido do bispo de Roma, Libério, a fim de discutir a doutrina ariana e revogar a condenação de Atanásio de Alexandria pelo concílio de Arles, em 353.²⁴ Todavia, ao contrário do que desejavam os nicenos, no concílio, tanto a condenação de Atanásio como a confissão de fé ariana foram reafirmadas, ao passo que os bispos que se recusaram a assinar a sentença imperial, dentre eles Lúçifer de Cagliari, Eusébio de Vercelli, Paulino de Trier e o próprio bispo de Milão, Dionísio, foram exilados.²⁵ Após a deposição de Dionísio, o ariano Auxêncio da Capadócia foi nomeado para substituí-lo à frente da sé de Milão (MCLYNN, 1994, p. 14).

O episcopado de Auxêncio durou quase duas décadas.²⁶ Muito provavelmente, esta foi uma época de novas construções, embora o atual conhecimento arqueológico sobre os edifícios paleocristãos da cidade não nos permita estabelecer uma cronologia exata dos monumentos e edifícios arianos que antecederam o episcopado de Ambrósio (SIENA; NERI, 2013, p. 147). De acordo com Sannazaro (2014, p. 82), é provável que durante os anos que

²⁴ Formulada por Ário, presbítero da cidade de Alexandria, o arianismo foi responsável por uma das discussões teológicas que mais se sobressaiu na primeira metade do século IV, ou seja, aquela que dizia respeito à natureza de Jesus. Segundo Helena Papa (2009, p. 36-8), a teologia prevista por Ário estava preocupada em preservar a ideia de um Deus único e, por isso, buscou salvaguardar, dentro da doutrina da trindade, a superioridade do Pai em relação ao Filho. Nesse caso, a essência de Deus era única, pois não havia sido gerada e nem marcada por um princípio, ao passo que o *Verbo* só existiu a partir do Pai. Apesar de considerar apenas a divindade de Deus, Ário aceitava certa superioridade do Filho, pois sua substância (*substantia*) era similar (*homoio*) à do Pai. A forma pela qual foi fundamentada, a doutrina de Ário ficou conhecida como arianismo homoiano e seus seguidores como homeus. Todavia, duas décadas após sua morte novas interpretações foram feitas de seu discurso, o que possibilitou o surgimento de outros grupos como os "eusebianos" ou semiarianos e os "eunomeanos". Os primeiros fazem referência aos seguidores de Eusébio de Cesareia que ora defendiam que Cristo era consubstancial (*homoousios*) ao Pai, tal como previsto pelos seguidores da fé de Niceia (homoosianos), ora aceitavam a similaridade entre ambos, como defendidos pelos homoianos. Já os eunomeanos, discípulos de Eunômio, formavam um grupo de arianos radicais (neoarianos), uma vez que defendiam a total diferença entre o Pai e o Filho. Como demonstrado, o movimento ariano foi heterogêneo e, por isso, ao utilizarmos os termos "ariano" e "arianismo" temos consciência de que nem sempre esses conceitos expressam o conjunto de ideias que marcou esta corrente na IV centúria.

²⁵ Nesse tempo, a doutrina de Ário já era compartilhada por boa parte dos círculos cristãos do Ocidente, bem como Constâncio II governava o Império sozinho, não demorando a atuar em prol de tornar a sua fé o credo absoluto em todas as regiões que estavam sob seu domínio. Sendo assim, o imperador impôs à parte ocidental o regime eclesiástico existente no Oriente, caracterizado por sua oposição a Niceia. Das estratégias empregadas para a uniformização do credo, podemos destacar a convocação de concílios presididos por ele, bem como a deposição ou exílio dos bispos que não se deixassem convencer (APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, 2009, p. 98). O próprio concílio de Milão expressa as intenções de Constâncio. Para melhor compreender as questões que relacionadas ao concílio de Milão em 355, recomendamos a leitura de *La crisi ariana nel IV secolo*, de Manlio Simonetti (1975), e *Il concilio di Milano del 355 nel quadro della politica filo-ariana di Costanzo* de Giuseppe Corti (2013).

²⁶ Apesar da forte pressão nicena, principalmente após a morte de Constâncio II, Auxêncio esteve à frente da sé de Milão de 355 a 374. De acordo com Apellániz Sainz-Trápaga (2009, p. 104), a política de neutralidade em relação ao arianismo promovida sob os governos de Juliano (361-363), Joviano (363-364), Valentiniano I (364-375) e parte do governo de Graciano permitiu que os arianos conservassem as posições que outrora conquistaram em âmbito episcopal, motivo pelo qual Auxêncio conseguiu manter-se como líder religioso por mais 13 anos após a morte de Constâncio II.

fixou sua residência em Milão (352-357), Constâncio II tenha financiado generosamente a atividade edilícia de Auxêncio com o intuito de aumentar o consentimento da comunidade cristã milanesa à facção ariana. De qualquer modo, é através de Ambrósio que temos o primeiro indício da existência de um lugar de culto reservado aos arianos.

Em sua obra, *De Spiritu Sancto* (I, 19; 21), o bispo milanês relata a existência de uma basílica que teria sido interceptada por Graciano, em 378, por conta da disputa do edifício entre nicenos e antinicanos. Entretanto, a fonte mais precisa no que se refere à designação do espaço de culto ariano é a *Epistula ad sororem*, na qual Ambrósio fornece o nome e a localização de uma igreja que, pelo visto, era o local de culto dos seguidores de Ário. Na carta, Ambrósio (*Ep.* 76, 1) conta à sua irmã que os dissidentes não exigiam mais a *Basilica Portiana*, localizada fora dos muros da cidade, mas sim a *Basilica Noua*, também identificada no texto como *intramurana* e *quae maior est*.²⁷

De acordo com Siena e Neri (2013, p. 149), tudo leva a crer que a *Basilica Portiana*, possível local de culto ariano, foi construída antes de 378, período em que tiveram início as primeiras disputas envolvendo o controle do edifício. Nessa perspectiva, ela teria sido fundada durante o episcopado de Auxêncio (355-374), época em que os arianos contavam com um intenso apoio imperial, ou então antes mesmo do concílio de Milão (355), tornando-se, de qualquer modo, um ponto de referência para a comunidade ariana da cidade.

Seja como for, na época do episcopado de Ambrósio (374-397), a basílica estava de pé e a comunidade ariana permanecia operante, não obstante toda a pressão do bispo para que os seguidores de Ário fossem privados dos seus espaços de devoção, como veremos a seguir.

***Mediolanum* no tempo de Ambrósio**

²⁷ Para Krautheimer (1982, p. 81-8), dentre as igrejas que se estavam fora dos muros da cidade, a de São Lourenço é a única que não teria sido fundada por Ambrósio. Seja pelo fato de que nem Ambrósio e nem seus contemporâneos mencionaram a construção, ou porque as igrejas ambrosianas são de construção muito inferior. Em todo caso, para o autor, é bem provável que a basílica de São Lourenço seja a *Basilica Portiana*. Uma das justificativas de Krautheimer está no fato de que Ausônio (*Ordo urbium nobilium*, VII) não cita o anfiteatro, cujos blocos foram utilizados na fundação da basílica de São Lourenço. Isso sugere que a demolição do anfiteatro preceda a citação de Ausônio e uma consequente datação da basílica esteja ligada a esta atividade de desmantelamento do edifício. McLynn (1994, p. 176) também corrobora da ideia de que São Lourenço pode ser de fato a *Basilica Portiana*, mas que os argumentos de identificação se baseiam apenas em fatos "circunstanciais" e permanecem "inconclusivos". Além disso, estudos mais recentes, como o de Silvia Lusuardi Siena e Elisabetta Neri (2013), apontam, apesar da escassa confirmação arqueológica, a basílica de San Vittore al Corpo como a *Basilica Portiana*. Já para Roberti (2002, p. 935), é mais certo que a basílica de São Lourenço fosse a basílica palatina, erguida por ordem de Teodósio, junto ao mausoléu da família entre fins do século IV e início do V.

A eleição de Ambrósio para a sé de Milão garantiu aos nicenos o domínio sobre os espaços de culto cristão, incluindo as basílicas arianas. Nesse contexto, tornou-se comum que os arianos entrassem com petições solicitando à corte um lugar para praticarem seus próprios ritos (POHLMANN, 2016, p. 186).

Certamente, a disputa pelo espaço urbano foi algo que o bispo recém-eleito não tardou a se ocupar. Contudo, as primeiras notícias que se têm sobre esse choque coincidem com a chegada de Valentiniano II e sua mãe, Justina, em Milão, após a batalha de Adrianópolis (378). Aqui, o potente apoio dispensado aos homoianos por Justina incentivou a atuação dos dissidentes no sentido de revogar o domínio niceno sobre as basílicas.

Diante da benevolência de Justina para com os homoianos, a atuação de Ambrósio foi imprescindível para a manutenção e controle dos espaços religiosos por parte dos ortodoxos.²⁸ Prova disso é que, no verão de 379, algum tempo após ordenar a interdição da *Basilica Portiana*, Graciano a devolveu ao bispo milanês (APELLÀNIZ SAINZ-TRÁPAGA, 2009, p. 123). Além da boa vontade imperial na devolução da basílica, os nicenos foram favorecidos com uma legislação, emitida em 381 pelo imperador, que proibia as reuniões dos *fotinianaes*, *arriani* e *eunomianaes* (*Codex Theodosianus*, XVI, 5.6).

Após a morte de Graciano (383) e o retorno de Valentiniano II e Justina a Milão, as reivindicações dos arianos por um lugar de culto ganharam novo fôlego, atingindo seu ápice entre 385 e 386. Segundo Maier (1994, p.72), até 385 os seguidores do credo homoiano estavam proibidos de frequentar as basílicas da cidade, seja por conta da legislação de Graciano ou do sentimento popular. Todavia, desejosos de obterem um lugar para celebrar seus cultos, a comunidade ariana milanesa apelou à corte imperial para a concessão de um espaço próprio, fato que levou o imperador a solicitar a Ambrósio que lhes concedesse uma igreja. Tendo seu pedido negado, Valentiniano II acabou abrindo mão de sua solicitação, por conta, principalmente, dos protestos efetuados pela congregação nicena.

Em 386, a situação era um pouco diferente em comparação ao ano anterior. Agora, uma constituição imperial levada a cabo por Valentiniano II, com apoio de Teodósio e Arcádio, assegurava a liberdade de culto aos seguidores do credo de Rimini,²⁹ bem como ameaçava

²⁸ De acordo com Helena Papa (2009, p. 39), a afirmação do que se chamou de ortodoxia e heterodoxia perpassava por uma linha muito tênue, já que, na maioria dos casos, dependia da fé prescrita pelos imperadores, mudando conforme as orientações político-religiosas de cada soberano.

²⁹ O concílio de Rimini, também conhecido como *Ariminum*, ocorreu em 359 por decisão de Constâncio II. Defensor de ideias arianas, no concílio, o imperador negou os fundamentos da fé nicena e transformou as normas homoianas em ortodoxas (POLHLMANN, 2016, p. 111-2). Segundo Laughton (2010, p. 22), o credo estabelecido no concílio e aceito por Auxêncio excluiu os termos da *ousia* e *homoousios* e confessou que o "Filho era como o Pai", deletando a frase "em todas as coisas". Além disso, foi declarado que o Filho de Deus era diferente de todas as outras criaturas, porém não deixa claro se Ele era uma criatura ou não.

castigar, sob a justificativa de crime de lesa majestade, aqueles que se opusessem a essa ordem imperial (*Cod. Theod.*, XVI, 1.4). De acordo com Polhmann (2016, p. 186), essa situação só provava que o respaldo jurídico concedido a uma religião nem sempre indicava o aniquilamento de outras crenças e que, muitas vezes, a tolerância imperial para com os dissidentes provinha da necessidade de se manter a ordem no Império.

Tendo amparo legal, a comunidade ariana de Milão, provavelmente formada por um grupo significativo de devotos, não tardou a solicitar uma vez mais a concessão de um lugar de culto. Todavia, agora não desejavam o acesso à *Basilica Portiana*, como vimos acima, mas sim à *Basilica Noua*, que era maior. O desfecho da querela foi marcado uma vez mais pela negação de Ambrósio ao pedido dos arianos bem como pela desistência de Valentiniano II em favorecê-los. Seja qual for o motivo que levou o imperador a acatar a decisão do bispo, é certo que após o Conflito das Basílicas, a autoridade episcopal de Ambrósio como líder da congregação milanesa foi sobremaneira ampliada (POHLMANN, 2016, p. 188).

Por conta de seu prestígio junto à corte imperial, obtido desde a época de Graciano, Ambrósio não demorou a dotar Milão com novos espaços sagrados. Assim, o movimento de cristianização do espaço urbano, que marcou a cidade no período tardo-antigo, passou por uma virada na época ambrosiana (D'OSSAT, 1969; AZEVEDO, 1976).

O primeiro edifício eclesiástico erguido por ordem do bispo foi o batistério octogonal, demonstrado na figura 5, também conhecido como Batistério de San Giovanni alle Fonti. Construído entre a *Basilica Vetus* e a *Basilica Noua*, o batistério está localizado onde hoje se encontra a fachada da atual catedral de Milão. Embora não se tenha certeza, ao que tudo indica, foi nesse batistério que Ambrósio batizou Agostinho, na Páscoa de 387 (MAZZOLANI, 1992, p. 38).

No que diz respeito às basílicas, constatamos três que, provavelmente, foram erigidas sob o episcopado de Ambrósio: a *Basilica Martyrium*, posteriormente, chamada de Basílica de Santo Ambrósio; a *Basilica Apostolorum*, já conhecida, no século VII, como Basílica de São Nazário; e a *Basilica Virginum*, mais tarde denominada de São Simpliciano. Quiçá Ambrósio tenha sido também responsável pela construção da *Basilica Salvatoris*, conhecida como Basílica de São Dionísio. Todavia, esta é uma hipótese que ainda se mantém incerta (SANNAZARO, 2014, p. 85; FIORIO, 1985, p. 146).

Figura 5 - Batistério masculino de San Giovanni em formato octogonal



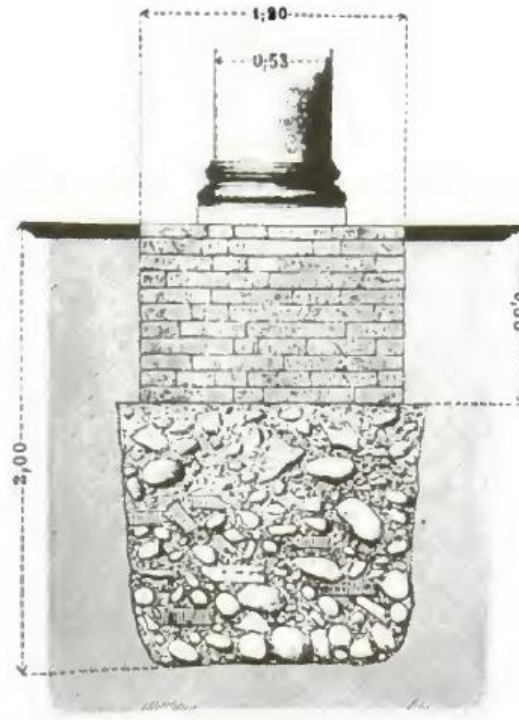
Fonte: Acervo pessoal da autora (2016).

Algumas características nos permitem identificar estas igrejas como edifícios da época ambrosiana. Segundo Krautheimer (1983, p. 77-9), o fato de as técnicas de construção sempre estarem aptas a mudanças facilita a fixação da cronologia dos edifícios de determinado local. Entretanto, é preciso que os pesquisadores estejam atentos a outros fatores que interferem nesse processo como, por exemplo, os costumes locais, os meios financeiros disponíveis e a limitação de tempo. Nesse caso, as basílicas de Ambrósio são marcadas pelo emprego de uma qualidade técnica menos refinada, principalmente no que se refere aos tipos de materiais, espessuras, composição e tipo de argamassas. Assim, a fundação da *Basilica Martyrium*, da *Basilica Apostolorum* e da *Baslica Virginum* contou com o uso de seixos misturados com tijolos e azulejos quebrados, tal como ilustrado na figura 6. Além disso, como observado na imagem 7, para a construção das paredes foram reutilizados restos de tijolos de outros edifícios assentados segundo o formato "espinha de peixe" (*opus spicatum*).³⁰ Ao que tudo

³⁰ *Opus spicatum* é um tipo de revestimento de tijolos alinhados na forma de uma "espinha de peixe" ou de uma "folha de samambaia", termos utilizados também para nomear tal técnica, responsável por proporcionar um intertravamento da estrutura. As pedras se organizam com uma inclinação de 45 graus, alternando a direção de inclinação em cada linha (ADAM, 1994, p. 144-45). De acordo com Flohr (2016, p. 21-22), na época imperial, tanto em Roma quanto em Óstia, esta técnica se tornou a maneira padrão de pavimentar espaços de caráter menos representativo, como corredores, lojas e oficinas. Além disso, este método de construção foi muito utilizado no campo para construir pisos duráveis e impermeáveis, podendo ser encontrado não apenas nos pátios e corredores de fazendas, mas também nas *uillae* de toda Península Itálica.

indica, o baixo padrão dos materiais e da tecnologia empregados na construção das basílicas ambrosianas se justifica pela urgência em transformar Milão em uma metrópole eclesiástica de primeira ordem, algo que se daria primordialmente pelo aumento do número de igrejas que a cidade abrigava.

Figura 6 - Fundação da *Basilica Martyrium*



Emprego de seixos misturados com tijolos e azulejos quebrados. **Fonte:** Krautheimer (1983, p. 78).

Figura 7 - *Basilica Virginum*: tijolos no padrão espinha de peixe

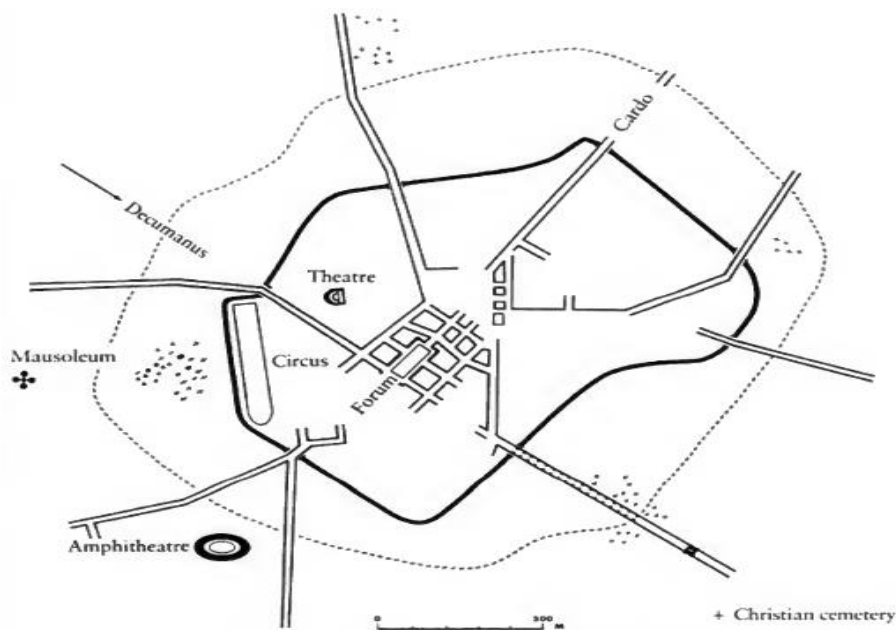


Fonte: Krautheimer (1983, p. 78).

Apesar da pressa, as igrejas ambrosianas foram construídas com base numa arquitetura que evidencia o uso de grandes arcos cegos e janelas protuberantes,³¹ atingindo uma altura de vinte metros acima do solo. Não obstante as características técnicas, as basílicas de Ambrósio também se distinguem por outras variáveis.

Uma rápida comparação entre as plantas contidas nas figuras 8 e 9 nos permite verificar que as basílicas ambrosianas foram erigidas fora dos muros da cidade e instaladas em necrópoles próximas às estradas que davam acesso à cidade. Além disso, como que para garantir proteção divina para aqueles que entravam e saíam de Milão, Ambrósio fez de suas basílicas "igrejas de mártires", colocando nelas as relíquias dos mártires milaneses ou, na falta destes, relíquias trazidas de outros lugares.³²

Figura 8 - Planta de Milão em 300 d.C.: zonas cemiteriais

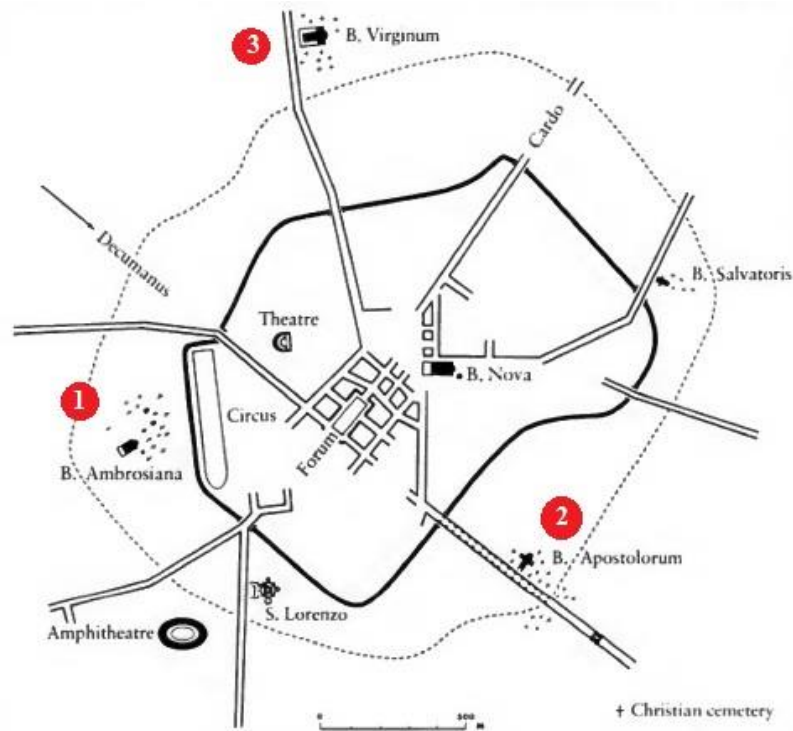


Fonte: Krautheimer (1983, p. 68).

³¹ Na Antiguidade, observa-se a utilização de arcos (*arcus*) em portas, janelas, pontes, aquedutos, como elementos de composição tri-dimensional de abóbadas, além de seu uso como adorno. Além disso, cabe destacar que um arco pode adotar diversas tipologias que variam conforme o número de centros e a sua localização, forma das aduelas e a decoração (EVANGELISTA SILVA, 2011, p. 13-15). Em relação ao "arco cego", também conhecido como "arco cheio", podemos dizer que se trata de um arco que não ladeia uma passagem ou abertura, cujo vão é preenchido ou não com o mesmo material que é feito, geralmente surgindo como um relevo em uma parede (NUNES, 2009, p. 28).

³² Levando em consideração as peculiaridades das igrejas fundadas por Ambrósio, podemos afirmar que a Basílica de São Dionísio também detinha os atributos de um edifício ambrosiano. Apesar de sua localização topográfica, seu plano e sua dedicação original não serem claros, é possível que ela tenha sido edificada em um cemitério que data do período pré-ambrosiano, localizado no subúrbio, mais especificamente na estrada que levava a Bérgamo, onde Ambrósio supostamente teria organizado um santuário (*memoriae*) de Dionísio, bispo milaneses exilado no Concílio de Milão (SIENA; NERI; GREPPI, 2015, p. 67).

Figura 9 - Planta de Milão em 400 d.C.: basílicas erguidas nas zonas cemiteriais
[demarcações nossas]



[1] *Basilica Martyrium*; [2] *Basilica Apostolorum*; [3] *Basilica Virginum*. **Fonte:** Krautheimer (1983, p. 73).

Conforme argumenta Roberti (2002, p. 935), a primeira basílica a ser construída por Ambrósio foi a *Basilica Martyrium* (Figura 10). Talvez planejada em 379, a igreja foi erguida na via de Vercelli, onde existia um cemitério cristão *ad martyres*.³³ Segundo Siena, Neri e Greppi (2015, p. 41), no início do século IV, na região do cemitério, teriam sido sepultados os primeiros mártires que Ambrósio exalta em seus hinos: Nabor, Félix e Vítor. Ao que tudo indica, os três eram soldados mauritanos cujos corpos foram trazidos da província de Lodi (que faz fronteira a Norte com a província de Milão), a pedido de Materno, sétimo bispo de Milão, que planejava enterrá-los ali.

³³ Conforme propõe Sannazaro (2014, p. 83), o cemitério *ad Martyres* remonta uma época pré-ambrosiana, tendo sido construído, provavelmente, por iniciativa de Constantino. Embora não se tenha muitas informações sobre as características arquitetônicas dos edifícios cristãos que integravam a zona cemiterial, é provável que antes do episcopado de Ambrósio já existissem as *Memoriae Naboris et Felicis*, a *Basilica Faustae* e as *Memoriae* de São Vítor (atualmente acoplada à Basílica de Santo Ambrósio).

Figura 10 - *Basilica Martyrium* ou Basílica de Santo Ambrósio



Reconstrução após os danos causados pela Segunda Guerra Mundial. **Fonte:** Acervo pessoal da autora (2016).

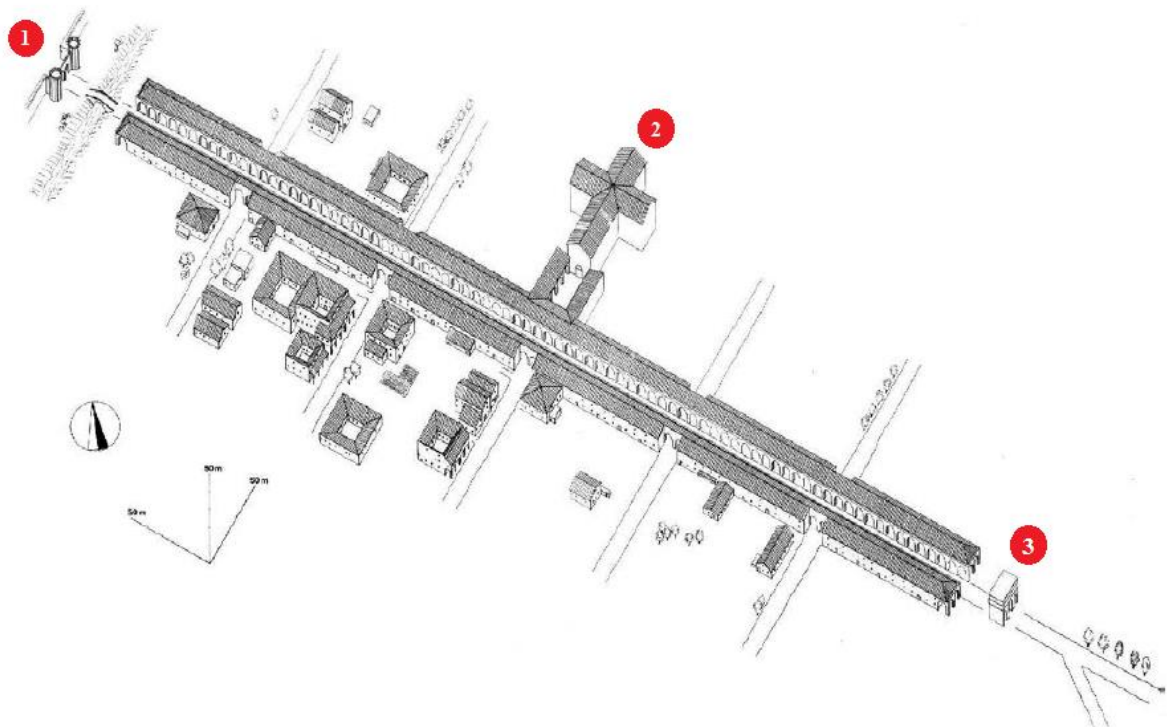
Em 386, já com a basílica em pleno funcionamento, Ambrósio a consagrou com as relíquias de outros dois mártires: Gervásio e Protássio. Cabe destacar que a "descoberta" dos corpos dos mártires, anunciada por meio de visões, ocorreu no período mais intenso da disputa pelas basílicas entre nicenos e arianos (MAZZOLANI, 1992, p. 39). Logo, mais que um ato profético e milagroso, a "descoberta" cumpriu uma função de propaganda teológica e política, uma vez que foi útil para reforçar a superioridade da fé nicena e também a autoridade do bispo, instrumento de Deus, frente à congregação milanese.

Contemporânea à *Basilica Martyrium*, temos a *Basilica Apostolorum*, na estrada que conduzia a Roma. Segundo Krautheimer (1983, p. 80), a *Basilica Apostolorum* faz alusão à Igreja dos Santos Apóstolos, em Constantinopla. Nessa perspectiva, a semelhança entre as basílicas ocorre não apenas no plano arquitetônico transversal que, embora idêntico, representa uma variante da igreja fundada por Constantino, mas também pelo fato de ambas conservarem, em seu interior, relíquias de santos. A necessidade de evidenciar os vínculos com Constantinopla se justifica pela necessidade de confrontar a fé ariana, uma vez que Teodósio I se empenhou, na capital do Oriente, em dar combate ao arianismo.

É importante destacar que a localização da igreja parece ter atendido a uma escolha estratégica, pois como se pode verificar na imagem abaixo (Figura 11), a *Basilica*

Apostolorum foi erguida ao centro da estrada que interligava Roma a Milão e próxima a um monumento honorário imperial de grande magnitude. De acordo com Sannazaro (2011, p. 7-8), esta estrada que levava a Roma era a principal via de acesso à zona urbana de Milão e, por isso, durante o governo de Valentiniano I, ela foi adornada de pórticos em um trecho que se estende por 600 metros após a entrada da muralha (Porta Romana). A *posteriori*, já sob o governo de Graciano e Valentiniano II, a *Via Porticata*, nome concedido à estrada, adquiriu um arco honorário cuja função era dupla: tornar majestosa a mais importante via de acesso à cidade, bem como celebrar o poder imperial. Assim, ao instalar uma basílica na *Via Porticata*, Ambrósio buscou evidenciar a supremacia da autoridade episcopal, simbolizada pela arquitetura cruciforme do prédio e pela *depositio* das relíquias dos apóstolos André, Tomé e João sob a autoridade imperial, representado pelo arco honorário.

Figura 11 - Reconstrução da *Via Porticata*, da *Basilica Apostolorum* e do arco honorário [demarcações nossas]



[1] Muralha; [2] *Basilica Apostolorum*; [3] Arco honorário. **Fonte:** Sannazaro (2011, p. 8).

Dando prosseguimento ao seu programa edilício, Ambrósio provavelmente deu início, em 385, à construção da Basílica das Virgens (*Basilica Virginum*), cujas obras foram

concluídas por Simpliciano, sucessor de Ambrósio.³⁴ Erguida na estrada que leva de Milão a Como, a igreja dedicada à Maria e às demais virgens expressava a importância da teologia ascética no discurso ambrosiano.

De acordo com Vizmanos (1949, p. 93), nem as relações que o bispo precisou manter com os imperadores nem os conflitos religiosos que atingiram a comunidade milanesa em sua época "conseguiram desviar sua atenção das virgens de Cristo ou fazê-lo esquecer da tarefa a que se impôs de ser um arauto maior na promoção da continência". Todavia, entendemos que essa preocupação com a causa ascética, para além do seu significado teológico, também era justificada pelo interesse do bispo em reforçar sua autoridade episcopal, o que nos leva a concluir que, no discurso ambrosiano sobre o ascetismo, as implicações políticas não estavam totalmente ausentes.

A esse respeito, cumpre notar que a segunda metade do século IV foi uma época em que diversas mulheres da aristocracia resolveram abraçar o celibato, tornando-se ao mesmo tempo grandes doadoras da Igreja (ALEXANDRE, 1990, p. 550). Por conta do exercício da piedade cristã, boa parte da fortuna de virgens e viúvas foi direcionada à Igreja, o que culminou no surgimento de vínculos e obrigações entre elas e o clero (BROWN, 1990a, p. 269). Nesse sentido, os bispos não tardaram a se apresentar como conselheiros espirituais das devotas, e elas, por sua vez, a se colocar a serviço do clero, sustentando-o do ponto de vista financeiro ou mesmo atuando como defensoras dos bispos em momentos de disputa, quando se reuniam na igreja para louvar o seu líder. Como observa Teja (1999, p. 228), "foram os bispos quem melhor souberam servir-se da mulher santa ou da mulher consagrada para, colocando-a a seu serviço, ressaltar seu próprio prestígio e utilizá-la como instrumento de poder".

Outro aspecto político que cerca a *Basilica Virginum* é o fato de esta ter sido dedicada à Virgem. Como veremos ainda nesta dissertação, Ambrósio lançou mão de alguns modelos femininos, dentre eles o de Maria, com o intuito de fundamentar a sua doutrina ascética. Nesse sentido, desde seu primeiro tratado moral, o *De uirginibus* (I, 31), já vemos uma propensão do bispo em difundir a imagem da Igreja como "esposa virgem" e "mãe dos cristãos", associando-a às imagens de concepção e nascimento virginais como analogia a Maria e ao nascimento do Cristo. Posteriormente, o significado eclesial da *uirginitas in partu*

³⁴ De acordo com Siena, Neri e Greppi (2015, p. 52-3), apesar de mencionada tardiamente pelas fontes, a possibilidade de a basílica ter sido fundada por Ambrósio e concluída pouco depois da sua morte por Simpliciano é a mais aceitável. Nesse sentido, apesar de as fontes epigráficas documentarem a presença cristã na região onde foi levantada a basílica somente no século V, é provável que estas fontes tenham sido registradas em uma época posterior à fundação do edifício. Além disso, a atribuição da construção da basílica a Ambrósio é sustentada pela tradição medieval, visto que desde o século XIII há registros desse acontecimento, conforme nos apresenta Sannazaro (2007) e Roberti (1984, p. 132-6).

e da *uirginitas post partum* de Maria, ou seja, a ideia de que ela teria se mantido virgem antes e depois do nascimento do Cristo, ficou ainda mais evidente em seus trabalhos.

No seu *De Institutione uirginis* (35), Ambrósio denuncia que "alguns" ainda negavam a virgindade perpétua de Maria.³⁵ Ao que tudo indica, este foi um tema caro ao bispo milanês, visto que, em finais do século IV, o estatuto da prática ascética ainda estava sob negociação no Ocidente. Daqui se inferem muitas divergências, dentre elas aquela que teria levado à condenação do monge Joviniano por Sirício, no concílio de Roma (393), e posteriormente por Ambrósio, que convocou seu próprio concílio, em Milão.³⁶ A princípio, Joviniano foi condenado por Sirício, pois seus ensinamentos não apenas rompiam com o protocolo ascético que vinha sendo propagado na literatura cristã ocidental da sua época, mas também minavam a ideia de que existia uma hierarquia entre as virgens consagradas e as mulheres casadas. Isso significa que, na visão do monge, ambas seriam igualmente honradas, assim como todos os cristãos batizados (COELHO, 2015, p. 237). No concílio que reuniu, em Milão, Ambrósio acusou Joviniano de heresia por negar a virgindade perpétua de Maria, além de distorcer os argumentos do monge a ponto de qualificá-los como maniqueístas.³⁷ De acordo com Hunter (2003, p. 459), ao acusar Joviniano de heresia, Ambrósio visava, de certo modo, a salvaguardar sua própria ortodoxia, já que ele mesmo havia sido, no passado, acusado de maniqueísmo por Joviniano.³⁸ Ademais, censurar os ataques do monge em relação à Maria impedia que fosse minado um dos pilares da autoridade de Ambrósio: o papel que o bispo exercia em torno da consagração das devotas, assunto que retomaremos adiante.

³⁵ Para Domingo Ramos-Lissón (2007, p. 15), Ambrósio estaria se referindo aqui a Bonoso e seus discípulos. Bonoso foi bispo de Sárdica, durante a segunda metade do século IV, e teria sido denunciado ao Sínodo de Cápua (392) por Ambrósio, onde foi excomungado na condição de herege por negar a virgindade perpétua de Maria (VIZMANOS, 1949, p. 95, nota 23; LIEBESCHUETZ, 2010, p. 24).

³⁶ Há algumas divergências quanto as datas em que ocorreram o Concílio de Roma e o Concílio de Milão. Para Hunter (2003, p. 453-6), em 390, Sirício teria enviado uma carta aos bispos italianos comunicando a condenação de Joviniano no concílio que acabara de acontecer em Roma. Ao ser informado desta decisão, Ambrósio teria convocado seu próprio concílio em Milão, no qual condenou Joviniano. Já para Torres (2009, p. 58), em março de 393, Sirício reuniu em Roma um *presbyterium* que determinou que a doutrina de Joviniano, e de mais oito seguidores seus, era contrária à "lei cristã". Sabendo da condenação do monge, na primavera de 393, Ambrósio convocou um concílio em Milão para ratificar a condenação do bispo de Roma. Optamos por seguir a data proposta por Torres, visto que, o ano de 393 foi, provavelmente, o ano em que Ambrósio teria redigido a *Epistula collectionem* 15, em nome dos bispos representantes da Itália do Norte, informando a Sirício o resultado do sínodo que presidiu em Milão (LIEBESCHUETZ, 2010, p. 339).

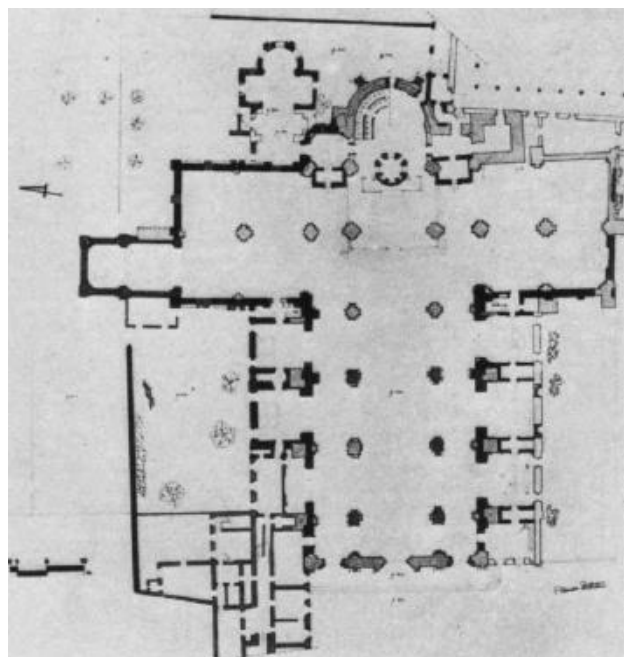
³⁷ Na *Epistula Extra Collectionem* 15, carta que enviou a Sirício, Ambrósio afirma que Joviniano considerava o fato de Maria ter concebido como virgem, porém ela não teria dado à luz como uma virgem (*non uirgo generauit*).

³⁸ Para melhor compreender a querela que envolve Joviniano indico a leitura do texto de Juana Torres: *La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV*; e também o artigo de David Hunter: *Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity*.

Foi nessa conjuntura de construção da autoridade de Ambrósio como um importante líder da Igreja no Ocidente, construção esta que, como vimos, se apoiou também na valorização do celibato, que as obras de edificação da *Basilica Virginum* tiveram início. Com sua planta cruciforme, tal como observada na imagem que segue (Figura 12), a igreja não apenas alterou a paisagem urbana de Milão, impactando a comunidade cristã com sua monumentalidade, mas também expressou, em termos geográficos, toda a importância da teologia ascética para Ambrósio.

Podemos assim conjecturar que Ambrósio possuía um arrojado plano de fortalecimento da sua autoridade mediante o domínio sobre o espaço de Milão. Devemos salientar, entretanto, que tal plano implicou ainda o rechaço da fé ariana e a defesa do ideal ascético, o que levou o bispo a se apropriar da *Basilica Portiana* e a edificar as basílicas *Martyrium*, *Apostolorum* e *Virginum*. Além disso, as intervenções espaciais promovidas pelo bispo não eliminaram a existência de alguns monumentos greco-romanos, de modo que os arredores da cidade, marcados pela presença de monumentos clássicos, como o hipódromo, passaram a contar também com edifícios cristãos que abrigavam as relíquias dos mártires. Quanto à zona intramuros, a expansão do complexo episcopal, sucedida pela construção do batistério de San Giovanni, ocorreu em uma região onde se observa uma presença ainda maior de monumentos pagãos (SIENA; NERI; GREPPI, 2015, p. 69-70).

Figura 12 - Ilustração da planta da *Basilica Virginum*
feita por Batistini (1979)



Fonte: Fiorio (1985, p. 125).

Apesar do empenho de Ambrósio no sentido de cristianizar o espaço urbano milanês, não se pode afirmar se houve, a princípio, a erradicação dos lugares de culto greco-romanos, judaicos ou arianos. Prova disso é que o próprio Ambrósio (*Epistula extra collectionem*, 5, 3), em carta dirigida a Graciano, Valentiniano e Teodósio, nos informa da existência de uma sinagoga e de mansões arianas (*arianorum domus*), nas quais eram realizadas cerimônias eucarísticas e batismos. Sendo assim, talvez o mais correto a se pensar é que, pelo menos até a época teodosiana, em Milão, os edifícios cristãos nicenos tiveram de compartilhar o espaço urbano não apenas com inúmeros edifícios de caráter público e privado, mas também com lugares ocupados por adeptos dos distintos credos, o que talvez tenha contribuído para que Ambrósio admoestasse seus fiéis (principalmente as devotas) para que não transitassem pela cidade, lugar dominado pelos litigiosos (*lites*), pela fraude (*fraus*), pela *perfidia* e pelos ídolos (*idola*) (*De Virg.*, 46).

Aurelius Ambrosius: de Tréveris a Milão

Aurélio Ambrósio nasceu entre os anos de 334 e 340, provavelmente em Tréveris (antiga *Augusta Treuerorum*), e faleceu em Milão, em 397, época em que ainda ocupava a cátedra da cidade. Seu pai, também chamado Aurélio Ambrósio, foi prefeito do pretório das Gálias, com residência em Tréveris, de onde governava quatro dioceses proeminentes e vinte províncias, entre elas a da Mauritânia Tingitana, Hispânia, Bélgica, Germânia e Britânia (HUBEŇÁK, 2000, p. 441). É possível que o pai de Ambrósio tenha ocupado a prefeitura do pretório das Gálias durante o governo de Constantino II e tenha morrido junto com outros apoiadores do imperador após a derrota na Batalha de Aquileia, em 340 (POHLMANN, 2016, p. 59). Quanto à sua posição social, sempre se supôs que a família de Ambrósio pertencia às fileiras mais altas da ordem senatorial,³⁹ contudo estudos mais recentes tendem a situá-la numa posição inferior.⁴⁰ De acordo com McLynn (1994, p. 31-2), por conta da educação que recebeu em Roma e de uma suposta conexão da sua família com a do orador Símaco, Ambrósio foi tido amiúde pela historiografia como pertencente ao patamar mais elevado da aristocracia romana, porém, tal percepção deve ser relativizada, já que as origens modestas de muitos de seus colegas permitiram a Ambrósio se destacar. Além disso, McLynn nos informa

³⁹ Dentre os autores que mantêm essa opinião, destacamos Sordi (2000), Mazzarino (1989), Paredi (1941) e Palanque (1933).

⁴⁰ Dentre os autores que adotam uma posição revisionista sobre as origens sociais de Ambrósio, citamos Pohlmann (2016), Natal Villazala (2010b) e McLynn (1994).

que, com exceção da Península Itálica, onde as famílias mantiveram-se nos altos cargos para defenderem seus interesses, os prefeitos do pretório da época constantiniana eram de origem humilde e ascenderam ao posto por conta dos longos anos de serviço na corte. Segundo Pohlmann (2016, p. 61), o cargo de prefeito do pretório era importante nos tempos de Ambrósio, mas não necessariamente comprovava que sua família advinha do patamar mais alto da aristocracia. Já para Liebeschuetz (2010, p. 5), por ser filho de um prefeito do pretório, Ambrósio faria parte da elite senatorial. Todavia, por não haver nenhuma garantia acerca de seus vínculos familiares, é possível que seu pai tenha ascendido por si mesmo e que Ambrósio não tenha tido outros parentes nobres que o pudessem apoiar.

A vida de Ambrósio antes de ocupar a sé de Milão é obscura e as poucas informações que existem provêm de seu primeiro biógrafo, Paulino. Apesar de relevante, a obra escrita por Paulino, *Vita Ambrosii*, foi produzida mais de vinte anos após a morte do bispo, na época em que seu autor viveu em Cartago como superintendente dos interesses comerciais da igreja milanesa, o que o levou a se envolver no conflito entre nicenos e pelagianos. Por esse motivo, Ambrósio foi descrito como um modelo de liderança contra os movimentos heréticos (WILLIAMS, 2002, p. 106-7). Além disso, Paulino foi secretário de Ambrósio apenas em seus últimos anos de vida (394-397), logo as informações que adquiriu e transmitiu acerca dos primeiros anos do bispo são vagas e marcadas por prodígios que evidenciam a predestinação de Ambrósio em assumir o cargo episcopal (MOHRMANN, 1975, XXIX-XXX),⁴¹ como vemos no episódio das abelhas que cobriram o rosto e a boca de Ambrósio ainda bebê (Paulino, *Vita Ambrosii*, 3, 2-5) e no episódio em que ele estende a mão direita para ser beijada por sua mãe e irmã, numa alusão a um gesto próprio do ofício episcopal (*V. Ambr.*, 4, 1).⁴²

⁴¹ Apesar de se tratar de uma obra de caráter hagiográfico, não podemos afirmar que a *Vita* não contenha evidências históricas. Assim, embora as fontes utilizadas por Paulino tenham sido selecionadas e organizadas para promover uma visão triunfalista da Igreja contra seus inimigos, o autor parecia estar preocupado em fornecer uma narrativa verídica dos eventos o que o levou a se basear em obras como a *Historia Ecclesiastica*, de Rufino, *De civitate Dei*, de Agostinho e *Historiarum adversum paganos*, de Orósio (WILLIAMS, 2002, p. 108).

⁴² De acordo com Paulino (*V. Ambr.*, 3, 4), certa vez, ainda quando era criança, Ambrósio dormia com a boca aberta e um enxame de abelhas cobriu seu rosto e sua boca. Ao presenciar esta cena, ainda aterrorizado, o pai de Ambrósio vaticinou: "[...] se este menino sobreviver, será um grande homem". Aqui, as abelhas, símbolo frequentemente usado nos textos cristãos para representar a predestinação, foram interpretadas como um sinal profético do bom manuseio que Ambrósio faria das palavras: "[...] aquele enxame de abelhas produziu para nós os favos dos seus discursos" (*V. Ambr.*, 3, 5). No segundo episódio, Paulino nos conta que a casa de Ambrósio era frequentemente visitada por sacerdotes (*sacerdos*), e, por esse motivo, desde menino ele se acostumou a ver os clérigos terem suas mãos beijadas pelos membros da família. Sendo assim, em certa ocasião, quando estava cheio do Espírito do Senhor (*Spiritus Domini*), em um gesto de imitação, Ambrósio estendeu sua mão direita para que fosse beijada por sua mãe e irmã, dizendo-lhes que assim deviam fazer, pois um dia seria bispo (*V. Ambr.*, 4, 1), um ato totalmente profético.

Se, por um lado, em sua narrativa, Paulino não hesita em conceder livre curso à dignificação da personagem, fazendo de Ambrósio um indivíduo que desde a infância estava predestinado para ser um líder religioso, por outro ele não registra informações seguras acerca dos acontecimentos que levaram à morte do pai de Ambrósio ou mesmo sobre a origem social de sua família.

Seja como for, por meio de Paulino (*V. Ambr.*, 4, 1) sabemos que, após a morte do pai, Ambrósio se transferiu para Roma com sua mãe e os dois irmãos (Marcelina e Urânio Sátiro) e que eles, recém-instalados na cidade, costumavam receber visitas frequentes dos sacerdotes. Isso indica que, se a família de Ambrósio não pertencia aos escalões mais altos da aristocracia, ela ao menos contava com importantes conexões políticas e religiosas, fator este que levou Marcelina a ser consagrada virgem pelas mãos do bispo de Roma, Libério (*Virgb.*, III, 1.1), um ato importante no sentido de aumentar o *status* da sua família, ao menos entre os cristãos.⁴³

De fato, o bispo de meados do século IV poderia atuar não apenas como um sacerdote, um político, um retor, um jurista e um juiz, como nos ensina Teja (1999, p. 100), mas também poderia promover socialmente certas personagens, dentre elas os ascetas e as virgens (CASTILLO MALDONADO, 2016, p. 118). Nesse sentido, podemos conjecturar que a consagração de Marcelina como virgem pelas mãos de Libério foi algo que favoreceu o reconhecimento social de seus parentes perante a aristocracia romana.

Além disso, é provável que não apenas Marcelina, mas também sua mãe e irmãos tivessem abraçado o celibato, pois isso lhes possibilitava integrar um grupo mais extenso do que aquele definido pelos laços consanguíneos (POHLMANN, 2016, p. 71). Contudo, essa afirmação é procedente apenas se considerarmos que a prática ascética conferia autoridade não apenas às lideranças eclesiásticas, mas também aos demais membros da aristocracia. Nesse caso, o ascetismo cristão era um imperativo cultural autoimposto pela própria nobreza, que o havia convertido em um instrumento de expressão de poder e em marcador de identidade para o grupo que o praticava e/ou valorizava (NATAL VILLAZALA, 2010b, p. 183). Assim, é plausível supor que a adesão ao ascetismo tenha permitido à casa de Ambrósio

⁴³ Segundo Teja (1999, p. 12), ao longo do século IV, a noção de *auctoritas* foi gradualmente reformulada e isto possibilitou novas formas de expressão e legitimação do poder, principalmente, aquela encarnada no personagem do bispo. Decerto, desde a Roma pagã, as elites criaram e projetaram na sociedade um modelo ideológico que facultava à ideia de "renúncia ao mundo" um caráter político vinculado à *auctoritas* e à capacidade de exercício das magistraturas. Com a cristianização do Império e a gradual institucionalização da Igreja, a mensagem de "renúncia ao mundo" ganhou aportes divinos e transcendentais, visto que tal prática foi transformada pelo discurso cristão em uma das vias para se chegar a Deus. Por outro lado, ela manteve seu caráter original de legitimação social e política, como podemos perceber no processo de valorização do bispo tardo-antigo.

integrar os círculos ascéticos da alta sociedade romana, em especial aquele frequentado pela *gens Anicii* (NATAL VILLAZALA, 2010a, p. 138).

A respeito de sua formação intelectual, sabemos que Ambrósio foi educado nas artes liberais, tal como esperado de um nobre romano (*V. Ambr.*, 5,1).⁴⁴ A formação que recebeu nos permite afirmar que ele teve contato com os filhos da aristocracia que compunham a *ordo* senatorial e que, no futuro, seriam designados para ocupar cargos administrativos no Império. Como afirma Marrou (1973, p. 474-5), a burocracia que passou a controlar o Estado após o governo de Diocleciano incumbiu a escola de "preparar para o Império um pessoal competente, administradores e serventuários". A rotina do governo imperial era designar para os postos mais importantes os alunos com formação superior, o que nos leva a crer que a educação era um bom caminho para a ascensão social, mesmo no interior da aristocracia, como verificamos no caso de Ambrósio. De acordo com Hubeňák (2000, p. 442), Ambrósio compartilhou seus estudos com Probo, um jovem da nobreza senatorial responsável por elevá-lo ao cargo de advogado em Sírmio. Talvez, na época de sua formação, Ambrósio tivesse estreitado relações com Probo, porém devemos recordar que este era membro da *gens Anicii*, à qual Ambrósio já estava conectado devido à prática do ascetismo.⁴⁵

Segundo Palanque (1933, p. 12), tal como outros jovens aristocratas da época, Ambrósio e seu irmão iniciaram a carreira administrativa numa região de província, pois ambos foram enviados, em 365, na condição de advogados, para servir na prefeitura do pretório sediada em Sírmio. Logo após, Probo, que atuava como prefeito do pretório da Ilíria, Itália e África, requisitou os serviços de Ambrósio como advogado e depois, por conta do sucesso que este obteve na defesa dos casos, o incorporou ao seu conselho (*consilium*). Em 370, com o apoio do mesmo patrono e já mais experiente, Ambrósio foi promovido a governador (*consularis*) da província da Ligúria e Emília, com sede em Milão (*V. Ambr.*, 5, 2). Finalmente, em 374, rompendo com todos os pré-requisitos necessários para assumir a cátedra episcopal, Ambrósio foi eleito bispo da cidade.

⁴⁴ Composto por três fases, o sistema de ensino adotado no Império certificava que o aluno recebesse instruções primárias no primeiro nível; no segundo, se dedicasse à gramática, se aprofundando no estudo dos poetas e outros escritores clássicos; e, no terceiro, à retórica (MARROU, 1973, p. 252-3). É neste último nível que o aluno poderia se orientar para o direito e se preparar para a carreira de funcionário público, como foi o caso de Ambrósio (HUBEŇÁK, 2010, p. 442).

⁴⁵ De acordo com McLynn (1994, p. 39), a atenção que Ambrósio recebeu de Probo e sua família resultava talvez das relações com a alta sociedade romana que foram viabilizadas pela consagração de Marcelina. Nesse sentido, o autor nos informa que a esposa de Probo, chamada Proba, era uma devota e admiradora das virgens consagradas, daí uma possível conexão com Marcelina e o reconhecimento de Ambrósio como seu irmão mais novo.

Nos últimos anos, muito se tem discutido acerca da eleição de Ambrósio. Segundo o relato de Paulino (*V. Ambr.*, 6, 1), após a morte de Auxêncio, as comunidades nicenas e arianas se levantaram para escolher um novo candidato ao episcopado. Designado por Probo para comparecer à reunião e apaziguar os ânimos, Ambrósio se deslocou para a igreja onde ocorria a eleição e enquanto falava às pessoas, uma criança teria puxado o coro gritando: "*Ambrosium episcopum!*", levando os presentes a aclamá-lo bispo. Aqui, Paulino faz da ascensão de Ambrósio um acontecimento não apenas "politicamente correto", visto que em tese a eleição do bispo era uma prerrogativa da congregação, mas também eventual, pois ambas as facções (nicena e ariana) teriam aceitado de bom grado a sua aclamação, algo que, diga-se de passagem, contava com total apoio da casa imperial (*V. Ambr.*, 8, 2).⁴⁶

Não obstante a narrativa de Paulino, a naturalidade da eleição de Ambrósio se contrapõe em alguns fatores. Em primeiro lugar, é preciso levar em consideração que a escolha para o cargo recaiu sobre um indivíduo que, na véspera de sua eleição, era apenas um catecúmeno, pois tal como os nobres cristãos de sua época, ele preferiu adiar o compromisso do batismo o máximo possível (*V. Ambr.*, 7, 2; BROWN, 1990b, p. 282; WILLIAMS, 2002, p. 114). Importa-nos mencionar que o segundo cânone de Niceia (325), mais tarde convertido no décimo cânone do concílio de Sárdica (343), proibia que laicos fossem eleitos para o episcopado, principalmente se o candidato ainda não tivesse recebido o batismo (HUBEŇAK, 2000, p. 443).

Na verdade, é bem possível que Ambrósio tenha sido eleito de forma irregular, mediante a intercessão de seus amigos (*sed amicali gratia suffragio*) e o patrocínio de alguma personagem de relevo (*humano passim crearis indigne*), como denuncia Paládio (*Apologia*, 120), bispo ariano de Ratiaria deposto por Ambrósio no concílio de Aquileia. Baseado nisso, Natal Villazala (2010b, p. 30-1) defende que tal acontecimento não foi algo tão casual como nos faz crer Paulino, mas sim uma estratégia promovida por Probo e seu grupo, "[...] que buscava não apenas ganhar o bispado para o nicenismo, como também convertê-lo em uma plataforma de seu poder". A esse respeito, McLynn (1994, p. 39) afirma que Probo foi o responsável pelo apoio que a igreja de Roma concedeu a Ambrósio no que tange à eleição para o cargo episcopal.

Cabe destacar que Milão, na segunda metade do século IV, constituía um dos principais bispados do Ocidente e que desde o concílio de Milão (355), no qual foi deposto Dionísio, o

⁴⁶ Cabe observar que, como funcionário imperial, Ambrósio não poderia ascender à carreira eclesiástica sem a autorização prévia de Valentiniano I. Assim sendo, ele precisou aguardar o *rescriptum* que aprovava a sua eleição, como nos confirma o próprio Paulino. Após a confirmação do imperador, Ambrósio não apenas abandonou sua resistência particular, mas também decidiu se batizar (*V. Ambr.*, 9, 1-2).

bispo niceno, a liderança religiosa estava nas mãos da facção ariana que, ainda na década de 370, contava com considerável apoio popular.⁴⁷ É certo que os anos que antecederam a eleição de Ambrósio foram marcados por embates entre os dois grupos religiosos, cujas discordâncias e interesses iam além da doutrina. Na verdade, o embate entre arianos e nicenos quase sempre possuía conotações políticas, pois cada um desses grupos atuava formulando estratégias e alianças distintas com o propósito de reorganizar a ordem social. Nesse sentido, podemos afirmar que a ideia de *concordia* entre a congregação era nada mais do que um artifício literário utilizado por Paulino para validar a eleição de Ambrósio conforme o desejo divino, o que implicava obscurecer, propositalmente, as perturbações políticas subjacentes a este acontecimento (POHLMANN, 2016, p. 78).

A visão de que a eleição de Ambrósio foi resultado do jogo de poder de sua época se encaixa com a crítica que Jerônimo, contemporâneo de Ambrósio, faz àqueles que por sua influência e riqueza eram escolhidos para o ofício clerical. Empregando termos que decerto apontam para Ambrósio e sua súbita elevação à cátedra de Milão, Jerônimo relata, em sua epístola *Ad Oceanum* (69, 9), o caso da promoção de um laico ao clero:

[...] Há alguém que ontem foi catecúmeno e hoje é um bispo; ontem no anfiteatro, hoje na igreja; à noite no circo, na parte da manhã no altar; pouco tempo atrás, o patrono dos atores, agora o consagrador das virgens.

Jerônimo (*Ad. Ocean.*, 69, 9) identificava, na escolha de Ambrósio, a pior forma de recrutamento episcopal possível, pois se tratava da promoção de um homem rico e poderoso, de um bispo improvisado, que passou à cátedra sem antes ter sido discípulo, mas que agora já se acreditava mestre.

No século IV, para que um indivíduo ocupasse o cargo de bispo não era necessário que ele fizesse parte da hierarquia eclesiástica, bastava que seu nome fosse incluído entre aqueles fornecidos pelo episcopado da região e o clero local para serem votados pela assembleia. Contudo, esse não era um processo comum a todas as sés do Império, pois a composição da elite eclesiástica nas cidades mais importantes, incluindo Milão, não raro dependeu de uma

⁴⁷ De acordo com Williams (2002, p. 112), o fracasso de Hilário de Poitiers, de Filástrio de Bréscia e de pelo menos dois sínodos romanos para retirar Auxêncio da cátedra de Milão demonstra que a doutrina homoiana era bastante apoiada naquela cidade. Para o autor, também é possível que a maior parte do clero milanês fosse adepta do credo de *Ariminum* ou pelo menos não se opusesse a ele. Nessa mesma direção, Natal Villazala (2010, p. 27) afirma que nem tampouco os diáconos nicenos, dentre eles Simpliciano, teriam tido algum problema para estar ao lado de Auxêncio. Ademais, o bispo contava com grande apoio da população, a mesma que, mais tarde, passaria a apoiar Ambrósio e a fé nicena, mostrando que os fiéis, muitas vezes, professavam sua lealdade ao bispo sem se importar necessariamente com seu credo.

articulação entre clérigos e laicos, dentre os quais o próprio imperador e demais membros da corte (LEMOS, 2006, p. 2-3).

Voltando à eleição de Ambrósio, afirmar que ele assumiu o cargo episcopal para atender aos interesses da facção nicena é incluí-lo no rol de adeptos desse credo ou ao menos dentre seus simpatizantes. A este respeito, Natal Villazala (2010b, p. 25-7) afirma que foi ainda durante sua formação, por conta dos ambientes que frequentou e das conexões que estabeleceu, que Ambrósio conheceu em primeira mão a polêmica doutrinal que abalava o norte da Itália, sem contar as notícias que chegavam de toda parte por meio dos exilados nicenos. Posteriormente, com o patrocínio que recebeu dos *Anicii*, partidários do credo de Niceia, Ambrósio teria se orientado teologicamente em favor desse credo.

Adotando um ponto de vista semelhante, McLynn (1994, p. 10 e ss.) afirma que, na época da eleição de Ambrósio, sua opção pelo credo de Niceia era evidente. Sendo assim, ao comparecer na igreja para apaziguar os ânimos de arianos e nicenos, ele não teria agido como uma autoridade impessoal e neutra, mas sim visando a auxiliar uma das partes em detrimento da outra. Além disso, o autor defende a ideia de que as conexões políticas de Ambrósio, inclusive aquelas mantidas com Probo, são a chave para compreender o resultado final da eleição que o levou à sé milanesa.

Ao contrário dos demais autores, Williams (2002, p. 113-5) acredita que Ambrósio foi enviado à igreja no dia da sua eleição na tentativa de evitar o conflito sangrento que havia perturbado a escolha episcopal em Roma, oito anos antes. Ali, ele teria atuado de forma neutra, visto que era um funcionário de Valentiniano I e como tal compartilhava da orientação imperial de não-intervenção em assuntos religiosos. Nesse ensejo, e, justamente por conta da sua neutralidade, Ambrósio foi considerado um candidato ideal para remediar as fraturas religiosas que atravessavam a comunidade milanesa naquele momento.

Se a eleição de Ambrósio foi resultado de uma estratégia prevista pela facção nicena ou não, o fato é que sua nomeação atendeu às demandas desse grupo (POHLMANN, 2016, p. 82), não obstante os esforços que Ambrósio empreendeu, nos primeiros anos, para manter a paz dentro do clero herdado de Auxêncio (NATAL VILLAZALA, 2010b, p. 34-6). Decerto, até a redação do *De uirginibus*, no qual em algumas passagens Ambrósio tentou clarear a doutrina da Trindade (*Virgb.*, I, 48; III, 3; III, 4), não se tem conhecimento de nenhum ataque verbal ou ação oficial contra os homoianos, seja devido à falta de conhecimento teológico do autor para fazê-lo ou pela própria necessidade de consolidar sua autoridade episcopal também entre os arianos, o que implicava não passar ao largo por questões cristológicas.

Ambrósio e o poder do bispo na Antiguidade Tardia

Em sua obra *Holy Bishops in Late Antiquity*, Claudia Rapp (2005) buscou analisar a natureza do poder episcopal na Antiguidade Tardia e, para tanto, desenvolveu um esquema tripartido de autoridade acerca da construção de um bispo exemplar. A tríade de competências proposta por Rapp (2005) é composta pela autoridade espiritual, pela autoridade pragmática e pela autoridade ascética. A primeira era interpretada como um dom concedido por Deus, não exigindo preparo de quem a recebia e, além disso, ela também era invisível e autossuficiente, logo, não dependia do reconhecimento de terceiros para existir. Já a autoridade pragmática brotava das ações dos indivíduos em benefício de outrem. Baseada na atuação pública, esse tipo de autoridade dependia diretamente dos recursos econômicos e da posição social do bispo, bem como da extensão e do sucesso de suas ações. Por fim, a autoridade ascética, que nos interessa em particular, dependia do esforço pessoal do indivíduo e podia ser alcançada através do domínio sobre o corpo e demais práticas visando à elevação espiritual. Ela só passava a existir no momento em que os outros reconheciam o estilo de vida e a conduta daqueles que a requeriam.

Ainda de acordo com Rapp (2005, p. 18), mesmo que a soma dessas três competências formasse a base do poder episcopal na Antiguidade Tardia, a autoridade ascética se destacava como um elo vital para as outras duas categorias. Nesse caso, o ascetismo agia como um indicador da autoridade espiritual ao mesmo tempo em que lhe conferia visibilidade. No caso da autoridade pragmática, a prática ascética era responsável por diferenciar os líderes religiosos dos líderes cívicos, uma vez que as ações dos bispos em nome da comunidade eram consideradas uma extensão de sua autoridade ascética.

Mediante uma análise mais profunda das cartas, sermões e orações de Ambrósio, é possível averiguar as tentativas do bispo milanês em aglutinar esses três pilares da autoridade episcopal. Todavia, antes de tratarmos desse assunto, faz-se necessário recapitular o contexto no qual os bispos assumem um papel de destaque nas cidades do Império, lembrando que a construção da liderança episcopal não foi um processo uniforme, mas marcado por diferentes escalas e ritmos distintos.

Segundo Rapp (2005, p. 25-7), na Idade Apostólica (séc. I e II), a tríade de competências episcopais ainda não se fazia presente, visto que o *epískopos* não possuía outras funções além daquelas administrativas, sendo responsável basicamente por contabilizar as doações trazidas pelos membros mais ricos da comunidade e cuidar de sua redistribuição aos mais necessitados. No século II, já é possível identificar uma mudança no cargo, pois ao

ofício episcopal foi acrescentada a liderança espiritual que, recordemos, somente poderia existir em conjunto com a autoridade ascética. Para confirmar sua hipótese, Rapp (2005) recorre às cartas de Inácio de Antioquia, nas quais encontramos pela primeira vez a defesa de uma liderança cristã que possuía também funções litúrgicas e pastorais. Além disso, as cartas de Inácio expressam uma nova etapa no desenvolvimento da organização eclesiástica, pois lançam as bases do chamado "episcopado monárquico", ou seja, a formação de uma hierarquia eclesiástica composta pelo bispo (*epískopos*), pelos presbíteros e pelos diáconos, na qual o primeiro preside os outros dois grupos que estão abaixo dele.⁴⁸ Apesar da contribuição de Rapp no que tange à compreensão do desenvolvimento do ministério episcopal, Pedro Piza (2014, p. 80) discorda da autora, já que sua tese não contempla as particularidades de cada região, principalmente daquelas que são pioneiras na criação do ofício episcopal, que poderia incluir uma diversidade de funções e não apenas a função administrativa.

Seja como for, é fato que, em meados do século II, o episcopado monárquico se difundiu entre as diversas congregações do Império ao mesmo tempo em que a autoridade do bispo se estendeu, praticamente, a "todos os setores da vida cristã, tanto em âmbito pessoal, quanto em âmbito familiar e social" (VENTURA DA SILVA; SOARES, 2012, p. 143-4). De acordo com Munier (2002, p. 200), os textos dessa época estão repletos de ilustrações acerca da natureza do episcopado, sempre divina:

Eles estão perfeitamente de acordo sobre este princípio, e não identificaram no sufrágio um ato de delegação por parte da comunidade, nem uma transmissão ao bispo dos direitos e poderes que o colégio dos presbíteros teria possuído colegialmente desde o início. Muito menos se falou em um confisco dos poderes e direitos sagrados, possuídos no começo pelo 'povo de Deus', e agora entregue nas mãos do bispo.

Sendo assim, podemos supor que, no século III, os poderes e atribuições conferidos ao bispo já eram uma tendência irreversível. Segundo Ventura da Silva e Soares (2012, p. 144), os bispos nessa época alcançaram pouco a pouco a condição de líderes incontestes em suas comunidades e, por isso, estiveram imbuídos de pleno direito para julgar as questões religiosas que ameaçavam a fé considerada ortodoxa. Contudo, é preciso ressaltar que a atuação dos bispos, seja em matéria disciplinar, litúrgica, teológica, dentre outras demandas,

⁴⁸ De forma semelhante, Campos (2011, p. 16-18) afirma que a partir dos discursos de Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião se pode perceber a formação de um tríptico sacerdócio formado por bispos, presbíteros e diáconos, no qual o primeiro tem seu poder legitimado pela ideia de sucessão apostólica. Segundo Munier (2002, p. 199-200), a função da autoridade apostólica estava em assegurar a autenticidade da doutrina recebida de Cristo e, posteriormente, o episcopado herdou essa tradição e passou a ser o responsável por garantir a verdadeira fé cristã. Apesar disso, não podemos afirmar que nesta época exista uma hierarquia eclesiástica bem definida, mas sim em constante transformação. Ademais, segundo Ubiña (2003, p. 254), não se pode dizer que Inácio faz do bispo um monarca absoluto, mas sim um presidente de um colégio presbiterial, que, por sua vez, atua como um senado ou um conselho consultivo.

não seguia um padrão, mas, pelo contrário, a diversidade que então marcava a Igreja fazia desta um imenso mosaico no qual cada liderança se comportava segundo as especificidades de sua região. Já no século IV, a liberdade de culto promovida por Constantino e, principalmente, o estreitamento das relações entre o Estado e a Igreja foram os responsáveis por conferir ao bispo um poder e uma autoridade ainda maiores.

De acordo com Cruz (2013, p. 39-41), a Igreja tardo-antiga, favorecida pelo beneplácito imperial, passou a integrar, de forma paulatina, as estruturas de poder. Quanto ao episcopado, pode-se dizer que este passou a assumir as características de uma magistratura, visto que, em termos institucionais, a Igreja tendeu a se organizar cada vez mais conforme o modelo administrativo do Estado romano. Ao se organizar segundo os moldes da escala administrativa imperial, a Igreja acabou por consolidar o episcopado monárquico, que previa a concentração de poderes nas mãos do bispo. Não obstante o robustecimento de uma hierarquia religiosa nas comunidades cristãs tardo-antigas, pode-se dizer que outro processo de hierarquização começou a ser desenvolvido entre as sedes episcopais, destacando-se a supremacia das sedes suprametropolitanas, tais como Alexandria, Antioquia, Cartago, Roma, Jerusalém e Constantinopla, assim denominadas em virtude da sua relevância para o desenvolvimento doutrinal e institucional da Igreja.

Cumprir notar que Milão não foi uma sede suprametropolitana. Porém, na época de Ambrósio, a cidade assumiu uma posição de destaque em relação aos outros bispados da Itália setentrional. Sobre o assunto, Natal Villazala (2009, p. 147) nos informa que

[...] como são relatadas nas cartas de Ambrósio, a relação com seus *amici* episcopais havia sido consistida em uma estrutura piramidal na qual o bispo milanês ocupava o topo da organização e canalizava as comunicações de seus bispos com o exterior. Ambrósio colocava seus amigos e afins nas cátedras vazias – ou em outras criadas por ele *ad hoc* – do norte da Itália, algo que garantia a submissão e a lealdade destes e alijava a incômodos inimigos do poder episcopal.

Na passagem acima, podemos perceber que Ambrósio desfrutou de uma posição proeminente no contexto da organização episcopal da Itália setentrional e que a necessidade de se manter uma relação harmônica com os bispados próximos a Milão se justificava em assegurar uma atuação comum frente às ameaças de tipo doutrinária. Como mencionamos, no século III, a Igreja consistia em um verdadeiro mosaico marcado por inúmeros embates doutrinários e, no século IV, a realidade não se modifica. Nesse momento, ainda não havia uma unidade entre os seguidores da fé cristã que, em muitos casos, divergiam sobre a natureza de Cristo, sobre a disciplina dos clérigos ou então sobre questões morais, o que incluía concepções distintas a respeito do ascetismo e do celibato. Sendo assim, assegurar a

fidelidade dos bispos provinciais foi umas das estratégias utilizadas por Ambrósio para garantir que seu ideal político-religioso vigorasse em Milão, cidade fustigada por inúmeras querelas religiosas, além de ser uma forma de expandir sua autoridade em termos regionais. Logo, podemos supor que a posição dominante de Ambrósio era sustentada não apenas por sua proximidade com a corte, mas também por sua habilidade em criar laços de amizade e patronato com os bispados do Norte da Península (NATAL VILLAZALA, 2009, p. 149).

Acerca das conexões que manteve com a corte é importante destacar que Ambrósio conviveu com sete imperadores legítimos. Quatro deles governaram a *pars Occidentalis*, tais como Valentiniano I (364 a 375), Graciano (375 a 383), Valentiniano II (375 a 392) e Honório (393 a 423), dois a *pars Orientalis*: Valente (364 a 378) e Arcádio (379 a 395), além, é claro, de Teodósio (379 a 395), que teve seu governo de início limitado às províncias orientais e se tornou, em 388, soberano de todo o Império até sua morte. Ademais, o bispo também testemunhou a ascensão e a ruína de dois usurpadores: Magno Máximo (383 a 388) e Flávio Eugênio (392 a 394), com os quais manteve e/ou evitou relações.

Janira Pohlmann (2016), ao analisar a relação de Ambrósio com Graciano e Valentiniano II, sustenta a hipótese de que o bispo, ao tentar fazer dos imperadores seus aliados, concentrou-se em reforçar os vínculos com o Augusto que estivesse mais próximo dele. Logo, não tardou a enaltecer a figura dos dois imperadores segundo os moldes de um *optimus princeps* cristão.

Certamente, a busca por um bom relacionamento com o *establishment* imperial não foi um privilégio de Ambrósio. Apesar do destaque concedido a algumas sedes metropolitanas, não podemos afirmar que, no século IV, havia uma clara ascendência de determinados bispos sobre outros. Como argumenta Helena Papa (2009), a hierarquia entre as sés, nesse momento, dependia da proximidade dos bispos com o poder imperial, fosse ela política, geográfica ou doutrinal. Num contexto como esse, podemos concluir que, na ausência de uma autoridade eclesiástica capaz de ratificar as decisões de determinado concílio, se tornou cada vez mais comum a intervenção do Estado nas querelas religiosas, ao mesmo tempo que os bispos, segundo o seu grau de prestígio, buscavam influenciar as decisões do imperador.⁴⁹

⁴⁹ Apesar disso, é preciso levar em consideração que esta suposta interferência do poder episcopal junto ao poder imperial variou de acordo com a região e com o governante, como percebemos no caso de Antioquia, onde a atuação do bispo Flaviano no chamado "Levante das Estátuas" não extinguiu a necessidade de interferência dos magistrados, como demonstrado por Érica C. Morais Silva (2016, p. 15).

O ascetismo como fundamento da autoridade episcopal

Se remontarmos aos primórdios do monacato cristão,⁵⁰ veremos que esse movimento esteve diretamente conectado à retirada para o deserto e demais regiões inóspitas, locais onde seus praticantes poderiam se submeter a uma rotina diária de ascese, na expectativa de alcançarem a compreensão dos mistérios divinos. Isolados da cidade e dos prazeres que a "vida mundana" proporcionava, os homens e mulheres que abraçaram o monacato não tardaram a apresentar uma compleição física frágil, consequência das privações que impunham a si mesmos. Muito marcante, a aparência física dos ascetas foi considerada evidência incontestável do seu elevado *status* espiritual, garantindo-lhes o reconhecimento público de sua autoridade. Ao serem admirados pela população, os ascetas do sexo masculino foram tidos como uma espécie de "pais espirituais", sendo, portanto, capazes de instruir seus discípulos na vida religiosa (RAPP, 2005, p. 102).

Na época de Ambrósio, não apenas os monges, mas também os bispos gozavam da autoridade ascética e de todas as competências a ela associadas. Neste sentido, se os monges portavam tal autoridade por conta de toda uma vida dedicada à ascese, que era responsável por lhes garantir os dons do Espírito, os sacerdotes e bispos conquistaram-na por intermédio da ordenação (RAPP, 2005, p. 104; MORAIS DA SILVA, 2016, p. 18). Apesar disso, os bispos não estavam isentos de aperfeiçoar, por meio do comportamento virtuoso, os dons que receberam na ordenação. Na verdade, o modo de vida dos monges do deserto não deixou de ser valorizado, porém os empreendimentos monásticos posteriores, principalmente aqueles que se consolidaram no Ocidente, exigiram que os ideais antigos fossem adaptados às novas circunstâncias, razão pela qual o retiro no deserto deixou de ser uma exigência para se tornar um símbolo de renúncia ao mundo.

De acordo com Natal Villazala (2010b, p. 56-58), o ascetismo no mundo ocidental foi revestido de um caráter mais aristocrático e esteve mais controlado pela hierarquia eclesiástica. Na Península Itálica, em especial, o movimento monástico foi amplamente

⁵⁰ Segundo Colombás (2004, p. 40-5), não raramente se tem repetido que o monacato cristão nasceu no Egito, apesar de investigações recentes comprovarem a existência desse movimento em regiões como a Síria, a Mesopotâmia, a Ásia Menor e até mesmo as Gálias. Nesse caso, considerar que toda vida monástica é originária do Egito e que somente o anacoretismo e o cenobitismo coptos merecem o nome de monacato é legitimar a ideia de que as outras formas de monacato que não procedem do país do Nilo são 'pré-históricas'. Assim, para o autor, o mais correto a se pensar é que o monacato teve um início mais ou menos autóctone em cada uma dessas regiões. Em todo caso, não se pode negar que o Egito desempenhou um papel de destaque na história do monacato cristão, pois foi lá que surgiram os primeiros grandes modelos monásticos. Também foi ali que se delinearão as principais formas de vida monástica com perfis nítidos e determinados, como o anacoretismo e o cenobitismo.

difundido. A explicação para pode estar no fato de que, apesar de esta região se encontrar subcristianizada ainda em meados do século IV, o processo de cristianização ali ocorrido foi bastante dinâmico. Ademais, a própria presença da corte no norte da Itália fez com que a elite se adaptasse à nova fé. Sobre a difusão do movimento monástico nesta região, é necessário destacar ainda que a fundação de alguns monastérios masculinos, inclusive em Milão (Augustinus, *Confessionum*, VIII, 6),⁵¹ tornou comum a prática de absorver alguns monges advindos dos centros monásticos no serviço ativo do sacerdócio. No que diz respeito a Ambrósio, sobretudo, tal prática assegurou que o bispo formasse e indicasse aliados para assumir os bispados vizinhos (NATAL VILLAZALA, 2009, p. 144).

Quando Ambrósio assumiu a sé de Milão, ele já contava com autoridades pública e pragmática, próprias de um governador hábil em gerir demandas e conflitos. Contudo, as exigências impostas ao cargo episcopal, principalmente em um contexto de embate entre os distintos grupos cristãos, mostraram que o eleito necessitava com urgência deixar de lado sua condição de catecúmeno e adquirir autoridade espiritual e ascética. Esta não foi uma tarefa fácil, pois, embora tenha contado com o apoio dos aristocratas nicenos, dentre eles a poderosa *gens Anicii*, Ambrósio ainda precisava consolidar sua autoridade entre o clero ariano e os demais fiéis.

Conforme a narrativa de Paulino, podemos supor que, após ser eleito, Ambrósio não demorou a se empenhar no sentido de justificar sua nomeação e conferir maior credibilidade às suas iniciativas. Para tanto, uma das primeiras estratégias que o bispo adotou foi a renúncia ao cargo. A importância disto consiste no fato de que, ao rejeitar a escolha, o candidato dissipava todas as suspeitas de cobiça ao mesmo tempo que realçava a sua humildade. Por essa razão, Rapp (2005, p. 144) afirma que, na eleição de um bispo, ocorre amiúde uma inversão paradoxal, pois "[...] a humildade que provoca a rejeição da ordenação realmente demonstra a qualificação suprema de um candidato para o magistério eclesiástico".

De acordo com Paulino, Ambrósio tomou algumas medidas no sentido de demonstrar sua inaptidão para o cargo. Primeiro, ele ordenou que algumas pessoas fossem colocadas sob tortura, ainda que isto fosse contra os seus princípios (*V. Ambr.*, 7,1). Em seguida, o bispo manifestou o desejo de abraçar a filosofia (*V. Ambr.*, 7,3), recebeu prostitutas em sua casa (*V. Ambr.*, 7, 4) e também arquitetou dois planos de fuga (*V. Ambr.*, 8; 9,1). Não obstante tais expedientes, em todos os episódios o povo (*populus*) insistiu em fazê-lo bispo e se prontificou

⁵¹ De acordo com Seijo Ibáñez (2017, p. 111), é possível que o monastério referido por Agostinho se corresponda com o que Martinho de Tours fundou em Milão nos tempos de Auxêncio (355-74), cidade na qual Martinho foi perseguido e de lá expulso pelo bispo.

a assumir os seus pecados: "que teu pecado recaia sobre nós" (*Peccatum tuum super nos*) (*V. Ambr.*, 7, 4).

Fruto de uma fabricação literária ou não, sabemos que a "ordenação forçada" já era algo bem difundido na Antiguidade Tardia, constituindo uma maneira de proteger a imagem dos eleitos contra a acusação de ambicionar a nomeação episcopal (RAPP, 2005, p. 105). Além disso, cabe destacar que essas encenações de recusa já faziam parte da vida pública romana, em particular nas ocasiões em que se exigia a intervenção da assembleia, como nas eleições episcopais. De mais a mais, toda essa performance revelava-se muito útil para alguém que, como Ambrósio, não apenas carecia de autoridade ascética e espiritual, mas também precisava se livrar de um passado secular (NATAL VILLAZALA, 2010b, p. 76-77).

A estratégia de construção da autoridade ascética de Ambrósio não se esgota no episódio de sua nomeação. Após ser vencido pelo povo e recebendo o apoio imperial, ele aceitou sua nomeação, foi batizado e ordenado bispo oito dias depois (*V. Ambr.*, 9). Segundo Paulino (*V. Ambr.*, 38, 4), após tornar-se bispo, Ambrósio doou à Igreja e aos pobres todo o ouro e prata que possuía, reservando apenas uma parte para o sustento de sua irmã virgem. Embora também existam evidências de que Paulino tenha exagerado ao afirmar que Ambrósio abriu mão de todo o seu patrimônio (*De excessu fratri Satyri*, 1, 44), é possível que ele tenha realizado algumas doações, pois necessitava transmitir a ideia de total desapego aos bens materiais, própria de um ministro de Deus. Cabe destacar aqui que, no cristianismo primitivo, a reflexão sobre a riqueza se baseou principalmente no Novo Testamento, no qual a aquisição de bens é associada à ideia de injustiça (*Lc.*, 16, 9-11), pois seria mais difícil um rico entrar no céu do que um camelo passar pelo buraco de uma agulha (*Mt.*, 19, 23-4). Além disso, nas Escrituras, também é abordada a relação de Cristo com personagens abastadas, mas sempre com o propósito de reforçar a ideia de que para se adquirir a salvação é necessário abrir mão da riqueza pessoal em prol dos pobres (*Mt.*, 27, 57; *Mc.*, 2, 3-17; *Lc.*, 19, 1-10). Logo, podemos concluir que, no cristianismo, a riqueza sempre foi vista como um malefício e devia ser abandonada por aqueles que pretendessem seguir a Cristo. Mais adiante, aprofundaremos essa questão ao abordarmos o modo pelo qual a caridade possibilitou não apenas ao episcopado, mas também às virgens e viúvas cristãs a obterem prestígio e distinção social.

Para adquirir autoridade ascética, no entanto, não bastava ao pretendente abdicar dos bens materiais, mas era necessário também renunciar ao corpo e praticar a abstinência sexual. O pensamento cristão que vigorou na Antiguidade Tardia era marcado por uma visão depreciativa do corpo, percebido como um artefato sujo que deveria ser limpo diariamente

para não contaminar a alma (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 231). Daí a importância de se controlar os desejos, o que incluía a renúncia a toda e qualquer atividade sexual.

A base deste pensamento não era genuinamente cristã, mas sim tributária de alguns círculos filosóficos greco-romanos e de algumas correntes gnósticas (LE GOFF, 1992, p. 150-51; BLÁZQUEZ, 1995, p. 384)⁵². De acordo com Foucault (2011a, p. 45), a visão dos filósofos e médicos que viveram nos dois primeiros séculos, a exemplo de Rufo de Éfeso, Musônio, Sêneca e Plutarco, já era marcada por uma desconfiança frente aos prazeres e por um discurso moralista sobre os efeitos abusivos do sexo para o corpo e para a alma. Tal reflexão moral encontrava-se associada ao princípio do "cuidado de si", segundo o qual o homem, como um ser racional, precisava assegurar a própria saúde para alcançar a felicidade plena. Nesse caso, o que estava em jogo era a fragilidade humana, por isso se tratava de uma moral que previa a dominação do sujeito sobre si mesmo mediante uma série de exercícios, dentre eles o controle do prazer sexual.

Apesar disso, segundo Peter Brown (1990b, p. 33), no período clássico, "a relação que o homem culto mantinha com seu corpo era de um interesse benevolente" e "seu domínio exigia uma *sprezzatura* requintada". Assim, o corpo não deveria ser subjugado por um controle excessivo das necessidades físicas, mas, pelo contrário, a alma deveria exercer uma "violência branda" sobre o corpo.

O que a medicina e a filosofia clássicas propunham, em todo o caso, era uma simbiose entre corpo e alma, ou seja, o corpo não poderia impor suas necessidades à mente tranquila e a esta, por sua vez, deveria aprimorar-se constantemente para que não viesse a participar da condição lábil do corpo. Romper essas regras não acarretava um dano irreversível ao corpo, diferentemente do que pensavam os cristãos (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 231). Logo, podemos supor que, no pensamento clássico, o objetivo principal da continência era fazer com que o indivíduo resistisse às paixões para não se tornar subserviente a ela.

Mesmo tendo como antecedente a relação entre corpo e alma introduzida pelo paganismo, o cristianismo propôs uma nova forma de conceber o corpo. Talvez, a maior mudança neste sentido tenha sido a possibilidade de transformação da matéria corporal, já que "a renúncia sexual poderia levar o cristão a transformar o corpo e, transformando o corpo, a

⁵² O gnosticismo foi uma corrente dualista, caracterizada por desdobramentos da gnose, ou "conhecimento verdadeiro", e apareceu nas zonas marginais do judaísmo e de movimentos heterodoxos judaicos-cristãos. Segundo Siqueira (2003, p. 379), existem inúmeras hipóteses a respeito da origem do gnosticismo, todas sem um consenso. Porém, se sabe, que a partir dele, surgiram outros movimentos em finais do século I d. C. e, sobretudo, no século seguinte. De modo geral, os gnósticos buscavam a iluminação divina por meio de um encontro espiritual consigo mesmos. Dentre os movimentos que mais se destacaram está o da gnose valentiniana, fundada por Valentino, originário do Egito, mas que viveu em Roma entre 135 e 160 d.C.

romper com a disciplina discreta da antiga cidade” (BROWN, 1990b, p. 37). Como veremos no próximo capítulo, essa ideia de transformação do corpo conectava-se à antítese entre "carne" e "espírito" prevista no discurso paulino. Por ora, basta mencionar que, tal como no caso dos monges do deserto, identificamos na severa ascese vigente entre o clero do século IV a confluência entre um pensamento cristão de "concupiscência da carne" que luta contra o espírito, sobre a qual é necessária exercer o domínio, e um pensamento de desconfiança em relação ao corpo, próprio de alguns círculos filosóficos pagãos (ŠPIDLÍK, 2002, p. 345).

Quanto à influência gnóstica, Ventura da Silva (2006a, p. 44-5) nos informa que ela consistiu principalmente na valorização do ascetismo como estratégia de redenção diante do corpo e da matéria. As tradições gnósticas, no entanto, propagavam a ideia de que o mundo não foi o resultado da ação de um deus bom, mas de um erro cometido por uma entidade perversa que, no processo de criação, acabou por transformar o corpo humano em uma prisão para a centelha divina (alma humana), corrompida pela união com a matéria. Desse modo, para os gnósticos, ao procriar, o homem estaria repetindo esse "erro" primordial que originou o mundo. A única forma de romper com esse círculo vicioso era através de uma rígida disciplina ascética que previa a condenação do matrimônio e da procriação.

Todo esse pessimismo em relação ao sexo e ao matrimônio contido no gnosticismo, bem como o elogio do autocontrole e do cuidado com o corpo já anunciados pelos filósofos e médicos pagãos, exerceram influência sobre o ascetismo cristão. Contudo, não podemos concluir que a doutrina cristã sobre o corpo e o sexo seja consequência de uma mera assimilação dos princípios morais sustentados pelos pagãos e pelos gnósticos. Os pensadores cristãos, ao se apropriarem desses princípios, forneciam uma justificativa transcendental baseada em argumentos bíblicos e teológicos, ajudando no desenvolvimento de um rigoroso sistema de controle social e ideológico exercido pelos sacerdotes, além de oferecer "uma sociedade exemplar que realizava sob sua forma ideal o novo modelo sexual: o estado monacal" (LE GOFF, 1992, p. 151). Ainda segundo Brown (1990a, p. 256-7), entre os cristãos, a sublimação da sexualidade se tornou, de modo mais evidente que qualquer outro, um atributo necessário aos dirigentes da assembleia. No cristianismo, o controle da sexualidade passou a significar um estado de total disponibilidade para Deus, como se esperava de um sacerdote, muito embora não existisse, até o início do século IV, uma norma eclesiástica que impusesse o celibato aos diáconos, presbíteros e bispos (CROUZEL, 2002, p. 277).

Entre as comunidades cristãs pós-constantinianas, percebemos que o desprezo pelo corpo possibilitou que bispos, monges e demais ascetas compartilhassem a mesma santidade

que os mártires. De acordo com Moreschini e Norelli (2000, p. 432), com o fim das perseguições aos cristãos promovidas nos governos de Décio, Valeriano e Diocleciano, o acesso à santidade deixou de estar vinculado, necessariamente, à renúncia da vida e à aceitação da morte, passando, dessa forma, a vincular-se à abnegação ao mundo e ao corpo. O ascetismo tornou-se, portanto, um prolongamento do *modus vivendi* dos mártires (VENTURA DA SILVA, 2007, p. 82) e, de modo similar, fez da mortificação do corpo o meio mais seguro para alcançar a progressão espiritual (PEDREGAL, 2000, p. 280).

Quanto a Ambrósio, mesmo que o seu treinamento espiritual não fosse o de um monge, podemos afirmar que ele soube aproveitar muito bem todos os postulados cristãos a respeito do ascetismo e assim fundamentar sua própria santidade e autoridade. Como observa Paulino (*V. Ambr.*, 38, 1), durante seu episcopado, Ambrósio "praticou grande abstinência e dedicou-se a muitas vigílias e trabalhos, macerando o corpo com o jejum contínuo". Embora saibamos que o discurso de Paulino pretendia engrandecer a imagem do bispo e fazer dele um exemplo, característica essencial do gênero da *Vita* (POHLMANN, 2016, p. 54), não podemos negar que o bispo milanês era consciente da importância da prática ascética para o fortalecimento da autoridade dos líderes eclesiásticos de sua época.

Como mencionamos, após a morte do pai, Ambrósio se mudou para Roma com sua mãe e dois irmãos e desprovida de influência, uma das estratégias que sua família utilizou para ascender na hierarquia social foi abraçar o estilo de vida ascético. Certamente, nesta época, fazer parte do movimento ascético não apenas garantia ao indivíduo integrar-se a uma ampla rede de amigos, mas também a grupos que não eram limitados pelos laços consanguíneos. No caso de Ambrósio e sua família, abraçar a vida ascética significou também um sentimento de pertencer a Roma (POHLMANN, 2014, p. 334). Quiçá tenha sido neste momento que a casa de Ambrósio começou a explorar suas conexões com a mártir Sotéra, a fim de obter o benefício de certa tradição ascética.

Estudiosos mais antigos, como Palanque (1933, p. 5), tendem a afirmar que Sotéra era uma espécie de tia-avó de Ambrósio, contudo pouco se sabe sobre essa virgem, nobre e mártir, uma vez que sua existência é confirmada pela primeira vez apenas nos tratados ascéticos do próprio bispo. Mais tarde, uma lápide que remonta ao ano 401 faz referência à sua festa e, já na Idade Média, há registros de que seu túmulo se encontrava na via Ápia (MCLYNN, 1994, p. 34). Mesmo que Sotéra não tenha existido, é certo que a conexão com uma ancestral mártir favoreceu a aceitação de Ambrósio no bispado, e ele sabia disso.

Em seu primeiro tratado como bispo, o *De uirginibus*, Ambrósio (*Virg.*, III, 37-38) afirma que a castidade de sua irmã, Marcelina, era hereditária (*haereditariae castitatis*) justamente porque descendia de uma parente mártir (*parentis martyris*):

Porém, para que uso, ó irmã, exemplos estranhos, quando você foi educada por uma inspirada tradição de castidade **hereditária**, transmitida por um **parente mártir**? Por que, de onde aprendeu o que não teve ocasião de aprender, vivendo no campo sem a companhia de nenhuma virgem, sem nenhum mestre que te instruisse? Assim, pois, não te fez discípula, o que não se pode fazer sem magistério, mas te fez **herdeira da virtude**. Com efeito, como poderia suceder que **Santa** Sotéra não fosse sua inspiradora, se é de **sua família segundo a carne**? [grifo nosso].

Em 394, a imagem de Sotéra foi uma vez mais empregada pelo bispo em seu *De exhortatio uirginitatis*. Aqui, seu vínculo com a virgem é exaltado na medida em que Ambrósio a retrata como uma piedosa parente (*pieae parentis*). Além disso, nessa passagem, ao descrever o martírio de Sotéra, a apresenta como uma nobre virgem (*nobre uirgo*), reforçando assim seus laços próprios com a aristocracia:

Mas Santa Sotéra – para trazer o **exemplo familiar** de uma **piedosa parente** (com efeito, nós sacerdotes temos uma nobreza preferível às prefeituras e aos consulados; temos, repito, a dignidade da fé, que não pode perecer) – porém, como eu disse, Santa Sotéra não tinha um cuidado especial com o rosto, ela que era muito bela de aspecto e **virgem**, de família **nobre** postergou os consulados e as prefeituras dos antepassados em prol da santa fé e não obedeceu a ordem de sacrificar. O cruel perseguidor ordenou que fosse bofetada de tal maneira que a jovem virgem cedesse ou a dor ou ao pudor. Mas ela, apenas ouviu essa ordem, descobriu o rosto, sem véu e sem proteção, só para o martírio, e espontaneamente foi ao encontro da tortura apresentando sua cara para que o sacrifício do martírio se cumprisse naquele ponto onde o pudor muitas vezes sofre a tentação [...] (*Exh. u.*, 82, grifo nosso).

Como podemos constatar em ambas as passagens, Ambrósio ancora num antepassado as virtudes próprias do ascetismo e do martírio com o propósito de justificar a santidade de sua família e, conseqüentemente, a sua também (POHLMANN, 2014, p. 337).

Além do discurso de exaltação de Sotéra, em 378, Ambrósio aproveitou a morte de seu irmão, Sátiro, para ressaltar seu próprio valor como uma autoridade religiosa. De acordo com Pohlmann (2014, p. 343), ao pronunciar seu discurso em homenagem ao irmão, o *De excessu fratris Satyri*, o bispo não apenas enfatizou as virtudes do falecido, como também incorporou, no texto, referências à sua própria santidade:

É curioso notar que o autor se descreveu como um homem santo (*alterius santitatem*) e um modelo a ser seguido por seu irmão. Ambrósio era o mais novo em sua casa, mas ainda assim era considerado um exemplo em matéria de santidade. Portanto, observamos que a construção da Santidade Ambrosiana começou com as palavras do próprio bispo.

Todos esses arranjos discursivos demonstram que Ambrósio tinha consciência da necessidade de difundir uma imagem ascética de si mesmo para toda a assembleia. Logo, é bem provável que ele tenha de fato abraçado o ascetismo e que o testemunho de Paulino não seja de todo exagerado. Com efeito, a *fama sanctitatis* que o bispo visava a obter dependia que sua *uirtus et mores*, ou seja, sua ascese e outros méritos morais fossem prontamente reconhecidos pela comunidade (CASTILLO MALDONADO, 2016, p. 118), pois somente com base em tal reconhecimento que Ambrósio (ou qualquer outra liderança episcopal) poderia revestir a autoridade ascética na Antiguidade Tardia.

Podemos afirmar com certa segurança que foi munido desse modelo de autoridade que Ambrósio atuou no sentido de disciplinar seus fiéis e de manter a integridade moral da congregação. Seus ensinamentos, tal como ocorre com outros expoentes da Patrística, como é o caso de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho, previam a iluminação espiritual pela ação moral, além de exprimir uma extrema preocupação com a vida após a morte, com o mal e com o pecado (SIQUEIRA, 2003, p. 383). No que tange às mulheres, objeto desta dissertação, vemos nas obras de Ambrósio a formulação de normas e regras que seguiam os códigos próprios da dominação masculina vigente no Império Romano. Os discursos do bispo sobre a moral feminina fundamentaram-se nas restrições ao corpo, principalmente no que diz respeito à sexualidade.

Como veremos mais adiante, a virgindade e o celibato feminino foram temas de grande interesse episcopal em meados do século IV. De acordo com Natal Villazala (2010b, p. 89) e McLynn (1994, p. 53-54), em Ambrósio, este interesse foi potencializado pelo pouco conhecimento teológico que possuía nos primeiros anos de episcopado. O argumento destes autores ganha fôlego quando se leva em consideração que os primeiros escritos de Ambrósio foram tratados ascéticos, mais especificamente, o *De uirginibus* e o *De uiduis*, aporte documental desta pesquisa. De fato, redigidos três anos após Ambrósio assumir a cátedra episcopal, ou seja, em 377, esses discursos evidenciam certa insegurança retórica própria de um iniciante na carreira.⁵³ Contudo, afirmar que o bispo se debruçou sobre o ascetismo porque não possuía formação cristã necessária para discutir as querelas niceno-arianas, nos parece pouco crível. A este respeito, acreditamos que não se pode ignorar as passagens encontradas no *De uirginibus* (I, 22; 46; 48; II, 13; III, 2; 3; 4), nas quais Ambrósio, num claro confronto com a comunidade ariana de Milão, apresenta portar credenciais doutrinárias

⁵³ Como o próprio autor afirma em seu *De uirginibus* (I, 2), ele se sentia despreparado para abrir a boca, por isso a conservou fechada, ainda que Deus pudesse remover sua incapacidade. Já no *De uiduis*, como que para justificar possíveis erros, declara que seu discurso é composto por um *simplex intellectus*, embora fosse dotado de um valor moral considerável a fim de encorajar as viúvas a seguir uma vida de virtudes (*Vid.*, 4).

e teológicas para debater questões que envolviam, sobretudo, a Trindade. Mais importante que isso, abraçar a hipótese de Natal Villazala (2010) e McLynn (1994) significa implicitamente aceitar a existência de uma hierarquia de saberes entre a Trindade e a Virgindade.

Em nossa opinião, iniciar sua carreira literária com a questão ascética feminina foi uma escolha estratégica de Ambrósio. Consciente de que essa era uma prática que estava em plena ascensão nas comunidades cristãs do Ocidente, contando, por exemplo, com sólidos círculos no seio da aristocracia de Roma, Ambrósio viu no ascetismo uma forma de financiar sua posição em Milão. Em outras palavras, discursar sobre a prática ascética seria mais útil no sentido de conferir a autoridade necessária para se contrapor aos arianos da cidade, já que ao bispo era permitido estar rodeado de um amplo grupo de mulheres ascetas, responsáveis por realçar seu prestígio e poder,⁵⁴ como também reforçava, por meio do *exemplum* de Sotéra, a ideia de que a santidade de sua família era hereditária.

Outro aspecto que pareceu suscitar o interesse de Ambrósio pela prática ascética feminina foi a influência pessoal que sofreu de sua irmã mais velha, Marcelina. A respeito disso, Seijo Ibáñez (2017, p. 37) diz que se o bispo milanês se atreveu a iniciar sua vida literária com o ascetismo feminino foi graças também aos anos que conviveu com uma virgem consagrada, o que provavelmente lhe concedeu maior conhecimento de causa para debater sobre assunto em questão.

Em síntese, podemos supor que uma série de estímulos levou Ambrósio a interessar-se pelo ascetismo. Em todo o caso, ainda que fosse um iniciante, três anos de episcopado e duas obras publicadas sobre a castidade feminina – o *De uirginibus* e o *De uidiis* – permitiram que o bispo fosse reconhecido, pelo menos por parte da congregação milanesa, como detentor de uma autoridade ascética. Assim, seus ensinamentos, incluindo aqueles referentes às mulheres devotas, não tardaram a ser difundidos por pensadores cristãos de outras regiões, a exemplo de Jerônimo, habitualmente hostil a Ambrósio, Zenão de Verona e, mais tarde, Agostinho de

⁵⁴ Acerca da aproximação com as ascetas como um meio de realçar o poder e prestígio do bispo, pontuamos um episódio da vida de Ambrósio narrado por seu biógrafo. Segundo Paulino (*V. Ambr.*, 11), quando Ambrósio se dirigiu a Sirmio no intuito de promover seu apoio a Amênio, candidato niceno à cadeira episcopal da cidade, a comunidade ariana local utilizou suas virgens para se opor ao bispo de Milão, que esteve a ponto de perder a vida pelas mãos destas mulheres enfurecidas. Para Luzzi (1989, p. 137-38), após essa amarga experiência, não é de se surpreender que Ambrósio tenha investido boa parte de sua energia a fim de iniciar um movimento ascético feminino, nos moldes nicenos, em Milão. De fato, em momento de disputas doutrinárias, ou mesmo no período de eleição de um novo bispo, virgens e viúvas poderiam atuar como instrumentos de poder e prestígio das lideranças episcopais vigentes, constituindo assim um grupo de pressão e força muito importante, e acreditamos que Ambrósio tinha consciência disso. Sem contar que, na Igreja pós-constantiniana, se tornaram comuns os coros de mulheres consagradas que não apenas realçavam o esplendor das cerimônias litúrgicas, mas também rodeavam o bispo cumprindo uma função similar ao de *comitatus* imperial, nas cerimônias da corte (TEJA, 1999, p. 228).

Hipona.⁵⁵ Podemos dizer por fim que , em Milão, sua atuação propiciou a emergência de uma hierarquia feminina na qual as virgens ocuparam um patamar acima das viúvas e das casadas, circunstância esta que, para nós, foi expressão da redefinição do lugar das mulheres nas comunidades episcopais, tal como veremos mais adiante.

⁵⁵ Para melhor compreender a influência de Ambrósio sobre seus contemporâneos e sobre a geração de pensadores cristãos que o sucedeu, cf. David Hunter (2007), N. McLynn (1994), Neil Adkin (1993) e Y-M. Duval (1974).

CAPÍTULO II

O LUGAR DAS MULHERES NA SOCIEDADE ROMANA

Como já foi abordado na introdução, o objetivo deste trabalho é compreender o modo pelo qual as devotas cristãs eram representadas no discurso episcopal de Ambrósio de Milão, bem como averiguar a formação de uma hierarquia feminina dentro da congregação milanesa do século IV, composta por três categorias de mulheres: virgens, viúvas e casadas. Para tanto, analisamos dois tratados de autoria ambrosiana, o *De uirginibus* e o *De uiduis*, ambos escritos em 377 d.C., três anos após o autor se tornar bispo de Milão, capital e sede da corte imperial no Ocidente.

Se no primeiro capítulo tratamos de alguns temas envolvendo o contexto político, social e religioso de Milão no século IV e o processo de construção e legitimação da autoridade episcopal de Ambrósio, no segundo pretendemos refletir sobre a posição das mulheres na sociedade greco-romana, a fim de compreender como o discurso e as práticas cristãs redefiniram o lugar feminino na época tardia.

A condição feminina da República ao Império

Fazer uma análise histórica das mulheres de modo geral, e, em particular, na Antiguidade, não é uma empreitada fácil, uma vez que a maior parte das fontes textuais disponíveis é de autoria masculina. Como nos informa Perrot (2007, p. 21), a escrita da História requer o uso de fontes, documentos e evidências. Contudo, isso representa uma dificuldade quando se trata da História das Mulheres, pois frequentemente "sua presença é apagada, seus vestígios, desfeitos, seus arquivos, destruídos", gerando "[...] um déficit, uma falta de vestígio" sobre o assunto.

Por outro lado, os limites da documentação não devem ser tidos como um obstáculo para a investigação acerca da História das Mulheres, caso contrário não poderia haver a "desconstrução de lugares comuns de memória" (FURLANI, 2017, p. 23). Ao analisar a condição das mulheres romanas, Finley (1991, p. 150) ressalta que, embora tenhamos dificuldade em saber o que realmente essas mulheres teriam falado (se elas pudessem isso fazer), é possível captar suas histórias

[...] através da poesia erótica e satírica [...], invariavelmente escrita por homens, através dos historiadores e biógrafos, sempre homens e quase sempre incapazes de resistir à tentação dos detalhes lascivos e escandalosos, através dos filósofos e dos escritores de cartas, todos homens, através da pintura e da escultura, principalmente

de retratos esculpidos, lápides funerárias e monumentos religiosos de todo tipo, e através de inúmeros textos jurídicos.

Em outras palavras, a proposta de Finley é que, em parte, a história das mulheres romanas pode ser apreendida por meio de relatos masculinos, porém acrescentamos, juntamente com Funari (1995, p. 179), que isso não deve ser feito de forma simplista, a fim de evitar o perigo de se reproduzir o senso comum dos documentos antigos e de reforçar pontos de vistas conservadores em relação à mulher. Considerando a escassez das fontes, é preciso analisar esses documentos, feitos majoritariamente a partir do ponto de vista masculino, sobre outra ótica.

Desde a Antiguidade, os discursos sobre as mulheres vêm naturalizando a desigualdade de gêneros, legitimando diferenças entre homens e mulheres, construindo indivíduos com base em identidades pré-determinadas e impondo, através das relações de poder, verdades sobre eles (TEDESCHI, 2008, p. 9). Um dos caminhos de análise que pode ser adotado pelo historiador seria investigar os escritos antigos sobre as mulheres segundo uma perspectiva de gênero, na qual se pode compreender como a "natureza" feminina foi representada nos discursos regidos pelo imaginário masculino, impregnado pela e expresso na cultura.

Como sugere Funari (1995, p. 180-1), uma análise crítica da História das Mulheres deve se preocupar em compreender o "feminino" e o "masculino" como algo que não é dado naturalmente, mas sim construído pelas relações sociais. Assim, ao nos voltarmos para uma abordagem de gênero,

[...] deveríamos admitir, em primeiro lugar, que a sexualidade é culturalmente determinada e, em segundo lugar, que devemos superar a hierarquia tradicional de valores e pessoas implícita no pensamento baseado na oposição binária do tipo "isto ou aquilo", em benefício da complementaridade e da multiplicidade de opiniões e pessoas, concebendo o mundo em termos inclusivos do tipo "isto e aquilo".

Cumprir notar que as instituições tardo-antigas, fossem elas jurídicas, educacionais, familiares ou religiosas, contribuam para naturalizar os papéis destinados às mulheres. Segundo Bourdieu (2012, p. 100-2.), é por meio dessas instituições que a ordem masculina se reproduz continuamente, embora cada uma delas atue com peso e funções diversas nas distintas épocas. Na medida em que as instituições são responsáveis por assegurar a estrutura das relações de dominação entre os sexos, e, conseqüentemente, da subordinação da mulher, qualquer percepção de mudança na condição feminina só poderia ser analisada em conjunto com a investigação de transformações que pudessem ter atingido tais organizações. Essa observação é particularmente significativa para compreender, por exemplo, como as mudanças pelas quais a sociedade romana passou na transição da República para o Império

alteraram a ideia de poder absoluto do *pater familias* sobre seus dependentes, permitindo maior participação das mulheres no espaço social.

Em sua obra, *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Eva Cantarella (1996, p. 193) nos informa que, nos primórdios da história romana, a instituição familiar se apresentava como uma organização fortemente patriarcal, cujo interior não é possível descobrir traço algum de uma atuação feminina independente da sujeição a uma figura masculina ou a um papel associado ao âmbito doméstico. Quanto à esfera jurídica, em sua primeira manifestação, o Direito romano foi caracterizado pelo poder absoluto do *pater familias*, ao qual estavam submetidos não apenas as mulheres do grupo, mas também os filhos e os escravos.

Para Castro (2004, p. 9-11), até o final da República, a mulher permaneceu sem constituir um sujeito jurídico à parte, tendo em vista que era a função imputada a cada sexo que importava e não a condição das mulheres propriamente dita. As posições jurídicas da mulher e do homem estavam intimamente ligadas ao papel que o matrimônio exercia na sociedade antiga, já que era por meio dele que se gerava a descendência, se garantia a cidadania e, no caso das elites, se celebravam as alianças políticas. Nessa perspectiva, é somente na condição de *mater familias*, título adquirido após a maternidade, que a mulher tinha sua contribuição política e social reconhecida.

De modo geral, a imagem feminina presente nos discursos da época republicana revelava que as romanas sempre estavam associadas ao ato de "ser mãe", "ser filha" ou "ser mulher" de alguém e, mesmo quando demonstravam alguma capacidade ou talento, o reconhecimento se dava apenas pela ligação delas com o mundo masculino, por meio de seus familiares masculinos (MASSEY, 1988, p. 62; FINLEY, 1991, p. 152; CASTRO, 2004, p. 11; COELHO, 2014, p. 103).

No entanto, é preciso atentar para o fato de que a sociedade romana era bastante complexa em sua estrutura social e jurídica (FEITOSA, 2008, p. 125). Isso significa que, apesar do caráter patriarcal da sociedade e do monopólio das relações públicas e cargos políticos pelos homens, na composição das hierarquias, as mulheres da elite, fossem elas esposas ou filhas de senadores, tinham mais privilégios que os homens de baixa condição social. Além disso, a marginalização feminina também deve ser relativizada quando tratamos das mulheres de estratos inferiores, nesse sentido, as libertas, escravas, cortesãs, prostitutas ou concubinas poderiam alcançar certo prestígio mediante contatos mantidos com homens de poder, chegando a ocupar um lugar diferenciado na estrutura social romana (COELHO, 2014, p. 103).

Na época imperial, o espaço de atuação das mulheres foi um pouco mais alargado. Para Feitosa (2008, p. 125), a submissão de inúmeros povos ao longo da expansão territorial romana culminou na formação de um Império marcado pela diversidade jurídica, econômica, étnica, de idade, sexo, profissão e língua, que acabou por interferir no lugar social dos indivíduos, incluindo as mulheres.⁵⁶ Adotando uma posição semelhante, Castro (2004, p. 38) afirma que, com a expansão, Roma tornou-se uma cidade cada vez mais cosmopolita, recebendo ideias e pessoas dos diversos lugares conquistados. Nesse caso, o afluxo em Roma de mulheres cujas culturas lhes garantiam maior liberdade acabou por modificar a condição das romanas que, a partir de então, passaram a ter parâmetros de comparação.

Das mudanças que ocorreram no âmbito familiar e que permitiram uma maior liberdade às mulheres, se destacam a participação dos (as) filhos (as) nos negócios do pai e a possibilidade de aqueles (as) recusarem os pretendentes escolhidos pelo *pater familias*.⁵⁷ Além disso, segundo Cantarella (1996, p. 235), o pai não poderia mais vender os filhos como escravos ou condená-los à morte, tal como acontecia no período monárquico e na primeira fase da República.

Em relação ao matrimônio, a progressiva substituição do modelo *cum manu* para o *sine manu* fez com que a mulher não fosse mais subordinada à autoridade do marido, mas continuasse submetida à *potestas* do próprio pai, conservando os direitos sucessórios da família paterna (PAOLI, 1990, p. 159).⁵⁸ Em outras palavras, podemos dizer que, pelo casamento *sine manu*, a mulher podia viver com um homem e com ele formar uma família,

⁵⁶ Ciribelli (2002, p. 268) relata que dentre os frutos da conquista estão os *apports* literários e artísticos, responsáveis por modificarem os costumes romanos. Exemplos disso seriam a Comédia Romana de Plauto e Terêncio, que mostra a busca do prazer por jovens e velhos, a poesia erótica grega de poetas como Catulo, responsável por iniciar os romanos na sutileza do sentimento amoroso, a pintura e a escultura das casas e dos lugares públicos, nas quais se representa uma nova imagem da mulher mais graciosa elegante.

⁵⁷ É provável que, pela pouca idade da mulher, o primeiro casamento continuasse sendo pré-estabelecido por seu pai, porém, ocorrendo segundas núpcias, elas mesmas escolhiam seus maridos (CASTRO, 2004, p. 38-9). Apesar disso, cumpre notar que um segundo casamento, ainda que a mulher fosse viúva, não encontrava apoio da opinião pública, ao passo que, casar-se uma única vez era visto como uma virtude feminina. Prova disso é o uso do epíteto *uniuira*, muito encontrado em monumentos funerários para homenagear àquelas que contraíram matrimônio somente uma vez (PAOLI, 1990, p. 160).

⁵⁸ Segundo Castro (2004, p. 21-2), havia basicamente dois tipos de casamento na Roma antiga: o *cum manu* e o *sine manu*. A *conventio in manu* consistia na forma pela qual a mulher saía da subordinação de seu pai para entrar na do marido. Isso significa a sua equiparação à condição de filha no que se refere a direitos familiares e sucessórios. O casamento *cum manu* era a forma mais antiga de enlace matrimonial, podendo ser realizada de três formas, a *confarreatio* (rito sacro reservado, em sua origem, aos patrícios), a *coemptio* (compra fictícia da mulher pelo marido) e a *usus* (quando a *manu* era adquirida após um ano de coabitação ininterrupta dos esposos) (CIRIBELLI, 2002, p. 264). Já o casamento *sine manu*, também chamado de livre, era marcado pela não submissão da mulher à *potestas* do marido e a consequente continuidade do poder do pai sobre a filha, mesmo após seu casamento. Apesar de manter-se sob a tutela de um homem, no casamento *sine manu*, a mulher conservava os direitos sucessórios da família de origem, causando assim certa redução do poder do marido no espaço familiar (CASTRO, 2004, p. 22).

sem necessariamente passar para a dependência dele ou de seus parentes (CIRIBELLI, 2002, p. 265).

A transformação ocorrida no modelo matrimonial foi responsável por reduzir um pouco os poderes do homem dentro da família, uma vez que pelo modelo *sine manu* o espaço familiar não mais se limitava a agnados sob a *potestas* masculina (CASTRO, 2004, p. 38).⁵⁹ Além disso, nessa forma de casamento, a união era pautada em direitos e deveres recíprocos, na separação total de bens e, principalmente, na *affectio maritalis*, ou seja, na intenção de ambos em constituir a sociedade matrimonial (CANTARELLA, 1996, p. 237; COELHO, 2014, p. 113). Assim como a união, o divórcio, segundo a legislação romana, também acontecia mediante consentimento recíproco. Em situações mais graves, como o adultério, havia o repúdio (*repudium*), porém, no casamento *cum manu*, somente o homem podia repudiar a esposa, ao contrário do *sine manu*, no qual esse ato poderia ser exercido também pelas mulheres (CORREA, 1982, p. 37).

Com a difusão do casamento *sine manu*, o divórcio se converteu em uma prática corrente nas relações familiares, já que nessa modalidade de união, a intenção de se constituir uma família devia ser permanente, do contrário bastava que se perdesse essa intenção e que os cônjuges deixassem de conviver para que o divórcio ocorresse automaticamente (CANTARELLA, 1996, p. 237-8). A consequência disso, ao que parece, foi que as uniões se tornaram cada vez mais instáveis, pois homens e mulheres não hesitavam em se divorciar e casar novamente (CIRIBELLI, 2002, p. 271). *Pari passu*, a facilidade para se divorciar transformou o matrimônio em um simples acordo desprovido de valores mais profundos, distanciando-o de sua finalidade primordial de "dever para com Estado", motivo que levou Augusto a lançar mão de leis que incentivassem a sua prática (CASTRO, 2004, p. 39).

Durante o governo de Augusto, foi implantada uma política de restauração das antigas virtudes romanas conhecida como programa de Reforma Moral (COELHO, 2014, p. 106). Pautada na criação de um aparato jurídico que visava estabelecer uma ordem moral, tal política se fundamentou, principalmente, na retomada da dignidade do casamento, na repressão ao adultério e no incentivo à procriação. Investido pelo Senado da atribuição de zelar pelos costumes ancestrais, o *princeps* sancionou um conjunto de leis conhecidas como *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*, relacionada ao adultério; *Lex Iulia de Maritandis*

⁵⁹ Apesar dos avanços nas leis que regem o matrimônio, vale destacar que, apenas no século III d. C., o casamento *sine manu* substituiu definitivamente o *cum manu*, logo ambas as modalidades de matrimônio conviveram paralelamente durante o Principado (ROLIM, 2003, p. 162).

Ordinibus, relativa ao casamento e ao divórcio; e *Lex Papia Poppaea*, que reformava algumas premissas contidas na primeira lei (COELHO, 2014, p. 106).⁶⁰

Entre outras medidas, a legislação de Augusto declarava que todos os cidadãos na faixa etária dos vinte aos cinquenta anos deveriam contrair matrimônio, incluindo os viúvos e os divorciados. Os celibatários e os casados que não possuíam filhos poderiam ser penalizados financeiramente, ao passo que os que tinham no mínimo três filhos gozariam de privilégios. Quanto ao casamento entre membros da ordem senatorial e libertos, esses eram terminantemente proibidos. Já as ofensas sexuais classificadas como *stuprum* (sexo ilícito) eram punidas segundo a lei do adultério. Destaca-se que Augusto, ao fazer referência a essas leis na *Res Gestae Divi Augusti*, afirma que se baseou em valores do passado e que, desse modo, fornecia à posteridade exemplos a serem seguidos: “Promulgando novas leis, repus em vigor muitos dos costumes antigos já em desuso, e eu próprio ofereci aos vindouros exemplos de muitos hábitos a imitar” (*R. G.*, 8,5).

De acordo com Grimal (1991, p. 175), a intenção do imperador era "basicamente restaurar algumas tradições que se tornaram obsoletas e deter uma inegável tendência à democratização do casamento e à diminuição da prole". Sobre o último, devemos assinalar que, na época de Augusto, o aborto não constituía um delito pela legislação romana, mas antes era uma prática comum entre mulheres das diversas categorias sociais. Por outro lado, não podemos afirmar que não existissem imperativos éticos que repelisses o aborto, pois, apesar de não ser visto como um homicídio, esse ato era considerado uma ação imoral (CIRIBELLI, 2002, p. 266). Somente no século III, com o imperador Septímio Severo (211) e depois com Caracala (217), foi promulgada uma lei de proibição do aborto, na qual se previa o exílio para a mulher que tentasse abortar. Segundo Ranke-Heinemann (1996, p. 81-2), a preocupação dos imperadores não era proteger o feto, mas sim os interesses do marido. Sendo assim, não havia problema na prática do aborto pelas mulheres solteiras e pelas prostitutas.

A nosso ver, as disposições contidas nas *Leis Júlias* podem ser interpretadas, em parte, como uma resposta negativa às novas tendências que, de certo modo, favoreciam uma maior autonomia feminina. Prova disso é o conteúdo da *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*, que visava à repressão das relações sexuais consideradas inaceitáveis, em especial o adultério. Pela primeira vez, o relacionamento extraconjugal era enquadrado na categoria de crime, principalmente no que dizia respeito às mulheres. Como destaca Castro (2004, p. 53), se o

⁶⁰ Para mais informações sobre os preceitos das leis matrimoniais de Augusto, cf. Coelho (2014, p. 104-19), Grubbs (2002, p. 83-7); e Cantarella (1996, p. 211-6; p. 235-42). Acerca do divórcio especificamente, cf. Correa (1982).

adultério masculino não importava muito ao *princeps*, o mesmo não ocorria com o feminino, já que Augusto procurou o coibir restaurando o tribunal familiar, por meio do qual o pai poderia infligir a pena de morte à filha adúltera e a seu amante, quando flagrados cometendo o ato ilícito. Por outro lado, uma acusação de adultério nunca poderia ser levantada contra um homem casado que mantivesse relações sexuais com uma prostituta, cortesã ou escrava. Desse modo, o homem só era punido no caso de envolver-se com a esposa de outrem (COELHO, 2014, p. 107).⁶¹

A preocupação de Augusto com a moral feminina pode ser explicada pelo fato de que muitas vezes as mulheres foram representadas como a raiz dos males que afligiam a sociedade romana do século I a. C. A esse respeito, Castro (2004, p. 53-4) afirma que a libertinagem feminina era tida como o grande mal que havia se alastrado em Roma e, justamente por isso, várias leis foram feitas com objetivo de frear a sua imoralidade. Em vista disso, a interferência do *princeps* no comportamento das mulheres o levou a proibi-las de frequentar os espetáculos dos gladiadores e atletas, bem como o teatro, todos considerados impróprios para elas.

Apesar das restrições impostas às mulheres, a reforma moral de Augusto também trouxe alguns benefícios para a autonomia feminina. A intenção do legislador não pareceria ser a de favorecer as mulheres, contudo, ao concedê-las certas vantagens, o *princeps* contribuía para alcançar o êxito de seu projeto legislativo. Seja como for, sabemos que determinada legislação pode ser, à revelia dos que a fizeram, um instrumento para que um setor da sociedade obtenha alguns direitos, como é o caso da mulher romana na época imperial (DEL CASTILLO, 1986, p. 183).

Em Roma, as regras do *ius civile* previam que o dote era propriedade do esposo, porém, a partir de Augusto, uma série de disposições estabeleceu limites cada vez maiores ao manuseio de tais recursos pelo homem, reconhecendo à esposa o direito de controlar o seu próprio dote.⁶² Segundo Cantarella (1996, p. 239-40), em 18 a.C., a *Lex Iulia de Fundo*

⁶¹ Como se percebe, a lei do adultério foi marcada por uma duplicidade relacionada às categorias de gênero, ou seja, o que era imposto para a mulher foi feito de forma mais branda para o homem. Posteriormente, os líderes cristãos acompanharam esse "padrão duplo" romano no qual se castigava a mulher por adultério, ao passo que a infidelidade masculina era vista com uma maior naturalidade (BROWN, 1990b, p. 30).

⁶² De acordo com Del Castillo (1986, p. 188-90), o dote constituía o centro de toda regulação romana dos bens matrimoniais, além de ser o elemento patrimonial de maior relevância no que se refere às relações entre os cônjuges. A princípio, esse dote que a mulher, geralmente por meio de seu *pater familias*, recebia ao casar, passava ao poder do marido, que a partir de então se torna seu titular e administrador. Ao que tudo indica, existiam basicamente dois tipos de dote: a *profecticia*, quando o dote era procedente do pai ou de outro familiar que exercia a *patria potestas* sobre a mulher e a *adventicia*, quando o dote era procedente de uma pessoa distinta ou da mesma mulher. Das duas modalidades, apenas a primeira garantia o retorno dos bens da mulher em caso de morte, ao passo que a segunda estimulava a dissolução do divórcio por parte do marido. Na medida em que o divórcio adquiriu uma inusitada intensidade, foi preciso criar uma legislação que garantisse a devolução do dote

Dotali, um capítulo da *Lex Iulia de Adulteriis*, proibiu o marido de alienar os fundos dotais situados em território itálico e, *a posteriori*, essa proibição foi estendida para algumas propriedades imóveis. Sob Diocleciano (284-305 d.C.), o princípio segundo o qual a mulher disporia de liberdade total para gerir seus bens foi reafirmada. Já na Antiguidade Tardia, Teodósio e Valentiniano II recomendaram às mulheres que confiassem seus recursos à gestão do esposo, embora esses tenham preservado a vontade delas na gestão de seus próprios bens (DEL CASTILLO, 1986, p. 193).⁶³

A legislação que regulava a submissão das mulheres à tutela masculina também sofreu sensíveis modificações a partir de Augusto. Nesse caso, as mulheres da nobreza foram autorizadas a substituir seu tutor marital, no caso um familiar, por uma pessoa de sua confiança. Na prática, o tutor escolhido não interferia tanto nas decisões tomadas por elas, mas, pelo contrário, lhes concedia ampla autonomia. Para Del Castillo (1986, p. 191-92), a função do tutor consistia em interpor sua *auctoritas* quando, em uma transação, a mulher pudesse sofrer algum prejuízo. Assim, é lícito supor que as novas medidas jurídicas em relação ao dote e à *tutela mulieris* permitiram às romanas abastadas desfrutar de maior liberdade econômica e, com isso, atuar em campos anteriormente limitados aos homens. Como destaca Feitosa (2008, p. 125-26),

A presença de mulheres abastadas, identificadas pelo nome de sua família, é atestada na sociedade romana por meio da política de benefícios e de construções públicas; no apoio financeiro a jogos e na distribuição de alimentos; nas relações pessoais, desenvolvidas por meio do sistema de clientela e de *amicitia*; no patrocínio a corporações de ofício e no gerenciamento de propriedades particulares e de negócios familiares.

As disposições jurídicas, sem dúvida, em muito cooperaram para que os historiadores compreendam a autonomia alcançada pela mulher romana durante o Império. Todavia, esse não é o único meio pelo qual isso se torna possível, pois a exploração crescente de documentos como moedas, inscrições, estátuas e monumentos funerários tem sido fundamental para se compreender a participação feminina na sociedade imperial.

Cantarella (1996, p. 222 e ss.), por exemplo, nos permite concluir que o exame das inscrições funerárias contribui para evidenciar algumas personagens femininas e que, embora esses objetos reforçassem a consciência social do que era "ser mulher" para os romanos, ou

à mulher. Não que era buscado aqui reparar uma injustiça frente à mulher, mas sim atenuar as consequências do divórcio para a sociedade romana.

⁶³Além da determinação desses imperadores, no século VI, Justiniano estabeleceu que um eventual consenso da mulher na alienação não fosse reconhecido. Acerca da medida deferida por Justiniano, vale destacar que, embora ela revelasse a noção de fragilidade e dependência psicológica das mulheres, ela também intervinha decisivamente na proteção dos interesses das mesmas (CANTARELLA, 1996, p. 240).

seja, aquela associada à ideia de degeneração, corrupção e perigo, eles indicam também que elas não estavam presas a uma função puramente biológica, mas participavam da tomada de decisões na casa, frequentavam os banquetes e transitavam livremente pelas ruas.

Funari (1995), ao analisar alguns grafites de Pompeia, produzidos pelas próprias romanas, mostra que, no Principado, algumas mulheres eram não apenas alfabetizadas,⁶⁴ mas também, de modo similar aos homens, deixavam saudações registradas nos muros da cidade. Como indivíduos críticos, as romanas escreviam poemas de diversas categorias, exprimindo uma "oposição irada" às restrições sociais que lhes eram imputadas e muitas vezes proclamando a sua independência sexual.

É possível também encontrar nos grafites referências à participação feminina em debates políticos e escrutínios locais. Segundo Feitosa (2008, p. 127), era por meio de cartazes de propaganda eleitoral, denominados *programmata*, bem como de diversos grafites espalhados por Pompeia, que as mulheres manifestavam apoio aos seus candidatos, discutiam e opinavam sobre a política municipal, embora, legalmente, elas fossem proibidas de votar. Acrescentamos ainda que, durante todo o período imperial, muito embora a atuação das mulheres na política ocorresse de forma indireta, nas famílias da aristocracia, as esposas influenciavam os maridos, as mães os seus filhos e demais membros da família (ROSA DA SILVA, 2008, p. 16).

Além das fontes materiais, traços do poder feminino também são encontrados em textos de autores masculinos. Coelho (2014), ao analisar os versos da *Ars amatoria*, obra escrita por Ovídio entre os anos de I a.C. e I d.C., revela como as mulheres desvinculadas de compromissos matrimoniais, isto é, prostitutas, adúlteras, cortesãs e concubinas, eram aconselhadas pelo autor a utilizar artifícios estéticos para seduzir tanto homens da elite como aqueles dos estratos inferiores.

Sabendo disso, é importante mencionar que algumas mulheres menos abastadas poderiam não apenas exercer influência sobre os homens de diferentes camadas sociais, ao atuarem como cortesãs, mas também poderiam executar atividades próprias da condição masculina, como no caso daquelas que trabalhavam nas minas (ROSA DA SILVA, 2008, p.

⁶⁴ Entre os romanos, meninos e meninas tinham acesso ao ensino básico e ambos frequentavam as escolas, onde aprendiam a ler e escrever simultaneamente. Segundo Castro (2004, p. 37), após os estudos primários, as moças abastadas continuavam seus estudos sob a guarda de *praeceptores* que as instruíam no conhecimento da literatura latina e grega. Porém, é possível supor que algumas jovens da elite frequentavam o ensino secundário, tendo em vista que, da República até o Baixo Império, a sociedade romana conheceu mulheres superiormente cultas, e até mesmo sábias, embora não fosse a regra geral (MARROU, 1973, p. 423). Como nos informa Massey (1988, p. 65), muitos romanos tinham suas filhas em alto estima, logo, é bem possível que pelo menos as jovens das classes mais elevadas recebessem uma educação apropriada.

16). Além disso, também as encontramos no comércio e na produção de alimentos, atuando como padeiras, perfumistas, cabeleireiras, amas, mestras e escritãs.

Quanto à prostituição, sabemos que era daí que muitas mulheres retiravam seu sustento. Ventura da Silva (2011, p. 46-7) relata que mesmo sob o governo de imperadores cristãos, a prostituição não foi qualificada como um ofício ilegal ou nocivo à ordem pública, como se comprova pela ausência de um *corpus* legislativo destinado a regular a matéria.⁶⁵ Pelo contrário, a prostituição fazia parte da lista de ofícios cadastrados na cúria e as profissionais da área, bem como seus proxenetas, deveriam contribuir com o pagamento de impostos. Mediante a tolerância imperial, as meretrizes sempre gozaram de uma acolhida favorável na cidade. Inclusive, podemos encontrar, no calendário romano, festivais associados à prostituição, como o das Afrodísias em honra à Vênus Ericina/Afrodite realizado no mês de abril.

De acordo com Herreros González (2001, p. 113), em todo o Império, as cidades contavam com zonas de prostituição. Na *urbs*, os prostíbulo eram de fácil reconhecimento, pois um falo de pedra, pintado de um vermelho chamativo, era colocado sobre a batente da porta, não deixando dúvidas a respeito das funções do local. A presença das prostitutas, no entanto, não se restringia a esses ambientes, já que, muitas vezes, elas eram encontradas nas ruas, "aguardando e atraindo a clientela". Como nos informa Ventura da Silva (2011, p. 47):

[...] as meretrizes eram figuras familiares e, poderíamos dizer, populares nas ruas das cidades imperiais. Por toda a parte onde caminhasse, o transeunte tinha a oportunidade de se deparar com elas: no fórum, sob os pórticos e arcadas, nas termas, sob as arquibancadas do anfiteatro, nas mediações do hipódromo, nas tavernas e albergues, nas proximidades do templo de Ísis ou nos lupanares propriamente ditos [...].

Como se pode perceber, tanto no caso das matronas, quanto no das meretrizes e demais mulheres comuns, a pesquisa sobre o feminino na sociedade romana pode se distanciar das perspectivas literárias dominadas pela percepção masculina, que colocam as mulheres como passivas e as classificam como inferiores devido apenas à divisão biológica. Ao invés disso, estamos lidando com agentes históricos que souberam "resistir, existir e construir seus poderes" (PERROT, 2007, p. 166), mesmo que os discursos da época, independentemente da sua natureza, veiculassem amiúde uma imagem do feminino oposta às noções de autossuficiência e autonomia.

⁶⁵ Para melhor compreender a situação jurídica das prostitutas na sociedade romana, ver: Herreros González (2001).

Partindo dessa ótica, acreditamos que a representação imposta e aceita inconscientemente pelas mulheres pode se voltar contra a ordem de quem a produziu, deslocando a relação de dominação dos homens sobre elas. Como veremos no caso das virgens e viúvas cristãs do século IV, a disciplina ascética que lhes era exigida pelo episcopado, cujos parâmetros eram masculinos, acabou por convertê-las em modelos de santidade, subvertendo os limites impostos, embaralhando os papéis e deslocando as convenções. Tal como propõe Chartier (1995, p. 42),

Nem todas as fissuras que corroem as formas de dominação masculina tomam a forma de dilacerações espetaculares, nem se exprimem sempre pela irrupção singular de um discurso de recusa ou de rejeição. Elas nascem com frequência no interior do próprio consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação se encontra reempregada para marcar uma resistência.

O que está em discussão aqui são os poderes femininos permitidos numa situação de sujeição e inferioridade, algo que, para o autor, pode ser compreendido apenas na medida em que primeiro definamos a submissão imposta às mulheres como uma violência simbólica e, segundo, que identifiquemos os mecanismos que enunciam e representam a divisão social como um dado natural, biológico, e, portanto, histórico dos papéis e das funções exercidos por homens e mulheres (CHARTIER, 1995, p. 42).

As mulheres no sistema religioso romano

Como os demais aspectos da vida pública romana, a religião era dominada pelos homens, sendo a posição religiosa mais elevada em Roma era a de *pontifex maximus*. Até o ano 12 a.C., quando Augusto tomou para si o título de *pontifex*, não se exigia do aspirante a este cargo uma preparação especial e muito menos se esperava dele uma "vocação". Os romanos inclusive não procuravam as autoridades religiosas para buscar conselhos espirituais, uma vez que o sistema religioso romano não se fundamentava em princípios dogmáticos, mas, sobretudo, era voltado para o desempenho correto dos rituais (TAKÁCS, 2008, p. 89).⁶⁶ De modo geral, o pontífice, tal como os demais sacerdotes, era considerado um funcionário público e sua função girava em torno de supervisionar as práticas religiosas do Estado, bem

⁶⁶ Na Antiguidade, os rituais eram uma parte crucial nas interações entre deuses e homens, porém temos consciência de que existiam na sociedade romana outras formas de atividades pelas quais indivíduos manifestavam sua vida religiosa. Beltrão (2006, p. 144-6.), por exemplo, nos fala que a construção e a manutenção de templos eram um dos principais meios pelos quais o contato entre homens e deuses era mediado. Além disso, segue a autora, uma das formas de garantir a *pax deorum* (paz entre os deuses e os homens), e consequentemente a ordem social, era respeitando as regras de comportamento, os deuses, principalmente em seus espaços, e a autoridade dos rituais.

como levar a cabo sacrifícios em benefício do *populus* e organizar as cerimônias públicas (MASSEY, 1988, p. 85).

Segundo Pociña (2014, p. 6-7), os altos cargos religiosos se encontravam nas mãos de um grupo seletivo e hierarquizado de oficiantes, a saber: o *pontifex maximus*, responsável por liderar os outros pontífices e fixar o calendário; o *rex sacrorum*, executor dos sacrifícios que, na época da monarquia, cabiam aos reis; os *flamines*, que asseguravam o culto aos deuses oficiais; os *augures*, intérpretes dos signos celestes; os *haruspices*, responsáveis por inquirir as vísceras dos animais; e os *fetiales*, encarregados de intervir nos tratados ou declarações de guerra.

Embora o dever religioso na comunidade cívica romana ou em ambiente doméstico coubesse aos homens, a exclusão feminina não pode ser encarada de forma absoluta. Como aponta Santiago Montero (1998), a mulher romana, durante o Império, esteve ligada a todos os tipos possíveis de adivinhação, profecias, consultas às entranhas dos animais, magia adivinatória, feitiçaria e consultas astrológicas. A participação feminina nos ritos mágicos e divinatórios pode ser explicada, em parte, pela expansão territorial romana, que colocou a sociedade em contato com cultos estrangeiros nos quais a mulher detinha protagonismo. No entanto, por ora, faremos referência apenas às sacerdotisas dos cultos oficiais romanos, como era o caso das virgens vestais (Figura 13), da flamínica e da esposa do *rex sacrorum*, a *regina sacrorum*.

O culto de Vesta e o ofício religioso das virgens vestais desempenhavam um papel central no sistema religioso romano. Segundo a tradição, foi Numa Pompílio (753 - 673 a.C.) quem teria escolhido as primeiras sacerdotisas dedicadas ao culto de Vesta, bem como foi também o primeiro a edificar, no fórum, um templo em honra à deusa (HORVAT, 2007, p. 288; POCIÑA, 2014, p. 7), representado na figura 14. Sobre a importância dessa divindade, sabemos que Vesta estava relacionada ao fogo sagrado que mantinha acesa a luz de Roma e, por isso, era figura indispensável para o funcionamento e preservação da cidade como um espaço sagrado. Além disso, seu culto contribuía com o bom desempenho das instituições romanas, visto que estava ligado à criação e à manutenção das diretrizes que orientavam aquela sociedade (ALONSO, 2012, p. 17).

Figura 13 - Estátua de uma Vestal Máxima localizada no fórum romano (Séc. III d.C.)



Fonte: Acervo pessoal da autora (2016).

Figura 14 - Ruínas do *aedes Vestae* localizada no fórum romano (Séc. II)



Fonte: Acervo pessoal da autora (2016).

As sacerdotisas, num total de seis, dedicavam-se ao culto de Vesta e, por extensão, ao Estado romano (TAKÁCS, 2008, p. 80). Seus principais deveres eram manter aceso o fogo que se encontrava no *aedes vestae*,⁶⁷ cuidar e proteger o lar público localizado no santuário da deusa e cumprir alguns deveres ritualísticos nos festivais, tendo em vista a conservação da *pax deorum* (ALONSO, 2012, p. 17; TAKÁCS, 2008, p. xxi).

Cumprir lembrar que o cuidado com o fogo sagrado não era uma prática exclusiva da esfera pública. Na verdade, estamos falando de um costume bem difundido nas residências romanas, fossem elas pertencentes a pessoas abastadas ou não. Segundo Alonso (2012, p. 31), o fogo sagrado funcionava, em âmbito doméstico, como um *locus* religioso primário, simbolizando tanto a continuidade da *urbs* quanto a da família. Sendo assim, podemos avaliar toda a importância e simbologia assumida por Vesta e suas sacerdotisas entre os cidadãos romanos, afinal, a deusa não estava presente apenas no espaço público, mas também na individualidade dos lares, onde era adorada com a devida reverência (JONES; PENNICK, 1999, p. 65).

Além de realizarem o intercâmbio com o divino, as virgens vestais encarnavam as funções primárias das mulheres na sociedade romana, ou seja, a de procriar e de dedicar sua vida à família (TAKÁCS, 2008, p. 81). Por outro lado, as vestais compunham um seleto círculo de mulheres que transitavam na esfera social masculina (SCHEID, 1990, p. 471). O sacerdócio de uma vestal não apenas a tornava membro de um dos quatro maiores colégios sacerdotais de Roma, o colégio dos *pontífices* (BELTRÃO, 2006, p. 143), como também lhe dava o direito de sentar-se junto aos senadores nos jogos; fazer seu próprio testamento (TAKÁCS, 2008, p. 81-3); gozar dos serviços de um *lictor*;⁶⁸ testemunhar em juízo (BEARD, 1980, p. 17; SCHEID, 1990, p. 473); ter assento especial nos teatros; ser enterrada dentro do

⁶⁷*Aedes Vestae* é o termo correto para designar o templo de Vesta (BEARD, 1980, 12-27). De acordo com Harvey (1998, p. 481), um edifício consagrado a uma divindade somente era um *templum* se fosse consagrado pelo aúgere e também pelo *pontifex*, do contrário, o edifício seria apenas um *aedes*. Para Martínez López (1994, p. 178), o "templo" de Vesta, situado no coração do fórum romano, possuía um profundo significado na História de Roma. Sua origem estava vinculada ao nascimento da cidade, tendo sido o último local de culto pagão a ser fechado com o avanço do cristianismo.

⁶⁸ Segundo Muñiz Coello (1983, p. 138-39), os *lictores* constituíam uma categoria especial de funcionários dos magistrados romanos, integrados na *ordo apparitorum* junto aos *scribae*, *viatores*, *praecones*, entre outros. A função de um *lictor* era fornecer proteção e escolta à personagem que acompanhava. Geralmente, esses funcionários portavam os *fasces*, feixes de varas unido por uma cinta vermelha, e se posicionavam à frente dos magistrados a fim de deixar o caminho livre para que passassem entre o povo. Inicialmente, apenas os magistrados *cum imperio* gozavam dos serviços dos *lictores*, posteriormente este privilégio foi ampliado para os indivíduos *sine imperio*, como, por exemplo, os sacerdotes. Em suma, podemos dizer que os *lictores* foram símbolos de poder e ordem em Roma e o acesso ao seu serviço variava de acordo com o grau e importância do sujeito para aquela sociedade. Para Beard (1980, p. 17), eventualmente um *lictor* era direcionado a prestar serviços para uma imperatriz, todavia, isso só ocorria pela conexão de seu papel como sacerdotisa de *diui*, em analogia às vestais. Nesse caso, as imperatrizes eram assistidas por algum outro funcionário, como era o caso da *Flaminica Dialis Augusti*.

solo sagrado da cidade (*pomerium*) (ALONSO, 2012, p. 28-9), dentre outras regalias. Contudo, as vestais somente alcançaram uma posição proeminente no mundo romano porque, como mulheres, representavam para aquela sociedade a continuidade da vida.

De acordo com Martínez López (1994, p. 179; 1988, p. 140-41), o estado virginal das vestais não implicava em infertilidade, mas, pelo contrário, conservava de forma permanente seu potencial de maternidade. Sendo assim, a vestal era, ao mesmo tempo, uma jovem romana que resguardava sua capacidade de procriar, mantendo-se virgem até o dia do casamento e uma matrona que, ao observar a castidade (*pudicitia*), garantia o bem-estar do Império.⁶⁹ As vestais entravam para o sacerdócio antes da puberdade, entre os seis e os doze anos, e encerravam suas atividades após cumprirem trinta anos de serviço. Escolhidas pelo sumo pontífice, no decurso de uma cerimônia (*captae*) que se assemelhava ao tradicional casamento romano, as sacerdotisas deviam permanecer virgens enquanto durasse seu ofício (SCHEID, 1990, p. 471).⁷⁰ Como mencionamos, uma das principais funções das vestais era a manutenção do fogo sagrado no templo de Vesta, já que, segundo Takács (2008, p. 80), o cuidado com o fogo representava uma procriação simbolizada: "as vestais e o fogo formavam um conjunto simbiótico de potência procriadora". Para Martínez López (1988, p. 140), essa unidade entre o fogo sagrado, símbolo de vida e de proteção da cidade, e a virtude das mulheres era uma característica das sociedades patriarcais, como a romana, nas quais havia duas categorias de mulher: "a casta" e a "não casta".

Em âmbito religioso, no contexto da Antiguidade Tardia, esse padrão de pensamento foi mantido. Na religião romana,⁷¹ a *pudicitia* da mulher casada, que não se restringia apenas à fidelidade para com o marido, mas também estava relacionada à observância de um conjunto

⁶⁹ De acordo com Cantarella (1996, 261-62), as vestais eram ao mesmo tempo *uirgo* e *mater*, ou seja, ainda que consagradas à castidade, como a deusa cuja imagem elas representavam, as vestais eram consideradas indivíduos fecundos como a terra (*Tellus Mater*). Sobre a representação das vestais como matronas, a autora nos informa que esta também podia ser averiguada nas vestes e adereços que portavam, sendo assim, a própria divisão dos cabelos em seis mechas separadas por grampos e acomodadas com uma cinta de lã tecida com fios brancos e vermelhos mostram que as sacerdotisas de Vesta se ornamentavam tal como uma verdadeira *uxor*.

⁷⁰ Mekacher e Haepere (2003, p. 66-7) afirmam que as candidatas ao sacerdócio deveriam ser *patrimae* e *matrimae*, ou seja, seu pai e sua mãe deveriam estar vivos durante o processo de seleção, não poderiam possuir qualquer defeito físico e não poderiam ter sido emancipadas pelo pai. Do mesmo modo, seu pai não poderia ser emancipado de seu antecessor, uma vez que a emancipação do pai ou da filha deixava, teoricamente, a menina órfã, contradizendo a imposição da candidata de ser *patrimae* e *matrimae*. Além disso, os pais das futuras vestais deveriam ter nascidos livres e exercer uma profissão honrável. Destacamos ainda que, para os autores, é possível que esta regra tivesse vigorado não só durante a República, mas por todo o período imperial.

⁷¹ Ao utilizarmos a expressão "religião romana", no singular, em alternância como o termo "sistema religioso romano", não pretendemos minimizar este fenômeno complexo, plural e múltiplo, mas, pelo contrário, trata-se de uma opção técnica que também visa substituir o tão difundido termo "pagão". Como ensina Siqueira (2003, p. 17-8), o termo "religião romana" não é suficiente para abarcar as variadas expressões religiosas e politeístas do Império Romano, pois, além de se referir às múltiplas crenças e sentimentos estabelecidos pelo *mos maiorum*, abrange também as religiosidades praticadas pelos povos conquistados e que foram assimiladas pelos romanos gradativamente.

de regras, era confirmada pela fecundidade. Já a mulher não casta, aquela que não se adaptava às normas, era vista como uma desgraça para a comunidade (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1988, p. 140). No caso das vestais, essa noção de castidade em torno das matronas foi adaptada segundo a ideia de que a falta mais grave que poderiam cometer era justamente a perda da virgindade (*incestum*).

Segundo os romanos, quando a vestal perdia sua virgindade, ela voltava sua atenção a um único homem, desviando-se dos deveres para com o *populus* (TAKÁCS, 2008, p. 80; 88). Nesse caso, a sacerdotisa era então punida pelo *pontifex maximus* e pelo colégio pontifical que, em conjunto, "exerciam sobre ela o mesmo poder que um *pater familias* assistido pelo conselho familiar" (SCHEID, 1990, p. 471).

Ao analisar a ideia de virgindade/fecundidade em torno do suplício das vestais, Martínez López (1988) afirma que a punição para as sacerdotisas que faltavam com o dever da castidade era a morte. Porém, esta não era tão somente uma sentença aplicada a um delito, mas era um ritual que visava a eliminar a impureza que colocava em risco a boa relação com os deuses. Este tipo de transgressão era considerado, em termos jurídicos, um *prodigium* e, como tal, necessitava ser eliminado mediante um rito apropriado. Em algumas ocasiões, a suposta perda da castidade por uma vestal foi utilizada por grupos políticos em litígio para explicar acontecimentos indesejados ou para desviar a atenção pública (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1988, p. 141; ALONSO, 2012, p. 34).

Ainda sobre a punição feita às vestais, quando condenadas à morte, elas eram enterradas vivas e em público, próximo ao portão de Colline, localizado na extremidade norte do Muro Serviano (*Murus Servii Tullii*). Na verdade, a vestal era colocada em uma câmara subterrânea com pequenas porções de comida para que morresse de inanição e não asfixiada pelo sepultamento. Se ela fosse inocente, Vesta iria salvá-la, o que decerto nunca ocorreu. Durante o período imperial, temos conhecimento da execução de quatro vestais (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 180). A ideia subjacente a esta terrível forma de punição era a de que, mesmo corrompida, a vestal poderia ser útil ao Estado, afinal, por ser considerada uma fonte de fecundidade, deveria ser tratada como uma "semente fértil" e ser "plantada na terra" (TAKÁCS, 2008, p. 87-8).

Estudando o caso das vestais, percebemos que as mulheres, em Roma, também alcançaram a esfera pública, embora, em razão de seu sexo, não tenham se desvinculado das funções tipicamente femininas (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 184). Em outras palavras, as normas às quais as vestais estavam sujeitas eram expressões de algumas constantes que conformavam a vida das demais romanas. Até mesmo autores, como Mary Beard (1980, p.

17),⁷² que consideram o *status* sexual das vestais intersticial, nas franjas das categorias feminina e masculina, afirmam que "seu aspecto masculino é muito menos claro e não pode ter a mesma importância que os elementos virginais ou matronais".

Não pretendemos defender aqui que a virgindade das vestais tenha sido algo secundário. Todavia, sabemos que, no mundo greco-romano, a virgindade não era um estado ideal para as mulheres, como seria mais tarde para o cristianismo (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 183). Logo, o sistema religioso romano (e todas as suas formas de culto, incluindo o de Vesta), como produtor e reproduzidor de diferenças sexuais, dificilmente se absteria de veicular, por meio de seus símbolos e rituais, aquilo que se esperava socialmente de homens e mulheres, especialmente no que se referia à procriação. Além disso, não era apenas por conservarem o paradoxo da virgindade/fecundidade que as vestais reforçavam o papel feminino na sociedade romana, incluindo a tardo-antiga. Para além de sua participação em algumas cerimônias masculinas,⁷³ nas quais ocupavam um lugar menos ativo (SCHEID, 1990, p. 472-3), as performances exercidas pelas vestais em rituais como a *Matronalia*, o *Quinquatrus* e o culto da *Bona Dea* contribuía para incutir naqueles que deles participavam os fundamentos acerca das relações de gênero. Sobre isso, Cantarella (1996, p. 261) nos informa que as vestais celebravam ritos que reproduziam algumas funções tipicamente femininas, como o da *stercoratio* (ação de limpeza) e a preparação de alguns alimentos, como a *mola salsa*.⁷⁴ Ademais, elas também honravam o *fascinus*, órgão reprodutor masculino, com o intuito de evitar a esterilidade, em uma cerimônia que precedia a celebração das núpcias.

As vestais não foram as únicas sacerdotisas romanas, pois, ao lado das sacerdotisas de Vesta, a *flaminica Dialis* e a *regina sacrorum* também atuavam nos cultos oficiais. Segundo Scheid (1990, p. 474-5), tanto a *flaminica Dialis* quanto a *regina sacrorum* detinham poderes masculinos por conta do seu estatuto e, para o autor, os papéis sacrificiais atribuídos a essas mulheres eram consequências do fato de elas serem esposas de sacerdotes. Nesse caso, a flaminica, como esposa do flâmine de Júpiter (*flamen Dialis*), poderia sacrificar um carneiro a

⁷² Segundo Mary Beard (1980), há duas hipóteses que circundam a origem desse sacerdócio. A primeira seria de que as vestais representavam as esposas dos primeiros reis romanos e, por isso, suas tarefas estavam estritamente relacionadas às das matronas. A segunda, por sua vez, dizia que essas mulheres descendiam não das esposas, mas sim das filhas dos primeiros reis, o que explicaria mais facilmente o estado virginal. Todavia, para a autora, é mais provável que as vestais tivessem sido associadas à figura masculina, pois possuíam privilégios outorgados apenas aos homens, como, por exemplo, o direito de depor em uma audiência pública. Nesse caso, a identidade sexual que repousa sobre as sacerdotisas de Vesta seria crucial para a compreensão do poder que detinham.

⁷³ Para compreender a participação das vestais em rituais masculinos, ver: Takács (2008), Beard; North; Price (1998) e Scheid (1990).

⁷⁴ A chamada *mola salsa* era uma espécie de farinha ritual que era espalhada por cima de todos os animais conduzidos ao sacrifício público. Por meio do preparo desta farinha, as vestais se faziam presentes em todos os grandes sacrifícios públicos.

Júpiter nos dias de mercado (*nundinae*), enquanto a *regina sacrorum*, como esposa do *rex sacrorum*, era autorizada a oferecer uma leitoa ou ovelha a Juno no primeiro dia do mês (*calendas*) (RIVES, 2013, p. 135; SCHEID, 1990, p. 474).⁷⁵

A natureza pública desses sacrifícios e o papel desempenhado pelas vestais contradiziam a noção corrente de que as atividades religiosas das mulheres na Roma antiga eram restritas à esfera privada ou doméstica. No entanto, ao contrário das sacerdotisas de Vesta, a *regina sacrorum* e a *flaminica Dialis* eram auxiliares de um parceiro masculino. Mais que isso, em ambos os casos, o sacerdócio pertencia mais ao casal do que a um indivíduo, motivo pelo qual o flâmine de Júpiter deixava o seu ofício se porventura sua esposa viesse a falecer. De modo geral, estes casais de sacerdotes formavam uma unidade inseparável, contudo o homem detinha primazia sobre a mulher (SCHEID, 1990, p. 475).

Não sabemos exatamente em que medida o sacerdócio da *reginasacrorum* foi transformado no período imperial, porém é provável que, no século III, a exigência de que o cargo de *rex sacrorum* só poderia ser ocupado por patrícios casados segundo o antigo ritual da *confarreatio* já não era mais válida. Para a Antiguidade Tardia, possuímos evidências de que tais sacerdócios haviam ultrapassado o território itálico, sendo exercido também nas províncias, a exemplo de África (GABRIELLI, 2003).

Quanto ao flaminado, as informações são um pouco mais numerosas. No artigo intitulado *Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West*, Emily Hemelrijk (2005) analisa 258 inscrições criadas por ou para as flamínicas da época imperial. Dentre tantas informações coligidas pela autora, aquela segundo a qual as *flaminicae* do culto imperial não seriam necessariamente esposas dos *flamines* imperiais certamente é a mais instigante:

[...] no meu corpus de 258 inscrições de sacerdotisas do culto imperial, apenas 26 *flaminicae* (mencionadas em 32 inscrições) são conhecidas como esposas de

⁷⁵ Segundo Charles Goldberg (2015, p. 335-7), o *flamen Dialis* e o *rex sacrorum* são sacerdócios da linhagem mais antiga de Roma. Ambos eram escolhidos pelo *pontifex maximus* e também participavam do colégio dos Pontífices. Na época de sua origem, foi estabelecido que os dois sacerdotes deveriam ser patrícios e, tal como seus pais, casados por meio da antiga cerimônia da *confarreatio* (ver nota 58). Uma vez casados, tanto o *flamen Dialis* quanto o *rex sacrorum* não poderiam se divorciar e no caso de um dos cônjuges morrerem, o sacerdócio deveria ser deixado. Não se sabe exatamente a origem do *rex sacrorum*, porém, na República suas funções religiosas estavam vinculadas ao papel que o rei exerceu no período monárquico. Inclusive, nesta época foi estabelecido que o *rex* não poderia assumir qualquer cargo político, o que comprova a existência de preceitos anti-monárquicos fortemente enraizados na sociedade romana. Quanto ao *flamen Dialis*, este foi um dos primeiros sacerdócios de Roma, sendo que sua presença é confirmada na época imperial. Em função do seu ofício como representante de Júpiter, o *flamen Dialis* estava rodeado por uma variedade de tabus, como por exemplo, a proibição para andar de cavalo, fazer uso de um anel aparatoso, proferir um juramento ou se afastar do seu leito conjugal por três noites seguidas. Embora, não fosse proibido de exercer um cargo político, todos os tabus que cercavam o sacerdote de Júpiter dificultavam para que ele assumisse uma posição deste tipo (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 196). Para ampliar os conhecimentos sobre o *rex sacrorum* e o *flamen Dialis* recomendamos a leitura de Goldberg (2015); Beard; North; Price (1998); Simón (1996); Álvarez Soria (2016); Gabrielli (2003).

flâmines [...]. Claro, mais *flaminicae* podem ter se casado com flâmines cujos nomes ou títulos estão perdidos, mas a evidência presente sugere fortemente que as *flaminicae* não eram normalmente casadas com flâmines. Pelo contrário, algumas *flaminicae* eram solteiras quando ocupavam cargos ou casadas com homens cuja carreira não inclui um flaminado imperial. Mesmo nos casos em que o marido e a esposa são conhecidos por serem sacerdotes não implica que eles ocupassem o cargo juntos; eles podem ter exercido o seu sacerdócio em diferentes anos ou em lugares diferentes, como alguns certamente fizeram. Além disso, a noção de que um sacerdote e uma sacerdotisa do culto imperial eram, em regra, marido e mulher são contrariados por seus números. Contra 258 inscrições de sacerdotisas imperiais no meu *corpus*, na mesma área e período, são conhecidas mais de 1.100 inscrições de sacerdotes imperiais masculinos (HEMELRIJK, 2005, p. 145-6).

Hemelrijk (2005, p. 146) acredita que o flaminado imperial não era equivalente ao republicano e, nesse caso, a semelhança entre os títulos e alguns privilégios fazia com que muitos pesquisadores incorressem no erro de afirmar que os dois ofícios eram o mesmo. Para a autora, a flamínica imperial se diferenciava da *flaminica Dialis* não apenas por seu *status*,⁷⁶ mas também por suas honras, privilégios, restrições, deveres religiosos e pelo próprio objeto de culto, que não era Júpiter, mas sim a imperatriz.

Seja como for, o que temos na época imperial é um sacerdócio feminino que, em todos os seus aspectos, continuava sendo uma contrapartida do seu homônimo masculino. Como argumenta Hemerijk (2005, p. 161), assim como os seus colegas masculinos, as sacerdotisas imperiais eram eleitas pela cúria local, ou pela assembleia provincial, ocupando o cargo por apenas um ano, embora elas pudessem exercer mais de um sacerdócio em diferentes cidades. Além disso, os títulos sacerdotais dessas mulheres mostravam as mesmas adições que as dos sacerdotes. Assim, às flamínicas foram acrescentados os *status* de *perpetua*, *prima* e *provinciae*. Quanto ao objeto de culto, geralmente as flamínicas serviam apenas à imperatriz viva e sua antecessora imediata, da mesma forma que os sacerdotes faziam com os imperadores. Contudo, é importante destacar que, apesar de serem paralelos, os dois sacerdócios não eram iguais, pois, como demonstra a discrepância entre o número de flâmines e de flamínicas, ao sacerdócio masculino se concedia maior ênfase, principalmente pela importância do culto ao imperador se comparado aos demais membros da *domus* imperial.

⁷⁶ Segundo Hemelrijk (2005, p. 159-60), embora a maioria das sacerdotisas imperiais pertencesse à elite, mais da metade do número de inscrições analisadas não estabelecem o *status* social da flamínica. Nesse caso, quando nenhuma magistratura de parentes do sexo masculino é conhecida, torna-se impossível classificar a condição social dessas mulheres. Por outro lado, em vista do antigo hábito de exibição de *status*, a falta de indicadores nessas inscrições parece apontar que algumas sacerdotisas do culto imperial poderiam ser de posições sociais bastante modestas. Além disso, a autora destaca que os nomes de algumas flamínicas indicam que elas pertenciam a famílias recentemente romanizadas. Aqui, um sacerdócio imperial poderia demonstrar tanto a lealdade dessas famílias ao imperador, quanto seu ajuste à cultura e valores romanos. Em suma, para Hemerijk, a ligação do sacerdócio imperial com a elite não é tão estrita como se acreditava, pois era provável que mulheres de famílias *libertas* e também de famílias romanizadas tivessem visto nesse ofício uma forma de promoção social.

Além das sacerdotisas, as matronas também foram encarregadas de celebrar rituais públicos. Nesse caso, as mulheres participavam de cerimônias que lhes diziam respeito, ou seja, cerimônias que ratificavam o que era definido e desejado como aspectos femininos para os romanos. Como destaca Beltrão (2013, p. 133), o destino social imposto às mulheres eram a reprodução biológica e o cuidado da *domus*, mas seu processo de formação também envolvia uma pedagogia social pública, embora esta não seja para nós algo tão nítido quanto na formação masculina.

Dentre os ritos executados pelas mulheres, destacam-se os da *Matronalia* (1 de março), os ritos da *Anna Perenna* (15 de março), o *Quinquatrus* (23 de março), a festa de Vênus Verticórdia (1 de abril), o ritual em homenagem à *Fortuna Muliebris* (6 de julho) e o culto da *Bona Dea* (1 de maio e a noite entre 3 e 4 ou 4 e 5 de dezembro).

De acordo com Beltrão (2013, p. 126-32), nas *Matronalia*, as vestais, acompanhadas das matronas e das parturientes, homenageavam *Iuno Lucina*, deusa que presidia os partos, no templo do Esquilino, ao passo que os maridos oravam pela saúde das mulheres e pela concórdia do casal. O rito também era celebrado nas casas aristocráticas, onde as *matres* preparavam um banquete com suas próprias mãos para os escravos masculinos da *domus*.

Apesar de as mulheres assumirem, nas *Matronalia*, a inteira responsabilidade pela liturgia, seu valor social como matronas era enfatizado, uma vez que o sentido do ritual era justamente a conservação do bem-estar da *domus*. Não muito diferentes eram os ritos de *Anna Perenna* e do *Quinquatrus*. No primeiro caso, tratava-se de uma festa com dança e libações de vinho, marcada pela presença masculina, na qual as mulheres reforçavam seu papel de procriadoras. Já o *Quinquatrus* era um festival masculino e feminino, com ritos de caráter nupcial em honra à Minerva, deusa que ensinava as meninas a fiar a lã (BELTRÃO, 2013, 126-28).

Na festa da Vênus Verticórdia, mulheres de diversas categorias, dentre elas matronas e cortesãs, davam banho (*lavatio*) e ornamentavam com flores a estátua da deusa a fim de que ela dirigisse os corações das celebrantes para o cumprimento fiel dos deveres matronais. Em seguida, as devotas imitavam a divindade e se banhavam como se estivessem se preparando para a relação sexual. Para Scheid (1990, p. 478), o essencial desse rito era que ele permitia que mulheres de distintas condições sociais participassem de um ritual público, todavia prevalecia a ideia de que se tratava de uma cerimônia na qual as praticantes não ultrapassavam a esfera feminina.

Quanto ao culto em homenagem à *Fortuna Muliebris*, sabemos que, no dia 6 de julho, as matronas se dirigiam ao *aedes* da deusa, localizado na 4ª milha da Via Laurentina, para ali

oferecerem sacrifícios. Segundo Beltrão (2014a, p. 96-8; 2014b, p. 199-202), tanto o mito etiológico como o santuário da *Fortuna Muliebris* foram talvez construídos na época augustana, embora a documentação literária os vinculasse ao período monárquico, mais especificamente ao relato épico de Coriolano e da guerra contra os volscos. Em suma, o mito narra como uma multidão de *matronae* conseguiu evitar o conflito entre romanos e volscos e, por isso, obteve do Senado o direito de erguer um templo à *Fortuna Muliebris* e de apontar uma sacerdotisa para o novo culto.

Segundo a autora, as narrativas etiológicas da *Fortuna Muliebris* consistiam em um dos elementos mais significativos para a compreensão do sistema de valores e das distinções de gênero na sociedade romana (BELTRÃO, 2014b, p. 193). Sendo assim, apesar de essas narrativas apresentarem as personagens femininas como responsáveis pelo sucesso de Roma, o mito etiológico da *Fortuna Muliebris* é repleto de "referências à *domus*, ao casamento, à maternidade e ao lugar social de homens e mulheres, euforizando-se o valor moral das únicas mulheres que interessam ao relato: as *matronae*" (BELTRÃO, 2014b, p. 204). Da mesma forma, o culto da *Fortuna Muliebris*, vinculado à narrativa da guerra, consolidava a crença de que as matronas legitimamente casadas em primeiras núpcias e mães deveriam guardar a sua honra e, assim, contribuir para a salvação da cidade.

Por fim, cabe destacar o papel desempenhado pelas mulheres, ao menos até a época tardo-antiga, no culto da *Bona Dea*. Conforme nos apresenta Macróbio, em sua *Saturnalia* (I, 12, § 18-29), *Bona Dea* foi representada de diferentes formas por seus adoradores, sendo que, para o próprio autor, Maia e *Mater Magna* não apenas consistiam em manifestações da Terra, mas também eram deusas idênticas à *Bona Dea*, nome sob o qual Maia era adorada.

Da mesma forma que a deusa foi identificada de diversas maneiras, seu culto pareceu não ter se limitado a determinada categoria social.⁷⁷ Além disso, suas formas de devoção também não foram homogêneas. É possível que o culto da *Bona Dea* tenha sido o culto oficial menos sujeito às influências externas, sendo considerado um exemplo de manutenção das tradições romanas no período compreendido entre o século I a.C. e a época tardia

⁷⁷ A localização do templo, na parte baixa do monte Aventino, aponta para o fato do culto possuir um caráter popular, pois, como é sabido, esta era uma zona considerada, desde o princípio da história de Roma, o *mons* da plebe e dos cultos plebeus. Corroborando a suposição de que o culto era popular, Gatto (2016, p. 288) afirma que, no templo, as sacerdotisas prestavam serviços médicos para a população que não possuía recursos financeiros. De fato, essa ideia é confirmada por Macróbio (*Sat.*, I, 12, § 26), quando este afirma que o templo estava guarnecido de todas as classes de ervas, com as quais as sacerdotisas preparavam medicamentos. Cumpre notar que o termo utilizado por Macróbio para referenciar as pessoas que elaboravam medicamentos no templo é *antistes* (sacerdotes) e não *antistitae* (sacerdotisas). Todavia, acreditamos se tratar de um sacerdócio feminino, tendo em vista que, logo em seguida, o próprio Macróbio afirma que homens não podiam adentrar o santuário da deusa (*Sat.*, I, 12, § 26). Além disso, como foram comprovadas por Gatto (2016, p. 289), as atividades terapêuticas exercidas pelas sacerdotisas também foram registradas em fontes epigráficas.

(BROUWER, 1989, p. 358). De qualquer modo, sabemos que, por volta do século I d.C., *Bona Dea* fazia jus a um culto bastante original e era conhecida por ser a deusa das mulheres (SCHEID, 1990, p. 482). Inclusive, nessa época, duas festas públicas em sua homenagem eram celebradas anualmente: a primeira, no dia 1 de maio, por ocasião do *dia natalis* do santuário construído para a deusa; e a segunda, também conhecida como "mistérios noturnos", celebrada em uma noite no início de dezembro, na residência de um magistrado *cum imperio*, ou seja, dos cônsules ou dos pretores (GATTO, 2016, p. 287-88; BROUWER, 1989, p. 358-59).

Sobre a comemoração das *calendas* de maio do período tardo-antigo, Macróbio (*Sat.*, I, 12, § 18) relata que um animal era sacrificado em honra à deusa, provavelmente uma porca prenha (*Sat.*, I, 12, § 20; 23), e que libações à base de leite eram realizadas em seu templo (*Sat.*, I, 12, § 25). Para Scheid (1990, p. 482), o sacrifício do animal era oferecido por mulheres, o que pode ser confirmado se levarmos em consideração que figuras masculinas estavam proibidas de adentrar o santuário da deusa (*Sat.*, I, 12, § 26). Quanto às libações, é importante destacar que o vinho também não devia ser admitido sobre seu próprio nome no templo da deusa, logo, essa forma de homenagem ocorria com o uso de "leite", carregado em um recipiente chamado de "pote de mel" (BROUWER, 1989, p. 327). É possível que o ritual possuísse uma maior penetração social e que mulheres livres, embora pouco comum, tivessem ocupado a posição de sacerdotisas da *Bona Dea* (GATTO, 2016, p. 289).⁷⁸

Ao contrário da celebração de maio, o ritual de dezembro apresentava um caráter mais elitista, sendo em geral celebrado pelas matronas da alta sociedade, incluindo a mulher e a mãe do magistrado que acolhiam a cerimônia na casa e pelas vestais. Também constatamos a presença de escravas que, junto às suas senhoras, decoravam o salão com flores e plantas (BROUWER, 1989, p. 359; 369). No que concerne à participação das vestais, neste contexto, elas possuíam um poder de jurisdição sagrada semelhante ao dos pontífices e, acompanhadas da esposa ou mãe do magistrado, presidiam a liturgia (SCHEID, 1990, p. 428; GATTO, 2016, p. 290).

Sobre o ritual em si, sabemos que ele era realizado a portas fechadas à noite e, como dissemos, na residência de um alto magistrado. Desde o século II, as fontes literárias indicam que, na *domus*, tal como ocorria no templo, a presença masculina era considerada um tabu (*Moralia*, IV, 268d-e, 20),⁷⁹ de modo que o sacrifício de uma porca jovem ou prenha cabia

⁷⁸ Sobre o fato do culto ser popular, ver a nota 73.

⁷⁹ Embora as fontes literárias classifiquem o culto de *Bona Dea* como excludente em relação aos homens, fontes epigráficas romanas mostram que personagens masculinos também foram devotos à deusa. Segundo Takács

apenas às *matronae*. Danças e cantos acompanhavam as libações com vinho e, ao final do ritual, é provável que um banquete sacrificial fosse partilhado entre as participantes (SCHEID, 1990, p. 482-83). Brouwer (1989, p. 369) nos informa que a natureza misteriosa do culto fez com que Plutarco associasse os ritos da *Bona Dea* aos cultos órficos, apesar de que, para os romanos, estes últimos eram considerados uma cerimônia devassa e associada à prostituição, o que decerto contrastava com a castidade da deusa e com a continência imposta às matronas.

Seja como for, todas as ações praticadas pelas mulheres nos ritos de dezembro, nos levam a pensar que estamos na presença de um ritual cujas funções religiosas femininas se assemelhavam às masculinas. Contudo, a verdade é que estamos diante de condutas opostas aos ritos sacrificiais celebrados pelos homens, ou seja, ao contrário do papel exercido pelas mulheres no culto noturno da *Bona Dea*, os homens "celebravam em público, durante o dia cívico, em espaços públicos, na presença de todos e sem qualquer véu" (SCHEID, 1990, p. 484).

Podemos supor que nem todas as ações exercidas no ritual de dezembro se iguallassem às práticas cotidianas masculinas, como é o caso do uso do vinho puro. Sobre isso, autores como Scheid (1990, p. 483), Gatto (2016, p. 290) e Piccaluga (1964, p. 206-7) acreditam na probabilidade de a bebida utilizada no rito noturno não ser o vinho puro, mas sim o *passum* (produzido com uvas passas) disfarçado sob o nome de "leite",⁸⁰ em uma aproximação com o uso desta última bebida no ritual celebrado no santuário da deusa.

O uso indevido do vinho encontra-se relacionado ao mito da deusa Fauna. Segundo Plutarco (*Mor.*, IV, 268d-e, 20), *Bona Dea* é Fauna, uma deusa que, por ter se embriagado de vinho, foi castigada por seu esposo, o deus Fauno. Já na Antiguidade Tardia, Macróbio (*Sat.*, I, 12,§ 24) registra que alguns consideravam *Bona Dea* filha e não esposa de Fauno. Em sua narrativa, a deusa teria sido açoitada com uma vara de mirto por resistir à sedução do pai. Contudo, devido à embriaguez, teria ao fim copulado com ele, após este se metamorfosear em serpente. Em ambas as narrativas, *Bona Dea* exprime a visão de mundo patriarcal dos romanos, uma vez que ela representa o destino final das mulheres que infringiam as normas sociais (PICCALUGA, 1964, p. 237). Baseado nisso, podemos pensar que, embora o culto

(2008, p. 137), é possível que a restauração do santuário da deusa, levada a cabo pela imperatriz Lúcia, abriu precedentes para que homens e escravos participassem de ações de culto relacionadas à *Bona Dea*, embora estes últimos não interferissem na celebração de dezembro.

⁸⁰ Ao que parece, os vinhos ditos "femininos" implicavam o uso de termos técnicos que os classificavam como doces, tais como *lorea*, *passus* e *murrina*. Para Barbosa (2007, p. 357), essa foi uma das formas pela qual os romanos associaram a mulher à ideia de "doçura" e "delicadeza", contrastando com a "dureza" e "amargura", próprias dos homens.

fosse um espaço no qual as transgressões eram toleradas, o ritual de *Bona Dea* não deixava de reforçar as regras que regiam a mulher romana.

A religião nos proporciona uma oportunidade única de compreender melhor as relações de poderes estabelecidas entre os sexos. De fato, um olhar mais profundo sobre os sacerdócios e rituais femininos, nos sistemas religiosos de modo geral, e particular no paganismo romano, nos permite compreender, em parte, como as representações das categorias "homem" e "mulher" se consolidaram e foram apropriadas coletivamente pela sociedade em questão. A esse respeito concordamos com a afirmação de King (2004, p. 70-1) que diz que a religião é um fator que afeta de modo significativo as formações de gênero, uma vez que os padrões dinâmicos dele se encontram profundamente arraigados nas experiências religiosas. Em outros termos, a religião estabelece e ensina aos indivíduos seus lugares, delinea suas imagens e seus corpos, estabelece sua compreensão de mundo, de poder, de autoridade, veicula normas e valores e incute em mulheres e homens seus papéis sociais (BELTRÃO, 2013, p. 122).

Tanto no sistema religioso romano tradicional, quanto no cristianismo, as práticas religiosas femininas não estiveram dissociadas das demais normas, valores e funções sociais previstas para as mulheres. Na verdade, qualquer diferença percebida no papel religioso atribuído ao feminino vincula-se ao que era "ser mulher" no paganismo e no cristianismo, o que ajuda a provar que religião e gênero não são categorias trans-históricas estáveis e unificadas, mas, pelo contrário, são categorias que funcionam em contextos sociais e campos semânticos específicos, que precisam ser esclarecidos, se desejamos compreendê-las (KING, 2004, p. 71).

Representações do feminino nos tratados médicos e filosóficos

As reflexões apresentadas até aqui nos auxiliam a repensar a concepção tradicional de que as romanas passavam suas vidas exclusivamente confinadas ao lar e distantes do espaço público. Decerto, ao menos as matronas possuíam uma inserção social significativa, pois compartilhavam com os homens a presença em banquetes e reuniões sociais importantes, bem como gozavam do direito de propriedade. Além disso, se teoricamente estavam proibidas de votar ou ser eleitas, na prática, uma das formas pelas quais as romanas expressavam sua influência política local era através de cartazes de propagandas eleitorais espalhados pela cidade (FUNARI, 2006, p. 105), como mencionamos.

No que se refere às mulheres dos extratos inferiores – livres, libertas e escravas –, podemos encontrá-las atuando como "taberneiras, tecelãs, vendedoras, cozinheiras, açougueiras, perfumistas, enfermeiras, dentre outras profissões" (FEITOSA, 2008, p. 127). Segundo Finley (1991, p. 149-63), apesar da opressão que estavam sujeitas, as romanas encontraram algumas "válvulas de escape" para suas "energias reprimidas". Nesse caso, a própria prática religiosa consistiu em uma dessas "válvulas", pois, como vimos, foi por meio dela que algumas mulheres alcançaram a esfera pública, seja na condição de sacerdotisas dos cultos oficiais ou de celebrantes dos ritos matronais, como no culto da *Bona Dea*.

Se, por um lado, nada permite concluir que as mulheres foram simplesmente excluídas da vida religiosa, por outro, podemos perceber que a atuação feminina neste campo não rompeu com o caráter patriarcal do sistema religioso romano, na medida em que os ritos dos quais participavam reforçavam a ordem (androcêntrica) estabelecida na e pela sociedade. Como explica Takács (2008, p. xix), os elementos subjacentes a uma esfera feminina ou doméstica eram a procriação e o cuidado da prole, logo, quando as mulheres eram projetadas, por meio da religião, para a esfera pública, carregavam consigo os fundamentos da primeira esfera, o que ratificava o seu papel de procriadoras e mantenedoras da vida. Na melhor das hipóteses, argumenta Scheid (1990, p. 493-94), as mulheres participavam da vida religiosa "num lugar bem específico", ou melhor, num "lugar paradoxal" entre a submissão aos homens e a importância do feminino para a sobrevivência da *urbs*. Ainda de acordo com o autor, a atuação feminina na religião romana exibe uma estrutura complexa:

Independentemente da exploração bem real que certas mulheres podiam fazer do espaço que lhes era consignado no domínio religioso, poder-se-ia concluir que o papel religioso das mulheres era expressar a sua incapacidade religiosa: por outras palavras, a sua inclusão passava pela demonstração da sua exclusão. As mulheres deviam representar a sua incapacidade religiosa para construir, ritualmente, um quadro em que ofereciam aos homens-cidadãos a imagem daquilo que os ameaçava: o desvio supersticioso, desembocando nas catástrofes, a impotência e o ridículo (SCHEID, 1990, p. 506).

De modo geral, no Mundo Antigo, essa suposta "incapacidade" religiosa feminina foi corroborada pela ideia de que as mulheres eram inabilitadas para executar qualquer procedimento racional, ideia esta que, sem dúvida, esteve vinculada à forma pela qual o corpo feminino foi percebido nos discursos da época. Filósofos e médicos, de Homero (séc. VIII a.C.) até Galeno (séc. II d.C.) demonstraram uma notável coerência quanto à condição feminina. Sendo assim, de uma forma quase estandardizada, as mulheres foram representadas como sujeitos passivos e inferiores se comparadas ao padrão anatômico, psicológico e fisiológico do homem (SISSA, 1990, p. 85; BARBOSA, 2007, p. 354).

Segundo Brown (1990b, p. 19), as polaridades que prevaleciam entre homens e mulheres na época clássica eram justificadas por uma hierarquia baseada na própria natureza. Em suma, supunha-se que o corpo masculino fosse biologicamente perfeito, pois, na medida em que possuía um excedente de *calor* e conseqüente *espírito vital*, ele se diferenciava do corpo feminino, cujo calor vital faltava e, por isso, era considerado um corpo masculino imperfeito.

Aristóteles, em seu tratado *De generatione animalium*, estabelece que "entre os homens, o macho se diferencia muito da fêmea pelo calor de sua natureza" (*Gen. an.*, IV, 775a, 6-8). Nesse caso, "[...] as fêmeas são mais débeis e frias" e, por isso, "[...] há que considerar o sexo feminino como uma má formação natural" (*Gen. an.*, IV, 775a, 15-16). Como um ser imperfeito, a mulher, na visão aristotélica, é considerada um macho atrofiado:

[...] umas vezes nascem indivíduos mutilados e outras não; da mesma forma, de uma fêmea algumas vezes nasce uma fêmea e outras [vezes] nasce um macho. É que a fêmea é como um macho mutilado, e as menstruações são esperma, ainda que não puro, pois não lhes falta mais que uma coisa, o princípio da alma (*Gen. an.*, II, 737a, 26-30).

Como se pode perceber, no discurso de Aristóteles, a divisão entre macho e fêmea representava a separação entre o melhor e o pior, ou seja, o ser humano como espécie tem no macho a sua melhor realização, ao passo que, se a natureza produz uma mulher, o que se tem é a consumação de um ser deficiente e imperfeito (*átelos*) (BENÉITEZ PRUDENCIO, 2016, p. 366).

Todo o aparato metafísico, físico e biológico criado por Aristóteles foi responsável por negar qualquer capacidade natural da mulher para a virtude e comando, inclusive na religião. Daí que, em sua *Política*, o filósofo afirmou que, da mesma forma que é conforme a natureza o corpo ser regido pela alma e a parte emocional ser governada pela parte racional, também é natural, na relação entre macho e fêmea, um ser superior e o outro inferior, um governar e o outro ser governado (*Pol.*, I, 1254b, 6-7). É possível perceber, nas palavras de Aristóteles, que a diferença biológica não é apenas um elemento demarcador das diferenças entre os sexos, mas também da hierarquia sexual que surge a partir dessa diferença. Como explica Laqueur (2001, p. 41), este é um mundo "onde as fronteiras entre o masculino e o feminino são de grau e não de espécie, e onde os órgãos reprodutivos são apenas um sinal entre muitos do lugar do corpo em uma ordem cósmica e cultural que transcende a biologia".

Cinco séculos mais tarde, influenciado pela teoria aristotélica e hipocrática, Galeno replicou, em seu *De usu partium*, a dicotomia entre masculino/perfeito e feminino/inferior, contribuindo também para o reforço do sistema de subordinação feminina. Segundo Tedeschi

(2008, p.57), Galeno foi responsável por desenvolver "o mais poderoso e exuberante modelo de identidade estrutural, mas não espacial, dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher".

Diferentemente de Aristóteles (*Gen. an.*, I, 716a, 14-15; IV, 766a, 1-8), para quem o aparelho sexual masculino e o aparelho sexual feminino eram distintos, Galeno (*Usu part.*, XIV, 6, 159) afirma que a mulher é, em essência, igual ao homem, porém com o órgão sexual invertido:

Todas as partes que os homens possuem, as mulheres também possuem, e entre eles há uma única diferença [...]: as partes das mulheres estão para dentro enquanto as dos homens estão fora da zona chamada "períneo". [...] Pense primeiro, por favor, na [genitália externa] do homem, virada para dentro, entre o reto e a bexiga. Se isso acontecesse, o escroto necessariamente tomaria o lugar do útero e os testículos ficariam para fora, dos dois lados dele. [...] Imagina agora o contrário, o útero virado e projetado para fora. Os testículos [ovários] não ficariam necessariamente para dentro dele? Ele não os conteria como um escroto? O colo, até então oculto dentro do períneo, mas agora pendente, não se tornaria um membro viril [...]?

Apesar de admitir o princípio segundo o qual homens e mulheres compartilhavam de uma mesma anatomia, Galeno não foi capaz de romper com o peso da tradição que relegava ao feminino uma posição totalmente secundária. Em sua visão, "a mulher é mais imperfeita que o homem por uma razão principal, porque é mais fria. Se, em efeito, entre os animais o quente é o mais ativo, o mais frio seria mais imperfeito que o mais quente" (*Usu part.*, XIV, 6, 158). Também se encontra em Galeno (*Usu part.*, XIV, 6, 164) a suposição de que as mulheres emitiam esperma tal como o homem. A diferença é que nelas esse humor é "menos abundante, mais frio e mais úmido", o que implica o fato de o "esperma feminino" ser menos perfeito e possuir um papel menor na formação do embrião.

Como se pode perceber, foi nesses espaços da arte retórica que se estabeleceu uma hierarquia na qual o olhar masculino sobre os corpos impôs, pelo poder das representações, as funções de cada sexo (TEDESCHI, 2008, p. 56). De modo geral, podemos afirmar que todos esses discursos e saberes sobre os corpos apresentavam o que era evidente na cultura mais genérica: a supremacia do homem e a inferioridade e fragilidade da mulher. Mais que isso, a persistência dessas crenças operou a divisão dos princípios morais e éticos, definindo as mulheres como "criaturas irracionais, pouco criativas, sem espírito estético, dependentes do seu corpo e que, portanto, necessitavam, devido à sua natureza, ser submissas e controladas pelos homens" (TEDESCHI, 2008, p. 49). Um bom exemplo disso é a obra de Sêneca, *De Constantia Sapientis*, na qual o filósofo atribui ao gênero masculino o poder de "elevar-se acima das coisas humanas" (*Constant.*, VI), enquanto às mulheres são facultadas paixões, atitudes impensadas e futilidades:

Tão grande demência se apossa de alguns homens que eles chegam a pensar que uma ofensa lhes pode ser feita por uma mulher. Que importa quão feliz a considerem, quantos laçaios ela tenha, quão pesadas de brincos as orelhas, quão espaçosa a liteira? Ela é igual a um **animal irracional** e, caso não lhe tenham proporcionado conhecimentos e muita educação, **selvagem, incapaz de controlar suas paixões** (*Constant.*, XIV, grifo nosso).

A subordinação feminina em relação ao masculino foi imaginada e expressada de várias maneiras nos escritos médicos e filosóficos da época imperial, porém todas essas formas de discurso tinham como base as "verdades" naturais e irrefutáveis acerca dos corpos de homens e mulheres. Destacamos ainda que, no século II d.C., essa hierarquia entre os sexos, apresentada como natural, também foi utilizada para submeter os próprios homens a um processo contínuo de aprimoramento.

Como afirmamos acima, as noções de "calor" e de "espírito vital" eram elementos fundamentais para a composição do gênero masculino, tendo em vista que era justamente a concentração desse princípio ativo no homem que o fazia superior à mulher. Todavia, esse calor, dependendo da ocasião, poderia esfriar, levando até mesmo o homem a se aproximar da condição feminina. Como nos informa Brown (1990b, p. 20),

Nenhum homem normal poderia de fato transformar-se em mulher, mas todos os homens tremiam sem parar ante a iminência de se tornarem "efeminados". Seu calor oscilante era uma força incerta. Para que continuasse eficaz, seu ímpeto tinha que ser conscientemente mantido. Ser homem nunca era o bastante: o homem tinha de se esforçar por permanecer "viril". Tinha que aprender a excluir de seu caráter, bem como do porte e disposição de seu corpo, todos os traços denunciadores de "suavidade" que pudessem traí-lo o estado parcialmente formado de uma mulher.

No capítulo anterior, mencionamos que, para Foucault (2011a), os dois primeiros séculos da época imperial foram marcados por uma reflexão moral associada ao princípio do "cuidado de si", segundo o qual o homem, como um ser racional, precisava assegurar a própria saúde para alcançar a felicidade plena. Certamente, tal reflexão contribuiu para intensificar os já estabelecidos códigos de conduta que visavam a garantir a perfeição dos corpos masculinos.

Enquanto teoria, o cuidado de si não foi difundido apenas por filósofos, ao invés disso, esse pensamento também esteve em correlação estreita com a prática médica. Presumia-se que filosofia e medicina compartilhavam um único campo cujo elemento central seria o conceito de *páthos*, aplicado tanto à paixão como à doença física, à perturbação do corpo e ao movimento involuntário da alma. Daí Galeno (*De la cure des passions de l'âme*, I, 1), como médico, julgar ser sua função curar os desvios do espírito e controlar as paixões (*apud* FOUCAULT, 2011a, p. 59-61). Em suma, médicos e filósofos propunham que os males do corpo e da alma estavam interligados. Assim, era preciso corrigir a alma caso se desejasse que

o corpo não prevalecesse sobre aquela e retificar o corpo caso se quisesse que a alma mantivesse o completo domínio sobre si própria (FOUCAULT, 2011a, p. 62).

Cumprir destacar que uma das formas de garantir o domínio de si era por meio das práticas ascéticas. Segundo Ventura da Silva (2006a, p. 43), se fosse possível resumir o ideal de vida ascético em uma única palavra, o termo mais adequado seria "privação", pois, na busca pela superação das imperfeições humanas, os ascetas se submetiam a toda sorte de privações, inclusive à renúncia sexual.

Na Grécia antiga, pensadores como, Xenofonte, Platão, Aristóteles e Hipócrates já apresentavam o ato sexual como algo perigoso, difícil de controlar, prejudicial à saúde e extenuante (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 22). Os estoicos da época imperial, por sua vez, não apenas afirmavam que o prazer sexual deveria ser abandonado, mas que o casamento só deveria se consumir com vistas à procriação. A esse respeito, Sêneca (*Ad Helviam*, XIII) afirma que os prazeres sexuais não foram dados ao homem para a voluptuosidade, senão para a propagação da espécie. Da mesma forma, para Musônio (*Diatribes*, XII; XIII), filósofo contemporâneo a Sêneca, as relações sexuais só eram consideradas legítimas se tivessem na procriação, e não no prazer, o seu objetivo.

No século II, os tratados médicos também enfatizaram a abstinência por meio da construção de uma patologia da atividade sexual.⁸¹ Em seu *Gynaecia* (I, 30),⁸² Sorano afirma que os homens continentais não eram apenas mais vigorosos e saudáveis que os demais, como também portavam um esperma mais espesso e abundante, o que contribuía para a procriação. Já a mulher que não moderava suas atividades sexuais provocava a sua esterilidade a ela própria e, no caso daquela que engravidasse, se não fizesse da gestação um período de completa abstinência, corria o risco de abortar ou de gerar filhos malformados e débeis. Outrossim, aquelas que preferissem se manter virgens não sofreriam com o desgaste corporal causado por conta de partos numerosos (*apud* ROUSSELLE, 1984, p. 32; 57).

A ideia de que as relações sexuais causavam danos ao corpo também foi defendida por Galeno. Segundo Foucault (2011a, p. 122-23), embora não possamos desconsiderar que, em alguns casos, o médico de Pérgamo alegasse que o ato sexual tivesse um efeito de cura, na sua visão, a emissão do esperma poderia provocar inúmeras doenças e mal-estares, dentre eles,

⁸¹ Apesar das advertências expedidas por filósofos e médicos, não se pode afirmar que os homens do século II eram acuados pelo medo do sexo. Segundo Brown (1990b, p. 27), ao invés disso, o coito também foi encarado como um dos diversos aspectos da vida que poderiam ser controlados por meio da educação. Se bem treinados e seguindo uma dieta criteriosa, os homens poderiam compensar os riscos que acompanhavam o prazer sexual, a exemplo do desperdício do "espírito vital", liberado através da ejaculação.

⁸² Os tratados de Sorano de Éfeso, *Acute and Chronic Diseases* e *Gynaecia*, chegaram até nós por meio de Caelius Aurelianus, autor que, muito possivelmente, foi um médico de ascendência africana, que viveu no século V e tornou-se conhecido por traduzir para o latim as obras de Sorano (VEITH, 1954, p. 271).

langor no orifício do estômago, esgotamento, fraqueza e emagrecimento. De fato, em seu *De usu partium*, Galeno (*Usu part.*, XIV, 11, 192) sustenta que o excesso de relação sexual poderia levar também ao ressecamento da vesícula seminal, motivo pelo qual a cura para esta doença só era possível por meio de uma vida mais controlada. Além disso, Galeno (*Usu part.*, XIV, 10, 187-88) afirma que a ejaculação, tal como a epilepsia, fazia parte da grande família das convulsões, sendo a gonorréia uma forma de epilepsia grave das partes reprodutoras.

Em relação às mulheres, Foucault (2011a, p. 125) explica que os benefícios da abstinência eram mais difíceis de serem reconhecidos uma vez que elas eram "consideradas como social e fisiologicamente destinadas ao casamento e procriação". Sendo assim, geralmente o discurso sobre a abstinência sexual feminina estava vinculado aos perigos da maternidade, não que as mulheres estivessem isentas dos regimes secos e úmidos, frios e quentes. Na verdade, tanto a saúde delas como a dos homens era julgada segundo estes princípios. Todavia, os males próprios do corpo feminino eram não raramente associados à zona genital, ao útero (ROUSSELLE, 1984, p. 37-8).

Quanto ao homem, o que parecia estar em jogo era a sua iminente fraqueza, a sua fragilidade. Assim, se a mulher, por sua natureza, já era considerada um ser frágil e débil, os homens deveriam cuidar da sua virilidade para que não se tornassem seres efeminados. Lembrando que, na teoria médico-científica, manter-se viril estava associado à "fantasia de perda do espírito vital", que significa, em outros termos, que "o homem mais viril era aquele que mais houvesse preservado o seu espírito vital, ou melhor, que tivesse perdido pouco ou nenhum sêmen" (BROWN, 1990b, p. 26-7). Daí os antigos não acreditarem que as mulheres fossem prejudicadas pelo coito, já que, de maneira oposta ao homem, não sofriam com a perda de energia através do sêmen (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 21).

Seja como for, não podemos afirmar que as mulheres estiveram apartadas de uma vida virtuosa por meio da disciplina de seus corpos e, embora fosse difícil extirpar do pensamento corrente a noção de que o feminino possuía uma natureza inferior, pelo menos no âmbito do matrimônio, a mulher da época imperial foi considerada por alguns tão capacitada quanto o homem para a virtude. Esse foi o caso de Musônio, para quem o casamento ideal se baseava na semelhança entre os parceiros no que se referia à racionalidade, à atitude moral e à virtude (*Diatribes*, XIII; XIV).

O corpo, o sexo e o feminino no discurso cristão

Ao refletir sobre o impacto da recusa do prazer nos primeiros séculos da Era Cristã, Jacques Le Goff (1992, p. 150) afirma que é senso comum acreditar que, somente na Antiguidade Tardia, a sociedade romana viu florescer uma hostilidade no que diz respeito às concepções e práticas sexuais. Tal crença, na visão do autor, parte da ideia de que o período clássico foi marcado por uma grande liberdade sexual, ao passo que, no contexto da ascensão do cristianismo, vemos serem impostas "uma condenação generalizada da sexualidade e uma estrita regulamentação de seu exercício".

Decerto, esse é um fundamento tão enraizado na cultura ocidental, que, embora os pesquisadores sobre o corpo na Antiguidade estejam, há algum tempo, empreendendo esforços no sentido de desautorizar essa forma simplória de se compreender as questões em torno da sexualidade no Império Romano, ainda na cinematografia recente, como é o caso do documentário *Sexo em Pompeia: erotismo na Antiguidade*, a ideia de que o mundo romano era um mundo "fervilhante em sexo e depravação" tende a ser corroborada.⁸³

Antes mesmo da emergência do cristianismo, a cultura greco-romana já era marcada por uma hostilidade frente aos prazeres e por um discurso moral sobre os efeitos abusivos do sexo para o corpo e para a alma. Sendo assim, o mais correto a se pensar não é a ideia de que os cristãos foram os que ensinaram aos pagãos luxuriosos a odiarem o prazer e a se autocontrolarem, mas sim que o próprio cristianismo é que se fez tributário de heranças judaicas, gnósticas e também pagãs de controle corporal (LE GOFF, 1992; BROWN, 1990b; VEYNE, 1993; BLÁZQUEZ, 1995; RANKE-HEINEMANN, 1996; VENTURA DA SILVA, 2006a; FOUCAULT, 2011a).

De acordo com Veyne (1993, p. 191), a moral cristã foi, em parte, resultado de uma nova ética que se desenvolveu na aristocracia romana entre a época de Cícero e a dos Antoninos. Assim, é ilícito compreender a austeridade sexual cristã como uma mera reação à devassidão que teria prevalecido entre os grupos aristocráticos do Império, sendo que, foi justamente nos discursos sobre o corpo e tudo o que lhe implicava, incluindo a mulher, o casamento e as relações sexuais, em outros termos, nessa nova ética mencionada por Veyne,

⁸³ O documentário em questão foi o segundo da série intitulada *O sexo no Mundo Antigo*, produzido pelo canal de TV estadunidense *History*, no ano de 2009. No Brasil, a introdução do documentário coube ao jornalista Eduardo Bueno que não apenas compara a cidade de Pompeia às cidades bíblicas, Sodoma e Gomorra, mas também promete trazer à tona as verdades sobre o "submundo" de Pompeia, uma cidade que "nadava em sexo". Em suma, os apontamentos levantados no longa-metragem nos levam a concluir que Pompeia era apenas uma porção de todo um Império regido pelo "comportamento do sexo, do vício e da corrupção".

que os membros da elite puderam se expressar, entre seus pares, sobre as ponderáveis questões do poder e da ordem conveniente (BROWN, 1990b, p. 29).

Apesar de, nos dois primeiros séculos da época imperial, médicos e filósofos pagãos terem formulado seus preceitos em termos universais, não há como mensurarmos em termos práticos o quanto seus discursos impactaram as distintas categorias sociais, sendo que, sobre o assunto em questão, a opinião dos especialistas é divergente. Segundo Brown (1990b, p. 30), por exemplo, esses códigos de conduta não se aplicavam a todos e, mesmo entre a elite, tratava-se menos de uma obrigação do que uma questão de escolha, afinal, "era perfeitamente possível a alguém manter o domínio sobre si, gerar filhos saudáveis e usufruir de uma harmonia conjugal 'sem encher a cabeça de tantas antiquilhas eruditas'". Já na opinião de Rousselle (1984, p. 32-33), a quantidade de homens da aristocracia que queriam viver em continência deveria ser suficientemente numerosa para que obras sobre o tema fossem desenvolvidas. Veyne (1993, p. 191), por sua vez, acredita que o cristianismo foi decisivo para a expansão desta moral que restringia o acesso do prazer ao corpo, tendo sido capaz de transformar uma tendência minoritária em um comportamento pelo menos da maior parte da aristocracia urbana.

Mesmo que não seja possível delinear com precisão o papel da religião cristã para a difusão dessa nova moral, tal como sugere Veyne (1993), sabemos que seus seguidores forneceram uma justificativa transcendental para a condenação da sexualidade baseada, principalmente, em argumentos bíblicos e teológicos, o que decerto foi favorável para o desenvolvimento de um rigoroso sistema de controle social e ideológico exercido pela hierarquia sacerdotal (LE GOFF, 1992, p. 150-51).

A este respeito, é importante destacar que as epístolas paulinas contribuíram de forma significativa, tanto para a fundação da estrutura eclesial, quanto para as questões envolvendo a moralidade cristã. Como sustenta Roberta Alexandrina da Silva (2010, p. 103), não que Paulo tenha desejado instituir uma nova religião – decerto é sem fundamento imaginar que em sua época existia uma religião chamada judaísmo e outra cristianismo –, todavia seus textos, mais do que os escritos de qualquer outro pensador, foram essenciais para a construção de uma teologia cristã posterior.

Para melhor compreender o pensamento paulino acerca do corpo, bem como as suas interpretações posteriores, é preciso entender o impacto que a mensagem de Cristo teve sobre Paulo. Segundo Alexandrina da Silva (2006, p. 69-70), ao contrário das narrativas dos evangelistas, que interpretaram o Reino de Deus como uma realidade que "vem" ou que se "aproxima", Paulo interpreta o mesmo acontecimento como a "vinda" de Cristo, também

denominada *parusia*, e o Juízo Final. Contudo, apesar dessa diferença, tanto em Paulo como nos Evangelhos é possível associar a ideia de Reino de Deus a algo ligado a um futuro imediato.

No que se refere ao corpo, a vinda de Cristo exigia a sua purificação. Para Le Goff (1992, p. 151), a necessidade de se manter um corpo íntegro, justificada pela ideia de um fim próximo, constitui uma inovação cristã:

[...] às razões que teriam podido levar os romanos pagãos à castidade, como a limitação da vida sexual ao quadro conjugal, a condenação do aborto, a reprovação da 'paixão amorosa', o descrédito da bissexualidade, os cristãos acrescentaram um motivo novo e urgente, a aproximação do fim do mundo que exige a pureza.

De fato, nas epístolas de Paulo encontramos algumas passagens, a exemplo de I *Cor.* (15, 50-1), *Gl.* (5, 16-24), *Rm.* (14, 17-21), nas quais o apóstolo deixa explícito que um corpo corrompido não poderia partilhar da glória do Reino de Deus, afinal "os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos". Era necessário então que esse corpo, suscetível à "fornicação", "bebedeiras" e demais "impurezas", na expectativa de alcançar o Reino de Deus, fosse transformado pela fé em Cristo:

Digo-vos, irmãos: A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorruptibilidade. Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morremos, **mas todos seremos transformados**, num instante, num abrir e fechar dos olhos, ao som da trombeta final; sim, a trombeta tocará, e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e **nós seremos transformados** (I *Cor.*, 15, 50-51, grifo nosso).

No discurso paulino, o corpo era considerado como algo fraco e corrompível e estava constantemente à sombra do poder da carne, já esta, por sua vez, não era o corpo visível, mas sim as fraquezas e tentações materiais (BROWN, 1990b, p. 50). De acordo com Salisbury (1995, p. 27-8), "espírito" e "carne" eram princípios abstratos e opostos que podiam ser percebidos por meio de sua manifestação em ações concretas, a exemplo do ato de orar ou do intercurso sexual. Em outros termos, carne e espírito representavam estados potenciais que o corpo poderia assumir.

É essa capacidade da matéria em tomar parte no espiritual que torna possível a compreensão da noção de "transformação" corporal. Transformar o corpo, segundo Paulo e toda uma geração posterior de pensadores cristãos, a exemplo de Ambrósio (*De sacramentis*, VI, 13, 61) e Agostinho (*De Fide et Simbolo*, X, 24), consistia em passar de uma vida regida segundo a *carne*, sujeita à tirania dos poderes malignos, para uma vida vivida em Cristo, ou melhor, no *espírito* (BROWN, 1990b, p. 51).

Notemos ainda que a mensagem de Paulo sobre a transformação do corpo, ao menos num primeiro momento, nos leva a presumir que o apóstolo pretendeu romper com qualquer diferenciação e padronização étnica, social e sexual. Na *Epístola aos Gálatas* (3, 28), Paulo diz:

Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois **todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo**. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, **não há homem nem mulher**, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus [grifo nosso].

No que se refere às diferenças entre os sexos, Elisabeth Fiorenza (1992, p. 243-47) afirma que, na época de Paulo, a passagem acima reproduzida gerou uma mudança fundamental, não apenas na posição da mulher diante de Deus, mas também em seu *status* e função sócio-ecclesial. No batismo, os cristãos estabeleciam um poderoso vínculo com pessoas advindas de diversas culturas e etnias. Isso fez com que essas diferenças deixassem de determinar a estrutura social da comunidade e, conseqüentemente, das famílias que a compunham. Em relação à mulher, explica Fiorenza (1992, p. 243-47), na medida em que a família e o parentesco não mais ordenavam as estruturas sociais no movimento cristão, o *status* e os papéis de judias e gentias foram alterados. Em resumo, podemos concluir que a tese da autora é que, em *Gl.* (3, 28), Paulo faz com que todas as distinções de religião, etnia, categoria social e sexo fossem minimizadas, já que, por meio do batismo, homens e mulheres de diversas procedências, seriam transformados em um único corpo.

Não se pode negar que, nos primórdios do movimento missionário cristão, as mulheres conquistaram certa autonomia religiosa. No próprio *Corpus Paulinum* há registros que apontam para a presença da atuação feminina em algumas comunidades domésticas,⁸⁴ como é o caso de Febe, diaconisa em Cencreia (*Rm.*, 16, 1); Prisca, que atuava ao lado do seu esposo, Áquila (*Rm.*, 16, 3); Cloé, talvez uma comerciante que fez de sua casa um lugar de culto, em Éfeso (*I Cor.*, 1, 11); já nas epístolas pastorais, encontramos Ninfas, proprietária da *domus* na qual se reuniam os membros da Igreja de Laodiceia (*Cl.*, 4, 15). Todavia admitir, com base apenas no texto de *Gálatas* e na atuação exercida por algumas mulheres que Paulo pretendia estabelecer a abolição das desigualdades entre os sexos nos leva a ignorar toda a fluidez que

⁸⁴ De acordo com Rosa da Silva (2008, p. 28), nas comunidades domésticas, a casa era convertida em lugar de culto, um espaço público, onde todos eram acolhidos para o exercício da fé cristã. Para Fiorenza (1992, p. 209-11), a existência de igrejas domésticas pressupõe que, ao movimento missionário cristão, juntaram-se alguns cidadãos da aristocracia que podiam fornecer espaço e recursos econômicos para a manutenção da comunidade. No que se refere à atuação feminina, a autora informa que o culto doméstico fornecia oportunidades iguais a homens e mulheres porque, tradicionalmente, a casa era considerada uma esfera própria da mulher. Ademais, no século I, as mulheres ricas eram bem conhecidas por abrir seus edifícios e casas para os cultos orientais e suas celebrações. Portanto de forma alguma podemos concluir que as cristãs foram as primeiras e o único grupo a reunir-se em comunidades domésticas a fim de colocar em prática sua religiosidade.

marcou o discurso paulino no tocante à sexualidade e às relações de gênero, bem como às particularidades de cada comunidade.

Ao contrário do que ocorre na *Epístola aos Gálatas*, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo parece voltar atrás na igualdade entre os sexos, reforçando assim a submissão e inferioridade femininas:

Quero, porém, que saibas: **a origem de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem**, e a cabeça de Cristo é Deus. Todo homem que ore ou profetize de cabelos longos, desonra sua cabeça. Mas toda mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; é o mesmo que ter a cabeça raspada. Se a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, cubra a cabeça! **Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque ela é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. E o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher para o homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem.** É por isso que a mulher deve disciplinar seu cabelo, por causa dos anjos. Entretanto, diante do Senhor, a mulher não existe sem o homem e o homem não existe sem a mulher. Pois se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce pela mulher, e tudo vem de Deus (I *Cor.*, 11, 3-12, grifo nosso).

[...] estejam **caladas as mulheres nas assembleias**, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar **submissas**, como diz também a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; **não é conveniente que as mulheres falem na assembleia** (I *Cor.*, 14, 34-35, grifo nosso).

Convém salientar que não pretendemos evocar aqui o debate sobre a "misoginia" ou o "chauvinismo" paulinos, mas sim compreender como seu discurso sobre o corpo, o sexo e o feminino foi interpretado e reutilizado pelos pensadores cristãos do século IV, com destaque para Ambrósio de Milão.

Como propõe Roberta Alexandrina da Silva (2006; 2010), Paulo deve ser interpretado como alguém que transitava entre dois mundos: o greco-romano e o judaico. Logo, suas atitudes também eram marcadas por ambiguidades. Na melhor das hipóteses, Paulo deve ser considerado um pregador atento à situação concreta da comunidade com a qual precisava lidar, o que pode explicar o discurso aos coríntios não defender a igualdade entre os sexos, ao contrário do que proclama aos gálatas. Em outros termos, podemos dizer que Paulo precisou se ocupar com suas distintas comunidades de uma maneira igualmente distinta. Utilizando o caso da igreja de Corinto como exemplo, Paulo se valeu de uma retórica que pretendia não apenas instaurar a *concordia* comunal, mas também repelir definitivamente qualquer possibilidade de ruptura interna entre os fiéis (ALEXANDRINA DA SILVA, 2010, p. 109).

De acordo com Brown (1990b, p. 54), a igreja de Corinto compunha uma verdadeira mixórdia sociológica. Nela, as diferenças entre ricos e pobres, senhores e escravos, homens e mulheres explodiram sob a forma de antagonismos entre as diversas famílias que compunham

a comunidade. O rito da ceia do Senhor se tornou uma oportunidade para exposições de *status* entre as famílias, ao passo que os ricos continuavam frequentando banquetes cívicos nos quais era servida carne sacrificial. Em meio a essa trama, as mulheres se recusavam a fazer uso do véu durante as sessões solenes em que profetas e profetisas falavam aos fiéis, podendo ter sido esta uma das razões pela qual Paulo julgou necessário falar sobre a hierarquia natural que tornava os homens superiores às mulheres.

Para Fabris e Gozzini (1986, p. 100), a situação crítica vivida pelos coríntios foi, em parte, provocada pela constante interação da comunidade com o meio cultural externo, mediante as constantes visitas de missionários itinerantes. Partindo desse pressuposto, é possível interpretar que as influências externas tivessem levado alguns homens e mulheres a adotar práticas permissivas por acreditarem que aqueles que tinham recebido o Espírito estavam acima da distinção entre o lícito e ilícito.

A epístola de Paulo aos coríntios é uma resposta ao comportamento de facções e grupos rivais que estavam minando a unidade da igreja por meio de incesto (I *Cor.*, 5, 1), processos jurídicos (I *Cor.*, 6, 1-8), imoralidade (I *Cor.*, 6, 9-20) e práticas sexuais inadequadas (I *Cor.*, 6, 13-18). Ademais, na epístola, há admoestações ao desordeiro comportamento feminino, como descrito nas passagens acima, além de diretrizes sobre o casamento e a virgindade (I *Cor.*, 7, 1-40).

Em relação ao comportamento feminino, é importante salientar que, na comunidade de Corinto, homens e mulheres profetizavam e oravam de forma semelhante. Nesse caso, se a hipótese de Fabris e Gozzini (1986) acerca da interação cultural estiver correta, é possível interpretar que essa igualdade pode ter sido consequência não apenas de uma visão entusiástica e gnóstica aplicada a *Gl.* (3, 28), mas também de uma analogia com o culto de Ísis, no qual homens e mulheres eram considerados em pé de igualdade. Vale ressaltar que o uso dos cabelos soltos e desvelados, tal como praticado pelas mulheres de Corinto, adveio justamente dessa analogia, já que, nos cultos orientais, essa era uma prática comum (FIORENZA, 1992, p. 264-65).

Quanto ao matrimônio e ao celibato, Brown (1990b, p. 54) acredita que as orientações de Paulo foram motivadas pelo fato de alguns chefes de família devotos, angustiados pela desordem que tomou a comunidade, terem se mostrado dispostos a romper com a reprodução de uma realidade conflituosa por meio da renúncia ao casamento.⁸⁵ Nesse caso, aqueles

⁸⁵ Essa noção de que a desordem do mundo poderia ser perpassada por meio do matrimônio não consistia em uma teoria genuinamente cristã. Como mencionamos no capítulo anterior, as tradições gnósticas já propagavam a ideia de que, ao procriar, o homem estaria repetindo o "erro" que originou o mundo. Nesse caso, a única forma

unidos a mulheres pagãs se divorciariam, outros se comprometeriam a praticar a abstinência sexual perpétua, e a seus filhos seria imposta a virgindade. Apesar das intenções dos fiéis, as respostas apresentadas por Paulo, em *I Cor.* (7, 2; 20; 25; 29), demonstraram que seu elogio ao celibato era, mais do que o modo pelo qual foi interpretado posteriormente, apenas uma forma de resistir a uma tendência ascética exagerada (GRIBOMONT, 2002, p. 174).

Sobre tal tendência, concordamos com Brown (1990b, p. 55-6) quando ele afirma que a abstinência radical não era a forma de participação que Paulo almejava para as comunidades por ele fundadas, já que, embora o capítulo 7 da Primeira Carta aos Coríntios tenha sido aclamado como o mais importante da Bíblia para justificar o celibato, não parece ter sido a proposta de Paulo fazer do mesmo um modelo a ser seguido por toda a igreja de Corinto. Ao contrário, sua preocupação parecia se concentrar, principalmente, na ideia de que uma comunidade de celibatários, na qual as mulheres e os escravos alcançariam algumas igualdades por meio do batismo, poderia ser vedada ao mundo externo, o que repeliria os gentios.

Por outro lado, mesmo pretendendo não fazer do celibato um estado de perfeição, alguns trechos de *I Cor.* (7, 7-8; 26-27; 32; 34; 38) foram tomados como sustentáculo de toda uma tradição cristã ascética que se desenvolveu entre os séculos II e IV, somando a esses trechos ainda o versículo no qual Paulo (*I Cor.*, 7, 9) diz: "mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado". Para Brown (1990b, p. 56), essa última passagem legou uma herança fatal aos séculos futuros, pois, na tentativa de se mostrar contrário à rejeição das relações sexuais dentro do casamento, Paulo acabou transformando-no em uma mera defesa contra o desejo.

No *Corpus Paulinum*, ainda são acrescentadas as chamadas "cartas pós-paulinas", dentre elas *Cl.* (3, 18-25), *Ef.* (5, 22; 24-25; 33) e *I Tm.* (2, 11-15), todas corroborando a posição de submissão e inferioridade da mulher frente ao elemento masculino, tal como previam os códigos domésticos próprios da sociedade greco-romana (ALEXANDRINA DA SILVA, 2010, p. 175).

de romper com esse círculo vicioso era através de uma rígida disciplina ascética que previa a condenação do matrimônio e da procriação (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 44-5). Nesse caso, é possível que os fiéis da igreja de Corinto estivessem influenciados pelas teorias gnósticas e que o capítulo 7 da primeira *Carta aos Coríntios* fosse resultado dos questionamentos que surgiram a partir dessa influência (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 53).

Não foi apenas a teologia paulina que direcionou as questões sobre a sexualidade e o feminino nos primeiros séculos da Era Cristã.⁸⁶ No Antigo Testamento, mais especificamente em *Lv.* (15; 18), encontramos dois longos capítulos sobre a repressão à sexualidade. Simultaneamente, a passagem de *Gn.* (3, 1-24) certificava aos cristãos antigos que a morte e, conseqüentemente, o sexo teriam feito ingresso no mundo por meio da desobediência da mulher, contudo tais passagens não nos permitem falar de uma moral judaico-cristã. Como alerta Ronaldo Vainfas (1986, p. 81-2), pelo menos três aspectos da ética apresentada nos textos hebraicos são substancialmente distintos do que mais tarde seria pregado pelos cristãos, a saber: a ausência de qualquer apologia à castidade e ao estado virginal; a defesa de um casamento monogâmico; e a concepção não-sexualizada do pecado original. Dessa forma, se alguma noção de castidade transferiu-se dos judeus aos cristãos, foi a dos essênios⁸⁷, uma vertente do judaísmo que se pautava em uma prática ascética rigorosa, e não a do Antigo Testamento. A respeito do livro do *Gênesis*, Le Goff (1992, p. 154-55) afirma que a relação entre o pecado original e o sexo é uma invenção cristã que remonta ao século II, no entanto, no tocante à mulher, os fatos de Eva ter sido criada a partir de Adão e de tê-lo feito pecar já eram utilizados como argumentos pelos hebreus para justificar toda uma hierarquia entre os sexos na qual a mulher ocupava uma posição subalterna (ROSA DA SILVA, 2008, p. 21).⁸⁸

Quanto aos Evangelhos, sabemos que Cristo, em momento algum, foi apresentado como iniciador da vida ascética. Sendo assim, nem mesmo a declaração contida no texto de *Mt.* (19,

⁸⁶ Ressaltamos que as "cartas não-paulinas" também compuseram o que se entende por teologia paulina, já que, ao saírem com o nome do apóstolo, elas exerceram e ainda exercem um papel muito marcante na concepção sobre as relações matrimoniais e, conseqüentemente, a percepção da Igreja sobre a mulher.

⁸⁷ Os essênios foram uma vertente do judaísmo que surgiu pouco antes da Era Cristã no Mediterrâneo Oriental e, dentre suas práticas, estava a retirada para o deserto com vistas à busca de uma "pureza israelita" (ALEXANDRINA DA SILVA, 2006, p. 17). Ranke-Heinemann (1996, p. 30) acredita que a comunidade essênica não era monástica, já que também contava com a participação de pessoas casadas, contudo a autora não descarta a hipótese de que seus líderes fossem homens celibatários, o que pode ser observado pela posição privilegiada de seus túmulos, tal como encontrados no cemitério a leste da cidade de Qumran. Peter Brown (1990b, p. 42), por sua vez, considera que vários membros masculinos da comunidade pudessem viver sob o voto de celibato por um período indeterminado. Ao que parece, esses homens se autojulgavam guerreiros de Israel e, por isso, deviam estar sujeitos aos votos de abstinência, semelhante aos que se preparavam para uma guerra santa. Ventura da Silva (2006a, p. 44) acredita que os essênios formavam uma comunidade ascética e que suas práticas eram uma consequência da extraordinária transformação espiritual que estava se produzindo no Império Romano.

⁸⁸ Segundo Rosa da Silva (2008, p. 21-2) a interpretação que a tradição judaica fez do *Gn.* 3 transformou a mulher em um objeto de subordinação e dependência do pai, irmão ou marido. Excluídas do culto, as mulheres também não precisavam rezar três vezes ao dia e nem fazer a peregrinação até Jerusalém nas grandes festas. Além disso, elas eram submetidas a todas as proibições da Lei e, no caso de desobedecê-las, poderiam ser penalizadas com a morte. Quanto ao ensino, as mulheres não tinham a necessidade de aprender a Torá, ao passo que as escolas eram reservadas somente aos homens. Do seu acesso ao templo, elas eram excluídas não apenas nos dias de sua purificação, mas também quarenta dias após o nascimento de um filho ou oitenta no caso de uma filha. Contudo é preciso ressaltar que algumas mulheres assumiram cargos de liderança nas comunidades judaicas, já que existem registros que confirmam a presença de pessoas do sexo feminino atuando como chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, "mães da sinagoga" e até sacerdotisas na região da Ásia Menor, Egito, Itália e Palestina (ALEXANDRE, 1990, p. 522).

12) de que "há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus" deve ser interpretada como um texto fundador do ascetismo, afinal, o texto em si não coloca a castidade como um padrão ideal de comportamento, mas apenas constata que existem pessoas que preferem a continência ao matrimônio (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 44).

Apesar dessa ausência nos Evangelhos, reconhecemos que, ao menos no século IV, ocorreu uma reinterpretação de *Mt.* (19, 12). Assim, de uma mera constatação feita por Cristo, a castidade se tornou um modelo de vida por Ele propugnado:

[...] Examinemos, pois, se Cristo ensinou a integridade ou pensou que devia ser repudiada: **e há eunucos** – disse – **que castraram a si mesmos pelo reino dos céus**. Assim, pois, existe uma nobre milícia que milita pelo reino dos céus. Portanto, já o Senhor ensinou que deve ser praticado um zelo sem mancha a favor da castidade (*Virgt.*, 28, grifo do autor).

Para além de demonstrar que a defesa da virgindade teria sido instituída por Cristo, a passagem em questão também revela que os autores cristãos inseriram a castidade na história da salvação. Nesse caso, como explica Tibiletti (2002, p. 1420), o Reino de Deus foi entendido como algo que já estava realizado na pessoa de Cristo, logo quem professava a virgindade já se colocava em harmonia com o Seu reino.⁸⁹

Ademais, a atitude do próprio Cristo, tal como a da Virgem Maria, foi explorada como exemplo de castidade pela literatura patrística. De acordo com Vizmanos (1949, p. 25-6), em uma carta pseudo-clementina, *Epistulae ad uirgines*, Cristo é apresentado como modelo de virgindade, visto que não apenas foi concebido a partir de uma virgem, contrariando todas as leis da biologia, mas também foi anunciado por um profeta virgem, caso único na história dos videntes de Israel. Da mesma forma, em Ambrósio (*Virgb.*, I, 11; 21), Cristo é apresentado como autor e modelo de virgindade, uma vez que sua carne não foi contaminada por uma reprodução natural, motivo pelo qual o bispo de Milão intitulou Jesus *immaculatus Dei filius*.

No que se refere à Maria, sua virgindade, "comprovada" nos Evangelhos de *Mt.* (1, 23) e de *Lc.*(1, 18), foi posteriormente empregada para certificar aos cristãos que a castidade também era uma vocação feminina.⁹⁰ Segundo Campos (2015, p. 182), na tentativa de

⁸⁹ Certamente, no século IV, os cristãos já não estavam tão certos de que o fim dos tempos estava próximo (SALISBURY, 1995, p. 25), o que pode ter despojado a virgindade de seus significados puramente escatológicos (TIBILETTI, 2002, p. 1420). Contudo a ideia de que o estado virginal em Cristo antecipava na terra a vida celestial não foi abandonada (*Virgb.*, I, 52).

⁹⁰ Segundo Ranke-Heinemann (1996, p. 41), ambas as passagens acerca da concepção virginal se constituem apenas em metáforas e foram mal interpretadas. Além disso, ao que parece, o termo "virgem" utilizado em *Mateus* 1, 23 vem da *Septuaginta*, a tradução grega da Bíblia feita no século III a. C., que substitui a palavra *alma* (moça) por *parthénos* (virgem). Também o profeta Isaías (século VIII a.C.), na passagem 7, 14 de seu livro, parece não falar de qualquer parto virginal, mas sim de uma moça (*alma*) que conceberá e dará luz a um filho. Apesar disso, no século II, uma obra apócrifa denominada *Proto-Evangelho de Tiago*, que já defendia o *status* de virgindade de Maria antes do parto de Jesus e durante o mesmo foi amplamente lido pelos bispos

converter as mulheres ascetas em modelos de santidade, os pensadores cristãos da Antiguidade Tardia, a exemplo de Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e Eusébio de Cesareia transformaram a figura de Maria, bem como de outras mártires, como Tecla, Apolônia e Potamiana, em protótipos da moral e virtude femininas, sempre atreladas à castidade. Em Ambrósio, como veremos no próximo capítulo, o emprego da tipologia de Maria contribuiu para que as virgens fossem colocadas em um patamar superior em relação às demais fiéis da congregação.

De maneira consoante ao que temos argumentado, é possível concluir que o cristianismo nasceu em um ambiente repleto de diversidade e marcado por inúmeros intercâmbios de bens materiais e de ideias. Desde seus primórdios, o movimento missionário cristão foi acompanhado por um processo intenso e dinâmico de mudanças sociais em paralelo à emergência de novas atitudes e valores (SIQUEIRA, 2003, p. 375). Na medida em que se alteravam a região, a época e as comunidades, novas argumentações eram criadas, como os diferentes discursos sobre a mulher que Paulo endereçou às comunidades de Corinto e da Galácia.

De fato, não se pode atribuir um caráter homogêneo ao movimento cristão, muito menos determinar suas raízes moral e ética como algo advindo exclusivamente de uma tradição judaica ou dos *mores* greco-romanos, nos quais as práticas ascéticas e o casamento monogâmico ocupavam um lugar notável (ALEXANDRE, 1990, p. 518). Na verdade, o cristianismo advém da interação entre judaísmo e helenismo, além da influência gnóstica e sua valorização do ascetismo como estratégia de redenção do corpo e da matéria (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 45).

Para investigar o fundamento das ideias e práticas que regeram o cristianismo, devemos primeiro compreendê-las como expressão da experiência de qualquer grupo ou movimento social que surge em meio a uma sociedade já ordenada de acordo com sua realidade e conhecimentos. Nesse caso, quando o cristianismo irrompeu no mundo greco-romano, seus representantes precisavam fundar um sistema coerente de pensamento a fim de responder às demandas que envolviam a necessidade de diferenciação, justificação e criação de uma identidade. Entretanto, como se espera de qualquer novo grupo que emerge em determinada cultura, os seguidores de Cristo também buscaram reordenar seu universo com base em novos preceitos, mas sem abandonar as antigas concepções. Dessa forma, algumas ideias foram

ascetas da Antiguidade Tardia, influenciando radicalmente a forma pela qual percebiam esta personagem (CAMPOS, 2015, p. 17; 23).

reapropriadas, eliminadas ou até mesmo aceitas sem qualquer questionamento (GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, 2012, p. 999-1000).

No campo das relações de gênero, não nos resta dúvida que as antigas bases sociais se mantiveram intactas. Sendo assim, ainda que fossem atribuídos novos aportes ideológicos e novas explicações religiosas aos parâmetros que diferenciavam socialmente o feminino do masculino, a inferioridade das mulheres, tal como formulada séculos antes pelos gregos, romanos e judeus, foi estendida à formação dos pilares do cristianismo (TEDESCHI, 2008, p. 64).

A partir do século II, os pensadores cristãos aplicaram ao cristianismo a ideia estoíca de que a finalidade principal do matrimônio era a procriação, embora em alguns casos, como ocorre em Ambrósio (*Virgb.*, I, 6.24; *Vid.*, 79), encontremos o princípio paulino de que o matrimônio foi instituído como um remédio contra a debilidade da carne. Em suma, a vida conjugal foi descrita amiúde pelos Padres da Igreja como fonte de angústia, inquietação e turbulência, como algo que se opunha à *apháteia*, à serenidade da alma no corpo virgem. A procriação, por sua vez, apesar de ser vista como o motivo principal para o estabelecimento do matrimônio, não foi interpretada como uma virtude que dele derivava, mas, ao contrário, a gravidez era considerada como sinônimo de dor e de sofrimento (VAINFAS, 1986, p. 11-12).

No que se refere à virgindade, a combinação entre o pessimismo pagão para com o prazer sexual, a exaltação da virgindade feita pelos gnósticos e a teologia pregada por Paulo e Mateus criou um precedente para o surgimento de uma castidade tipicamente cristã. Aqui algumas novidades foram atribuídas ao cristianismo, sendo a principal delas a noção de que a renúncia sexual poderia transformar o corpo.

A oposição de Paulo entre a carne e o espírito teve um peso fundamental para a formação do ideal ascético cristão. Decerto, o apóstolo não assimilou a carne à atividade sexual, porém, ao isolá-la como fonte do pecado, ele manteve aberta a fissura para que gerações futuras o fizessem (LE GOFF, 1992, p. 153-54). O que ocorre, então, é a consolidação de uma concepção dualista da sexualidade, na qual tudo o que era carnal foi compreendido como sexual e o que não era foi visto como espiritual (SALISBURY, 1995, p. 27).

A partir dessa interpretação do discurso paulino, podemos dizer que "transformar o corpo" passou a configurar a necessidade de se abandonar as práticas sexuais em prol de uma vida de total abstinência. Daí o casamento, seguindo o pensamento estoico, gerar imagens tão negativas, pois não apenas atrelava os homens às mulheres, mas o fazia de forma sexual, ou,

dito em outros termos, ele era um "laço carnal que amarrava os dois corpos ao mundo da carne" (SALISBURY, 1995, p. 29).

O vínculo que se estabeleceu entre o estado carnal e o casamento foi justificado pela noção de que a Queda, de certa forma, estaria relacionada à sexualidade. Conforme nos denuncia Clemente de Alexandria (*Stromateis*, III, 12, 81; 82), Taciano, o Sírio (120-180), acreditava que a "ciência" equivalia ao conhecimento carnal, por isso, após comerem do fruto proibido, Adão e Eva adquiriram conhecimento sexual e, por esse motivo, foram expulsos do Paraíso. Em um viés semelhante, o próprio Clemente (*Stromateis*, III, 14, 94; 17, 103), bem como Irineu de Lião (*Adversus Haereses*, 3, 23, 5), afirmam que o primeiro pecado foi a desobediência provocada pelo desejo de Adão, ainda adolescente, em conceber relações sexuais com Eva. No século IV, Jerônimo (*Adversus Iovinianum*, I, 16) dizia que a Queda não teria sido motivada pelo desejo do ato sexual em si, mas que este foi uma consequência do pecado de nossos protoparentes: "[...] antes da Queda, Adão e Eva eram virgens no Paraíso, mas depois de terem pecado e serem expulsos do Paraíso, casaram-se imediatamente". Também em Ambrósio, vemos que o Pecado Original não consistiu em um ato carnal ou pela vontade de fazê-lo, porém suas consequências foram cruciais para a entrada do elemento sexual no mundo (*Expositio euangelii secundum Lucam*, IV, 6). Na visão do bispo milanês, quando Adão e Eva pecaram contra Deus, eles se voltaram para a terra e se envergonharam por estarem nus, sendo que, tal nudez precisa ser compreendida como o despojo de sua virtude no tocante à sexualidade:

E abriram os olhos [...] e perceberam que estavam nus. Certamente, estavam já antes sem vestes, porém, não sem o invólucro das virtudes. Estavam nus pela simplicidade de seus costumes e porque a natureza desconhecia a veste do engano. [...] Por conseguinte, depois que se viram espoliados daquela sinceridade e simplicidade própria da natureza íntegra e incorrupta, começaram a buscar coisas da natureza e fabricadas para cobrir com elas a nudez de sua mente; costurando [...] os prazeres sombrios deste mundo como folhas com folhas, com as quais queriam cobrir o segredo genital (*De Paradiso*, 13, 63).

Fosse qual fosse a compreensão acerca do Pecado Original, parece que, para os pensadores cristãos, a relação sexual e o Paraíso eram termos incompatíveis, significando, portanto, que a sexualidade e a constituição do matrimônio e da família apenas poderiam ter sido consequências da Queda de Adão e Eva. Em outros termos, entendia-se que o casamento e as estruturas que dele advinham eram estranhos ao mito judaico da criação (BROWN, 1990b, p. 328), logo a maneira de se recuperar a vida espiritual perdida com a Queda seria lutando por uma existência assexuada, concretizada no estado virginal, ou pelo menos observando a castidade (SALISBURY, 1995, p. 30).

Embora não possamos supor que os cristãos tivessem encarado o corpo e o sexo de maneira homogênea, de modo geral, os autores mais antigos pareciam compartilhar a noção de que a castidade consistia em uma forma de renúncia capaz de isolar as pessoas potencialmente santas. No que se refere à mulher, essa era uma concepção positiva, visto que dignificava a condição feminina e, de certo modo, garantia às mulheres um meio de escapar do casamento e dos papéis tradicionais de mãe e esposa. Todavia é importante dizer que não estamos afirmando aqui que a devoção rompia com a dominação masculina própria da cultura greco-romana e judaica, pois, como já mencionado, no tocante às relações de poder entre os sexos, o cristianismo pouco inovou, o que pode ser comprovado se considerarmos que o conjunto de regras aplicadas à vida ascética não era o mesmo para homens e mulheres (SALISBURY, 1995, p. 40).

Da profecia ao ascetismo: o papel das mulheres nas comunidades cristãs

No seu capítulo intitulado "Do anúncio do Reino à Igreja" que compõe a coletânea organizada por George Duby e Michelle Perrot, na obra *História das Mulheres*, Monique Alexandre (1990, p. 530) afirma que não há indícios de que as mulheres tivessem ocupado um estatuto subalterno nas primeiras comunidades cristãs, mas, ao contrário, os espaços de atuação feminino e masculino foram equivalentes.

De fato, os relatos contidos no Novo Testamento confirmam que um número importante de mulheres seguiu Jesus e Paulo e contribuiu para a expansão do cristianismo. Das ocupações femininas, as fontes neotestamentárias apresentam mulheres atuando como profetisas, professoras e missionárias, além daquelas que se dedicaram à construção da Igreja, por meio do evergetismo. Contudo desconhecemos qualquer mulher que tenha exercido liderança "oficial" no movimento, ou mesmo alguma obra literária desse período que fosse oriunda da lavra feminina (SIQUEIRA, 2003, p. 376). Em resumo, a atuação das mulheres ocorria basicamente por intermédio do carisma⁹¹, não demandando assim a ocupação de

⁹¹ O vocábulo carisma, do grego *khárisma*, está associado à esfera do sagrado e pode ser definido como um ato, graça, favor ou dom de origem divina. A palavra grega deriva do nome das três deusas *Khárites*, também conhecidas como Graças. As deusas eram a personificação grega da graça, da beleza, da pureza, do altruísmo, da festividade, do júbilo, da dança e da música. Também no contexto romano a palavra esteve associada ao sagrado, haja vista que os romanos pensavam que seus heróis não apenas eram detentores de poderes carismáticos, mas também originários dos deuses (CAMPOS, 2011, p. 99). Em relação ao Novo Testamento, o carisma identifica os dons do Espírito Santo distribuídos igualmente entre os membros da *ecclesia*, como a capacidade de profetizar, falar em línguas desconhecidas e realizar milagres. Com o processo de institucionalização das igrejas, os carismas tornaram-se cada vez mais restritos à elite sacerdotal, impedindo as mulheres e os demais fiéis de operá-los (CASTAGNO, 2002, p. 256).

qualquer sacerdócio específico, resultado das restrições que os homens não tardaram a imputar às mulheres, tal como podemos ver em I *Tm.* (2, 9-15) (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 49).

No final do século I, o movimento cristão contava com uma maior expressão no Império Romano, todavia, a essa altura, a mensagem cristã já estava profundamente comprometida por uma variedade de interpretações, inclusive sobre temas ligados à renúncia sexual (SIQUEIRA, 2003, p. 378). De acordo com Brown (1990b, p. 60), a iniciativa de Paulo em estabelecer comunidades que se diferenciavam dos rígidos costumes judaicos, a exemplo da prática da circuncisão, da discriminação entre alimentos puros e impuros e da observância de dias sagrados e profanos, deixou as comunidades cristãs com uma lacuna decisiva. Sendo assim, após a morte do apóstolo, os cristãos se viram forçados a criar para si um código de conduta equivalente à Lei Judaica, caso pretendessem sobreviver como um grupo reconhecível e portador de uma identidade distinta da dos pagãos e judeus. Foi a partir de então que a disciplina sexual passou a adquirir maior ênfase nos círculos cristãos, tornando-se um traço característico dos adeptos da nova religião.

No início do século II, as concepções acerca da mensagem da renúncia sexual já haviam se dispersado pelas mais longínquas comunidades cristãs do Império. Em algumas delas, a abstinência foi compreendida como um marco importante para o estabelecimento da autoridade dos profetas, uma vez que seus membros passaram a acreditar que o distanciamento da atividade sexual tornava o corpo humano um veículo mais apropriado para receber a mensagem de Deus (BROWN, 1990b, p. 64-6). No que se refere à mulher, é importante mencionar que alguns movimentos surgidos dentro do cristianismo, cuja marca distintiva era a prática de um rígido ascetismo, como o marcionismo, o gnosticismo e o montanismo, concederam às cristãs uma posição de destaque (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 46; 2006b, p. 308-9).

A doutrina marcionita foi uma corrente cristã fundada por Marcião (85-160), um teólogo oriundo da província do Ponto. Ao que tudo indica, Marcião era filho do bispo de Sínope e teria sido excomungado pelo próprio pai após divulgar ideias estranhas à interpretação cristã vigente. Com sua expulsão, Marcião se dirigiu à Ásia Menor a fim de propagar seus ideais, mas, sendo mal recebido, rumou para a capital do Império. Por certo tempo, ele foi membro da comunidade de Roma, à qual legou seu patrimônio. Também ali Marcião tentou difundir seus ensinamentos, porém sem muito sucesso, pois acabou sendo excluído da *ecclesia*, provavelmente em 144. A partir de então, Marcião resolveu fundar sua

própria igreja, que se expandiu rapidamente pela bacia do Mediterrâneo (SIQUEIRA, 2003, p. 379-80).

Pelo que parece, Marcião não pretendia propagar uma nova doutrina e muito menos se declarar profeta. Ao invés disso, seu propósito parecia ser o de retomar a "pureza" e "originalidade" da mensagem do Cristo (ALAND, 2002, p. 881). Para tanto, não apenas fez do discurso paulino o ponto de partida para as suas reflexões, proclamando-se o legítimo portador da mensagem de Paulo, como também se apoiou no dualismo gnóstico para explicar a criação do mundo material (SIQUEIRA, 2003, p. 379).

No capítulo anterior deste trabalho, mencionamos que as tradições gnósticas sustentavam a ideia de que o mundo não seria o resultado da ação de um deus bondoso, mas sim de um erro cometido por uma entidade perversa. De modo semelhante, para Marcião, a criação do mundo material não era obra do Deus presente no Novo Testamento, Pai de Jesus Cristo, cuja benevolência resultou no envio de Seu filho ao mundo a fim de libertar os judeus da opressão da Lei, mas sim do Deus do Antigo Testamento, uma divindade inferior ao Deus supremo do Evangelho e qualificado como cruel e vingativo (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 46-7).

Os preceitos da gnose, contidos na base da doutrina marcionita, levaram os seguidores de Marcião a tratar a matéria e a carne com desprezo (BAUTISTA, 2006, p. 143). Na visão de Marcião, o homem era "imagem e semelhança" do Deus Criador e não do Deus bom, contudo o segundo, por sua misericórdia, permitia que as criaturas advindas de outro Deus fossem redimidas de seus pecados por meio de Cristo. Ao reconhecerem esse ato de bondade, os fiéis passariam então a viver uma "nova vida", da qual brotava espontaneamente uma nova moralidade cujas características incluíam a renúncia à matéria e suas tentações e a abstinência do matrimônio e da procriação, justificada pela necessidade de se fazer cessar a reprodução do mundo decaído do Deus Criador (ALAND, 2002, p. 881-82).

Embora Marcião não tenha se declarado gnóstico, não há como negar a influência dessa corrente de pensamento sobre suas reflexões (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 47), já que até mesmo o poder de atuação dado às mulheres das comunidades marcionitas parece ter sido uma prática muito comum entre os círculos gnósticos. De acordo com Alexandre (1990, p. 534), na igreja fundada por Marcião, as mulheres eram dotadas de funções sacerdotais, podendo inclusive officiar batismos, bem como eram autorizadas a praticar o exorcismo e impor as mãos sobre os enfermos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 115).

Segundo Pagels (2006), de modo inverso ao Deus de Israel, que não apresentava nenhum simbolismo feminino, os gnósticos representaram Deus como uma díade que portava

tanto elementos masculinos quanto femininos. Assim, é possível encontrar fontes gnósticas nas quais se afirma que a humanidade foi criada à semelhança de um deus Pai e de uma deusa Mãe. A Mãe divina, em alguns casos, era tida como parte de um casal original, em outros como o Espírito Santo, ou ainda podemos encontrá-la associada à Sabedoria – também chamada de a "primeira criadora universal". Não obstante tais diferenças, os gnósticos pensavam que o Deus Criador só possuía seu poder porque sua Mãe lhe teria transferido toda a sua energia e nele depositado suas próprias ideias.

Seja qual fosse a percepção que os gnósticos atribuíam à sua divindade feminina, hoje sabemos que tal teoria deriva do lugar ocupado por algumas mulheres em tais comunidades. Como explica Pagels (2006, p. 67), nos meios gnósticos, as mulheres eram reverenciadas como profetisas, outras agiam como professoras, evangelistas, curandeiras e mesmo sacerdotisas. Sendo assim, mesmo sem abdicar da imagem masculina de Deus, é possível que os marcionitas tenham imitado os gnósticos ao admitirem também mulheres em cargos de liderança.

O montanismo foi outro movimento cristão qualificado como herético, que, embora mantivesse uma representação masculina de Deus, incluía, em sua organização, mulheres que ocupavam posições de liderança. Ao que tudo indica, o montanismo surgiu em meados do século II, na Frígia, mediante a atuação de um ex-sacerdote de Cibele chamado Montano, que dizia ter recebido o carisma da profecia após passar por um transe místico em Ardabau, na Mísia (VENTURA DA SILVA, 2006b, p. 309).

De acordo com Daniélou e Marrou (1984, p. 118), o montanismo foi uma "explosão de profetismo", pois sua principal característica residia na importância atribuída às visões e revelações, sendo, geralmente, o conteúdo dessas revelações de natureza escatológica. Na qualidade de porta-voz do Espírito Santo, Montano proclamava que a Jerusalém Celeste logo retornaria à terra por um período de mil anos (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 47). Posteriormente, se uniram a ele Prisca, Maximila e Quintila, profetisas que também anunciaram a iminência do fim do mundo, ordenando aos demais fiéis que se reunissem para aguardar o dia do Juízo (SIQUEIRA, 2003, p. 381).

Baseada na convicção supracitada, a doutrina montanista exigia que seus adeptos se submetessem a uma moral rigorosamente ascética que previa a proibição do matrimônio, a prática de jejuns severos e da caridade, além do encorajamento ao martírio, sendo vetado subtrair-se às perseguições. Ressaltamos que algumas dessas práticas, como é o caso dos jejuns e dietas alimentares especiais, foram prescritas por Maximila e Prisca, profetisas que possuíam as mesmas competências que Montano (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 47).

O montanismo teve ampla repercussão e se espalhou rapidamente pela Ásia, chegando até Roma. Nas diversas comunidades montanistas fundadas pelo Império, as mulheres exerceram funções ainda mais importantes do que aquelas previstas pelo marcionismo, sendo possível encontrá-las atuando como bispos. Como exemplo, inclusive, após a morte de Montano, quem dirigiu o movimento foi Maximila, tornando-se alvo dos ataques da Igreja (SIQUEIRA, 2003, p. 381).

A importância das mulheres no montanismo se torna ainda mais evidente se levarmos em consideração que foi sobretudo na luta contra esse movimento que a Igreja formulou seus principais argumentos visando restringir a atuação feminina (ALEXANDRE, 1990, p. 535). Contudo as doutrinas marcionita, montanista e gnóstica não foram as únicas de caráter ascético e estático que concederam autonomia religiosa às mulheres. É provável que os encratitas,⁹² por acreditarem que o batismo trazia em si a capacidade de homens e mulheres viverem sem nenhum constrangimento mútuo, além de prezarem por uma prática celibatária realizada em grupos (BROWN, 1990b, p. 92-3), tenham contribuído para "o esvanecimento das diferenças entre ambos na prática do ascetismo redentor" (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 49).

Apesar das diferenças existentes entre tais movimentos, é notório o contraste entre o espaço de atuação de seus membros femininos e o papel exercido pelas mulheres nas comunidades cristãs "ortodoxas" dos séculos II e III. Como esclarece Alexandre (1990, p. 530), nas comunidades em via de institucionalização, as mulheres já não ocupavam ministérios determinados, mas suas funções se restringiam ao exercício de atividades informais, a exemplo daquelas praticadas pelas viúvas, a quem se pedia castidade e oração. Por esse motivo, muitas mulheres aderiram a movimentos alternativos, uma vez que nas comunidades cristãs lideradas por diáconos, presbíteros e bispos, elas estavam proibidas de exercer qualquer espécie de dom ou liderança (SOARES, 2016, p. 224).

⁹² Encratismo, termo derivado de *enkráteia*, continência, significava uma forma de ascetismo extremo que recusava taxativamente o matrimônio e o uso de alimentos como a carne. Difundida antes mesmo do cristianismo, essa tendência ascética já era conhecida entre os essênios da Palestina, os terapeutas do Egito e, no mundo pagão, entre os cínicos e os adeptos do platonismo tardio. Em relação ao cristianismo, a primeira menção acerca de uma seita cristã encratita foi feita por Irineu de Lião (130-202) que, em seu *Contra as Heresias*, denominou Taciano como "patriarca dos encratitas" (BOLGIANI, 2002, p. 474). Ao que tudo indica, Taciano foi discípulo de Justino e, após o martírio deste último, em 165, apartou-se da Igreja e passou a propagar o encratismo (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 121). A doutrina de Taciano era composta pela ideia de que o casamento e as relações sexuais eram consequência do Pecado Original. Após a Queda, a humanidade teria entrado em um estado de degradação, compartilhando com os animais o coito e a procriação, o que automaticamente afastava os homens de Deus. Sendo assim, apenas abdicando do matrimônio e do sexo que o homem poderia recuperar a ligação originária que tinha com Deus no Paraíso (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 48).

Os séculos II e III foram caracterizados por um processo progressivo de substituição do ministério profético e local por igrejas hierarquizadas, nas quais a autoridade do bispo veio substituir a do profeta. Em uma passagem de sua obra *As origens cristãs a partir da mulher*, Elisabeth Fiorenza (1992, p. 344) resume essa transição de modo bastante didático:

[...] no século II, o dom da profecia era reclamado de início para fortalecer a autoridade do bispo local, depois ocasionalmente se admitia que o bispo possuía o dom da profecia, e, depois finalmente, a autoridade do bispo veio substituir a do profeta. Nos séculos posteriores, somente a hierarquia oficial podia reclamar que falava 'com a própria voz de Deus'.

Decerto, essa mudança na organização das comunidades cristãs não ocorreu sem oposições por parte de determinados grupos que seguiram reconhecendo a autoridade de homens e mulheres portadores de carismas espirituais (BAUTISTA, 2006, p. 142), como é o caso dos movimentos que acabamos de mencionar: marcionita, gnóstico e montanista. Em relação ao último, parece-nos evidente que o pomo da discórdia era menos uma questão de doutrina e mais uma questão organizacional, pois de um lado havia a autoridade do Espírito, ou seja, a autoridade dos profetas e, de outro, a de oficiantes não carismáticos (FIORENZA, 1992, p. 344). De fato, o montanismo não continha aos olhos de seus acusadores desvios doutrinários, mas representava a revalorização de antigas tendências que se achavam esquecidas (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 120), dentre elas a escatologia, a preparação para o fim do mundo por meio do ascetismo e da castidade, o jejum, a xerofagia (abstenção de alimentos úmidos) e, por fim, o elemento mais problemático: o profetismo (SIQUEIRA, 2003, p. 381).

Os impactos causados pelo montanismo e demais movimentos alternativos à história posterior da Igreja não se restringiram apenas à afirmação de uma ordem episcopal frente a qualquer modelo de organização que pudesse subvertê-la, mas também implicaram uma grave ruptura à pretensão das mulheres em ocupar qualquer posição de liderança dentro da igreja episcopal (VENTURA DA SILVA, 2006b, p. 309). Em outros termos, isso significa que os argumentos contrários ao ensino e à profecia executados pelas mulheres se desenvolveram no calor do debate em torno do carisma como fundamento de autoridade eclesiástica.

Como explica Siqueira (2010, p. 157), enquanto a igreja "ortodoxa" rechaçou a profecia como critério de autoridade religiosa em prol de um argumento baseado na sucessão apostólica, tido como mais racional, não apenas interpretações outras foram alijadas do processo, como também as mulheres que delas se beneficiavam. Como consequência desse alijamento, tornou-se comum a adoção do princípio prático da participação feminina no ministério sacerdotal para definir se determinado movimento era herético ou não (TEJA, 1999, p. 226).

Diante desse quadro de institucionalização da Igreja e de redefinição do lugar da mulher na assembleia, os primeiros padres da Igreja desenvolveram um campo de conhecimento propriamente cristão, a patrística. Embora não fosse uma corrente intelectual homogênea, a literatura patrística revelava a preocupação de seus autores com a consolidação de uma doutrina e teologia ortodoxas e com a demarcação precisa do que era ou não cristão. Na medida em que não se tratava de um movimento uniforme e muito menos unilateral, os autores da patrística se depararam com algumas divergências, incluindo aquelas que diziam respeito à divisão dos papéis entre homens e mulheres. Esses conflitos internos geralmente foram combatidos por meio de apologias, cartas, tratados e debates. Já as decisões mais concretas em relação aos movimentos heréticos foram tomadas por meio dos cânones aprovados nos concílios ecumênicos (SIQUEIRA, 2003, p. 382-83).

De modo geral, os textos da patrística previam regras em relação aos comportamentos sociais e religiosos caracterizadas por um rigor extremo em relação ao corpo, tal como vemos na proposta de renúncia sexual, de apego à virgindade, de defesa do casamento único, de uma nova percepção corporal, de abstinência absoluta, de jejum e flagelação do corpo (BROWN, 1990b, p. 78). Além disso, especificamente em relação à mulher, os discursos dos Padres da Igreja seguiram uma via dupla, pois, por um lado, eles insistiram que as mulheres não podiam ensinar e ter uma liderança intelectual e, por outro, foi imposta a elas uma prática devocional que previa funções bem menos espetaculares, atendendo aos interesses da elite eclesiástica (VENTURA DA SILVA, 2006b, p. 310).

A redefinição do papel feminino na Igreja episcopal resultou em modelos femininos próprios da Antiguidade Tardia, quando heréticas, e as profetisas deram lugar às virgens e viúvas, que por sua vez tornaram-se um componente fundamental do corpo místico da Igreja, ainda que seu prestígio não oferecesse nenhum perigo às lideranças masculinas.

A prática ascética entre os cristãos já se encontrava presente desde os primeiros séculos do cristianismo, porém é a partir do século III que vemos a ascese feminina tomar proporções ainda maiores por conta da necessidade de se redefinir o espaço de atuação da mulher na Igreja. Nessa época, destacam-se os tratados de Tertuliano e Cipriano de Cartago, que já divulgavam a virgindade como o gênero de vida ascética por excelência.

Tertuliano (160-220), natural de Cartago, foi um dos criadores do latim eclesiástico e o orador cristão mais hábil de sua época. Após sua conversão ao cristianismo, ele empregou toda a sua formação pagã a serviço da causa cristã. Dentre seus escritos, encontramos pelo menos cinco obras dirigidas às mulheres: *De cultu feminarum*, *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia* e *De uirginibus uelandis*. De modo geral, nessas obras, Tertuliano

não apenas expressou questões sobre a sexualidade e a renúncia sexual, como também difundiu regras comportamentais em favor da abstinência, como um caminho de maior proximidade de Deus (BROWN, 1990b, p. 75).

No tocante à exaltação da castidade feminina, é importante notar que a posição de Tertuliano antecipou o pensamento dos autores cristãos do século IV, o que pode ser comprovado se levarmos em consideração que foi ele o responsável por forjar a terminologia que é posteriormente utilizada para valorizar a ascese virginal, a saber as expressões *uirgines sanctae*, *sponsae Christi* e *ancillae Christi* (SERRATO, 1993, p. 20).

Cipriano de Cartago (200-258), outro expoente da igreja africana do século III, também se dedicou à causa da castidade. De acordo com Soares (2016, p. 90), Cipriano foi o primeiro autor eclesiástico latino a tratar de forma sistemática a questão da virtude e da prática da virgindade e, para isso, utilizou como inspiração os tratados ascéticos de Tertuliano, seu mentor intelectual.

Em seu tratado *De habitu uirginum*, Cipriano se dirige expressamente às mulheres que abraçaram o estado virginal. Ao que parece, a obra foi uma resposta ao comportamento de algumas *uirgines subintroductae*, acusadas de conviverem e compartilharem suas camas com ascetas do sexo masculino (SERRATO, 1993, 21). A preocupação principal de Cipriano nesse opúsculo parece ser justamente a preservação da *pudicitia* das virgens, o que o levou a imputar a elas regras de condutas rigorosas, principalmente no que dizia respeito à decência no vestir-se, à modéstia nas atitudes e à definição dos espaços que poderiam frequentar. Em suma, podemos dizer que o *De habitu uirginum* foi escrito com vistas a fazer das virgens como um protótipo a ser seguido pela congregação de Cartago, daí Cipriano qualificar as mulheres que não seguissem suas prescrições uma espécie de "semicristãs", isto é, mulheres impuras e capazes de contaminar, por meio do seu comportamento ilegítimo, o restante da comunidade (SOARES, 2016, p. 234-35).

No século IV, a adesão ao ascetismo por parte das virgens e viúvas se multiplicou e uma extensa literatura patrística foi destinada ao público feminino. Ambrósio (*Vid.*; *Virgb.*), Jerônimo (*Epistola*), Gregório de Nissa (*De uirginitate*), João Crisóstomo (*Ad uiduam iunioem*; *De uirginitate*), Agostinho (*De ciuitate Dei*; *De bono uiduitatis*), dentre outros pensadores cristãos, voltaram suas atenções para o elogio da virgindade e da viuvez, dando assim continuidade à tarefa iniciada por outros autores do século III.

O lugar de excelência que os Padres reservaram à castidade abriu as portas para que as mulheres retomassem, pelo menos em parte, o prestígio que perderam com o processo de institucionalização da Igreja. Em relação às virgens, por exemplo, é no século IV que se tem a

formação de um *ordo uirginum*, bem como a instituição de uma cerimônia pública, a *uelatio uirginalis* a fim de oficializar o estado de devoção dessas mulheres (SERRATO, 1993, p. 29-30).

Ao analisar as homilias de João Crisóstomo acerca das virgens, Ventura da Silva (2011, p. 43) diz que a aparição de uma virgem em público seria uma verdadeira manifestação do sagrado, podendo produzir sobre a audiência um forte impacto. Para Mircea Eliade (2012, p. 17), a manifestação tangível do sagrado é chamada de hierofania e a história das religiões está repleta desse fenômeno. Seja de forma elementar ou complexa, as hierofanias revelam algo que não pertence ao mundo profano, logo podemos conjecturar que, ao serem consagradas, as virgens não eram mais reconhecidas como simples devotas, mas como hierofanias, pois seus corpos passavam a representar, dentro da comunidade, algo que já não era humano, mas divino.

No que se refere às viúvas, também elas se converteram em um *ordo* religioso sujeito às mesmas condições aplicadas às virgens. Segundo Bautista (2006, p. 150), nos séculos II e III, as viúvas já constituíam uma categoria especial dentro da comunidade, inclusive é possível que nesta época tivesse existido um *ordo uidarum* que teria evoluído até fins do século IV. Outro indício da relevância social alcançada pelas viúvas se refere ao patrocínio que as mais ricas exerceram, já que suas doações e atividades beneficentes tornaram possível que elas alcançassem um prestígio que poucas vezes gozaram as mulheres da Antiguidade (NAVARRO SÁEZ, 1990, p. 117-20).

Diante do exposto, é possível perceber que o que se encontra em jogo é novamente a questão dos poderes femininos exercidos num contexto de sujeição e inferioridade, como proposto por Chartier (1995, p. 42). Apesar de o processo de institucionalização da Igreja ter excluído as mulheres das funções sacerdotais até os dias de hoje, a virgem e a viúva consagradas não apenas conquistaram um posto destacado no imaginário cristão, como também passaram a ocupar uma hierarquia feminina que se desenvolveu em diversas comunidades cristãs da Antiguidade Tardia, incluindo a milanesa, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO NO DISCURSO AMBROSIANO

No capítulo anterior, nossa análise foi desenvolvida em torno de dois eixos. No caso do primeiro, buscamos compreender o lugar e o papel ocupados pelas mulheres na sociedade imperial com o intuito de desconstruir a concepção tradicional de que as mulheres da Antiguidade passavam suas vidas apartadas do espaço público. No caso do segundo, abordamos o contexto religioso, em que percebemos uma expressiva atuação feminina tanto nos ritos pagãos quanto nos ritos cristãos. Acerca destes últimos, discutimos ainda como, na Antiguidade Tardia, o processo de institucionalização da Igreja culminou na redefinição do lugar da mulher na assembleia, isto é, como virgens e viúvas consagradas substituíram as profetisas e demais lideranças femininas, na medida em que não ofereciam nenhum perigo e/ou concorrência à elite episcopal. Inclusive, é justamente em virtude dessa alteração dos modelos femininos que a ascese cristã entre as mulheres se difundiu por todo o Império.

Isto posto, no capítulo que se segue, buscaremos tratar não apenas das características do ascetismo feminino na época do episcopado de Ambrósio, atentando para a sua receptividade social, mas também do que se oculta nas entrelinhas do discurso ambrosiano acerca das virgens e das viúvas. Em resumo, nossas atenções estarão voltadas para as relações de gênero vigentes na congregação milanesa do século IV e para a formação de uma hierarquia feminina cristã, regida segundo o grau de santidade apresentado pelas virgens, viúvas e casadas.

As cristãs e a prática do ascetismo em Milão

Nos séculos III e IV, o ascetismo feminino se encontrava em franca expansão, porém, antes mesmo dessa época, reconhece-se a existência de virgens e viúvas que, ao seguirem o conselho de Paulo de Tarso, dedicaram-se a uma vida de castidade (CONSOLINO, 1988, p. 33). No Oriente, por exemplo, temos as cartas de Inácio de Antioquia, como a *Epistola Ad Smyrnaeams* (13) e a *Epistola Ad Polycarpum* (V, 2); o *Pastor*, de Hermas; a *Apologia Prima* (15), de Justino; e a *Legatio pro Christianis* (33) que Atenágoras enviou a Marco Aurélio e Cômodo. Embora de modo um tanto o quanto vago, esses textos confirmam a existência de grupos de mulheres vivendo em castidade anteriormente aos séculos III e IV.

Já no Ocidente, vimos que os tratados ascéticos de Tertuliano e Cipriano de Cartago demonstram que, no século III, a ascese feminina já havia se propagado pelas congregações do norte da África. Segundo Serrato (1993, p. 19), nessa época, a virgindade foi

compreendida por tais pensadores como um autêntico estado de vida cristão. Todavia, a documentação existente não nos permite afirmar com precisão se, já no século III, as virgens cristãs tomavam seus votos publicamente.

Acerca do surgimento do rito de consagração como um voto público, pleno de simbolismo e responsável por converter as virgens em mulheres sacras, a opinião dos estudiosos contemporâneos é divergente. Para Vizmanos (1949, p. 142-4), desde o século I, o voto era anunciado por meio de uma cerimônia que contava com a participação da comunidade e o reconhecimento de uma autoridade religiosa. Já Rene Metz (2001, p. 28-35) afirma que, até o século IV, a *uelatio uirginis* não foi uma realidade bem definida entre os cristãos. Nesse caso, os registros deixados por autores como Orígenes, Clemente de Alexandria, Tertuliano e Cipriano de Cartago não nos permitem assegurar se as virgens cristãs abraçavam uma vida de continência por meio de um voto público. Ainda segundo Metz (2001, p. 30), é a ausência ou a presença do epíteto *sacra* nos documentos da época que define se estas mulheres foram submetidas a uma *professio uirginalis* pública ou não:

Todavia, não encontramos o vocábulo mais interessante para a história da instituição, a saber, virgens sagradas (*uirgines sacrae*), que corresponde à expressão que utilizamos atualmente: virgens consagradas. Sem dúvida, nós os buscamos nas numerosas referências do século III [...], uma vez que alguns autores modernos afirmaram que Tertuliano a havia utilizado: nossas investigações foram vãs. A ausência da expressão virgens sagradas no século II não nos admira, pois o epíteto sagrada (*sacra*) (nós diríamos: consagrada) implica, em nossa opinião, um rito de consagração. Este rito não se encontra até o século IV. Também a expressão virgem sagrada chegará a ser, desde então, de uso corrente.

É fato que Tertuliano e Cipriano foram os autores que inauguraram, no Ocidente, o emprego de toda uma terminologia sobre as virgens que mais tarde seria incorporada na literatura cristã. Como exemplo, conseguimos detectar, no *De uirginibus uelandis*, de Tertuliano, as expressões *uirgines sanctae* e *ancillae Christi* (servas de Cristo),⁹³ como outrora já havíamos mencionado, e, no *De habitu uirginum*, de Cipriano, aparecem os termos *puellas et uirgines Christi* (filhas e virgens de Cristo).⁹⁴ O emprego desses vocábulos não deixa dúvida sobre o compromisso assumido pelas virgens, ou seja, a promessa feita a Deus de manterem-se perpetuamente castas. Apesar dessa certeza, não dispomos de informações

⁹³ [...] *Tam sancti uiri est subfundi, si uirginem uiderit, quam sanctae uirginis, si a uiro uisa sit* (Tert., *De uirginibus uelandis*, 2, grifo nosso); [...] *Propter huiusmodi igitur capita nundinaticia trahantur uirgines sanctae in ecclesiam, erubescentes, quod cognoscantur in medio, paventes, quod detegantur accersitae quasi ad stuprum?*[...] (Tert., *Virg.uel.*, 3, grifo nosso); [...] *Ambiunt uirgines hominum aduersus uirgines dei, nuda plane fronte temerarie <in> audaciam excitatae, et uirgines uidentur, quae aliquid a uiris petere possunt, nedum tale factum, ut scilicet aemulae earum, tanto magis liberae quanto Christisoliis ancillae, dedantur illis!* (Tert., *Virg. uel.*, 3, grifo nosso).

⁹⁴ [...] *Redargiut te cultus improbus et impudicus ornatus, nec computari jam potes inter puellas et uirgenes Christi, quae sic uivis ut possis adamari* (Cyprianus, *De habitu uirginum*, 9, grifo nosso).

mais detalhadas sobre como os demais fiéis tinham conhecimento desse compromisso assumido pelas devotas, o que nos permite supor que talvez o voto fosse feito de modo privado, sendo o bispo o encarregado de comunicar essa decisão à congregação.

No século IV, a realidade acerca dos votos das virgens é bem diferente. Nessa época, é possível verificar, no Ocidente, não apenas um aumento considerável no número de devotas, mas também a existência de uma cerimônia litúrgica específica na qual as virgens e as viúvas contraíam seu voto de castidade. Como prova da existência desse ritual, temos a obra *De uirginibus*, de Ambrósio, que, embora de modo sucinto, descreve essa cerimônia e serve de referência para nos informar como acontecia a consagração de uma virgem:

Vem à nossa memória o caso recente de uma jovem nobre no mundo, agora mais nobre diante de Deus, que sendo instada por seus pais e parentes a contrair matrimônio, **correu para refugiar-se no santo altar**; porque, onde melhor poderia fazê-lo uma virgem, senão **onde se oferece o sacrifício da virgindade**? Porém, não termina aqui sua audácia. Estava junto ao altar de Deus a hóstia da pureza, a vítima da castidade; e **colocava sobre sua cabeça a mão do bispo, pedindo a oração**; impaciente pelo obrigado atraso, ela colocava sob o altar a extremidade da cabeça. **Acaso, dizia-me, cobrirá melhor o véu que o altar que santifica os mesmos véus?** (*Virgb.*, I, 65, grifo nosso).

A passagem em questão trata do rito da *uelatio uirginis*, ou seja, uma cerimônia pública que possuía como cenário o altar, no qual se reunia uma dezena de virgens vestidas solenemente de branco e o próprio bispo, personagem responsável pela concessão da benção e pela imposição do véu sobre a neófita (NATAL VILLAZALA, 2010b, p. 91). Segundo Serrato (1993, p. 31), a cerimônia da *uelatio*, sobretudo quando se tratava de virgens nobres, além de ser um acontecimento público importante, marcado pelo reconhecimento da Igreja à decisão tomada pela virgem, era também um eficaz meio propagandístico empregado para incentivar novas vocações entre as mulheres da assembleia.

Entre as práticas que compunham o ritual, Ambrósio (*Virgb.*, III, 1.1) nos fornece indício de que, pelo menos até meados do século IV, época em que sua irmã, Marcelina, foi consagrada em Roma, a *uelatio uirginalis* incluía a troca das vestes (*uestis mutationes*), quando a virgem recebia uma túnica negra a fim de proclamar que estava vestida de luto.⁹⁵ Em Milão, especificamente, é possível que essa prática continuasse a existir na época do episcopado de Ambrósio (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2016, p. 499). Quanto à imposição do véu, sabemos que esse rito ocupava um lugar central na cerimônia de consagração da virgem. Assim, na Antiguidade Tardia, a expressão *uelare* ou "cingir" o véu era sinônimo de

⁹⁵Para melhor se aprofundar sobre o assunto, cf. Gonzáles Fernández (2016).

consecrare ou consagrar,⁹⁶ sendo que ambas as denominações se referiam a um ato litúrgico que tinha como objetivo não apenas tornar público o voto de castidade das jovens, mas também oficializar a sua condição de sacralidade (METZ, 2001, p. 70).

Sobre o véu, podemos notar que era um elemento de grande importância no rito de consagração das virgens, pois essa vestimenta foi utilizada intencionalmente por Ambrósio para evocar a cerimônia de uma *uelatio coniugalis* (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2016, p. 509-12; RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 26). Com isso, o bispo visava garantir uma maior aceitação da imagem do casamento místico entre as virgens e Cristo por parte da assembleia, dando ainda mais voz à santificação das devotas.

Não sabemos com precisão quando o véu passou a fazer parte das cerimônias de consagração. Porém, o acessório já era utilizado pelas noivas gregas, etruscas e latinas desde tempos bastante antigos como símbolo da união conjugal (VIZAMANOS, 1949, p. 160). Ao que tudo indica, o traje da noiva era composto por uma *tunica recta* branca e comprida; um cinturão (*cingulum*), que na ponta era unido por um nó especial (*nodus herculeus*); e um véu avermelhado chamado pelos latinos de *flammeum* (PAOLI, 1990, p. 161). Ainda de acordo com Vizmanos (1949, p. 161), o termo *flammeum* se relaciona ao traje utilizado pela esposa do alto sacerdote de Júpiter, o flâmine dial, a quem não era permitido o divórcio. Logo, quando Ambrósio (*Virgb.*, I, 65) emprega o mesmo termo para designar o véu virginal imposto às jovens consagradas, possivelmente buscava demonstrar que também as virgens firmavam com Cristo um voto de caráter indissolúvel.⁹⁷

Na *uelatio uirginis*, o véu, um pedaço de tecido branco com bordas e franjas púrpuras (VIZMANOS, 1949, p. 178), era abençoado pelo bispo e depositado sobre o altar. Em seguida, perante toda assembleia, a mulher era conduzida até o altar para receber do bispo não apenas o véu que ali se encontrava, como também a oração consagratória das virgens. Finalizado o ritual, a jovem que havia professado seu voto publicamente passava a compor um dos grupos mais carismáticos e de maior prestígio da congregação: a ordem das virgens consagradas.

Se a teoria de Metz (2001) está correta, podemos afirmar que a comunidade milanese do século IV conhecia a cerimônia de consagração das virgens, tendo em vista que os tratados ascéticos ambrosianos, como o *De uirginibus* e o *De institutione uirginis*, atestam a presença

⁹⁶ Em Ambrósio, encontramos as seguintes variações para a expressão “tomar o véu”: *uelentur* (*Virgb.*, I, 57), *uelabiti* (*Virgb.*, I, 65), *uelandas* e *ueletur* (*Virgt.*, 39).

⁹⁷ [...] *Plus talis decet flammeus, in quo caput omnium Christus cotidie consecratur* [...] (*Virgb.*, I, 65).

do termo *sacra*.⁹⁸ Ademais, Ambrósio também utiliza, em seu *De uirginibus*, a nomenclatura *professio* para se referir à cerimônia pública que ocorria nas igrejas de Roma e de Antioquia,⁹⁹ permitindo a interpretação de que a comunidade milanesa estava familiarizada com esse termo e muito provavelmente com esse ritual (*Virgb.*, II, 4.22-23; *Virgb.*, III, 1.1).

Também as viúvas, quando cumpriam os requisitos necessários para uma vida de devoção, realizavam um voto de continência (*professio uiduitatis*) diante da assembleia. Nesse caso, mesmo que não tenhamos evidências claras de como a *professio uiduitatis* era anunciada aos demais fiéis, é suposto que em Milão, diferentemente da consagração solene e pública das virgens, uma celebração específica não era exigida na profissão das viúvas, embora existam testemunhos de uma regulação no que se refere às condições para contrair o voto. Sobre isso, Ambrósio afirma que para serem eleitas (*qualis autem eligi debeat*) as viúvas não teriam que alcançar os 60 anos (*Vid.*, 12), muito menos serem *uniuirae* (*Vid.*, 10) – esposas de um único marido –, contrariando assim a regra estabelecida em I *Tm.* 5 (9-16).¹⁰⁰

Mesmo na ausência de uma cerimônia que pudesse tornar público o compromisso da castidade, as viúvas que manifestavam sua vontade em se tornar uma *Deo devoti*, em conjunto com as virgens milanesas, constituíam para Ambrósio um segmento diferenciado dos demais fiéis (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 219). Sobre isso, destacamos que, da mesma maneira que o termo *sacra*, tal como proposto por Metz (2001, p. 30), pode ser utilizado para distinguir as jovens que passaram por um rito de consagração, para Dossetti (1940, p. 456), é a presença, na obra, do vocábulo *professio* que nos permite supor que algumas viúvas estiveram submetidas a um voto, compondo um grupo especial dentro das diversas congregações

⁹⁸ *Non habent igitur sacra uirginem* (*Virgb.*, I, 16); *Sed facessat his sacris uirginibus metus, quibus tanta praesidia tribuit primum ecclesia, quae tenerae prolis sollicita successu [...]* (*Virgb.*, I, 49, grifo nosso); *Denique de Placentino sacrandae uirgines ueniunt, de Bononiensi ueniunt, de Mauritania ueniunt, ut hic uelentur* (*Virgb.*, I, 57, grifo nosso); *Cernere erat lingentem pedes bestiam cubitare humi, muto testificantem sono quod sacram uirginis corpus uiolare non posset [...]* (*Virgb.*, II, 20, grifo nosso); [...] *In te quoque sincerum sacramentum confert uirginitatis [...]* (*Virgb.*, III, 1, grifo nosso); *Excipite igitur, excipite, sacrae uirgines [...]* (*Inst. u.*, 82, grifo nosso); [...] *Christi lilia sunt, specialiter sacrae uirgines, quarum est splendida et immaculata uirginitas [...]* (*Inst. u.*, 15.93, grifo nosso); *Succingat sacrae uirginitatis crinem modestia, sobrietas, continentia [...]* (*Inst. u.*, 109, grifo nosso); *Tu, domine, adiunge alios sacrae uirginitatis ornatus, adiunge sedulos pios cultus, ut nouerit possidere uas suum [...]* (*Inst. u.*, 112, grifo nosso).

⁹⁹ *Professio*, nos tratados ambrosianos sobre a virgindade e a viuvez, não faz alusão à ideia de profissão de fé do crente, mas sim à profissão da castidade declarada pelas virgens e viúvas.

¹⁰⁰ No parágrafo 12 do seu *De uiduis*, Ambrósio afirma não acreditar que o apóstolo pretendia excluir as mais jovens de abraçar a viuvez consagrada. Ao invés disso, dizia o autor, quando Paulo escreveu que é “melhor casar-se do que abraçar-se” (I *Cor.* 7, 9), ele estava ditando um remédio contra a debilidade e não uma regra para impedir que as viúvas menores de 60 anos seguissem a castidade. Decerto, Ambrósio sabia que, mesmo se baseando em Paulo para justificar o celibato das mais jovens, seus fiéis poderiam reconhecer em outra passagem emitida pelo próprio apóstolo, como em I *Tm.* (5, 9-16), o contrário daquilo que estava sendo preconizado por ele. Para tanto, a fim de evitar maiores retaliações, utilizou o *exemplum* de Ana, “viúva octogenária desde a sua juventude e profetisa do Senhor”, afirmando que também Paulo conhecia sua história [de Ana] e não pretendeu ignorá-la.

espalhadas pelo Império, incluindo Milão. Observamos ainda que, em Ambrósio (*Vid.*, 84), também podemos encontrar o termo *propositum castitatis*, cujo sentido parece ser muito próximo ou idêntico à expressão *professio*.

Em Ambrósio (*Vid.*, 4), é evidente o emprego do vocábulo *professio* para se referir às viúvas que viviam em estado de continência. Contudo as palavras do bispo milanês não são tão claras quanto as de Agostinho de Hipona que, em seu *De bono uiduitatis*, carta dirigida a Juliana, viúva do cônsul Anício Hermogeniano Olíbrio, afirma que a *uiduitatis professio* não condena as *secundae nuptiae* (Augustinus, *De bono uiduit.*, IV, 5), apesar do estado da viuvez ser melhor e mais honroso do que um novo matrimônio (August., *De bono uiduit.*, IV, 6).

Se a teoria de Dossetti é confiável, o quarto parágrafo do *De uiduis* consiste na única parte do tratado em que temos a menção do termo *professio* como um rito próprio de consagração das viúvas milanesas. Todavia, em nenhum momento da obra, o vocábulo *sacra* aparece relacionado ao rito de uma viúva, muito provavelmente porque se tratava de um termo relacionado à condição de sacralidade corporal assumida pela virgem após sua *professio uirginalis*. Já a viúva, permanecia abaixo da virgem na congregação, não podendo assim ser declarada *sacra*.

Um bispo em defesa da virgindade feminina

É curioso notar que mesmo o ascetismo feminino possuindo contornos um pouco mais definidos na segunda metade do século IV, contando, ao menos para as virgens, com um rito público de consagração, o discurso de Ambrósio sobre a virgindade e a viuvez enfrentou uma forte resistência da sociedade. Assim, é comum encontrarmos no *De uirginibus* passagens que vão desde uma crítica direta aos familiares, até queixas indiretas, nas quais Ambrósio reclama da ausência de novas virgens em sua própria congregação:

Porém me dirá alguém: todos os dias nos cantam as excelências das virgens. Que farei, se **apesar de cantar diariamente as mesmas coisas não alcanço nenhum fruto?** Porém não é culpa minha. Ao menos vem as virgens da Placência, de Bolonha e da Mauritânia para receber aqui o véu. Olha que coisa tão extraordinária: falo aqui e persuado ali. Se as coisas são assim, ensinaremos em outros locais para persuadir a vocês. Não é estranho que me sigam as que não me ouvem, enquanto que as que me ouvem não me seguem? **Pois conosco há muitas virgens que querem escutar-me e as mães as proibem**, e o que é mais grave, as viúvas, as que agora me dirijo. Naturalmente, se suas filhas quiserem amar a um homem, poderiam eleger a quem quiserem segundo as leis. Assim, pois, a quem se permite eleger um homem não se permite eleger a Deus? (*Virgb.*, I, 10.57- 58, grifo nosso).

Diversos são os fatores que, na Milão ambrosiana, resultavam em uma baixa adesão aos ideais da virgindade. É preciso destacar, a princípio, que a Península Itálica ainda se encontrava, no século IV, subcristianizada e, por isso, o culto aos deuses pagãos continuou a fazer parte da vida pública ao menos até as últimas décadas do século (BROWN, 1990b, p. 282). Nesse caso, podemos conjecturar que a presença do paganismo em amplos setores da sociedade milanesa dificultava a aderência ao discurso cristão em favor das virgens. A própria virgindade observada pelas sacerdotisas de Vesta recordava aos fiéis que esse estilo de vida não consistia em algo eminentemente cristão, abrindo brecha para uma competição social e ideológica direta entre ambas as formas de castidade: a pagã e a cristã.

Como demonstramos no capítulo anterior, não podemos afirmar que, antes do cristianismo, a virgindade associada à prática religiosa tenha sido uma realidade alheia aos romanos. Pelo contrário, a sociedade romana contava com o exemplo das virgens vestais, cuja tradição prevaleceu ao menos até finais do século IV, quando o imperador Teodósio decretou uma série de leis contrárias ao paganismo, dentre elas a proibição dos devotos de visitarem os templos (*Cod. Theod.*, XVI, 10.11) e a abolição dos privilégios garantidos aos sacerdotes pagãos (as) (*Cod. Theod.*, XVI, 10. 14).

Mesmo marcadas por diferenças em suas origens, é possível constatar algumas semelhanças na disciplina que envolvia a ascese praticada pelas virgens cristãs e pelas vestais. De acordo com Seijo Ibáñez (2017, p. 251-52), fossem pagãs ou cristãs, as virgens deveriam se vestir de forma despojada e sóbria, além de preservarem uma atitude de recato e modéstia. Em ambos os casos, se porventura elas viessem a se relacionar com um homem, corriam o grave risco de serem acusadas de perderem a castidade, embora, nesse caso, o castigo para uma vestal fosse inexoravelmente a morte e para uma virgem cristã, a penitência e excomunhão da comunidade.

Não obstante essas semelhanças mais aparentes, Ariel Bybee Laughton (2001), em seu artigo *From Vestal Virgin to Bride of Christ*, apresenta algumas semelhanças ideológicas que cercam ambas as instituições e lhes conferem identidade em seus respectivos mundos. Em resumo, a autora apresenta quatro paralelismos que tornavam as vestais e as virgens cristãs conceitualmente muito parecidas. O primeiro deles é que, no cristianismo, a virgem assumia em sua comunidade um papel tão importante quanto o das vestais para os pagãos. Em segundo lugar, a virgindade praticada pelas vestais e pelas virgens cristãs era compreendida como um sacrifício pessoal feito para o bem público, isto é, tratava-se de um sacrifício destinado a regenerar o Estado romano e a Igreja, respectivamente. Em terceiro lugar, tanto as mulheres que abraçavam o culto de Vesta quanto aquelas que escolhiam o celibato cristão

obtinham uma série de privilégios que, em geral, não eram concedidos às demais contemporâneas. Por fim, em quarto lugar, ambas, na visão de Laughton (2001, p. 7-12), não se enquadravam nos papéis tradicionais de gênero, compondo uma nova categoria definida pela dessexualização.

Uma vez que as virgens cristãs, à primeira vista, poderiam ser confundidas com as vestais pagãs, era essencial que os cristãos percebessem que a virgindade praticada pelas sacerdotisas de Vesta partia de uma base equivocada e que não possuía nenhum tipo de validade, motivo pelo qual Ambrósio não tardou a estabelecer a diferença entre as duas formas de ascese:

Quem tratará de me apresentar como dignas de louvor as virgens de Vesta e as sacerdotisas de Pallas?¹⁰¹ Que classe de castidade é esta que se baseia não na pureza dos costumes, senão nos anos, e que não é perpétua, senão só por um tempo? É petulante esta virgindade, cuja corrupção está reservada a uma idade mais madura. Eles mesmos ensinam que, havendo professado a castidade, suas virgens não devem e nem podem preservar ela até o final de suas vidas. Que classe de religião é esta que impõe ser pudica às jovens e impudicas às velhas? Porém, em realidade, tampouco pode ser pura aquela que é obrigada pela lei, nem impura a que é obrigada pela mesma lei. Oh mistérios! Oh costumes! Onde a necessidade impõe a castidade e a autoridade obriga à luxúria! Desta maneira não é casta aquela que é obstruída pelo temor, nem honesta a que não busca senão a recompensa, nem é pura a que se expõe todos os dias ao ultraje dos olhos licenciosos e das olhadas lascivas. Se lhes confere privilégios, se lhes oferece prêmios, como se não fosse a maior prova de sua pouca-vergonha vender a castidade. O que se promete por preço, se paga por preço, se deixa por preço, se cumpre por preço. Não sabe resgatar a castidade quem está acostumada vendê-la (*Virgb.*, I, 15).

Ambrósio, em seu *De uirginibus*, atendia a um *topos* da literatura cristã que remontava a autores como Marco Minúcio Félix (*Octavius*, 25, 10-12), Arnóbio de Sica (*Aduersus Nationes*, III, 32) e Tertuliano (*De spectaculis*, 5, 7; *Apologeticum*, 26, 2; *Ad uxorem*, I, 6, 3). Na obra, o bispo manifesta pela primeira vez seu rechaço às vestais. Sua crítica, como se pode constatar na passagem acima, se fundamenta em três pontos: o tempo de duração da castidade de uma vestal; o caráter involuntário da sua *professio uirginalis*; e o soldo pago às sacerdotisas pelo serviço prestado. De fato, ao contrário do celibato perpétuo exigido às virgens cristãs, as vestais encerravam suas atividades após cumprirem trinta anos de serviço, estando liberadas a partir de então para retornar à vida privada e até mesmo contrair

¹⁰¹ É possível que a passagem em questão tenha sido inspirada na *Epistulae ad uirginis* (I, 5-6) de Atanásio de Alexandria, na qual o bispo alexandrino menciona em uma passagem bem específica que as únicas chamadas de virgens pelos romanos eram as sacerdotisas de Pallas. Nesse caso, Ambrósio teria aproveitado essa referência, após justificar para a sua audiência a correspondência direta entre o culto de Atena (Pallas Atena) e o culto de Vesta, como um argumento para a sua própria inventiva antipagã (LAUGHTON, 2010, p. 220). Ademais, destacamos que, no *Aedes Vestae* localizado no fórum romano havia uma estátua de Atena, também conhecida como *Palladium* (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 362), cujo cuidado acreditamos estar a cargo das vestais, o que levava a uma possível identificação entre ambos os sacerdócios pelos romanos.

matrimônio, ainda que houvesse uma tradição de má sorte em torno dessas uniões (ALONSO, 2012, p. 48).

Outra diferença consiste no fato de que o celibato sempre foi algo imposto e nunca opcional no que diz respeito às vestais, ainda que seja muito difícil definir detalhadamente um processo tão complexo como o recrutamento de uma vestal. Porém, é provável que na época imperial os pais entregassem suas filhas de forma espontânea para o cumprimento do sacerdócio, eximindo o Senado de aplicar a *Lex Papia de Vestalium Lectione*, que previa a escolha de uma vestal através de um sorteio (MEKACHER; HAEPEREN, 2003, p. 71-72). Acerca desse segundo ponto, Serrato (1993, p. 54) nos informa que, ao pregarem a ineficácia da virgindade forçada, os Padres da Igreja, como Jerônimo (*Ep.* 128, 1) e Agostinho (*Sermo*, 355, 3), não apenas ressaltaram a excelência da castidade voluntária, mas também estabeleceram que a dedicação ao serviço religioso de uma criança pelos pais encontrava-se condicionada à vontade da menina uma vez adulta. Ademais, não obstante as diferenças quanto ao período de devoção e às exigências do sacerdócio pagão, sabemos que na condição de sacerdotisas públicas as vestais foram beneficiadas com um pagamento advindo do tesouro público que, na época de Tibério, chegou a dois milhões de sestércios (TAKÁCS, 2008, p. 81), algo que nunca ocorreu com as virgens cristãs.

Em suma, para o bispo milanês, o caráter precário e involuntário da virgindade de uma vestal e os interesses econômicos subjacentes ao seu celibato eram fatores que impediam o exercício de uma castidade honesta por parte destas mulheres. Todavia, elas não eram as únicas dentre os pagãos que, na opinião de Ambrósio, aderiam a uma modalidade de virgindade errônea:

Vejamos se talvez as doutrinas filosóficas têm conseguido formar alguma virgem, já que reivindicam para si os ensinamentos de todas as virtudes. Conta-se entre as fábulas o caso de uma **virgem pitagórica** que, ao ser obrigada pelo tirano que revelasse um segredo, com o fim de impedir que nada nela – nem sequer com tormentos – lhe arrancasse tal confissão, cortou a própria língua com uma mordida e a cuspiu na cara do tirano [...]. **Porém, aquela mesma, de ânimo esforçado, ficou, contudo, grávida; foi exemplo de silêncio, porém infiel à castidade,** resultou vencida pelas concupiscências a que não pode ser vencida pelos tormentos. Assim, pois, a que pode guardar o segredo de sua alma não conseguiu ocultar a censura de seu corpo. Venceu a natureza, porém não guardou a disciplina de seus costumes. Como poderia desejado ter em sua língua uma fortaleza para a sua castidade! [...] Portanto, **não foi de todo invencível**, pois ainda que o tirano não pudesse obter dela o que lhe perguntava, encontrou o que não perguntava (Ambr., *Virgb.*, I, 17-18, grifo nosso).

Para Ambrósio, a virgindade praticada pelas vestais ou por qualquer mulher adepta às diversas correntes filosóficas da Antiguidade Tardia disputava com a virgindade cristã. Logo,

a maneira mais eficaz de reivindicar prestígio para as ascetas cristãs era depreciar as demais, acusando-as de observar uma falsa virgindade. Em outros termos, podemos dizer que o bispo milanês empregava o “fenômeno da alteridade”, pois buscava atacar a imagem do outro a fim de reforçar sua própria identidade (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 258). Se por um lado, a distinção que Ambrósio fixava em termos discursivos era responsável por gerar a alteridade (TADEU DA SILVA, 2000, p. 83), isto é, por definir quem era o outro e torná-lo identificável, por outro, ela também estabelecia uma identidade como norma, privilegiando a instauração de uma hierarquia na qual a virgindade cristã era tomada como parâmetro ao passo que à virgindade pagã, em suas várias formas, eram atribuídas todas as características negativas possíveis.

Para além dessa provável incompreensão social, advinda da coexistência de modelos variados de castidade, em Milão, a resistência familiar à ascese cristã feminina também esteve vinculada ao receio de que tal devoção pudesse romper com a unidade familiar. No cristianismo primitivo, a virgindade foi apresentada como uma antítese natural do matrimônio e, por isso, atentava diretamente contra a família, minando um princípio básico da vida social. Como explica Natal Villazala (2010b, p. 94-95), é possível que a renúncia sexual absoluta tenha sido interpretada pelos romanos como uma forma de rebeldia que atentava contra as bases do corpo social, tendo em vista que o matrimônio era uma instituição que preservava a hierarquia de gênero e a imagem ideal da *concordia*.

Como uma instituição socializadora que reproduzia os princípios de poder, a família era um microcosmo no qual prevaleciam a violência e a dominação masculina próprias da sociedade greco-romana. Daí encontramos, em Ambrósio, passagens nas quais o bispo enfatiza os malefícios de um matrimônio que representava a forma mais direta de autoridade: “[...] é para isto que levou tantos meses uma filha em vosso seio, para que logo a passe ao poder de um estranho? [...]” (*Virgb.*, I, 33). Na prática, o matrimônio representava um contrato de compra e venda de um escravo: “Em verdade, que miserável é a condição da que vai se casar, [ela é] levada para o leilão como se se tratasse da venda de um escravo, já que a leva quem mais dinheiro oferece! [...]” (*Virgb.*, I, 56).

Apesar de aparentemente severo, o discurso ambrosiano acerca do matrimônio foi bastante moderado, uma vez que investir contra o vínculo familiar poderia acarretar risco não apenas para a hierarquia social, mas também para a autoridade da Igreja. A esse respeito, não há dúvida de que a institucionalização da Igreja se baseou nas estruturas romanas de pátrio poder que, por sua vez, podiam ser justificadas com facilidade por meio dos Evangelhos e relatos bíblicos, como o da criação de Eva a partir da costela de Adão (NATAL

VILLAZALA, 2010b, p. 98). Além do mais, cabe acrescentar, não interessava a Ambrósio enfrentar as famílias da aristocracia milanesa. Consciente de que a base social de apoio ao seu episcopado incluía também “veneráveis cabeças de família, muitos deles proprietários de terras da Italia Annonaria, que, neste momento, constituíam uma das elites mais dinâmicas da parte ocidental do Império” (NATAL VILLAZALA, 2010a, p. 107), Ambrósio se conteve para não desvalorizar o matrimônio e a família:

Alguém me dirá: desaconselhas o matrimônio? Não, pelo contrário, aconselho-o e condeno a quem tem por costume desaconselhá-lo [...]. Quem condena a união matrimonial condena também os filhos e a sociedade do gênero humano, que sobrevive pela sucessão ininterrompida das gerações [...] (*Virgb.*, I, 34).

Assim, pois, não desaconselho o matrimônio, mas enumero os frutos da virgindade. Sem dúvida, esta é um dom reservado a poucas, enquanto aquele é de todas. Claro que não haveria virgindade, se não existisse o matrimônio de onde nasce. Comparo somente as coisas boas com as coisas boas, para que se veja mais facilmente o que é melhor. E não apresento uma opinião minha, mas repito o que disse o Espírito Santo por meio do Profeta: **É melhor**, disse, **a esterelidade acompanhada da virtude** (*Virgb.*, I, 35, grifo do autor).

Na impossibilidade de recomendar a virgindade para todos os fiéis, Ambrósio reconhece o lugar do matrimônio na Igreja – “portanto, a união matrimonial não deve ser evitada como um pecado” (*Vid.*, 89) –, embora pregue com veemência que a virgindade estava acima da união conjugal: “assim, pois, o matrimônio é digno de honra, porém mais digno de honra é a virgindade” (*Vid.*, 12.72). Como se vê, segundo Ambrósio, as núpcias não eram em absoluto uma condição indecorosa, porém nesse excerto se encontrava a chave para responder àqueles que o acusavam de diminuir o casamento em favor da vida celibatária: a união conjugal não possuía o mesmo grau de virtude que a virgindade consagrada.

Decerto, mesmo que Ambrósio tenha sido cauteloso no sentido de não dar a entender que seu louvor à virgindade continha uma recriminação subliminar dirigida àqueles que escolheram o matrimônio, a hierarquia que estabeleceu entre os dois modelos de vida deixava clara a posição que buscava para as mulheres. Contudo, convencer a sociedade milanesa que a virgindade era o melhor caminho para as suas jovens exigia muito mais que garantir que o matrimônio não fosse extinto por conta de tal ideal. Na verdade, zelar pela manutenção do matrimônio implicava também convencer a congregação que a vocação religiosa deveria sobrepor aos interesses econômicos e ao próprio desejo do *pater familias*, uma vez que, na Antiguidade Tardia, as alianças matrimoniais constituíam como vias efetivas de selar acordos político-econômicos, de maneira que o celibato das virgens e jovens viúvas da aristocracia poderia colocar em risco a eficácia de tais alianças.

Como mencionamos no capítulo anterior, na transição da época republicana para o Império, a ideia de poder absoluto do *pater familias* sobre seus dependentes foi alterada pelas novas mudanças que atingiram a sociedade romana. Contudo, ainda que a alteração dos costumes tenha permitido que a vontade dos filhos prevalecesse em detrimento da *auctoritas patrum*, as pressões familiares sobre os jovens não desapareceram, tanto que estes continuaram amiúde a consentir no matrimônio por exigência paterna e não por livre iniciativa (SERRATO, 1993, p. 68).

Um bom exemplo de que a vontade familiar prevalecia sobre a vontade dos filhos em abraçar o celibato, é o de Melânia, a Jovem (383-439). Herdeira de uma imensa fortuna, Melânia esteve submetida a uma decisão familiar que lhe obrigou a contrair matrimônio com o cônsul Valério Piniano, apesar de pretender dedicar-se à virgindade. Como ocorria com outras jovens aristocratas de sua época, o casamento de Melânia foi arquitetado com fins a dar continuidade à linhagem familiar, selar relações entre as famílias locais e proteger ou aumentar os bens da família. É importante notar que, no caso do casamento de Piniano e Melânia, duas linhas da *gens Valeria* foram unidas e, naturalmente, tinha-se esperança que desta união fossem gerados herdeiros (RIBEIRO; GAIA, 2013, p. 89-90).¹⁰²

É fato que Melânia não foi uma exceção de filha persuadida a seguir o *mos* imposto pela sociedade. Sabemos que, em Milão, seis anos antes do seu nascimento, a exigência de netos e a ameaça de serem deserdadas, já eram pretextos emputados pelos progenitores cristãos para convencer suas filhas a abandonar a vida de castidade:

Porém há alguém que deseja ter netos e ser chamado avô. Em primeiro lugar há que dizer que [o progenitor] deixa seus filhos para buscar alheios (*Virgb.*, I, 33).

[...] Te poderão negar os pais o dote, porém terás um Esposo rico cujo tesouro te deixará tão satisfeita que não pedirás a herança paterna (*Virgb.*, I, 11.62).

Acerca das questões de herança, Natal Villazala (2010a, p. 107) afirma que Ambrósio sabia que “a família romana, mais que governada pela imposição da força, era uma instituição indissolúvelmente ligada ao vocábulo de propriedade” (*Virgb.*, I, 63-64). Assim, para além da violência ou da coerção da instituição familiar romana, a *patria potestas* se baseava no

¹⁰² De acordo com Ribeiro e Gaia (2013, p. 90), Melânia descendia da aristocracia romana pelos dois lados de sua família. Seu pai, Valerio Publicola, filho de Melânia, a Velha, era descendente da *gens Valeria*, enquanto sua mãe, Albina, filha de Ceionio Rufio Albino, prefeito de Roma entre 389 e 391, também descendia de uma família aristocrática. Da outra linha da *gens Valeria* descendia Valerio Piniano, filho de Valerio Severo e esposo de Melânia, a Jovem.

carisma e, sobretudo, na dependência financeira entre o *pater* e as mulheres, como nos informa Ambrósio em seus apelos à virgindade.¹⁰³

A ameaça de deseramento, por sua vez, podia ser justificada pelo fato de que a devoção não apenas significava a atração por um tipo de vida muito diferente da tradicional, mas também o cumprimento de uma série de práticas ligadas às obras de caridade que exigiam, inevitavelmente, o comprometimento da fortuna familiar. Segundo Rita Lizzi (1989, p. 144), a retórica da continência sexual feminina, que exaltava nas mulheres a opção por viver em renúncia total de bens e do sexo, tornou as devotas uma das fontes mais produtivas para a instituição eclesiástica.

O ascetismo praticado por algumas mulheres, que algumas vezes incluía a dilapidação total do patrimônio, resultou num aumento significativo das doações dirigidas à Igreja. Assim, a fortuna de numerosas virgens e viúvas foi direcionada para o sustento dos bispos e demais clérigos, além da construção de hospitais, mosteiros, asilos e basílicas, como é o caso de Juliana, viúva responsável pela edificação de um templo cristão, localizado em Bolonha (*De exhortatio uirginitatis*, 10). Outro exemplo é o de Olímpia, diaconisa que, nos fins do século IV, teria doado à Igreja dez mil quilos de ouro, vinte mil de prata, todos os seus bens imóveis situados nas províncias da Trácia, Galácia, Capadócia Prima e Bitínia. Além disso, ela teria doado também as casas na Capital, dentre elas uma situada perto da catedral, conhecida como a “Casa de Olímpia” e outra denominada “Casa da Tribuna”, bem como todos os edifícios vizinhos a ela; um moinho e uma casa localizados nas imediações dos banhos públicos de Constantinopla; outra casa, que era chamada “Casa de Evandro”; e as suas propriedades suburbanas (*Vita Olympiadis*, 5).

Não há dúvida de que, comparadas aos demais fiéis, estas mulheres de origem senatorial conseguiam se distinguir pela abundância de doações. Porém, suas ações não deixavam de ser alvo de críticas dos próprios membros da congregação e das famílias pagãs da aristocracia que acompanhavam apreensivas o excesso de doações (BROWN, 1990b, p. 285). De modo geral, acreditava-se que, caso as virgens e viúvas da aristocracia viessem a se converter em ascetas, a fortuna familiar corria perigo, mas não um perigo para uma família isolada, isto é, aquela na qual a virgem ou a viúva havia nascido, e sim para todas as demais, pois a conversão

¹⁰³Segundo Gamboa Iribarren (2008, p. 26), *patria potestas* é um termo jurídico utilizado para se referir ao poder absoluto que o *paterfamilias* exercia sobre seus dependentes. A *patria potestas* só era extinta por meio da emancipação dos submetidos, embora, a princípio, só desaparecia com a morte do *pater*, de maneira que nem a idade, nem os cargos políticos e nem o matrimônio são suficientes para anulá-la. Em suma, só está livre da *patria potestas* quem não possui ascendentes.

configurava uma ameaça à continuidade do sistema de dominação das elites (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 74-75).

Nesse contexto, Ambrósio adotou uma estratégia retórica que visava atrair as mulheres para a devoção sem que isso fosse tomado como uma afronta à autoridade do *paterfamilias*. Em linhas gerais, o bispo exortava as jovens a enfrentar a oposição familiar que, segundo ele, não era verdadeira, mas sim uma prova do que elas deveriam superar no caminho da elevação espiritual:

Porém, já ouviram alguma vez que se tem negado a alguém a legítima herança por amor à virgindade? Os pais se opõem, porém desejam ser vencidos. A princípio, eles resistem porque temem dar-lhe crédito; frequentemente se enfadam para que aprendas a vencer sua indignação; ameaçam te deserdar para provar se és capaz de afrontar as armadilhas deste mundo; acariciam-te com refinados elogios para ver se não te deixas cativar pela atração dos variados prazeres. É provada, ó virgem, com essas coações. **E esses combates, que te suscitam as súplicas ansiosas dos pais, são os primeiros. Vence primeiro, ó menina, teu amor filial [pietas]; se vence aos de tua casa, vence ao mundo** (*Virgb.*, I, 63, grifo nosso).

Notemos que, em seu discurso, Ambrósio não apresentava os pais como um obstáculo que deveria ser combatido. Ao invés disso, ele queria convencer às virgens de que seus progenitores, quando resistiam à consagração, o faziam para que elas pudessem demonstrar sua determinação em seguir a vida celibatária. Transformar as ameaças dos pais em uma parte do desafio imposto às virgens foi uma estratégia adotada por Ambrósio, que precisava manter o apoio econômico e político advindo das famílias cristãs – famílias estas responsáveis não apenas pelas doações à congregação milanesa, mas também por compor a base de apoio do seu episcopado em oposição à comunidade ariana – e, ao mesmo tempo, conter as ameaças dos familiares, mas sem demonizá-los, na tentativa de conquistar novas adesões à virgindade (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 75).

Além de se valer da tática discursiva que tornava os pais favoráveis ao celibato feminino, Ambrósio também recorreu ao *tópos* do castigo divino com o propósito de persuadir os progenitores a não impedir a vocação das filhas (SERRATO, 1993, p. 69). Para isso, o bispo milanês invoca o *exemplum* do pai de uma jovem aristocrata que teria morrido subitamente após tentar impedir a filha de vivenciar a virgindade:

Em meio ao silêncio geral, um lhe interrompeu violentamente: «Se teu pai vivesse, poderia acaso suportar que permanecesse solteira?» Então ela, com maior sentido religioso e com a mais moderada piedade, disse: «**Por isso talvez [ele] morreu, para que ninguém pudesse aduzir um impendimento**». Esta resposta acerca de seu pai foi para ele [aquele que a questionou] **uma profecia, como lhe provou sua morte súbita**. Assim os demais, temendo que não lhes sucedesse algo parecido, no lugar de impedí-la, trataram de favorecê-la, e, não só a virgindade não implicava a perda dos bens que lhe eram devidos, mas também obteve o benefício da castidade.

Aqui vocês têm, ó virgens, o prêmio da devoção. **E os pais tomam nota do exemplo de pôr travas à virgindade** (*Virgb.*, I, 66, grifo nosso).

Embora seja possível supor que o prelado milanês tenha conquistado algumas casas da elite por meio de um discurso que pressupunha uma “vingança divina” contra os pais recalitrantes, não há como mensurar o impacto que tal discurso causou entre as famílias de *status* inferior, já que, nesse caso, a oposição dos pais à vocação das filhas se devia principalmente a questões de subsistência. De fato, a vida de exclusão dos espaços públicos levada a cabo pelas virgens impedia, por exemplo, que estas mulheres gerissem um negócio familiar. Logo, apoiar a opção ascética das filhas significava manter um membro do grupo inativo, o que certamente seria um peso econômico para os mais humildes. Podemos dizer que o isolamento total das mulheres presumia poder e riqueza, ao passo que, das famílias mais necessitadas não era esperado o mesmo (BROWN, 1990b, p. 262).

Por outro lado, o contrário também ocorria, pois temos exemplos de pais, fossem de origem humilde ou não, que entregavam suas filhas à devoção por razões práticas e não tanto religiosas. De fato, a decisão de entregar um dos filhos a um monastério (*ablatio*) também consistia, na Antiguidade Tardia, numa via de redução dos custos familiares, em especial no que se refere à exigência de pagamento do dote (LIZZI, 1989, p. 141). Porém, na ausência de monastérios femininos em Milão, o bispo recomendava que as virgens cumprissem o celibato em âmbito doméstico, fechadas em seu *cubiculum*, sem renúncia do ambiente familiar: “[...] uma virgem é um presente inseparável dos pais, que não dá preocupações quanto ao dote, que não os abandona com a sua partida, nem os ofende com a desonra” (*Virgb.*, I, 7.32).

Segundo Serrato (1993, p. 66-67), a *professio uirginalis* resultava em uma alternativa conveniente para as filhas, em particular quando os pais tinham dificuldade em prover o dote requerido para o matrimônio. Para as famílias da aristocracia, comprometidas com hábitos opulentos e dependentes do sistema de herança para garantir a riqueza, a manutenção dos filhos poderia se revelar algo bastante oneroso. Sendo assim, enquanto para os homens as despesas advinham do treinamento escolar para lançá-los à vida pública (MATTHEWS, 1998, p. 18), no que se refere às mulheres, o dote representava um custo maior. Em consequência disso, a adesão à virgindade por parte de algum membro da família talvez fosse, em certos casos, uma maneira de evitar o esgotamento de recursos familiares.

No século IV, o ascetismo poderia trazer fama e prestígio social para as famílias, tornando-se um veículo importante para a manutenção de conexões com outros setores da aristocracia (NATAL VILLAZALA, 2010b). Lembremos que a própria família de Ambrósio constitui um bom exemplo de promoção social mediante o ascetismo. Recém-instalado em

Roma, após a morte do pai, e não contando com a fortuna necessária para se realcionar com as famílias abastadas da cidade, tanto Ambrósio como seus irmãos escolheram a abstinência sexual como uma via para construir tais relações. Como mencionamos no início deste capítulo, a consagração de Marcelina, irmã mais de velha de Ambrósio, pelas mãos do bispo de Roma, demonstrava que a família havia passado a contar com o apoio da aristocracia cristã. O segundo dos filhos, Sátiro, tampouco se casou, de maneira que, nas palavras de Ambrósio (*Exc. fratr.*, I, 52), o irmão teria se mantido mantido puro tanto de corpo como de alma. É suposto que por meio da prática ascética, Sátiro tenha acumulado elogios por suas intervenções no foro e na prefeitura (*Exc. fratr.*, I, 49), bem como foi indicado para o cargo de advogado, chegando à função de governador provincial (*Exc. fratr.*, I, 58).

Quanto à mãe de Ambrósio, sabemos que, ao abrir mão de novas núpcias e optar pelo celibato, não apenas aumentou o prestígio de toda a sua estirpe frente à aristocracia cristã de Roma, como também manteve intactas as propriedades da família. Nesse sentido, vemos a viuvez consagrada ser empregada como uma estratégia de defesa do patrimônio familiar.

Ambrósio e a exaltação das viúvas

Para melhor compreender a viuvez como uma estratégia de proteção ao patrimônio, é preciso levar em conta as pressões sociais impostas, em particular às viúvas jovens, no que diz respeito à necessidade de contraírem segundas núpcias. De acordo com Lizzi (1989, p. 140-41), nas regiões do norte da Itália, em cidades muito pequenas ou em comunidades cristãs mais bem estruturadas, os entraves colocados à consagração de novas viúvas fizeram com que o casamento permanecesse como a expectativa de vida normal para a grande maioria das mulheres. Em Verona, por exemplo, na época do episcopado de Zenão (362-380), poucas viúvas cristãs quiseram permanecer *uniuirae*, apesar da alta estima que a sociedade romana concedia a esta categoria de mulher, casando-se novamente com mais frequência do que os próprios pagãos.

Também em Milão, o discurso de Ambrósio (*Vid.*, 10; 42; 59; 11.67; 68; 89-90) sobre as viúvas demonstra que o costume vigente na sociedade milanesa previa que estas mulheres, principalmente quando pertenciam à elite, contraíssem um segundo matrimônio. Esperava-se assim que, com uma nova união, o sistema de alianças entre as famílias aristocráticas fosse mantido, tal como se esperava que as jovens virgens da cidade também viessem a se casar. Daí as segundas núpcias serem favorecidas e estimuladas por meio da legislação, como no caso da *Lex Iulia et Papia*, que remonta à época de Augusto. De acordo com essa lei, homens

viúvos ou divorciados entre 25 e 60 anos, e mulheres nas mesmas condições, porém com idade entre 25 e 50 anos, tinham a obrigação de se casar novamente. Acrescenta-se que, para elas, um novo matrimônio deveria ocorrer num prazo de três anos e meio após a morte do marido (COELHO, 2014, p. 111).

Podemos afirmar que nas mais diversas sociedades o matrimônio possui uma evidente conotação política. Suas implicações sociais, a exemplo do mecanismo de aliança, estudados numa perspectiva antropológica por Lévi-Strauss (1982), bem como suas implicações econômicas são por demais importantes para ficar exclusivamente à mercê da decisão dos noivos. Como explica Vial-Dumas (2014, p. 144-45), a sociedade ocidental contemporânea talvez seja uma exceção a esta regra, visto que a supremacia das relações individuais e outras formas de estratégia econômica tendem a eclipsar o matrimônio como um instrumento de manutenção do patrimônio familiar. Contudo, não se pode afirmar que, mesmo no Ocidente, essa faceta da união conjugal tenha sido deixada de lado por completo em favor de uniões motivadas apenas pelos sentimentos.

No Ocidente tardo-antigo, as famílias da aristocracia utilizavam o matrimônio para selar alianças políticas e para promover não apenas a ascensão social dos noivos, mas também de seus parentes. Em um mundo onde o matrimônio possuía tanta importância, a mulher detinha certo protagonismo, não necessariamente por si mesma, mas como representante da família (VIAL-DUMAS, 2015, p. 145). No caso da viúva, os aspectos econômicos do matrimônio eram especialmente importantes, tendo em vista que, após o falecimento do marido, ela não apenas poderia ser declarada herdeira, mas também, pelo menos até meados do século V, poderia receber por inteiro a *donatio ante nuptias* obtida na ocasião da *sponsalia*,¹⁰⁴ integrada ou não ao dote (LOZANO CORBI, 1993, p. 225), tornando-se, por isso, uma pretendente cobiçada.

Uma capacidade jurídica relevante da mulher casada dizia respeito à aquisição de direitos sucessórios relacionados à família do marido. Nesse caso, à mulher casada *cum manu*, após a morte do esposo, era assegurada uma vida digna, sendo entregues ao seu usufruto as coisas que lhe estavam disponíveis durante o matrimônio, assim como os bens concedidos à época da união conjugal. Por assumir a posição de herdeira, as expectativas de uma viúva para

¹⁰⁴ Na Antiguidade, o termo *Sponsalia* fazia referência a uma promessa recíproca de que num futuro próximo os esposos contrairiam matrimônio. De acordo com Lozano Corbi (1993, p. 221-22), a *donatio ante nuptias* – donativos realizados pela família do noivo e da noiva – era firmada em ocasião dos *sponsalia* e poderia ser desfeita caso o matrimônio não fosse levado a cabo. *Sponsalia largitas* ou *donatio* são sempre as palavras técnicas utilizadas pelos juristas para se referir ao termo *donatio ante nuptias*, cuja instituição vigorou até a época de Justiniano. Os donativos romanos tinham caráter de cerimônias e eram também uma forma de testemunhar o afeto entre os noivos, já que eles eram considerados uma forma de presente (*munera*). Para melhor compreender a legislação em torno da *donatio ante nuptias*, cf. Lozano Corbi (1993).

com os bens familiares eram praticamente as mesmas de uma *filiafamilias*. Contudo, para que a viúva pudesse receber sua parte, a herança deveria estar prevista em testamento. Quanto à mulher casada sob o regime *sine manu*, que era predominante na época pós-clássica, podemos dizer que ela continuava dependendo, para efeitos sucessórios, de sua *gens* originária. Assim, na condição de *filiafamilias*, era o pai e não o marido quem instituía a mulher como herdeira, embora saibamos que, com frequência, muitas viúvas *sine manu* foram nomeadas sucessoras por seus maridos, em especial no que se refere às posses que lhes haviam sido destinadas durante o matrimônio (GAMBOA IRIBARREN, 2008, p. 48-9).

Diante da eventual morte da esposa, era o marido quem desfrutava do patrimônio legado, inclusive da parte que havia sido destinada aos filhos. Em outras palavras, dizemos que a herança materna (*bona materna*), embora fosse a segunda maior renda dos descendentes, na prática, se os herdeiros estivessem *in potesta*, todos os bens herdados eram geridos pelos pais ou padastros (ARJAVA, 1998, p. 151; NATAL VILAZZALA, 2010b, p. 100-1).

Os conflitos que envolviam a herança materna chegaram a tal ponto que, no início de seu governo, Constantino tentou estabelecer regras mais claras acerca do assunto, proibindo, por exemplo, o viúvo de alienar qualquer bem advindo da mãe em prol de preservá-lo para gozo dos descendentes. Contudo, o imperador resguardou o direito do pai em usufruir a herança da esposa ao longo da vida, mostrando, de certa forma, quanta força a *patria potestas* ainda detinha no período tardo-antigo. Somente com Justiniano, em 542, vemos uma inovação no usufruto da *bona materna*, ficando o pai de fato proibido de manipular o patrimônio deixado pela mãe aos filhos (ARJAVA, 1998, p. 151-52).

Como se pode perceber, a transmissão dos bens familiares dependia, na sociedade romana, da celebração do matrimônio. Segundo a lógica social, viúvos de ambos os sexos, herdeiros de fortunas, eram persuadidos a contrair novas núpcias a fim de reforçar alianças e assegurar a preservação do patrimônio entre seus pares. Quanto à viúva que não possuía recursos e necessitava de um sustento econômico para si e seus filhos, um novo matrimônio poderia diminuir suas dificuldades financeiras (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 237).

Em Milão, dentre os argumentos utilizados para convencer as viúvas da aristocracia a se casarem novamente, a necessidade de gerar descendentes, principalmente quando não havia herdeiros, aparece com frequência no *De uidiis*:

Porém, talvez, alguns pensem que é conveniente reiterar as núpcias para ter filhos. Agora bem, se a razão do matrimônio é o desejo de ter filhos, então quando existe o fruto dos filhos resulta insuficiente dita razão. Portanto, que determinação seria a de querer tentar novamente uma fecundidade já perdida, ou sofrer uma

privação que já tenha sofrido? **Esta, em efeito, é a razão que move a contrair novas núpcias as que não têm filhos** (*Vid.*, 15.86, grifo nosso).

Para além do orgulho que as famílias senatoriais tinham do ventre fértil de suas mulheres (BROWN, 1990b, p. 233), lembrando que, na sociedade romana, a função primordial da mulher era a procriação (MARTÍNEZ LOPEZ, 1994, p. 170), supomos que a pressão imposta às viúvas sem descendentes se justificava pela tentativa dos milaneses de evitar que o Estado se apropriasse do patrimônio familiar como *bona caduca*, tal como havia ocorrido em diversas ocasiões ao longo do período imperial (SERRATO, 1999, p.350). *Pari passu*, buscava-se proteger os recursos familiares das viúvas com filhos da generosidade excessiva prestada ao clero. Em outros termos, buscava-se resguardar os direitos de herança dos filhos das viúvas, que tendiam a ser preteridos pelos religiosos.

Acerca deste último ponto, destacamos a lei de Valentiniano (*Cod. Theod.*, XVI, 2.20), promulgada em 370, cujo conteúdo proibia os eclesiásticos de visitar as viúvas e de delas receber herança. Como se pode verificar, esta lei não contempla as mulheres casadas, mas sim aquelas que, na condição de viuvez, careciam de proteção masculina e, portanto, eram mais vulneráveis às investidas dos clérigos. Para Seijo Ubáñez (2017, p. 224-25), a lei de Valentiniano torna evidente que as viúvas eram tidas como pessoas suscetíveis à atuação de eclesiásticos oportunistas que não perderiam a chance de se aproveitarem economicamente destas “frágeis” mulheres, daí a necessidade de um novo parceiro que lhes ajudasse na administração dos bens.

Como ex-advogado e ex-governador de província, é provável que Ambrósio estivesse a par dessa legislação, razão pela qual evitou um ataque direto ao direito civil dos viúvos em contrair novas núpcias: “porém isso [nós] dizemos como conselho, não como preceito, estimulando melhor a viúva, não a obrigando. Em efeito, não proibimos as segundas núpcias, mas também não as aconselhamos” (*Vid.*, 68). Decerto, manter um discurso flexível quanto às novas núpcias desencorajava as suposições de que Ambrósio desejava se beneficiar da fortuna das viúvas de sua congegação. Em contrapartida, todo esse cuidado não impediu o bispo milanês de afirmar, de modo incisivo, que as viúvas não careciam de proteção doméstica, tal como dava a entender a legislação de Valentiniano:

Em verdade, nos ensinou [Débora] que **as viúvas não só não têm necessidade da ajuda de um homem, senão que são ajuda para os homens**: aquela que não se jogou para trás pela debilidade do sexo, assumiu as funções que deveriam desempenhar os homens, e uma vez assumidas as cumpriu perfeitamente (*Vid.*, 44, grifo nosso).

Assim, pois, ó viúvas, tenham aprendido que não precisam da ajuda da natureza e que podem manter um propósito saudável, e que **não necessitam da proteção doméstica** quem pode alcançar o vértice do poder público (*Vid.*, 9.52, grifo nosso).

Temos aprendido que às viúvas não faltam nem as ajudas que lhes são costumadas dar, nem os meios para viver, posto que **em situações de grandes perigos os exércitos de homens têm sido defendidos por elas**; igualmente **os deveres próprios dos maridos são substituídos, com facilidade, pelos descendentes ou pelos parentes**; também a misericórdia divina é mais pronta em relação a elas. E, portanto, **quando não parece existir uma razão para casar-se o desejo de fazê-lo deve estar ausente** (*Vid.*, 11.67, grifo nosso).

Como se percebe na passagem acima, Ambrósio não aceitava argumentos baseados na incapacidade das viúvas em gerir sua casa e demais bens: “não acuse a Deus, não acuse aos parentes de que te faltam ajudas; oxalá não te faltasse vontade!” (*Vid.*, 58). Jamais saberemos se tal pensamento se justificava pelo proveito econômico que poderia retirar de tal situação ou por realmente considerar que a vida celibatária tornava estas mulheres aptas a assumir tarefas consideradas masculinas. Talvez a melhor explicação fosse uma soma de ambos os motivos. Independentemente, para Ambrósio, a verdadeira ameaça que cercava as viúvas não era a falta de proteção doméstica ou a dispersão da herança quando associada ao dever da piedade – “[...] o mérito da viúva não está apenas na castidade do corpo, senão na prática intensa e generosa da virtude [hospitalidade, piedade, misericórdia e cumprimento de toda boa obra]” (*Vid.*, 11) – mas sim a necessidade imposta socialmente às viúvas no sentido de contrair novas núpcias e gerar novos herdeiros. Dessa maneira, em Ambrósio, temos uma inversão de valores retóricos em que as segundas núpcias, em vez de ser uma estratégia de reprodução do patrimônio familiar, se tornam um argumento para que as viúvas ricas não disperssem sua riqueza:

E a que tem filhos, que conselho darei? Que razão tem para casar? Talvez te conduza ao erro por causa da leviandade, o hábito da intemperança, o sentimento do coração ferido. [...] Você, digo, ó filha, que está buscando? **Por que busca herdeiros estranhos quando têm os teus próprios?** [...] Você quer gerar filhos que não serão irmãos, mas rivais de teus filhos. **Que coisa é, pois, gerar outros filhos, senão despojar aos que já tem, aos que o cuidado da misericórdia e os bens da fortuna serão retirados simultaneamente?** (*Vid.*, 88, grifo nosso).

Em consonância com o que acabamos de apresentar, podemos concluir que as incongruências entre vida ascética e a instituição familiar obrigaram Ambrósio a formular argumentos que dissipassem a ideia de que a vida de renúncia implicava a dissolução da estrutura familiar, como vimos no caso das virgens, ou a dilapidação da herança pertencente às viúvas mais abastadas. Na verdade, contrair um segundo matrimônio passou a representar, no discurso ambrosiano, o ato de se manter suscetível uma vez mais às moléstias ocasionadas pelo elance conjugal, situação essa que as viúvas já não estavam mais sujeitas, e sim libertas (*Vid.*, 2).

Apesar do esforço que Ambrósio empreendeu contra as segundas núpcias e tudo o que ela representava para a sociedade de seu tempo, isto é, a formação de alianças entre as elites e a proteção do patrimônio familiar, o bispo milanês tinha consciência de que poucas mulheres se encontravam dispostas a se conservar em estado de viuvez, por isso as exortava dizendo: “Porém queres salvaguardar também teu patrimônio. O patrimônio do pudor é o maior e uma viúva o administra melhor que uma casada” (*Vid.*, 58).

Em suma, podemos dizer que o *De uiduis* foi escrito com o intuito não apenas de persuadir as viúvas milanesas de não contraírem um novo matrimônio, como também foi um tratado produzido para modificar a opinião da aristocracia e “[...] convencer os imperadores, prefeitos e governadores das províncias a permitir que as viúvas e virgens ricas continuassem dedicadas à Igreja, e a tolerar o redirecionamento de partes da fortuna das grandes famílias, através dessas mulheres, para as causas piedosas” (BROWN, 1990b, p. 285). Alguns autores, como é o caso de Seijo Ibáñez (2017, p. 213) e Natal Villazala (2010a, p. 106), afirmam que o tratado em si foi uma resposta à decisão de uma das viúvas da congregação de Milão em contrair novas núpcias. De fato, em seu *De uirginitate* (46), Ambrósio nos confirma que havia escrito um livro anteriormente com o intuito de exortar, e não censurar, uma viúva. Seja como for, é possível que o *De uiduis* tenha se tornado uma referência para a ascese feminina cristã e causado forte impacto no Ocidente, chegando a ultrapassar as fronteiras do norte da Itália, como demonstram as passagens que se valeu Jerônimo em uma de suas epístolas a Pamáquio.¹⁰⁵

Por fim, importa-nos ressaltar que, mesmo sendo um tratado uno, o *De uiduis*, assim como o *De uirginibus*, foi fundamental para introduzir e disseminar o ideal de devoção feminina em Milão, uma *urbs* ainda marcada pela presença do paganismo e das tradições familiares que dele advinham. Ao mesmo tempo, ambos os tratados foram responsáveis por reforçar as relações de gênero dentro da comunidade milanesa, tendo em vista que o que prevalece no relato como modelo de virtude não é a figura da mulher em si, mas uma imagem idealizada, que, em muitos casos, significava uma negação da própria condição feminina, como destacaremos no tópico a seguir.

¹⁰⁵ De acordo com Seijo Ibáñez (2017, p. 213, nota 954), Jerônimo cita as seguintes passagens do *De uiduis*: 13, 69, 79, 81.

A ascese cristã como uma via de santificação do corpo feminino

A recepção fria e hostil das famílias milanesas para com a devoção feminina fez com que Ambrósio lançasse mão de um discurso propagandístico composto por uma série de atributos físicos e morais responsáveis pela santificação do corpo das virgens e pela exaltação das viúvas de sua congregação. Ao contrário daquilo que o bispo milanês propôs às fiéis casadas, descritas em seu discurso como portadoras de uma natureza corruptível (*Virgb.* I, 28), próximas da condição dos escravos (*Virgb.*, I, 27; 58; 69), fracas em virtude se comparadas às continentes (*Vid.*, 79) e às vezes feias pelo excesso de ostentação (*Virgb.*, I, 9.54), apresentando, inclusive, feridas em algumas partes do corpo devido ao uso exagerado de adornos (*Virgb.* I, 55), as virgens eram consideradas santas (*Virgb.*, I, 51; II, 27; 6.39) de corpo e espírito (*Virgb.*, I, 23; 26; *Vid.*, 1.1), puras (*Virgb.*, I, 31; 60; 65; III, 13), estéreis de corrupção (*Virgb.*, I, 31), racionais (*Virgb.*, I, 31), honradas (*Virgb.*, I, 7. 32), pudicas (*Virgb.*, I, 23; 8.40; III, 3.9), trabalhadoras (*Virgb.*, I, 8.40), bem-aventuradas (*Virgb.* II, 18), piedosas (*Virgb.*, I, 23), prudentes (*Virgb.*, II, 6.39) e fortes em virtude (*Vid.*, 79). Elas também eram descritas como fisicamente imaculadas (*Virgb.*, I, 12; 13), castas (*Virgb.*, I, 6.24; 8.40; 51; 53), moralmente belas (*Virgb.*, I, 30; 36; 37; 38; 47; II, 4.22), formosas (*Virgb.* I, 37; 38; 47), admiráveis (*Vid.*, 9), íntegras (*Virgb.*, I, 39; *Vid.*, 26) e seus corpos não eram apenas caracterizados como sagrados (*Virgb.* II, 20), mas também como sendo um templo de Deus (*Virgb.*, II, 18; 26).

De modo semelhante, às viúvas são reservados alguns dos atributos próprios das virgens, sendo consideradas santas (*Virgb.*, III, 31) de corpo e espírito (*Vid.*, 1.1; 14.82), fortes em virtudes (*Vid.*, 1.1; 3.37; 38; 45; 79), irrepreensíveis (*Vid.*, 8), pudicas (*Vid.*, 10) e castas – castidade essa provada por meio dos costumes e não pelo corpo – (*Vid.*, 26). Muito embora, em sua maioria, essas viúvas eram mulheres portadoras de um corpo fatigado e frio pela velhice (*Vid.*, 9), marcado por rugas advindas do luto, que de certo modo lhes facilitava a vida de devoção (*Vid.*, 51).

Podemos dizer que toda essa representação que Ambrósio elabora sobre o corpo das virgens e viúvas foi influenciada pela somatória do dualismo entre corpo e alma de Plotino, Fílon de Alexandria e Orígenes,¹⁰⁶ com a teologia paulina, cujo princípio, como vimos, era a ideia de que o cristão necessitava transformar seu corpo, passando de um estado carnal para

¹⁰⁶ No *De uirginibus*, é possível perceber não apenas uma aplicação das ideias de Plotino e do filósofo judeu-helenista, Fílon, mas também dos cristãos Orígenes e, principalmente, Atanásio de Alexandria, em sua *Epistula ad uirginis* (DUVAL, 1974, p. 29-53; LAUGHTON, 2010, p. 32; MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 355; MCLYNN, 1994, p. 57).

um estado espiritual. Sendo assim, nos tratados ascéticos de Ambrósio, é possível perceber uma tendência em associar a tensão entre o espírito e a carne presentes nos textos de Paulo com a oposição clássica entre corpo e mente. Como exemplo dessa oposição clássica, o autor milanês afirma que "[...] a lei do corpo luta contra a lei da mente [...]" (*Vid.*, 79), e como exemplo da tensão entre alma e corpo, Ambrósio comenta que "[...] assim suceda com nossa alma para que, livre das barreiras do corpo, resplandeça para fora, como a luz da lâmpada colocada no interior" (*Virgb.*, III, 7). Além disso, o bispo milanês também relaciona os termos alma e carne em "nós [...], depois de havermos retirado a imundiciés dos vícios terrenos, purificamos o interior da alma de toda impureza da carne" (*Virgb.*, III, 19).

Ao investigar a visão de Ambrósio sobre o corpo, Brown (1990b, p. 288) propôs que o bispo de Milão não apenas encarava o corpo como um recinto perigoso para a alma, mas que, somente por meio de Cristo, os fiéis poderiam "trocar a carne enfraquecida [...] pela carne 'reformada', uma carne aperfeiçoada por ter sido tomada, em Cristo, pelo próprio Deus". Decerto, em Ambrósio (*Virgb.*, III, 24), vemos que somente uma vida em Cristo, adquirida mediante o batismo e o exercício da continência poderia garantir ao corpo do fiel a saúde espiritual:

porque assim como um **corpo enfermo** é cuidado seja com remédios quentes ou com outros frios e a troca de medicamentos, quando feita sob prescrição do médico, resulta em algo saudável, porém se é feita contra sua prescrição agrava a enfermidade, assim também **tudo o que depende de Cristo, nosso médico, é remédio e tudo o que seja contrário é um dano** (grifo nosso).

A chave para a compreensão do poder transformador de Cristo, prossegue Brown (1990b, p. 289), estava em seu nascimento virginal, isto é, era o nascimento assexuado, bem como o seu corpo imaculado, que segundo o bispo atuariam como uma ponte entre o estado decaído do corpo humano e sua gloriosa transformação na ressurreição. Nesse sentido, o corpo de Cristo, não maculado pela dupla mancha da união carnal e dos impulsos sexuais, representava ao mesmo tempo o corpo humano antes da Queda e aquele que, no futuro, habitaria o Reino de Deus. Em relação à ascese feminina, Cristo, por seu nascimento virginal, é apresentado por Ambrósio como autor e modelo da virgindade:

Depois que o Senhor, entrando neste corpo, alcançou a união da divindade e da humanidade, sem qualquer mancha de confusão impura, esse tipo de vida celestial, [a virgindade], se espalhou por todo o mundo em corpos humanos. Esta é a nova linhagem, prefigurada pelos anjos que serviram a Cristo na Terra e que serviriam ao Senhor com a oferta de seu corpo imaculado. Esta é a milícia celestial que prometeu o exército de anjos quando eles vieram a cantar na Terra. Temos, por implicação, a antiguidade do testemunho desde o início dos séculos, a plenitude da profissão de Cristo (*Virgb.*, I, 13, grifo nosso).

Que coisa é a castidade virginal, senão a pureza isenta de toda mancha? E a quem podemos considerar seu autor senão ao imaculado filho de Deus, cuja carne não viu a corrupção e cuja divindade não experimentou a impureza? Veja quantos são os méritos da virgindade. Cristo existe antes mesmo da Virgem, Cristo nasce de uma virgem, nascido certamente do Pai, antes dos séculos, porém nascido pela virgem para o bem dos séculos (*Virgb.*, I, 21, grifo nosso).

Ao falar sobre a virgindade, Ambrósio certifica à sua congregação que Cristo era o caminho para uma nova vida, ao mesmo tempo em que faz das virgens o modelo de seres cujos corpos foram transformados por meio Dele. Não estamos afirmando aqui que a elevação do corpo era algo promovido exclusivamente pela ascese praticada pelas virgens, pois como o próprio Ambrósio afirma em seu *De sacramentis* (II, 2, 8): "[...] pelo sacramento do batismo, quando nós estamos mortos pelo pecado, renascemos para Deus e somos transformados [...]". Todavia, somente as virgens, através do sacrifício diário de seus corpos (*Virgb.*, I, 7.32; 65), passavam por uma transformação que lhes garantia, ainda nesta vida terrena, gozar de um estado corporal sacro. Em outros termos, apenas a ascese virginal permitia às mulheres sobrepujar sua natureza sexual, considerada *fragilior* (*Virgb.*, I, 16) e *infirmitas* (*Vid.*, 44; 51), bem como compartilhar de uma natureza divina.

Para melhor compreendermos a sacralidade corporal alcançada pelas virgens, nos valem da explicação de Carmen Álvarez Alonso (2003). Para a autora, a virgem cristã consagrada, por sua condição imaculada, acabava por participar de uma natureza menos humana, mais conatural e conforme a Deus. Ainda segundo a autora (ÁLVAREZ ALONSO, 2003, p. 474 e ss.), a virgindade foi interpretada por Ambrósio como algo estruturalmente pertencente ao ser do Deus Uno em cada uma das suas três pessoas divinas. A partir disso, todas as demais modalidades humanas de virgindade são expressões mais ou menos diretas dessa "virgindade trinitária" que tomou forma e expressão humana em Cristo.

Ambrósio não foi o primeiro a defender o estado de pureza do ser divino, uma vez que também encontramos o mesmo argumento no pensamento neoplatônico de Plotino (*Enneades*, I, 2, 3). Já entre os cristãos, conforme Álvarez Alonso (2003, p. 474), Gregório de Nissa, em seu *De uirginitate* (II, 1), menciona a virgindade como um atributo da natureza divina, podendo ser identificada com a pureza essencial, isto é, a incorruptibilidade do Espírito Santo e a de um Pai que gerou um Filho sem paixão, bem como com a pureza e impassibilidade da geração do Filho incorruptível. No que se refere a Ambrósio especificamente e ao tema que envolve a origem trinitária da virgindade, é adicionada uma teologia da participação humana a essa condição virginal própria do ser divino (ÁLVAREZ ALONSO, 2003, p. 475).

Na opinião de Álvarez Alonso (2003, p. 484), Ambrósio defendia que, por meio da ação transformadora e divinizante do Espírito Santo, a virgem consagrada atualizava nela mesma o

mistério da virgindade humano-divina de Cristo. De fato, no parágrafo 37 do primeiro livro do *De uirginibus*, Ambrósio afirmava que semelhante ao fogo que transforma o metal em ouro, dando-lhe brilho e valor próprios, por meio do Espírito Santo, a virgindade se fazia mais preciosa e adquiria sua forma divina:

Considerai quão grandes riquezas o Espírito Santo te entrega, segundo o testemunho da Sagrada Escritura: o reino, o ouro e a beleza. O reino porque é a esposa do Rei eterno e porque, com invencível coragem, não te deixas arrastar pelas seduções dos prazeres, mas as domina como rainha. **O ouro porque como esse metal, sob a ação do fogo, torna-se mais precioso, assim a aparência do corpo virginal** [*species corporis uirginalis*], **consagrada ao Espírito Santo, adquire um aumento da sua forma divina** [*diviniformae suae*]. Quem pode avaliar beleza superior à [beleza] da amada do Rei, daquela a quem o Juiz louva, daquela que é consagrada ao Senhor e devotada a Deus? Sempre esposa e sempre virgem, de modo que o amor não tem fim, nem o pudor perde seu brilho (*Virgb.*, I, 37, grifo nosso).

A passagem acima demonstra o modo pelo qual, na visão de Ambrósio, a virgem consagrada assumia uma representação corporal próxima da divindade cristã, ou seja, Ambrósio propunha que a ação do Espírito Santo na alma transformava qualitativamente a *species corporis uirginalis*, dando-lhe sua própria forma (*formae suae*). Assim, porque essa virgindade era *species* da verdadeira virgindade prevista na e pelo Espírito Santo, ela se tornava, sobretudo, divina, permitindo então que a virgem participasse ontologicamente da divindade cristã na medida em que perdia a sua forma corporal humana e assumia uma nova, própria do Deus Uno.

Prever que a virgindade fosse algo particular à divindade trinitária significava conceder àqueles que dela compartilhavam uma condição superior à natureza humana. Para tanto, Ambrósio se valeu também do simbolismo da vida angélica para exprimir a natureza celestial das virgens:

Quem poderá compreender com engenho humano a que está fora das leis da natureza? Ou com que palavras se poderá explicar o que supera o uso da natureza? Do céu fez vir aquele que havia de se imitar na terra. Justamente buscou no céu seu modo de viver a que tinha o seu Esposo no céu. Ela [Agnes], elevando-se sobre as nuvens, a atmosfera, os anjos e os astros, encontrou o Verbo de Deus no seio mesmo do Pai e bebeu em abundância seu amor. Por que, quem deixará um bem tão grande, uma vez que o há encontrado? Em efeito, **unguento derramado é teu nome. Por isso, as jovencinhas te amaram e atraíram**. Finalmente, não tenho dito eu que aqueles **que não tomem marido ou mulher serão como anjos no céu**. Nada se admira se se comparam com os anjos as esposas do Senhor dos anjos. Assim, pois, quem negará que descendeu do céu esta vida, que não encontramos facilmente na terra, senão depois de haver descendido Deus nestes membros de corpo terreno? [...] (*Virgb.*, I, 11, grifo do autor).

E posto que [ela] é digna de ser comparada não mais aos seres humanos, senão aos celestiais, cuja vida vive já na terra, recebe os preceitos do Senhor para que os guarde [...] (*Virgb.*, I, 48, grifo nosso).

Porém seguirei toda a vida elogiando a castidade? A castidade fez também anjos. O que a guardou é um anjo e o que a perdeu é um diabo. [...] E que direi da ressurreição, cujos privilégios [a virgem] já possui nesta vida? **Pois na ressurreição, nem os homens tomarão mulheres, nem as mulheres tomarão maridos, mas serão como anjos no céu.** O que a nós se promete a vocês [às virgens] já se concede, e o que em nós são desejos, em vocês, uma realidade. Vocês são deste mundo, porém não estão nele. O mundo mereceu tê-las, porém não pode possuí-las (*Virgb.*, I, 52, grifo do autor).

A imagem simbólica dos anjos como equivalentes às virgens consagradas se difundiu consideravelmente entre os escritos dos Padres da Igreja. Por terem obtido um grande êxito como alegoria, sempre que era necessário chamar a atenção dos fiéis para a sacralidade das virgens, tal analogia era reforçada. No século IV, João Crisóstomo (*De Sacerdotio*, III, 17), por exemplo, já propunha, no Oriente, que a virgindade aproximava os seres humanos dos anjos, ao passo que Ambrósio foi ainda mais enfático nesse sentido ao ir além da ideia de proximidade para afirmar *ipsis litteris* que "a castidade fez também anjos", como vemos na passagem anterior.¹⁰⁷

Como apresentado no *De uirginibus*, a virgindade era a vida angélica sob uma dupla determinação: como algo que tinha sua origem no esposo das virgens, Senhor dos anjos, e também que se projetava em um futuro escatológico (RAMOS-LISSÓN, 199, p. 25). Acerca desse segundo ponto, é importante destacar que, anos após a redação do *De uirginibus*, Ambrósio enfatizou, em seu *De uirginitate* (27), que aqueles que desprezavam a vida angélica antecipada pelas virgens desprezavam igualmente a realidade escatológica da ressurreição, na qual todos seriam como "anjos no céu". Essa mesma relação foi expressa por Ambrósio ao utilizar a metáfora do perfume, retirada do livro de *Cânticos*, para afirmar que o corpo da virgem exalava o perfume da ressurreição (*Virgt.*, 73).

A associação que Ambrósio propôs entre as virgens e os anjos não apenas visava garantir aos demais cristãos que as virgens eram exemplos da vida celestial na terra, antecipando aqui o futuro, mas também que elas se tratavam de criaturas que conseguiam romper os limites da natureza, o que significava dizer que essas mulheres eram seres que extrapolavam a condição humana, vencendo a "debilidade natural" atribuída ao sexo feminino (*Virgb.*, I, 16; III, 35; *Vid.*, 44; 51).

No início desta seção, apresentamos alguns atributos dispensados às três categorias de mulheres cristãs mencionadas nos tratados ascéticos de Ambrósio. Os atributos das virgens demonstravam a fratura existente entre as virgens e as fiéis casadas, bem como entre as

¹⁰⁷ De acordo com Ramos-Lissón (1999, p. 25), por trás da afirmação ambrosiana de que a castidade fez anjos está, sem dúvidas, uma exegese de *Gn.* 6, 2, segundo a qual a queda dos anjos foi devida a um pecado sexual. Nesse caso, os anjos que guardaram a castidade conservaram um estado de vida paradisíaco, que, por sua vez, era o mesmo vivido pelas virgens na terra.

virgens e as viúvas, contribuindo para a validação da hipótese acerca da existência de uma hierarquia feminina na congregação milanesa durante o episcopado de Ambrósio.

Sobre as esposas cristãs, ainda que Ambrósio não lhes tenha dedicado nenhum opúsculo – ou ao menos nenhum que tenha chegado até nós –, tanto o *De uirginibus* quanto o *De uiduis* nos permitem compreender o que se esperava socialmente destas mulheres: a total subordinação a seus maridos, da maneira como se segue:

Que dizer da grave sujeição e das duras obrigações que devem prestar ao marido as casadas, a quem Deus impôs a servidão antes que aos escravos? Sigo falando destes temas para que obedeçam com maior complacência a seus maridos, para quem estas atitudes são recompensa de amor, se são boas; porém será um castigo a seu pecado, se são más (*Virgb.*, I, 27);

Portanto, a união matrimonial não deve ser evitada como um pecado, senão que se há de apartar como uma carga de submissão. Em efeito, a lei obriga a mulher casada a gerar os filhos com trabalhos e tristeza, **e que volte a seu marido para que seja dominada por ele**. Assim, pois, a casada – e não a viúva – é condenada aos trabalhos e aos sofrimentos da reprodução de filhos; e **só a casada está submetida ao domínio do homem, não a virgem**. A virgem, em troca, está livre de todos estes laços, a que prometeu seu amor ao Verbo de Deus, a que espera ao esposo da benção com tochas, com a luz acesa de boa vontade. E, portanto, é incitada pelos conselhos, não ligada com ataduras (*Vid.*, 81, grifo nosso).

A passagem acima nos permite compreender a visão que a elite episcopal do Ocidente, nesse caso também representada por Ambrósio, construiu sobre os corpos das mulheres casadas.

Como mencionamos, no *De uirginibus* e no *De uiduis*, a natureza sexual feminina era apresentada como débil (*infirmitas*). De acordo com Paola Francesca Moretti (2014), os discursos que os pensadores cristãos, a exemplo de Tertuliano, Cipriano, Ambrosiaster, Ambrósio e Jerônimo, elaboraram acerca do gênero feminino continham em si um evidente paradoxo, uma vez que oscilavam entre o reconhecimento da *aequalitas* entre os sexos, num momento futuro, e a *infirmitas* do sexo feminino, no plano da realidade efetiva. Na visão da autora (MORETTI, 2014, p. 146), esse discurso paradoxal foi calcado, por um lado, nos relatos da criação contidos em *Gn.* (1-3), cuja exegese dependia da aceitação ou negação da mulher como *imago Dei*, e, por outro, em algumas seções do *corpus Paulinum*, no qual se proupuçava tanto um estatuto de subordinação da *mulier* em relação ao *uir* como a equivalência *mulier/uir* em relação a Deus.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Dentre as seções do *corpus* paulino que justificam a submissão da mulher em relação ao homem estão: 1 *Cor.* (11, 8) e 1 *Tm.* (2,13) (prioridade do homem na criação); 1 *Cor.* (11, 7) (o homem é a imagem e glória de Deus e a mulher é glória do homem); 1 *Cor.* (11, 3) e *Ef.* (5, 21-23) (o homem é a cabeça da mulher); 1 *Tm.* (2, 14): (responsabilidade de Eva pelo Pecado Original); 1 *Cor.* (14, 33-36) e 1 *Tm.* (2, 11-12) (obrigação das mulheres em guardar o silêncio); *Col.* (3, 18) e *Ef.* (5, 22) (submissão da mulher em relação ao homem). Já aquelas que

Em Ambrósio, esse discurso paradoxal é observado na medida em que vêm associadas à subordinação explícita da esposa ao marido algumas afirmações esporádicas, nas quais o bispo afirma, baseado em 1 *Cor.* (7, 4), a reciprocidade de sujeição entre ambos os sexos:

Por conseguinte, é lícito casar-se, porém é melhor abster-se; pois, em efeito, existem as ataduras das núpcias. Querem saber que ataduras? **A mulher que está sujeita ao marido está ligada à lei, enquanto vive o marido; porém se o marido morre fica livre da lei do marido.** Assim, pois, é provado que o matrimônio é uma atadura pela qual a mulher é ligada ou liberada. É boa a graça do mútuo amor, porém é maior sua servidão. Em efeito, **a mulher não tem potestade sobre seu próprio corpo, mas o marido.** E se por acaso, para que não te pareça que se trata de uma servidão não do matrimônio senão do sexo, disse: **Igualmente o marido não tem potestade sobre seu corpo, mas a mulher.** Quão grande é, pois, a constrição do que submete inclusive o mais forte à vontade do outro [...] (*Vid.*, 69, grifo do autor).

Para nós, a variação na forma de perceber a mulher laica, ainda que útil para se repensar a ideia de que os Padres da Igreja reservaram a elas atributos exclusivamente negativos, não pode ser tomada como evidência de uma suposta paridade entre os sexos nas comunidades cristãs do século IV. Nesse caso, e aqui concordamos com Moretti (2014, p. 182), é necessário sublinhar a primazia de um marco antropológico que, ainda na época cristã, se apresentava em sólidas categorias conceituais e sociológicas que, no plano da realidade, como também na esfera metafórica, concentravam no masculino uma pletora de atributos positivos, enquanto ao feminino era imposta uma constelação de atributos negativos.

Muito embora, no *De uirginibus* e no *De uiduis*, Ambrósio não comentasse de modo direto o que levava a mulher a ocupar uma posição subalterna em relação ao homem, sabemos que, na Antiguidade Tardia, o pensamento cristão, incluindo aquele relacionado à mulher, estava permeado pelas inúmeras interpretações que se faziam do Pecado Original, descrito não apenas nos documentos da época, mas também presente em diversos edifícios e monumentos funerários, tal como veremos na Figura 15. Nesta imagem, a mulher se encontra ao lado da serpente na cena em que Eva e Adão estão sendo conduzidos pelo Filho de Deus para fora do Paraíso.

Em Ambrósio, o nexos entre a inferioridade da mulher e o Pecado Original pode ser encontrado na obra *De Paradiso*, bem como em algumas passagens do *De Virginitate* e do *De institutione uirginis*. No *De paradiso* (4,24), a distinção entre homem e mulher é feita com base nos lugares onde cada um havia sido criado. À primeira vista, poderíamos acreditar que a mulher seria hierarquicamente superior ao homem, uma vez que foi criada dentro do paraíso, ao passo que o homem teria sido criado no exterior e, somente depois, levado para lá.

justificam um ideal de igualdade: *Gl.* (3, 27-28) (abolição pós-batizmal da distinção entre os sexos); 1 *Cor.* (11, 11-12) e 1 *Cor.* (7,4) (afirmação da reciprocidade de sujeição).

Contudo, o próprio Ambrósio deixa claro que o local da criação não é um motivo para fazer da mulher um ser superior ao homem, tendo em vista que "[...] não pelo lugar, nem pela nobreza de origem senão pela virtude cada um tem graça para si. Em resumo, [o homem] foi feito fora do paraíso, isto é, em um lugar inferior [...]; e ela [a mulher] que em melhor lugar está, isto é, foi feita no paraíso, foi imaginada inferior".

Figura 15 - Cena do Pecado Original no Sarcófago *Dogmático* (IV d.C.).



Adão e Eva sendo conduzidos para fora do Paraíso pelo Filho de Deus. Sarcófago localizado no Museu do Vaticano. **Fonte:** Acervo pessoal da autora (2016).

De modo geral, podemos dizer que essa inferioridade feminina se deve ao fato de Eva ter sido enganada e ter enganado Adão. Assim, na mesma obra, Ambrósio (*Parad.*, 12, 56) afirma que Eva se atribui maior culpa no Pecado Original, já que o próprio "sexo poderia mostrar quem podia errar primeiro", ou seja, o sexo feminino, o *sexus infirmior*, "o sexo mais débil" (*Parad.*, 14, 70). Logo em seguida, Ambrósio (*Parad.*, 15, 73) retoma a imagem da serpente, criatura associada ao prazer (*delectatio*); da mulher, criatura relacionada ao *sensus* (sentido); e do homem, criatura ligada à *mens* (mente), para então declarar que a culpa mais grave é a da serpente, seguida da mulher e somente depois do homem. Nesse contexto, no qual se distingue o feminino (*sensus*) do masculino (*mens*), a mulher, herdeira de Eva, é culpabilizada por ter se rendido à tentação da serpente, pois se ela, na condição de "sentido" tivesse permanecido em alerta, não teria comprometido a humanidade com seu pecado, evitando a perda da sua condição imortal (*Parad.*, 2, 11).

A visão que Ambrósio apresentava do feminino no *De Paradiso* era a de que foi a mulher quem arrastou Adão até o pecado, daí sua criação como complemento do homem não ter sido uma boa coisa (*Parad.*, 10.47). Já no *De uirginitate*, encontramos um trecho no qual Ambrósio associava a disciplina imposta às mulheres, nesse caso, o silêncio, com a culpa de Eva pelo Pecado Original. Em outros termos, isto significava que, para o autor, a disciplina aplicada ao corpo feminino se justificava devido ao comportamento errôneo de Eva:

Se a porta de Eva tivesse fechada, nem Adão teria sido enganado, nem [Eva] haveria respondido à serpente que lhe perguntava. A morte entrou pela janela, isto é, pela porta de Eva. A morte entra por tua porta se falas com falsidade, se falas de modo torpe, atrevida, enfim, se falas quando não convém. Assim, pois, estejam fechadas as portas de teus lábios e fechado o vestibulo de tua voz. Então, talvez deverás reabrir, quando ouvir a voz de Deus, quando escutar ao Verbo de Deus (*Virgt.*, 81).

Também sobre os corpos femininos Ambrósio lançou uma série de deméritos cujos antecedentes, como vimos, já eram propagados entre os médicos e filósofos pagãos, mas que, entre os autores da Patrística, como é o caso do bispo milanês, estiveram estreitamente vinculados ao erro de Eva. Dentre os deméritos apresentados no *De uirginibus* e no *De uiduis*, encontramos as moléstias advindas de numerosos partos (*Virgb.*, I, 25) e o peso da criação dos filhos (*Virgb.*, I, 26), ambos como consequências da atividade sexual à qual as esposas, ao contrário das virgens, estavam sujeitas. A respeito disso, convém recordar que, para Ambrósio (*Exp. eu. Luc.*, IV, 6), embora a Queda não tenha sido motivada por um pecado sexual, mas sim pela desobediência à ordem de Deus, o matrimônio e tudo que dele advinha, incluindo a união sexual, o parto e os filhos, eram resultantes do erro primordial. Dessa forma, reconhecer que Eva foi culpada pela desobediência do casal significava prever também que a perda da virtude do corpo humano – leia-se a chegada do prazer sexual na Terra – adveio da falta por ela cometida.

Toda essa representação da mulher associada à figura de Eva confirmava para os cristãos, incluindo Ambrósio, a *infirmetas* da natureza feminina, quando comparada à masculina. Além disso, mediante a noção de que o sexo entrou no mundo por Eva, considerou-se que as demais mulheres fossem portadoras de uma natureza carnal, sendo elas reconhecidas como tentação (*tentatio*) para o homem (*Inst. u.*, 30-31). A natureza débil das mulheres ficava subentendida em passagens nas quais uma forte propensão ao vício é detectada nelas – com exceção das virgens, que, por não praticarem a união sexual, eram portadoras de uma natureza incorrupta (*Virgb.*, I, 8.40). Daí Ambrósio denunciar que a mulher casada, pela fragilidade da sua natureza, corrompia o seu próprio corpo por meio de atos como se pintar, falsificando sua natureza, para agradar ao marido; gastar excessivamente com roupas e jóias a

fim de comprar a beleza; além de ferir e aprisionar seus corpos com adornos, o que a tornava mais miserável que os indivíduos condenados ao cárcere:

Daqui nascem também os incentivos aos vícios, como pintar a cara com cores chamativas, porque temem desagradar a seus maridos, e assim, falsificando o rosto, meditem no adultério da castidade. Que necessidade grande mudar o aspecto natural e tratar de pintá-lo! E assim, enquanto as mulheres temem o juízo do marido, expressam o próprio. Porque manifestam claramente o que pensam de si mesmas as que querem **mudar sua figura natural. Por isso, enquanto se esforçam com prazer do outro,** desagradam a si mesmas. Ó mulher, que juízo mais verdadeiro buscaremos de sua feiura, quando você mesma teme ser vista como é? Se é formosa, porque esconde sua beleza? Se é feia, por que mente ter uma formosura que nem tua consciência e nem os demais hão de reconhecer nem louvar? Pois aquele ama na realidade a outra e você deseja agradá-lo distinta de você mesma. E te irrita se ama a outra aquela a quem você ensina a adular? Você é má professora de tua própria injustiça. **Inclusive a que caiu nas mãos de um rufião recusa representar o papel de corrompida, e ainda que seja uma mulher depreciável não peca contra outro, senão contra si mesma, e resulta mais tolerável a culpa no adultério, pois neste caso se ofende ao pudor, porém aqui se ofende a própria natureza** (*Virgb.*, I, 28, grifo nosso).

Ademais, quanto dinheiro necessita ainda a que é formosa para poder agradar! Preciosos colares pendem o colo, ao andar, arrastam pelo chão um vestido bordado de ouro. Assim, pois, **esta beleza é natural ou comprada?** Que dizer se [elas] **utilizam perfumes sedutores, se carregam suas orelhas com brincos e se infunde aos olhos outra cor?** O que lhes sobra como próprio depois de haver alterado tantas coisas? **A mulher perde seus próprios sentidos e crê que pode viver assim?** (*Virgb.*, I, 29, grifo nosso).

Veja as **orelhas castigadas pelas feridas,** compadece-te a vista desses pesos que faz inclinar a cabeça. A distinta qualidade dos metais não é um alívio para seus sofrimentos. **Aqui uma corrente sujeita o colo, ali uns grilhões encadeiam os pés. Não importa nada que o corpo seja carregado de ouro ou ferro.** Assim a carga lhe oprime o colo e lhe entorpece ao andar. O preço não conta, o que as faz estremecer, ó mulheres, é que essas penalidades vão para vocês. **Que diferença faz se você é condenada pela sentença alheia ou pela própria? Nisso você é mais miserável que os condenados ao cárcere pelo direito público, já que eles desejam ser absolvidos, enquanto que você deseja estar encarcerada** (*Virgb.*, I, 55, grifo nosso).

Todos esses comportamentos e hábitos contra o corpo fizeram com que Ambrósio imaginasse as esposas não apenas como uma categoria de mulher fisicamente menos bela que as virgens, mas também moralmente mais feias:

[...] Veja a essa [a esposa] que se arranja para agradar [ao marido], como anda toda composta, como se fosse a um cortejo processional, chamando a atenção e atraindo os olhares de todos; **é mais feia precisamente por isso mesmo,** pelo que tenta agradar, posto que o desprezo popular é atraído antes do ato de agradar ao marido. **Em vocês [as virgens], em troca, é mais conveniente a despreocupação pelo cuidado da beleza e o melhor ornamento é esse mesmo descuido em se adornar** (*Virgb.*, I, 9.54, grifo nosso).

Diferentemente das casadas, a beleza e a formosura das virgens consagradas advinham do fato de suas almas não serem maculadas pela sociedade carnal, ou seja, pelos desejos terrenos, portadores de mácula:

Vocês, por outro lado, virgens ditosas, quenão conhecem a estas coisas que são mais tormentos que adornos; vocês que têm o rosto coberto, não prestam atenção aos olhares dos homens e não apreciam seus méritos segundo o engano do erro alheio. **Certamente luta por conseguir sua formosura, não do corpo, senão da virtude, que nem o tempo esgota, nem a morte destrói, e nenhuma enfermidade pode corromper. Sobre esta beleza só Deus é o único ábrito, quem ama as almas belas, ainda que estejam em corpos não tão belos.** A virgem não conhece o peso da gravidez, nem as dores do parto, e, sem dúvida, sua descendência é mais numerosa, porque se reproduz em espírito e a todos considera como filhos. É fecunda em descendentes, estéril às perdas familiares e tem herdeiros sem conhecer o luto (*Virgb.*, I, 30, grifo nosso).

Esta [a beleza da virgem] é, sem dúvida, a verdadeira beleza, a que nada falta e a única que merece ouvir as palavras do Senhor: **Você é toda formosa, amiga minha, e não há em ti defeito algum. Vem aqui do Líbano, esposa minha, vem aqui do Líbano: passará e retornará a passar desde o princípio da fidelidade, desde os cumes de Senir e do Hermom, desde os esconderijos dos leões, desde os montes dos leopardos.** Com tais manifestações nos é mostrado a perfeita e irreprovável formosura da alma virginal, oferecida nos altares divinos, entre os ataques e ciladas das feras espirituais, sem dobrar-se nas coisas morais, mas sempre pendente dos mistérios de Deus, tem merecido ao amado, cujos peitos estão cheios de alegria: **pois o vinho alegra ao coração do homem** (*Virgb.*, I, 38, grifo do autor).

Essa polarização que Ambrósio cria em torno das virgens e das casadas nos permite conjecturar que apenas as primeiras, cujas paixões do corpo estão mortas (*Virgb.*, I, 39), conseguiu romper a herança de uma natureza débil, advinda de Eva, ao passo que as casadas não experimentavam a transformação de sua natureza, uma vez que se mantinham presas ao domínio do esposo e às amarras das obrigações carnavais (*Vid.*, 81). Apesar do impedimento de transformar a natureza de seus corpos, suprimindo a "inferioridade congênita" considerada própria do corpo feminino (CONSOLINO, 1988, p. 35), uma saída possível para as esposas cristãs ocorria quando, após a morte do marido, elas decidiam abraçar o estado de viuvez ao invés de contrair novas núpcias.

De fato, nos tempos de Ambrósio, as viúvas cristãs foram consideradas como indivíduos cujo estado corporal era similar, mas não idêntico, ao das virgens consagradas. Nesse caso, entendia-se que também as viúvas, por meio da experiência de uma vida de santidade, marcada pelo abandono das relações sexuais, poderiam superar a debilidade do sexo feminino.

Ainda que a viúva não pudesse ter a sua integridade física exaltada, muito menos ser considerada uma forma de hierofania,¹⁰⁹ a sua transformação corporal e o seu consequente

¹⁰⁹ Ao analisar as homilias de João Crisóstomo acerca das virgens, Ventura da Silva (2011, p. 43) afirma que a aparição de uma virgem em público seria uma verdadeira manifestação do sagrado, podendo produzir sobre a audiência um forte impacto. Para Mircea Eliade (2012, p. 17), a manifestação tangível do sagrado é chamada de hierofania e a história das religiões está repleta desse fenômeno. Seja de forma elementar ou complexa, as hierofanias revelam algo que não pertence ao mundo profano. Logo, podemos conjecturar que, ao serem

prestígio junto à comunidade se davam na medida em que ela renunciava a um prazer cujos atrativos conhecia bem:

[...] uma vez que temos tratado nos três livros anteriores de elogiar as virgens, passemos a falar das viúvas. Não devemos deixar de honrar, excluindo-as do elogio das virgens, as que a palavra do apóstolo uniu com as virgens, segundo o que está escrito: **A mulher não casada e a virgem penam nas coisas que são do Senhor, para serem santas de corpo e espírito.** Pois, de certo modo, a doutrina sobre a virgindade se robustece com os exemplos das viúvas. As que, em união com o marido, guardam o tálamo casto, são um exemplo para as virgens que devem guardar sua pureza para Deus. E talvez não seja menos virtuoso abster-se do matrimônio, uma vez que conhecem seus deleites, que ignorar esses prazeres. As viúvas são fortes em ambos os aspectos, de tal maneira que não se arrependem do matrimônio, ao qual se mantêm fieis, e não são prisioneiras dos deleites conjugais, para que não pareçam débeis [*uideantur infirmæ*], incapazes de governarem a si mesmas (*Vid.*, 1.1, grifo do autor).

Na passagem em questão, vemos que para Ambrósio a virtude da viúva consagrada quase alcançava a das virgens, já que tendo ela experimentado os prazeres carnavais, era capaz de ignorá-los e manter sua castidade. Assim, livre do jugo conjugal, a viúva demonstrava duplamente a sua fortaleza: primeiro por ter se mantido fiel durante o matrimônio e, segundo por abster-se de novas relações. A fim de justificar sua forma de pensar, Ambrósio argumentava que se as virgens e as viúvas estiveram unidas nas palavras do Apóstolo (I *Cor.* 7, 34), estas últimas também deveriam ser dignas de reconhecimento. Dessa forma, na medida em que permaneciam num estado de continência corporal, as viúvas tornavam-se, aos olhos do bispo, indivíduos cuja natureza era considerada irrepreensível, motivo pelo qual elas deveriam ser honradas também pelo clero (*Vid.*, 8).

Os graus hierárquicos estabelecidos entre as mulheres da congregação milanesa estavam tão vinculados à prática sexual que, no que se refere a este aspecto, Ambrósio chegou a propor que algumas viúvas deveriam ser consideradas mais honradas do que outras:

Na realidade, se alguma contrai segundas núpcias, certamente os preceitos do apóstolo não a condenam, e se [ela] se encontra novamente livre após a morte do marido, não está proibida de abraçar a viuvez, como se houvesse perdido o fruto do pudor. **Nela estará incluso o mérito de uma castidade tardia, porém será mais reconhecida a que não contraiu um segundo matrimônio.** Em efeito, naquela [que não voltou a se casar] é sobressalente o amor à castidade, nesta a velhice e o pudor parecem haver posto um limite às núpcias (*Vid.*, 10, grifo nosso).

Em outros termos, podemos supor que, para o prelado milanês, as viúvas que contraíram um único matrimônio, por terem abdicado dos prazeres carnavais há mais tempo, eram dignas de honrarias maiores do que aquelas que contraíram novas núpcias e apenas tardiamente, devido ao cansaço do corpo, abraçaram a castidade.

consagradas, as virgens não eram mais reconhecidas como simples devotas, mas como hierofanias, pois seus corpos passavam a representar, dentro da comunidade, algo que já não era humano, mas divino.

A discussão de consagrar viúvas que não haviam sido esposas de um só marido (*uniuira*) pode ser explicada pelo fato de que, em uma sociedade tão tradicional como a milanesa, o bispo deveria estar lidando com uma considerável dificuldade em atrair novas viúvas para o estado devocional. De acordo com Ambrósio (*Vid.*, 22), o modelo de viuvez cristã era Ana,

[...] **mulher de um só marido** e que também é confirmada pela idade avançada, cheia de vida pela piedade religiosa e já diminuída no vigor do seu corpo, cujo lugar de alojamento é o templo, seu colóquio é a oração, sua vida é o jejum; a que com sua devoção obsequiosa e infatigável praticava durante horas do dia e da noite, enquanto conhecia a velhice do seu corpo, não ignorava a idade da piedade. Assim se formou desde sua juventude, assim é louvada em sua velhice cheia de experiência a viúva que guardou a viuvez não por razões circunstanciais, nem pela debilidade do corpo, mas pela magnanimidade de sua virtude. Em efeito, posto que se diga que viveu com seu marido sete anos, depois da sua virgindade, certamente confirma que a conservação de sua velhice havia iniciado no zelo da adolescência (grifo nosso).

Contudo, apesar deste *exemplum*, Ambrósio (*Vid.*, 11) não hesitou em reconhecer o pudor daquelas que eram viúvas pela segunda vez, bem como em preconizar que o mérito da viúva não se limitava à castidade do corpo, mas dizia respeito também à "prática intensa e generosa da virtude", isto é, à distribuição de esmolas, à hospitalidade e à piedade (*Vid.*, 4, 5, 6, 11, 4.21, 29, 30, 31, 54). Com essa fala, o bispo ampliava os parâmetros de seleção para o grupo das viúvas, permitindo que mulheres advindas de segundas núpcias e, por isso, "menos castas", fossem aceitas. *Pari passu*, havia a exigência da prática da "boa obra", garantindo-se assim que importantes doações fossem destinadas à Igreja por mulheres que possuíam maior autonomia se comparadas às jovens virgens.

Se considerarmos que a viúva consagrada era um ser híbrido, uma vez que flutuava entre a santidade do corpo da virgem e a corrupção sexual do da casada, podemos entender quão necessário foi para Ambrósio insistir na ideia de que a castidade da viúva era passível de ser provada por outros meios que não apenas da virgindade. Daí Ambrósio estipular que tendo elas "perdido a possibilidade de demonstrar sua virgindade, [as viúvas] têm a prova da própria castidade não nas declarações de uma parteira, mas em seus costumes" (*Vid.*, 26). Foi por meio desse artifício retórico que as viúvas puderam compartilhar com as virgens a santidade (*Virgb.*, III, 31; *Vid.*, 1.1; 14.82), se fazerem fortes em virtudes (*Vid.*, 1.1; 3.37; 38; 45; 79) em pudor (*Vid.*, 10) em castidade (*Vid.*, 26, 31), embora seu *status* não pudesse ser provado por meio da virgindade, atributo físico indispensável para se alcançar a natureza divina, mas por um conjunto de práticas que vinculava a renúncia do prazer carnal ao exercício "intenso e generoso das boas obras".

Por fim, convém reiterar que embora Ambrósio tenha reservado às casadas um lugar na congregação abaixo das virgens e das viúvas, ele não deixou de honrar o casamento como uma instituição casta (*Vid.*, 23). Dessa forma, o bispo anunciou:

Assim, pois, nos é ensinado que a virtude da castidade é tripla: primeiro a conjugal, segundo a da viuvez e terceiro a da virgindade. De tal maneira que não elogiamos a uma para excluir as outras. Cada uma delas convém a sua própria profissão. Nisto a disciplina da Igreja é rica, porque tem suas preferências por algumas e não rechaça a nada [...]. Assim como temos elogiado a virgindade de modo que não rechaçamos as viúvas, assim honramos as viúvas de modo que reservemos a honra devida ao matrimônio [...] (*Vid.*, 23).

Apesar dessa ressalva, as demais imagens que Ambrósio formulou do matrimônio e, conseqüentemente, da mulher casada, foram negativas. Em resumo, a mulher casada, tanto no *De uirginibus* quanto no *De uiduis*, foi representada como alguém que não possuía controle sobre seu próprio corpo, vivendo sempre em função de agradar ao marido (*Virgb.*, I, 23), sem contar que, pelo laço conjugal, ela e seu esposo estavam atrelados ao mundo da carne. Sendo assim, é possível supor que a sua definição do casamento como uma união casta foi menos uma medida de cunho espiritual do que uma medida propriamente política, tendo em vista o receio do bispo em confrontar as famílias da elite milanesa, que eram bases importantes de apoio para o seu episcopado.

A formação dos corpos das devotas

A importância que as virgens e as viúvas alcançaram no discurso ambrosiano foi justificada por sua maior disponibilidade em relação a Deus e porque, com a suspensão da prática sexual, reduzia-se a culpabilidade da mulher em face do Pecado Original. Mais que isso, o modelo de corpo virginal foi apresentado por Ambrósio como um emblema da suprema integridade e ferramenta com a qual se poderia corrigir não apenas a *infirmity* da natureza feminina, mas também obter a sacralidade própria dos seres celestiais. As viúvas, por sua vez, na medida em que não contraiam novas núpcias, que se distanciavam da dívida carnal contida no laço conjugal, e que praticavam boas obras, foram reconhecidas como mulheres que transcenderam a debilidade do seu sexo, tornando-se assim castas.

A fixação de modelos de corpos femininos ao longo da História é uma construção inteiramente social, que responde aos ditames da cultura e contexto específicos. Contudo, independente da época, esta construção é viabilizada por meio de valores apresentados como naturais e atemporais, eternos e religiosamente sancionados (PEDREGAL, 2005, p. 145). De acordo com Tedeschi (2008, p. 37), nas sociedades ocidentais a oposição existente entre

natureza ecultura reside no fato que os elementos dessa relação são o que compõem as matrizes dos discursos geradores de diferenças entre homens e mulheres. Nesse caso, desde a Antiguidade, o conceito de "natureza" tem sido utilizado como um elemento demarcador não apenas das assimetrias entre os sexos, mas também da hierarquização que prevalece entre eles.

Retornando a Ambrósio, é notório que a definição das virgens e viúvas como arquétipos femininos cristãos também foi embasada na ideia de natureza que, por sua vez, é responsável por justificar a diferença sexual entre os indivíduos. Assim, quando o bispo define que as virgens e viúvas são perfeitas em virtude, essa definição vincula-se a algo que para a sociedade cristã é naturalmente masculino e que, em condições específicas, nesse caso a renúncia a tudo o que estava atrelado ao corpo feminino, essa característica própria do homem poderia ser também alcançada pelas mulheres. Em outros termos, Ambrósio propôs que as devotas cristãs, por meio da renúncia ascética, poderiam alcançar um estado espiritual próprio de um *uir perfectus*, como destacamos na *Expositio euangelii secundum Lucam* de Ambrósio: "[...] deve ser chamada mulher a que não crê e segue agarrada a suas funções naturais, porém a que crê em Deus e se dedica a seu serviço se converterá em um homem perfeito" (*Exp. eu. Luc.*, X, 24).

Na visão de autores como Pedregal (2005) e Magro Martínez (2014), a literatura paleocristã revela uma masculinização do corpo feminino que, no século IV, foi encarnada por virgens e viúvas, isto é, mulheres que, ao se dedicarem à prática ascética, adotaram comportamentos e características muito distantes do que a sociedade greco-romana esperava do feminino. Decerto, a representação das devotas como *mulier uirilis* não foi uma premissa de todos os autores cristãos da época tardo-antiga. Como afirma Furlani (2017, p. 178), não encontramos, por exemplo, em João Crisóstomo, uma aproximação entre homens e mulheres e, muito menos, um interesse em masculinizar as devotas, embora o bispo de Antioquia reconhecesse nelas qualidades que, muitas vezes, iam além do que era esperado das mulheres. Por outro lado, pensadores como Paulino de Nola (*Ep.* 29, 2-7) e Paládio de Helenópolis (*Historia Lausiaca*, 9, 56) se equipararam a Ambrósio no sentido de conferir atributos morais masculinos às mulheres.

Ao que tudo indica, Eustácio de Sebaste também orientou as devotas de sua congregação a assumirem um novo papel social forjado segundo os padrões do comportamento masculino.¹¹⁰ Como revelam o XIII cânone do Concílio de Gangra e o relato

¹¹⁰ Segundo Ventura da Silva (2006a, p. 41), Eustácio era filho de Eulálio, um bispo cuja sé é incerta, nasceu por volta do ano 300 e, na sua juventude, frequentou as lições de Ário, em Alexandria. Quando Eustácio retornou à

de Sozomeno (*Historia Ecclesiastica*, III, 14, 34), o bispo de Sebaste costumava exortar suas seguidoras a vestirem-se com trajes masculinos e a rasparem a cabeça, atos reconhecidos como impróprios para uma mulher (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 53).

Diferentemente de Eustácio, Ambrósio não pretendeu que as virgens e as viúvas de sua congregação passassem por um processo de andronização que capacitasse a assimilação delas com os homens. Ao invés disso, sua proposta consistia na ideia de que essas mulheres, quando renunciavam ao seu corpo, abandonavam os adornos, sacrificavam sua beleza, e, assim, ultrapassavam a fragilidade e a debilidade próprias da sua condição, tornando-se iguais aos homens em virtude. Além disso, o bispo de Milão estabeleceu para as virgens consagradas uma natureza física assexuada, exclusiva dos seres divinos. Assim, quando afirmava que as virgens eram como "anjos no céu" (*Virgb.*, I, 11, 13, 48, 52, 53) ou que, por meio do Espírito Santo, seus corpos adquiriam uma forma divina (*Virgb.*, I, 37), Ambrósio não apenas reforçava a ideia de que estas mulheres conquistaram uma verdadeira vitória sobre seus corpos (*Virgb.*, III, 16), mas também a de que a integridade física deles as tornavam indivíduos tão assexuados quanto aos seres celestiais (SALISBURY, 1995, p. 30). Contudo, não se pode esquecer que a representação do divino para os cristãos e judeus e, séculos depois, os islâmicos, não se desvinculava, em absoluto, do elemento masculino.

De acordo com Pagels (2006, p. 53), ao contrário das várias divindades contemporâneas do antigo Oriente, o Deus de Israel não compartilhava o poder com nenhuma divindade feminina e, muito menos, poderia ser caracterizado por epítetos que não fossem masculinos. Essa total ausência de simbolismo feminino para Javé ainda pode ser percebida nos dias de hoje por meio da linguagem utilizada pelos fiéis para se dirigir a esta divindade. Quanto ao cristianismo, o acréscimo da Trindade à configuração judaica de Deus garantiu que duas (o Pai e o Filho), entre as três pessoas divinas, continuassem a ser descritas em termos masculinos, enquanto que, para o Espírito, foi sugerido um termo grego neutro, *pneuma*, indicando a ausência de sexo. Em suma, toda essa retórica religiosa que envolveu a masculinização do divino na Antiguidade foi importante para constituir o homem como membro legítimo da comunidade em detrimento das mulheres (PAGELS, 2006, p. 54).

Capadócia, sua província de origem, foi ordenado sacerdote por Hermógenes, bispo de Cesareia e, logo em seguida, fundou sua comunidade monástica. Reconhecido como um notável asceta, acredita-se que Eustácio pode ter sido responsável pela introdução do monacato na Ásia Menor. Diferente do monacato de corte egípcio, o movimento ascético fundado por Eustácio tinha como características um extremo rigor e a tendência ao sectarismo. Os adeptos ao monaquismo eustaciano eram incentivados a viver em estado de pobreza, a observar a estrita castidade e a romper com qualquer vínculo social anterior à sua conversão. O rigor da pregação de Eustácio não tardou a desagradar alguns setores do episcopado oriental. O primeiro a reagir negativamente aos seus ensinamentos foi seu próprio pai, Eulálio, responsável por tê-lo excluído das orações litúrgicas devido ao fato de Eustácio não se vestir da maneira convencional ao ofício sacerdotal.

Posto que a virilidade fosse compreendida pelos cristãos como símbolo do divino, progredir para uma perfeição celestial tornando-se um ser assexuado significava, de certo modo, também se igualar ao sexo masculino, ou melhor, tornar-se um *uir perfectus*. A esse respeito, uma das metáforas utilizadas por Ambrósio para elogiar as virgens que transcenderam para uma natureza divina ao adquirirem atributos masculinos é a de *militia castitatis*. Incidindo em repetidas ocasiões sobre essa temática, Ambrósio buscou fazer das virgens uma espécie de soldados de Cristo (*milites Christi*) (*Virgb.*, II, 29; I, 60), portadoras da boa milícia da castidade (*habent bonam militiam castitatis*) (*Virgb.*, II, 29) e responsáveis por compor, na terra, uma milícia celestial (*caelestis militia*) (*Virgb.*, I, 13). Nesse jogo retórico, ao descrever as virgens como soldados, Ambrósio indicava, por um lado, que elas portavam características propriamente masculinas e, por outro, que sua luta era contra os desejos terrenos e em prol da preservação da pureza e da castidade de seus corpos. Denominadas soldados infatigáveis da castidade (*indefessae milites castitatis*) (*Virgb.*, I, 60), elas formavam um exército celestial e não humano.

Como soldados de uma *angelorum militia*, as virgens precisavam exercitar seus corpos mediante uma série de práticas da vida espiritual que incluía a oração e a leitura das Escrituras, além da vida de reclusão e o jejum (*Epistula Extra Collectionem* 14, 82). Em outros termos, assim como se esperava dos militares (VENTURA DA SILVA, 2005, p. 5-6), as virgens deveriam ser adestradas com exercícios variados e contínuos a fim de que tornasse visível, em seus corpos, a devoção que seguiam, servindo como exemplo para os demais fiéis. Daí a disciplina do corpo ter sido um importante meio para que isso ocorresse, pois era através dessa disciplina que as virgens colocavam à prova a transformação de sua natureza humana em divina, passando a integrar a milícia celeste na condição de soldados de Cristo.

Ao investigar a formação do soldado romano na Antiguidade Tardia, Ventura da Silva (2005, p. 6) afirma que embora "a constituição das 'disciplinas' como fórmulas gerais de dominação remontem aos séculos XVII e XVIII, os processos disciplinares são muito mais antigos". De fato, não foi no fim da Idade Moderna que, pela primeira vez, o corpo foi objeto de investimento tão imperioso, pois, em qualquer sociedade, o corpo estava submetido a poderes muito estreitos que lhe colocavam limitações, proibições ou obrigações (FOUCAULT, 2011b, p. 132). Nesse caso, aquilo que Foucault (2011b, p. 133) chamou de "disciplinas", ou seja, os métodos que garantiam o domínio minucioso das operações do corpo, realizando a sujeição constante de suas forças, podiam ser observados há muito tempo nos conventos, nos exércitos e nas oficinas, bem como, na época tardo-antiga, no monacato feminino de tipo doméstico, modelo corrente na Milão ambrosiana.

A respeito das disciplinas de tipo monástico, Foucault (2011b, p. 133) afirma que elas possuíam a função de produzir mais renúncia do que aumento da utilidade do corpo e que, se implicavam obediência a outrem, tinham como fim principal o aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo. Ainda que Foucault (2011b) não tivesse se preocupado com o caráter de gênero de muitas técnicas disciplinares, tratando as experiências corporais de homens e mulheres de modo indistinto e como se ambos tivessem a mesma relação com as instituições disciplinarizantes (KING, 2004, p. 30), consideramos que, ao menos no caso das devotas cristãs, estas continuaram amiúde condicionadas pelo controle que o episcopado tinha sobre seus corpos, permanecendo sob a supervisão de um superior: o bispo. Sobre isso, Seijo Ibáñez (2017, p. 78-80) afirma que o poder exercido pelo bispo sobre as devotas foi um dos motivos pelos quais as famílias milanesas se colocaram contra a ascese feminina: "em efeito, se os pais aceitavam que suas filhas fossem consagradas, [eles] deviam aceitar que o bispo ganhava autoridade sobre elas".

Todavia, se por um lado os bispos exerciam domínio e influência sobre as virgens e viúvas consagradas, por outro, essas mulheres poderiam também se beneficiar da vida ascética. Isto é, sob a cobertura religiosa e por mediante a disciplina que impunham aos seus corpos, as virgens e viúvas passavam a ocupar, dentro da congregação, um grupo notável por seu prestígio social, sendo acolhidas com veneração e respeito pelos demais fiéis por haverem escolhido uma forma de vida de desapego e renúncia. Mais que isso, como destaca David Hunter (2007, p. 79-80), ainda que se esperasse que as mulheres devotas continuassem se comportando segundo as boas virtudes domésticas (*pudicitia*), o ascetismo cristão não apenas forneceu uma alternativa honrosa para a vida fora dos limites do casamento e do lar patriarcal, como também ampliou significativamente o escopo das atividades femininas. Nesse caso, uma mulher asceta da aristocracia poderia, por exemplo, viajar mais livremente que uma mulher casada, nutrir amizades com monges e clérigos e gozar de maior liberdade para prosseguir com os estudos.

Assim como Hunter (2007), Furlani (2017, p. 33; 193) defende que, embora o cristianismo tenha, em geral, ratificado a condição submissa da mulher em relação ao homem, ele contribuiu também para a redefinição do lugar feminino na esfera social, já que ao colocar as mulheres a serviço da Igreja, forneceu-lhes um meio de escapar do casamento e dos papéis tradicionais de mãe e esposa. No tocante à sexualidade, Virginia Burrus (1995, p. 168) foi ainda mais enfática ao dizer que o ascetismo representou uma liberação diante da investida masculina em controlar a sexualidade das mulheres. Da mesma forma, ao refletir sobre a sexualidade das devotas cristãs, Salisbury (1995, p. 16-7) afirma que a renúncia à sexualidade

e a preservação da virgindade ou da castidade permitiram que estas mulheres conquistassem algum grau de poder sobre seus próprios corpos e, por extensão, sobre suas vidas. Para além da existência de inúmeros documentos episcopais que corroboram a atuação e o prestígio das virgens e viúvas nas comunidades cristãs tardo-antigas, temos ainda representações iconográficas que evidenciam a participação delas no intrincado processo de constituição da Igreja no século IV (SIQUEIRA, 2011).¹¹¹

No que se refere às devotas milanesas, a condição de prestígio e os méritos que elas alcançaram podem ser comprovados nos tratados ascéticos de Ambrósio. Tanto no *De uirginibus* quanto no *De uiduis*, o bispo não poupou esforços em exaltar as vantagens que acompanhavam a vida celibatária. Assim, não obstante certificar que virgens (*Vid.*, 81) e viúvas (*Vid.*, 2) poderiam encontrar na devoção uma forma de se livrarem das amarras do casamento, bem como, no caso das primeiras, permanecerem livres do peso da gravidez, das dores do parto e do luto ligado à perda um filho (*Virgb.*, I, 30), a ambas as categorias de mulheres foi prometida uma alteração de sua condição natural. Nesse caso, mesmo que somente às virgens tenha sido garantido o alcance de uma natureza divina, uma vez que, por sua condição imaculada, considerava-se que elas estivessem fora das leis que regiam a natureza humana (*Virgb.*, I, 2.5, 11), Ambrósio assegurou que as viúvas também poderiam superar os vícios de sua natureza e a debilidade do sexo feminino (*Vid.*, 7.37). Além disso, o bispo estabeleceu que tais mulheres fossem portadoras de autoridade para assumir tarefas destinadas aos homens (*Vid.*, 44; 50), incluindo o acesso ao poder público (*Vid.*, 9. 52).

Ainda que sem utilizar termos como soldado de Cristo, anjos, mártires ou esposas de Cristo (*sponsa Christi*) para definir as viúvas, empregando tais vocábulos exclusivamente para as virgens, Ambrósio deixa claro que as viúvas têm por parentes os apóstolos e os mártires. Destes últimos, elas se aproximavam pelo vínculo da devoção e pelos dons de misericórdia (*Vid.*, 54). Na enfermidade, diz Ambrósio (*Vid.*, 3.14, 53, 57), elas não estariam excluídas do cuidado de Deus, pois além da misericórdia divina ser mais disponível em atendê-las (*Vid.*, 11.67; 20), não lhes faltaria a ajuda de Cristo (*Vid.*, 54). De mais a mais, virgens e viúvas contavam com a certeza de um dia alcançarem o Reino Celestial, bem como o acesso a abundantes riquezas (*Virgb.*, I, 37, 64; II, 17; *Vid.*, 4, 35, 74). As virgens, em especial, antes mesmo de entrarem na Glória, já poderiam gozar de suas benesses na Terra, como disse Ambrósio: “[...] e que direi da ressurreição, cujos privilégios já possuem nesta vida? [...]” (*Virgb.*, I, 52).

¹¹¹ Para melhor aprofundar na questão que envolve a representação imagética das cristãs no período tardo-antigo, cf. Siqueira (2011).

Somado a todos esses méritos, era possível ainda que, em Milão, virgens e viúvas tivessem ocupado um lugar de destaque nas cerimônias litúrgicas, atrás do clero e separadas dos fiéis comuns, tal como prevêem as *Constitutiones Apostolicae* (II, 57, 12) e o próprio Ambrósio (*Virgb.*, II, 18), que nos informa que os altares estavam abertos às virgens, onde elas "exalavam uma graça tão imortal". Não obstante o lugar que ocupavam em vida na igreja, era suposto também que algumas virgens da aristocracia, como foi o caso de Mânlia Dedália, tenham sido enterradas no interior das basílicas de Milão (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 94-95).

Segundo Seijo Ibáñez (2017, p. 94-5), Mânlia Dedália foi uma *uirgo sacrata Deo* que viveu em Milão durante o episcopado de Ambrósio. Consagrada, ao que tudo indica, por ele, Mânlia obteve um grande prestígio nesta cidade e, por isso, foi enterrada próximo às relíquias dos mártires Gervásio e Protássio, no interior da *Basilica Martyrium*. Neste local foi encontrado, no século XVI, o seu epitáfio. Se a pedra não foi removida do século IV ao XVI, é provável que o corpo da virgem tenha sido depositado nas imediações do local escolhido para o túmulo de Ambrósio, sugerindo assim que ela ocupou uma posição condizente com suas origens e seu papel na igreja de Milão. Supomos que Mânlia não foi a única asceta milanesa sepultada no interior de uma igreja, pois como demonstramos no primeiro capítulo, a notoriedade conquistada pelas virgens foi um dos motivos pelos quais Ambrósio mandou erguer, nos arredores da cidade, uma basílica em homenagem a elas.

Todo o discurso que Ambrósio dispensou em favor das virgens e viúvas foi fundamental para introjetar nos demais fiéis a ideia de que elas formavam um grupo à parte na assembleia de Milão. Performático, esse discurso ocorreu de maneira reiterativa e citacional, produzindo assim os efeitos daquilo que enuncia (BUTLER, 2000, p. 111). As representações que Ambrósio fez das virgens e das viúvas, sendo as primeiras consideradas como criaturas angelicais e assexuadas e as segundas como exemplos de superação da debilidade feminina, embora parecessem atos puramente descritivos, funcionaram como uma sentença performativa na medida em que a sua repetida enunciação poderia ter desencadeado uma transformação física no corpo dessas mulheres (TADEU DA SILVA, 2000, p. 93).

Com o exemplo das devotas milanesas, conseguimos averiguar como o sexo e as identidades de gênero são materializados nos corpos por meio de atos performativos, pois, como explica Butler (2000, p. 111), as normas regulatórias do sexo trabalham de forma performativa para materializar o sexo do corpo e a diferença sexual. Em outras palavras, performatividade é justamente o poder reiterativo do discurso para produzir a fixidez do corpo, seus contornos e seus movimentos. Mais do que isso, é através desse poder que os discursos sobre os comportamentos e condutas de homens e mulheres constroem as

identidades de gêneros. Nesse processo, o corpo feminino é alvo particular do poder disciplinar, poder este que também atua segundo a performatividade, já que, no processo de moldagem dos corpos e de construção de identidades, o que se tem é um conjunto de normas aplicadas aos indivíduos de forma repetitiva.

No discurso ambrosiano, percebemos que a identidade das devotas foi construída em torno da necessidade de suprimir o sexo feminino. Consideradas santas, essas mulheres somente poderiam alcançar esse *status* ao se submeterem a um rígido processo de treinamento de seus corpos, que envolvia práticas de reclusão, abstinência sexual, regulação das maneiras de se vestir, comer e beber, além do exercício continuado de oração e leitura das Escrituras. A partir disso, inferimos que a santidade do gênero feminino, tal como previa Ambrósio, adveio da citação compulsória de normas, cuja historicidade complexa vincula-se ao enquadramento do feminino no contexto de institucionalização da Igreja, acontecimento inerente às relações de disciplina, regulação e punição.

O emprego da disciplina segundo Ambrósio

O *De uirginibus* e o *De uiduis* são marcados pela preocupação de Ambrósio em disciplinar as virgens e viúvas de sua igreja. Em linhas gerais, o bispo de Milão apresentava a disciplina ascética não apenas como uma via efetiva para que virgens e viúvas se aproximassem de Deus, mas também como um caminho virtuoso direcionado a todos aqueles que buscavam servir a Cristo (*Vid.*, 65), independentemente do sexo.

Como apresentamos no segundo capítulo, a prática ascética não é de modo algum uma invenção cristã. Derivado originalmente do grego, o termo ascetismo (*áskēsis*) fazia referência ao treinamento de um atleta ou de um soldado e, a partir do século V a.C., com Heródoto e Xenofonte, foi possível vê-lo aplicado também ao aprimoramento das virtudes (GRIBOMONT, 2002, p. 174). No período helenístico, entretanto, com a emergência do estoicismo, do epicurismo, do cinismo e das demais escolas filosóficas, que recomendavam a vida contemplativa em detrimento das convenções da cidade, e também com a criação do Império Universal de Alexandre, que colocou os gregos em contato com as tradições ascéticas do Irã, China e Índia, o termo *áskēsis* adquiriu novos sentidos, significando também um estilo de vida no qual os indivíduos, a fim de superar a natureza animal do homem e alcançar um estado de virtude e perfeição, se submetiam a uma série de exercícios espirituais e penalidades corporais (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 43). Herdeira destas tradições, a literatura patrística apresentava o ascetismo como um modo de vida marcado pela abstinência dos

prazeres corporais, entendidos como mundanos, com o intuito de se atingir objetivos religiosos e espirituais. Nesse caso, o asceta deveria disciplinar o seu corpo a fim de dominar os desejos carnis e, com isso, exprimir a condição superior de sua alma (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 102).

No discurso ambrosiano, o prazer carnal (*Virgb.*, I, 26; 51; 53; *Vid.*, 1.1; 56; 65), a riqueza (*Virgb.*, I, 42; 9.54; *Vid.*, 28), a intemperança no comer (*Virgb.*, II, 8; III, 8; *Vid.*, 39), a embriaguez (*Virgb.*, I, 53; III, 2.5; *Vid.*, 40; 68), o excesso de adornos (*Virgb.*, I, 9.54; 30), a preocupação com a beleza física (*Virgb.*, I, 28; 29; I, 9.54), a dança (*Virgb.*, III, 25; 26; 27; 28; 31) e a falta de reclusão (*Virgb.*, II, 9; 10; III, 3.9) eram apresentados como prazeres mundanos responsáveis por causar a ruína da alma. Sendo assim, eram exatamente sobre estas questões que o bispo se debruçava ao disciplinar as virgens e viúvas de sua congregação.

Preocupado que os descuidos recorrentes pudessem colocar em risco a aura de santidade que cercava o corpo das devotas milanesas, o conjunto de normas que Ambrósio estabeleceu no *De uirginibus* e no *De uiduis* era bastante minucioso. Nele, a falta de atenção ao mínimo detalhe era apresentada como um obstáculo para o aprimoramento da alma virtuosa. Além disso, a falta de atenção a essas técnicas minuciosas, a esses detalhes que de modo algum eram desimportantes, poderia levar a devota à perda do seu *status* perante a comunidade. Aqui, não apenas o bispo, mas também todos os demais fiéis poderiam atuar como verdadeiros juízes e condenar a devota à desonra, principalmente quando a questão envolvia a mínima suspeita sobre a perda da castidade. Daí a preocupação dos escritores cristãos, incluindo Ambrósio, em assegurar que as virgens e viúvas consagradas seguissem suas regras com o propósito simultâneo de não apenas parecerem mulheres santas, mas também permanecerem como tais.

De mais a mais, a queda de uma *Dei deuota* supunha uma chaga para a Igreja (*Virgt.*, 48) e uma vergonha para a assembleia e para o bispo, que era o responsável por sua consagração (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 178-79). Sobre este último ponto, vale destacar o tratado intitulado *De lapsu uirginis consecratae*, também conhecido como *De lapsu Susannae*, cuja autoria é tida por alguns como sendo de Ambrósio,¹¹² ainda que outros defendam que se trate de uma obra escrita por Nicetas de Remesiana.¹¹³ Para nós, e aqui concordamos com Seijo Ibáñez (2017, p. 179), seja qual for a autoria do tratado, o que nos

¹¹² Dentre esses estão: Henriette Dacier (1900), *La femme d'après Saint Ambroise*; Mary Finbarr Barry (1926), *The vocabulary of the Moral-Ascetical works of Saint Ambrose*; Jeanne-Aimée Taupignon (1993), *Les écrits d'Ambroise de Milan sur la virginité: recherche d'un principe d'unité*.

¹¹³ Dentre esses estão: Pierre-Thomas Camelot (1952), *Le traités du 'De uirginitate' au IVe siècle*; Angelo Paredi (1960), *S. Ambrogio e la sua età*; F. Dupriez (1982), *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*.

interessa é que o seu conteúdo expressa as consequências morais e práticas para uma virgem que rompeu com o seu voto de castidade.

O tratado em questão, *De lapsu*, é uma homilia que narra a história de Susana, uma jovem virgem acusada de manter relações com um rapaz da cidade. De acordo com o autor, o pecado cometido por ela não apenas constituía em uma mácula para a Igreja (*De lapsu uirg.*, I, 3), mas também trazia a desonra sobre a família, pais e irmãos (*De lapsu uirg.*, IV, 15). Pelo grave erro cometido, seu corpo, que antes era *templum Domini* e habitáculo do Espírito Santo (*De lapsu uirg.*, II, 6), foi transformado em refúgio de Satanás (*De lapsu uirg.*, II, 7). *Pari passu*, seu amante, acusado pelo bispo de haver profanado o corpo de Susana, foi considerado *filius serpentis, minister diaboli* e *uiolator templi Dei* (*De lapsu uirg.*, IX, 39).

Acerca da penitência, o anônimo destaca que, após o pecado, seu amante poderia recorrer ao perdão do Senhor por meio da punição de seu corpo (*De lapsu uirg.*, IX, 40). Já Susana, caso quisesse escapar da danação eterna, deveria punir a mente e o corpo pelo resto da vida. Assim, o autor exigiu que a jovem fizesse uso da veste própria dos penitentes, cortasse os cabelos e submetesse seu corpo ao cilício e ao jejum (*De lapsu uirg.*, VIII, 35). Depois disso, o autor concluiu, dizendo que "seja tal a vida, tal a ação da penitência: se há perseverança nela, certamente poderá ousar não digo a glória, mas pelo menos o cancelamento da punição" (*De lapsu uirg.*, VIII, 36).

Decerto, o testemunho que encontramos no *De lapsu* supõe a existência de uma preocupação contínua dos bispos com o comportamento das virgens. Como seres sagrados, qualquer contato indevido com o profano, qualquer tipo de violação do seu corpo, teria por efeito a profanação destas mulheres, ou seja, o desaparecimento automático dos atributos que faziam delas indivíduos sagrados (RODRIGUES, 2006, p. 30). Era preciso garantir então que tais mulheres estivessem permanentemente protegidas e isoladas desse contato, daí o processo de disciplinarização de uma devota ter sido marcado por regulamentos minuciosos, por olhares vigilantes e pelo controle das minudências da vida e do corpo.

Sobre a minúcia dos regulamentos, sabemos que a atenção ao detalhe foi da maior relevância e esteve presente no cotidiano das virgens e viúvas. A disciplina, ao agir no detalhe, atuava sobre os corpos não apenas por ocasião dos atos mais importantes, mas também dos mais simples, como no enclausuramento, por meio do qual as devotas tinham seu comportamento vigiado a cada instante; no corpo regulado pelo horário, com o intuito de evitar o ócio; na aparência modesta, prova de seu desapego material; no controle das relações sociais, de modo a não romper com seus votos; enfim, nas pequenas astúcias dotadas de um

grande poder, de arranjos sutis, à primeira vista inocentes, mas que contribuía decisivamente para a sujeição e fabricação dos corpos disciplinados.

Em meados do século IV, o monacato cristão havia experimentado notável expansão, sobretudo na Síria e no Egito, onde homens e mulheres se dirigiam rumo a regiões desabitadas a fim de viver uma vida de castidade. O mesmo não ocorria no Ocidente latino, onde as virgens viviam amiúde em reclusão na própria célula familiar. Na verdade, é possível que, nessa época, as comunidades cristãs da Península Itálica já começassem a mostrar sinais de mudança mediante a introdução do cenobitismo no Ocidente (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 22). No norte da Itália, em particular, sabemos que no tempo de Ambrósio a situação era complexa. Enquanto que, em Bolonha, o bispo milanês afirmava que as virgens abandonavam a casa de seus pais para praticar o celibato (*Virgb.*, I, 60), em sua própria comunidade, as jovens não deixavam a residência paterna (*Virgb.*, I, 7.32), ainda que saibamos que, a esta altura, Milão já contava com um monastério masculino.

De acordo com Seijo Ibáñez (2017, p. 111-12), o fato de as virgens milanesas permanecerem no ambiente doméstico após a *uelatio* era mais devido às exigências do momento do que a um ideal propriamente, uma vez que não existiam mosteiros femininos na cidade em questão. A autora defende que, em tempos anteriores a Ambrósio, o ascetismo feminino era uma prática pouco comum, sendo o bispo um dos primeiros a propagar essa prática em Milão, razão pela qual, ainda em vida, Ambrósio foi reconhecido pelos autores cristãos, a exemplo de Jerônimo (*Ep.*, 49, 14), como uma referência em castidade feminina. Todavia, como mencionamos, não devemos esquecer que, na Milão do século IV, a virgindade contou com poucos pais dispostos a apoiar as filhas em sua opção religiosa. Por esse motivo, o fato de as virgens permanecerem no lar paterno foi utilizado por Ambrósio como um argumento para convencê-los de que esta era a melhor opção de vida para as suas filhas (*Virgb.*, I, 7.32).

Em relação às viúvas, muito provavelmente, elas também deveriam permanecer, a maior parte do tempo, reclusas em suas residências, pois, como afirma Ambrósio (*Vid.*, 57), "[...] a castidade busca a solidão; quem é pudica busca o isolamento, quem é impudica, a companhia". Não encontramos, em Milão, notícia de que essas mulheres contassem com uma espécie de Círculo do Aventino,¹¹⁴ tal como ocorria em Roma, para que pudessem se unir a

¹¹⁴ O denominado Círculo do Aventino era formado por um grupo de mulheres ascetas da aristocracia romana que se reuniam de forma assídua no palácio de Marcela, localizado no Aventino, com o intuito de assistir as lições bíblicas e receber as instruções sobre como levar uma vida cristã adequada (SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 2010, p. 5). Para maiores investigações sobre o ascetismo doméstico em Roma e o funcionamento do Círculo do Aventino, cf. Serrato (1993) e Navarro Sáez (1990).

outras devotas com o propósito de compartilhar lições bíblicas e receber instruções para uma vida ascética. Assim, é possível supor que, quando muito, às devotas milanesas era permitido apenas sair do recinto doméstico para ir à igreja, local considerado por Ambrósio (*Vid.*, 22) como ideal para o alojamento das viúvas louváveis.

Ainda que, em Milão, prevalecesse para as mulheres o monacato doméstico, o programa de disciplina sugerido por Ambrósio era bastante semelhante àqueles executados em um monastério. Reclusa em suas *domus*, as devotas milanesas, em especial as virgens, deveriam passar a maior parte do dia no *cubiculum* (*Inst. u.*;7),¹¹⁵ um aposento onde poderiam se dedicar a Deus sem distrações (SEJO IBÁÑEZ, 20174, p. 112), colocando em prática a abstinência, os jejuns, as vigílias, dedicando horas à oração e aos estudo das Escrituras, assim como vemos nos mosteiros.

Na tentativa de reproduzir o afastamento da cidade, prática ascética por excelência, Ambrósio faz da *domus* um local propício ao desenvolvimento da ascese feminina em Milão. No que se refere a uma vocação localizada à margem, porém vivida dentro da cidade, chama a atenção a necessidade de o prelado milanês fazer desse método devocional algo tão confiável quanto o deserto e a reclusão cenobítica. Dessa forma, o bispo aconselhava que as virgens, isoladas em seus aposentos, recebessem pouquíssimas visitas, e que tratassem apenas com seus pais ou com suas companheiras. Na verdade, o ideal mesmo seria que, semelhante à Maria, as jovens não necessitassem da presença de outras mulheres e que ficassem na companhia exclusiva de seus bons pensamentos (*Virgb.*, II, 10), afinal, "com as visitas sofre o pudor, se fomenta a audácia, se provoca o riso, se perde a modéstia, enquanto [a virgem] se envolve com a urbanidade" (*Virgb.*, I, 3.9).

Apesar de recomendar um estado de isolamento constante para as virgens e viúvas de sua congregação, Ambrósio tinha consciência de que, em algumas ocasiões, estas mulheres deveriam abandonar suas residências. Nesse momento, o bispo aconselhava que pelo menos as virgens fizessem isso acompanhadas de algum parente, assemelhando-se novamente à Maria, assim como demonstra na passagem: "Não saía de casa [Maria], senão para ir à igreja e ainda assim ia acompanhada por seus pais ou seus familiares [...]" (*Virgb.*, II, 9).

Tais instruções sobre a reclusão das virgens nos leva a supor que, em Milão, a presença delas nas ruas não deveria ser algo muito comum. Somava-se a isso o fato de que Ambrósio

¹¹⁵ Segundo Kristina Sessa (2007, p. 171), o *cubiculum* era um pequeno quarto anexado à *domus* romana, usado para uma variedade de atividades domésticas, dentre elas, dormir, escrever, realizar negócios e magias, entretenimento e rezar, e aparece com frequência na literatura clássica e na literatura cristã como um lugar secreto no interior da casa. Na época tardo-antiga, graças a algumas referências bíblicas, o *cubiculum* foi progressivamente sendo identificado pelos cristãos como um lugar onde as pessoas podiam entrar em contato com Deus.

(*Virgb.*, III, 8) também as aconselhava a recusar convites para os banquetes, não apenas no sentido de evitar "todos os alimentos que proporcionam calor ao corpo", mas também para "fugir dos cumprimentos". Além do que, evitar os banquetes e celebrações matrimoniais contribuía para que a asceta não colocasse seu pudor em perigo, visto que nesses ambientes eram corriqueiras as bebidas e as danças, companheiras dos prazeres e da sedução (*Virgb.*, III, 25; 28).

É provável que Ambrósio acreditasse que, mantendo as devotas confinadas em um determinado recinto, elas estariam livres não apenas do contato com o profano, mas também se manteriam acima de qualquer suspeita quanto à sua integridade física e espiritual. No entanto, fechar-se em seu *cubiculum*, embora fosse algo indispensável, não era o suficiente para atestar a santidade das virgens e das viúvas. Ao invés disso, presas em suas "celas", as *Dei deuotae* deveriam ocupar o tempo com tarefas voltadas para seu crescimento espiritual, ou seja, elas deveriam aproveitar o tempo disponível com a leitura das Escrituras, com a oração e as salmódias (*Virgb.*, III, 16; 18; 19).

No programa disciplinar estipulado por Ambrósio, o ato de orar consistia em uma atividade regulada pelo horário. As virgens deveriam recitar o credo pela manhã (*Virgb.*, III, 20), quando se levantavam, quando saíam, antes e depois das refeições, ao anoitecer e, finalmente, ao se deitar (*Virgb.*, III, 18). Do mesmo modo, as viúvas deveriam ocupar-se com as coisas do Senhor, perseverando dia e noite em súplicas, jejuns e orações (*Vid.*, 4.21; 8). Além da oração ser regulada pelo horário, o jejum também devia ser pautado pelo tempo, que, por sua vez, era medido segundo a idade e o período de devoção das mulheres. Em outras palavras, as jovens recém-ingressadas na ordem das virgens enfrentavam jejuns muito mais severos e por mais dias seguidos do que as virgens veteranas.

Ao fazer de Maria um *exemplum* de conduta para as virgens, Ambrósio defendia que para atingir a perfeição tais mulheres deveriam redobrar os dias em jejum, alimentando-se apenas para evitar a morte e não para satisfazer os prazeres do corpo (*Virgb.*, II, 8). Mais que isso, retomando os ensinamentos do bispo de Roma, Libério, Ambrósio afirma que as virgens mais jovens (*Virgb.*, III, 16) deveriam multiplicar os dias e as noites em jejum, passando assim um longo espaço de tempo sem ingerir alimentos. Para tanto, o bispo esclarecia que o alimento necessitava ser demasiado simples, "para que pela repugnância de comer venha a desejar o jejum", e a bebida deveria ser apenas "água da fonte" (*Virgb.*, III, 4.15). Por outro lado, as virgens de idade avançada, por já terem alcançado uma vitória plena sobre o corpo, deveriam se dedicar ao jejum com moderação, reservando suas forças para atuar como mestras das mais jovens (*Virgb.*, III, 16). Notemos ainda que a justificativa de Ambrósio

(*Virgb.*, III, 2.5) em recomendar jejuns mais severos às jovens e não às virgens veteranas era a de que um dos objetivos do jejum e da moderação no comer era justamente freiar a juventude e reprimir as paixões indomadas. Contudo, isso não significava que o jejum deveria ser aplicado tão somente às moçoilas, pois como afirma o bispo de Milão:

Também você, ó virgem veterana, semeia, ao menos, diversas sementes nos campos do teu coração, seja com alimentos de escasso valor, **seja com jejuns moderados**, seja com a leitura, o trabalho ou a oração; de tal maneira que, alternando a atividade, tenha lugar para o descanso" (*Virgb.*, III, 16, grifo nosso).

Assim como as virgens, as viúvas também deveriam praticar a abstinência de comida. Enquanto Maria era utilizada como modelo de frugalidade para as virgens, Ambrósio adotava as personagens bíblicas, Ana e Judite, como exemplos para impor o jejum às viúvas.

Como vimos, para Ambrósio, a profetisa Ana encarnava o tipo de viúva que deveria ser louvada pelos cristãos, ou seja, uma mulher de um único marido, cheia de vida pela piedade religiosa e com o corpo já fatigado pela velhice. Todavia, não apenas mediante tais atributos advinha o reconhecimento de Ana como um arquétipo para a viuvez consagrada. Na verdade, a disciplina de seu corpo era o que de fato revelava, na visão do bispo, a magnitude da sua virtude. Em outras palavras, foi porque, desde a sua juventude, Ana se dedicou de forma incansável e obsequiosa ao zelo da castidade. Foi por meio da oração, do jejum e de outras formas de devoção praticadas dia e noite, que ela pôde gozar de uma velhice "repleta de experiências" e deveria ser louvada pelos cristãos (*Vid.*, 4.21; 22).

Nesse mesmo viés, também Judite era um *exemplum* para as viúvas. Mais que isso, segundo Ambrósio (*Vid.*, 7.37), a personagem também expressava a possibilidade das viúvas em superar a debilidade do seu sexo por meio da devoção da alma. Em linhas gerais, o bispo fez dos feitos heróicos de Judite contra o general Holofernes e o exército de Nabucodonosor uma consequência da disciplina corporal por ela observada (*Vid.*, 7.37-42), incluindo o jejum que praticava diariamente, salvo aos sábados, aos domingos e nos dias de festas (*Vid.*, 38):

Assim, pois, santa Judite, **robustecida pelas largas aflições e pelos jejuns diários, que não busca os prazeres do mundo**, indiferente ante ao perigo, é mais forte que o desprezo da morte, [e] para tramar a farsa com astúcia, colocou o vestido de festa que só usava quando seu marido vivia, como se quisesse agradar ao esposo, como se tivesse libertado a pátria (*Vid.*, 38).

Importa ressaltar que, apesar de não fazer uso da metáfora da *militia castitatis* para definir a condição de Judite, Ambrósio fez da atitude desta viúva algo digno de um verdadeiro soldado, cujo corpo muito bem treinado se apresentava robusto e preparado para enfrentar fortes batalhas. Ao levar a história da viúva da Betúlia para o âmbito da prática ascética,

Ambrósio supôs que a disciplina à qual Judite se submetia foi o que lhe possibilitou enfrentar os prazeres corporais – considerados como a verdadeira batalha enfrentada pelos ascetas –, representados pela comida e pelo sexo ilícito, como indica a passagem: "[...] em efeito, não se manchou [...] nem pela comida, nem pelo adultério" (*Vid.*, 39). Ademais, Judite também não se deixou levar pelo uso do vinho, cujos efeitos, considerava Ambrósio (*Vid.*, 40; *Virgb.*, I, 53), se são maléficos aos homens, quem dirá às mulheres, principalmente às adolescentes (*Virgb.*, III, 2.5).

Para além do jejum e das orações, as virgens deveriam se dedicar à leitura das Escrituras, de modo que, ao sono, fossem reservadas pouquíssimas horas e apenas em caso de necessidade (*Virgb.*, II, 8; III, 4.15). Para todos os efeitos, a jovem poderia descansar somente quando estivesse livre das preocupações seculares e com a mente nas coisas divinas. Para que isso ocorresse, antes de dormir, deveria alternar o canto dos Salmos com a oração do Senhor (*Virgb.*, III, 19). Na manhã seguinte, ao raiar um novo dia e com ele novas batalhas espirituais, a virgem deveria recitar o *symbolum* (credo), de modo semelhante a um soldado acampado ou um guerreiro em batalha que necessitava recitar o juramento militar (*Virgb.*, III, 20).

Na medida em que cumpriam as normas disciplinares previstas por Ambrósio em seus sermões e tratados, as virgens e as viúvas milanesas confirmavam aos demais fiéis que não era preciso se refugiar em um deserto ou em um monastério para se dedicar a uma vida de castidade e reverência ao Senhor. No entanto, a reclusão, acompanhada dos exercícios ascéticos, deveria trazer resultados concretos para a congregação. Em outras palavras, supomos que a prática ascética, em seu conjunto, deveria se expressar na forma pela qual as virgens e as viúvas se comportavam em público, bem como na aparência física que elas exibiam. Era, sobretudo, por meio do comportamento e da aparência próprios das devotas que Ambrósio demonstrava em termos práticos as diferenças entre elas e as mulheres casadas.

Inúmeras são as passagens que Ambrósio exortava as virgens de sua congregação a não imitarem as casadas em suas atitudes. Afinal, diferentemente destas últimas, que se sujeitavam aos vícios por temerem desagradar aos maridos (*Virgb.*, I, 28; 9.54), as virgens não precisavam atrair os olhares dos homens com sua beleza, pois sua preocupação era agradar a Deus, não com o corpo, mas com a beleza da virtude (*Virgb.*, I, 30). Ambrósio é bastante enfático ao dizer que "[...] nas virgens é mais conveniente a despreocupação com a beleza" (*Virgb.*, I, 9.54). Logo, elas não deveriam pintar o rosto com cores vibrantes (*Virgb.*, I, 28), nem gastar sua fortuna com joias ou vestidos bordados de ouro, nem fazer uso de perfumes sedutores ou infundir cores aos olhos – todos hábitos praticados pelas casadas (*Virgb.*, I, 29).

Ao invés disso, as virgens, e também as viúvas, uma vez que estas serviam de exemplo para aquelas (*Vid.*, 1.1), deveriam trazer o rosto coberto pelo santo pudor e adornar-se com a valiosa castidade (*Virgb.*, I, 30).

Ao exortar as devotas a permanecerem com o rosto coberto pelo pudor, Ambrósio fazia uma clara alusão ao uso de véu. Como já mencionamos, após serem consagradas, as virgens passavam a usar um véu branco com bordas e franjas púrpuras cujo nome é identificado por Ambrósio ora como *mafors* (*Virgb.*, I, 65), ora como *flammeus* (*Virgb.*, I, 65; *Virgt.*, 5), sendo este último termo uma clara referência ao véu das noivas.

Denominar o véu utilizado pela virgem de *flammeus* não foi algo casual. A intenção de Ambrósio, aqui, parecia ser a de garantir uma maior aceitação da imagem do casamento místico entre a virgem e Cristo, motivo pelo qual ela era chamada de *sponsa Christi* pela congregação (*Virgb.*, I, 11; 22; 31; 36-38; 52; 11.62; 65; II, 16; III, 1.1). Por outro lado, reforçar a ideia de que a virgem era uma mulher casada implicava ao mesmo tempo afirmar que ela devia fidelidade e obediência ao seu esposo. Dessa forma, as devotas não poderiam aparentar ou se portar como se fossem mulheres solteiras, mas sim aceitar a autoridade dos bispos como a de seu próprio esposo (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, 96).

A imposição dos véus às virgens não foi uma inovação de Ambrósio. Um século antes, Tertuliano (*De uirg. uel.*, VII, 2-3) exigiu que as virgens usassem em público o véu das senhoras casadas como demonstração da sua união com Cristo. Também Jerônimo (*Ep.*, 22, 13), na mesma época em que Ambrósio, se dirigia às devotas de Milão, e tecia críticas às virgens que perambulavam por Roma, fazendo-se notar em público e atraindo os olhares dos juvenzinhos, ainda que portassem o *mafors*.

Além de cobrir a cabeça com o véu, Ambrósio (*Virgb.*, III, 13) ensinava que as virgens deveriam andar de forma contida e portar um rosto modesto. Para tanto, elas não deveriam usar outra peça que não o manto, reconhecido pelo bispo como "[...] o vestido da prudência, o distintivo da paciência, pelo qual nos despojamos da ambição de usar vestidos suaves [*mollioris*]" (*Virgt.*, 48). Às viúvas, por sua vez, o prelado recomendava que elas abandonassem os vestidos de festa (*Vid.*, 38) e se vestissem com trajés de luto (*Vid.*, 48; 51), no intuito de travar o olhar dos desavergonhados e indecentes, além de domar as paixões deles (*Vid.*, 51).

As roupas das devotas diziam tanto delas quanto a sua reclusão, a sua sobriedade, a sua moderação no comer e no beber, a sua aparência pálida e cansada (*Exhort. uirg.*, 70) – prova irrefutável de sua assídua vida de jejum e oração. Além disso, também eram destacados o seu pudor ao falar (*Virgb.*, I, 41), seu silêncio (*Virgb.*, I, 3.10; 46; II, 11; 25; III, 2.5; 3.9; 11; 13) e

a rejeição delas aos adornos, como os brincos (*Virgb.*; I, 29), os colares e os braceletes (*Virgb.*, I, 55). Tudo isso evidenciava o princípio que estas mulheres não se curvavam às paixões e aos caprichos que moviam as casadas. Daí Ambrósio afirmar que, ao invés de se inflamarem pela cobiça de possuir tais coisas, deveriam praticar a caridade (*Virgb.*, I, 9.54), sobretudo as viúvas, a quem eram impostas as boas obras, a hospitalidade, a piedade e as esmolas (*Vid.*, 4; 5; 2.7; 11; 4.21; 22; 5.27; 29; 30; 32; 54) com muito mais frequência do que às virgens. Lembrando que, para Ambrósio, a profissão da castidade não era a única condição que definia a viúva consagrada (*Vid.*, 4). Em efeito, seu valor maior advinha do trabalho constante no serviço aos pobres (*Vid.*, 31).

Mediante a prescrição minuciosa dessas normas disciplinares, importando-se com cada detalhe ligado ao comportamento e à aparência das devotas de sua congregação, percebemos a preocupação de Ambrósio em fazer com que estas mulheres não apenas fossem, mas também, e principalmente, parecessem santas. A virgem, em especial, na medida em que ocupava um plano superior, deveria adotar uma conduta exemplar caso quisesse ser reconhecida pelos demais fiéis não como mulheres virgens, mas como seres assexuados, semelhantes aos anjos. Podemos dizer que o programa disciplinar proposto por Ambrósio manifestava a importância da imagem que as virgens e viúvas deviam exprimir e, neste caso, não estamos apenas falando de prestígio, mas de credibilidade, pois a todo o momento elas deveriam performatizar suas condutas a fim de provar que não perderam o pudor e que eram merecedoras da confiança da assembleia.

A contribuição dos *exempla* na construção de uma hierarquia feminina

Nos opúsculos ascéticos ambrosianos, percebemos que os *exempla* femininos, extraídos tanto da literatura martirial quanto das Escrituras e dos Evangelhos, têm uma razão de ser que ultrapassa um mero *ornatus rhetoricus*. Nesse caso, os *exempla* foram empregados não apenas como uma importante ferramenta pedagógica para disciplinar as devotas, mas, observando mais atentamente, esses *exempla* que Ambrósio emprega para cada categoria de mulher, ou seja, virgens, viúvas e casadas, demonstram que o bispo também se valeu deste recurso para legitimar uma hierarquia feminina na congregação de Milão.

O uso do *exemplum* como uma estratégia retórica não era, em absoluto, uma novidade cristã. Na Antiguidade Clássica, o *exemplum* foi um recurso muito útil para políticos e advogados que pretendiam aprovar uma medida política ou convencer um juiz. Também os estóicos, para incutir em seu público o desejo por uma vida virtuosa, se serviram, com

frequência, do *exemplum*. Diz Sêneca em sua *Epistulae morales ad Lucilium* (III, 24, 9): "Não acumulo agora estes exemplos com o fim de exercitar minha inteligência, senão para te exortar ante essa prova que te parece sobremaneira terrível". Em resumo, a função do *exemplum* era justamente levar determinado público a desejar atuar de uma forma precisa por meio da observação de um modo de conduta em uma pessoa encarnada (VERA ZORRILLA, 2003, p. 194).

Na literatura patrística do século IV, o *exemplum* não perdeu sua função original. Contudo, nos escritos em favor da castidade feminina, vemos surgir uma novidade cujo resultado assinala um aumento significativo de mulheres que abraçaram o ascetismo cristão. Estamos falando aqui do emprego de *exempla* femininos, o que contribuiu para ampliar a vocação das mulheres na época tardo-antiga (VERA ZORRILLA, 2003, p. 154), ao ultrapassarem o *exemplum* tradicional de *matrona* e mãe, tal como vemos nos casos de Cornélia, Lucrecia e Virgínia, modelos de amor e *pietas* (CASAMAYOR MANCISIDOR, 2016, p. 9).

Outra novidade, no século IV, é que, para além de serem extraídos da literatura martiriológica e do Antigo e Novo Testamento, esses *exempla* passaram a ter como referência mulheres do próprio círculo social dos bispos (SERRATO, 1993, p. 33), como comprovou Jerônimo (*Ep.*, LIV, 18), em carta dirigida a Furia: "Por que repetir velhas histórias e buscar nos livros exemplos de mulheres virtuosas, quando na cidade em que vive é possível colocar muitas ante aos seus olhos e imitar seus exemplos?". Da mesma forma, também Ambrósio, em seu *Exhortatio uirginitatis*, transformou uma nobre viúva de sua época, Juliana, em um verdadeiro *exemplum* de devoção:

Não podemos negar estas relíquias à santa viúva que lhes havia pedido. Assim, pois, receba estes presentes de salvação que agora são colocados debaixo dos sagrados altares. Pois bem, aquela santa viúva se chama Juliana, que edificou e ofereceu ao Senhor este templo que hoje dedicamos. Foi digna de tal oferenda quem consagrou sua prole ao Senhor, como templos de pureza e integridade. [...] Honremos, pois, a esta viúva, porque está escrito: **Honra as viúvas que são verdadeiramente viúvas**, embora ela não ambicione a honra que lhe tributam nossas palavras, porque se cumpriu o preceito do apóstolo e suas boas obras lhe dão testemunho, tendo educado bem e formado perfeitamente a seus filhos (*Exh. u.*, 10-11, grifo do autor).

Ainda que, em sua *Exhortatio uirginitatis*, Ambrósio tenha oferecido às devotas de sua congregação um *exemplum* feminino contemporâneo, no *De uirginibus* e no *De uiduis*, prevalecem os exemplos tradicionais retirados da literatura martiriológica, bem como do Antigo e do Novo Testamento. Acerca das narrativas do martírio, é importante ressaltar que todos os exemplos utilizados pelo bispo se dirigiram às virgens milanesas e se tratavam de

jovens mulheres que eram ao mesmo tempo virgens e mártires, sendo elas Agnes (*Virgb.*, I, 2.5-9; 19), Tecla (*Virgb.*, II, 3.19-21),¹¹⁶ uma jovem identificada como "virgem de Antioquia" (*Virgb.*, II, 4.22-5.33)¹¹⁷ e Pelágia (*Virgb.*, III, 33-36).¹¹⁸

Acreditamos que o uso de tão somente os exemplos de mártires-vingens em seus tratados, e direcioná-los às virgens de sua congregação consistiram em uma estratégia retórica de Ambrósio que buscava legitimar, perante os fiéis, a imagem das virgens como mártires:

O amor à virtude da continência me convida agora, e a você também, ó irmã santa [Marcelina], – não com palavras, porém com tua vida de silêncio – a dizer algo sobre a virgindade, para que não pareça que a tratamos como de passagem, quando em realidade é a **virtude principal**. Assim, pois, **não louvamos a virgindade porque a encontramos nos mártires, senão porque ela mesma faz [faciat] mártires** (*Virg.*, I, 3.10, grifo nosso).

Na passagem acima, Ambrósio utiliza o verbo "fazer" no presente (*faciat*), indicando que não apenas no período das perseguições aos cristãos, mas também em sua própria época, as virgens poderiam alcançar o martírio por meio do sacrifício diário de seus corpos. De fato, no *corpus* ambrosiano, diversas são as menções nas quais Ambrósio aponta a virgindade como uma forma de sacrifício em alusão aos mártires. Assim, apenas em seus tratados ascéticos, conseguimos identificar as seguintes passagens: no *De exhortatione uirginitatis* (94), o bispo fala da virgindade consagrada como *sacrificium*; no *De uirginitate* (10; 13), aparecem os termos *sacrificium castitatis* e *integritas sacrificium*; no *De uirginibus* (I, 7.32; 65), Ambrósio utiliza os termos *cotidianum sacrificium* e *sacrificium uirginitatis*. Além disso, a palavra *sacrificium* é usada indistintamente no *De uirginibus* (II, 29) e no *Exhortatio uirginitatis* (82) para descrever tanto a virgindade quanto o martírio físico sofrido pelos antigos confessores.

Como mencionamos, nas comunidades cristãs pós-constantinianas, o desprezo pelo corpo possibilitou que bispos, monges e demais ascetas compartilhassem a mesma santidade que os mártires. Nesse caso, com o fim das perseguições aos cristãos, o acesso à santidade deixou de estar vinculado à renúncia da vida e à aceitação da morte para se vincular à

¹¹⁶ Acerca de Tecla, compartilhamos com Seijo Ibáñez (2017, p. 145) a ideia de que esta virgem, embora estivesse disposta a ser, não pode ser considerada uma mártir, mas sim uma *confessora*. Nesse caso, se considerarmos que os mártires eram as pessoas que morrem por sua fé, Tecla jamais poderia ser uma, pois não foi morta por seus perseguidores, mas morreu em sua velhice. Contudo, enquadramos Tecla na condição de mártir em consonância com o autor aqui analisado.

¹¹⁷ De acordo com Ramos-Lissón (1999, p. 137, nota 76), Seijo Ibáñez (2017, p. 147) e Vera Zorrilla (2003, p. 229), provavelmente o bispo estivesse se referindo à Teodora de Alexandria.

¹¹⁸ Além destas mulheres, observamos que Ambrósio também se valeu do exemplo de uma possível parenta sua, a Sotéra. Todavia, nas poucas passagens que o bispo se dedica a esta jovem, fica evidente que seu interesse está mais em explorar as conexões de sua família com uma virgem e mártir, obtendo assim o benefício de certa tradição ascética, e menos em fazer dela um modelo de conduta para as devotas (*Virgb.*, III, 37; 38).

renúncia ao mundo e ao corpo. Em outros termos, o ascetismo tornou-se um prolongamento do *modus vivendi* dos mártires, pois, de modo similar, exigia dos seus praticantes a mortificação do corpo para obter o aperfeiçoamento espiritual. Todavia, em Ambrósio, nem todas as categorias de ascetas são representadas como mártires, já que nem as viúvas e nem as casadas, ainda que submetidas ao mesmo programa de disciplina corporal que as virgens, eram identificadas dessa forma. Ao invés disso, na concepção ambrosiana, observamos que somente as virgens, praticantes da "virtude principal", que poderiam ser comparadas aos mártires, já que elas se conservavam imaculadas (*Virgb.*, I, 12; 13), puras (*Virgb.*, I, 60; 65; III, 13), estéreis de corrupção (*Virgb.*, I, 31), íntegras (*Virgb.*, I, 9), portadoras de um corpo sagrado (*Virgb.*, II, 20), superiores à natureza humana (*Virgb.*, I, 2.5; 11) e tornavam-se tão assexuadas quanto os seres celestiais (*Virgb.*; I, 48). Essa visão de Ambrósio sobre as virgens certamente as colocavam em um patamar acima das viúvas e das casadas.

Ainda sobre as mártires, ao serem tomadas como exemplos para as virgens, todos os epítetos e atributos com os quais Ambrósio lhes descrevia são aplicados também às virgens, a exemplo de *sponsa Christi*, *templum Dei* e *milites Christi*.

Um bom exemplo desses epítetos pode ser observado no *De uirginibus*, mais especificamente na narrativa de Ambrósio sobre o martírio de Agnes e Pelágia de Antioquia. Em ambas as histórias, o bispo se valeu do *topos* martirial da morte como uma forma de matrimônio (VERA ZORRILLA, 2003, p. 227). Nesse caso, tanto Agnes quanto Pelágia, apesar da pouca idade, foram apresentadas como uma fortaleza diante da morte, pois, como se fossem casar, se apressavam para o sacrifício na ânsia de encontrar seu Esposo:

Não se apressaria tanto em ir à boda a que vai se casar, como esta virgem [Agnes] se dirigiu ao seu suplício, alegre por sua sorte, com o passo veloz, a cabeça adornada, não com tranças artificiais, senão de virtudes. Todos choram, apenas ela está sem lágrimas. Muitos se maravilham com o fato de entregar com tanta facilidade sua vida, que apenas começava a disfrutar, como se já houvesse consumido. [...] Quanto terror utilizou o carrasco para atemorizá-la! Quantos elogios para persuadi-la! Porém ela dizia: '**seria uma injúria para meu esposo que eu pretenda agradar a outro. Serei só para Ele que primeiro me elegeu**'. Carrasco? Que te detém? Pereça este corpo que pode ser amado por olhos que detesto. Colocou-se em pé, orou, reclinou a cabeça. Teria visto tremer o carrasco, como se fosse o condenado, fraquejar sua mão, empalidecer seu rosto por um temor alheio, **enquanto a menina não temia por ela** (*Virgb.*, I, 8-9, grifo nosso).

Não tenho medo, [Pelágia], que minha mão se debilite e não leve a cabo o golpe, ou que meu peito recuse a dor: não darei ocasião à carne para o pecado. Não temerei que falte a espada: podemos morrer com as próprias armas, podemos morrer sem a ajuda do carrasco, ainda no seio da mãe. [...] **Se conta que adornou sua cabeça e colocou um traje de bodas, de tal maneira que não diria que ia à morte, senão ao encontro do esposo** (*Virgb.*, III, 33-34).

De modo semelhante às mártires, a virgem também foi identificada pelo prelado milanês como uma *sponsa Christi*:

Considera também outro mérito da virgindade: **Cristo é o esposo de uma virgem, e, se pode falar assim, Cristo é o esposo da castidade virginal**, pois a virgindade pertence a Cristo, não Cristo à virgindade. Uma virgem é, portanto, sua esposa, virgem é a que levou em seu seio, virgem é a que nos gerou, virgem é a que nos alimentou com seu próprio leite [...] (*Virgb.*, I, 22, grifo nosso).

Inclusive, passada a época dos martírios, a virgem consagrada era a única que Ambrósio distinguia como esposa daquele "cujo trono é eterno" (*Virgb.*, I, 36), "namorada do Rei" (*Virgb.*, I, 37), e que, perante o Senhor, será testificada por Maria por ter guardado com pudor o imaculado *thalamus nuptialis* do filho de Deus (*Virgb.*, II, 16).

Mediante a analogia que Ambrósio fez entre a mártir e a virgem, ambas as categorias de mulheres se uniriam ao Esposo no momento em que seus corpos fossem ofertados a Deus. Todavia, ao contrário do sacrifício sangrento ao qual a jovem mártir era submetida, o sacrifício da virgem ocorria por meio do ritual da *uelatiouirginalis*, no qual ela se dirigia ao altar para consagrar seu corpo na condição de "hóstia da pureza" e "vítima da castidade" (*Virgb.*, I, 65).

Como mencionamos, no discurso ambrosiano, a própria *uelatio* foi uma cerimônia marcada por símbolos e termos nupciais, a exemplo do véu (*Virgb.*, I, 65), cujo objetivo era garantir entre os fiéis uma maior aceitação do casamento místico entre as virgens e Cristo. Porém, na medida em que o altar é tido por Ambrósio (*Virgb.*, I, 65) como o local onde se oferecia o sacrifício da virgindade, podemos supor que ele foi empregado como mais um símbolo para ratificar a ideia de que a *uelatio* consistia em um rito de caráter sacrificial. Em síntese, a *uelatio uirginalis* era ao mesmo tempo uma cerimônia de bodas e um rito sacrificial, no qual a vítima, após ter a morte espiritual do seu corpo reconhecida pelo bispo, era proclamada simultaneamente mártir e *sponsa Christi*, tal como sucedera a Agnes e Pelágia.

Além de serem esposas de Cristo, para Ambrósio (*Virgb.*, II, 18), as virgens eram também templo de Deus:

Não posso duvidar que estivessem abertos os acessos dos altares para vocês; e mais, me atrevo a dizer que **suas almas são altares de Deus, nos quais Cristo se imola diariamente pela redenção do seu corpo**. Agora bem, se **o corpo de uma virgem é templo de Deus**, que será a alma que irradia o calor do fogo divino ao ser removidas as cinzas de seus membros pela mão do Sacerdote Eterno?¹¹⁹ Felizes são as virgens, que exalam uma graça tão imortal, como os jardins das flores, os templos da devoção, os altares do sacerdote!

¹¹⁹ De acordo com Ramos-Lissón (1999, p. 135, nota 69), Ambrósio faz aqui uma alusão aos antigos sacrifícios pagãos, em que era costume deixar sobre o altar as cinzas do sacrifício, de modo que, mais tarde, apenas com sua remoção, voltava-se a acender o fogo.

Com relação ao excerto acima, ser *templum Dei* também era um atributo que Ambrósio dispensava às mártires, tal como se podemos averiguar nos *exempla* de Tecla e da virgem de Antioquia.

Quando, no *De uiginibus*, Ambrósio menciona Tecla, ele o faz justamente no intuito de corroborar a passagem acima, na qual a virgem é identificada como templo de Deus. Para tanto, rememora o episódio no qual Tecla é condenada à morte e entregue aos leões após se recusar contrair núpcias com Tamiris. Nua e evitando os olhares lascivos dos homens, a virgem foi conduzida ao *circus* e exposta às feras. Porém, ali, mal algum aconteceu (*Virgb.*, I, 3.19). Ao invés disso, o que o público pôde observar foram as bestas selvagens deitadas no chão, "lambendo os seus pés e testemunhando com um rugido sem palavras que não se podia violar aquele corpo sagrado" (*Virgb.*, I, 20). Para Ambrósio, a veneração de Tecla à virgindade foi responsável por alterar a disposição natural das feras, que ensinavam os espectadores a manter reverência pelas coisas santas. Mais que isso, por meio da consagração virginal, a mulher teve sua natureza transformada, isto é, seu corpo foi convertido em templo de Deus e, por isso mesmo, não poderia ser profanado, nem mesmo pelos leões.

A relação entre a castidade virginal e a imagem do *templum Dei* é muito forte no discurso ambrosiano. É precisamente por meio desta relação que Ambrósio qualifica o atentado à castidade virginal como um ato de profanação ao templo. Para melhor explicar essa ideia, Ambrósio narra à sua congregação o episódio de uma jovem virgem, a quem nomeia "virgem de Antioquia".

Segundo a narrativa de Ambrósio, a virgem, reconhecida como muito formosa e inclinada à castidade, após se recusar a oferecer sacrifícios aos ídolos pagãos, foi levada a um prostíbulo para ter seu corpo profanado. Diante da impossibilidade de conservar a virgindade da sua carne, porém disposta a manter a virgindade da alma (*Virgb.*, II, 24), a menina chora e guarda silêncio para que o adúltero não a ouça sequer falar e nem saiba que ela escolheu a opção que a equiparava a uma prostituta (*Virgb.*, I, 25). Apesar da decisão de se prostituir, Ambrósio afirma que aquela que não queria profanar nem mesmo a sua voz (*Virgb.*, II, 25) jamais poderia ser corrompida (*Virgb.*, II, 26). Pelo contrário, tão superior era a força da castidade que a virgem eliminou a infâmia do lugar onde se encontrava (*Virgb.*, 26), mesmo se tratando de um bordel, e o converteu numa casa de oração (*Virgb.*, 27).

Os feitos da virgem antioquena não acabavam por aí. Segundo Ambrósio (*Virgb.*, II, 27), com receio de que seu corpo fosse profanado pela ferocidade dos homens, a virgem levanta as mãos para os céus e, recordando as bençãos concedidas a Tecla e Susana, pediu a

Deus que não consentisse com esta violação sacrílega de teu corpo e que conservasse sua virgindade. Nesse momento, de forma miraculosa, diante da jovem surge um soldado de terrível aspecto que lhe disse: "Não temas, ó irmã. Venho como um irmão para salvar tua alma, não para perdê-la. Salva-me para que você seja salva [...]" (*Virgb.*, II, 29).

No relato supracitado sobre a mulher de Antioquia, a figura do soldado remete à ideia de que as virgens, como *templum Dei*, gozavam de proteção divina. Não apenas isso, mas era através desse *exemplum* que Ambrósio equiparava mártires e virgens como verdadeiros soldados de Cristo.

A expressão *uerus miles* foi empregada por Paulo (2 *Tm.*, 2, 2-3) como um modelo de vida cristã a ser colocado em prática por todos os fiéis. Contudo, desde a primeira geração cristã, este estilo de vida passou a adquirir seu sentido mais bem acabado no martírio, tal como podemos averiguar nos relatos martiriais, nos quais o mártir recebe o título de "verdadeiro discípulo" (Ignatius Antiochensis, *Epistola ad romanos*, IV, 2). Posteriormente, no contexto das perseguições do século III, a simbiose entre a vida cristã e o martírio era reforçada por autores como Cipriano (*Ep.*, 28, 1-2). Já no século IV, vemos Ambrósio transpor esse modelo de conduta dos mártires para as virgens, a quem também considera soldados infatigáveis da castidade (*Virgb.*, I, 60).

No *De uirginibus*, foi por meio do *exemplum* da virgem de Antioquia que Ambrósio aprofundou a representação da virgem como um soldado de Cristo. Ao descrever as ações que ocasionaram a fuga da mártir do prostíbulo, fuga esta possível mediante a troca de vestes entre ela e o soldado, Ambrósio utilizou uma série de figuras de linguagem que reforçaram a analogia que as virgens e as mártires superavam as fragilidades do seu sexo e se convertiam em soldados de Cristo:

Troquemos os vestidos; agora me são conveniente seus vestidos e os meus a você [...]. **Seus vestidos me farão um verdadeiro soldado**, os meus te preservão virgens. Para você é melhor se vestir, para mim é melhor sair desvestido para que o perseguidor me reconheça. **Toma a roupa que oculta a mulher**, me dê a roupa que pode consagrar a um mártir. **Vista o manto para que cubra teu corpo virginal e guarde o pudor. Toma o capacete que cobre teus cabelos e oculte tuas feições.** Saia como costumam sair os envergonhados que entram em um bordel. [...] Eu em teu lugar me ofereço como vítima de Deus, **você em meu lugar será um soldado de Cristo, pois tem a boa milícia da castidade**, que combate por um pagamento eterno, [e você] terá a couraça da justiça, que cobre o corpo com a defesa do espírito, o escudo da fé para te defender das feridas e o capacete da salvação: **pois a defesa da nossa salvação está onde está Cristo, já que a cabeça da mulher é o marido, e da virgem é Cristo** (*Virgb.*, II, 29, grifo nosso).

Entretanto, aqueles, que tendo olhos não viam [assim] como lobos ferozes ante a cordeira, rugiam ante a presa. Um deles que era mais desavergonhado entrou. Porém, apenas viu com os próprios olhos como estavam as coisas, exclamou: Que isto? Entrou uma menina e se vê um homem. **Temos aqui não a fábula de uma**

virgem que se converteu em corça, senão o feito verdadeiro de uma virgem convertida em soldado. Tinha ouvido, porém, sem crer que Cristo mudou a água em vinho, agora mudou também os sexos (*Virgb.*, II, 31, grifo nosso).

Os *exempla* de Agnes, da virgem de Antioquia, de Tecla e de Pelágia foram utilizados por Ambrósio com o propósito de legitimar a virgindade como um novo tipo de martírio. Em consequência, todos os epítetos que uma longa tradição cristã havia aplicado àquelas que morreram em defesa da sua castidade – a exemplo de esposa de Cristo, templo de Deus e soldado de Cristo – foram atribuídos também às virgens consagradas, mulheres cujos corpos, por meio de um martírio espiritual, também sacrificavam em nome de Cristo. Não obstante a importância que os exemplos dessas mártires tiveram para elevar o grau de prestígio das jovens devotas de Milão, o modelo que excedia todos estes e as colocava em uma condição infinitamente superior às demais mulheres era o de Maria.

De acordo com Ludimila C. Campos (2015, p. 69 e ss.), já no século II, autores como Justino, o Mártir, Irineu de Lião e Tertuliano inovaram no que concerne à figura de Maria. Nesse caso, ao menos até Justino não é possível observar relatos sobre Maria distintos daquilo que foi apregoado nos Evangelhos. Em Inácio de Antioquia, por exemplo, os relatos existentes são bastante sucintos e não ultrapassam a idéia de que a personagem era descendente de Davi, ou seja, aquela pela qual o Messias viria. Não que Inácio não tenha exaltado a virgindade de Maria, todavia, seu intuito ao fazê-lo era proclamar a imagem de Jesus como humano e como Deus frente àqueles que não aceitavam que o Cristo tivesse se materializado sob a forma humana. Por seu turno, Justino (100-165 d.C.) contribuiu para o surgimento de uma nova ideia acerca da figura de Maria. Em sua primeira *Apologia*, o autor representa Maria *per se*, apresentado-a como descendente dos antigos patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) e advinda da casa de Davi. Além disso, Justino deixa evidente que Maria não gerou Jesus pelo resultado de uma relação conjugal, mas sim por conta do poder de Deus. Para Campos (2015, p. 70), provavelmente, Justino também foi o primeiro autor a fazer o paralelo Maria-Eva, propondo que

A característica da figura da 'antiga Eva' como 'mãe dos viventes' acabou sendo reputada à 'nova Eva' (Maria), agora como uma figura profética. Esse novo atributo de Maria acabou por conferir a ela um papel singular no plano divino da salvação. Segundo tal pensamento, Maria teria vivido um relacionamento 'espiritual' com Jesus nos moldes do relacionamento de Eva com Adão. Assim, o que ocorrera com Eva anteriormente teria ocorrido com Maria, sendo Eva chamada mãe da Antiga Aliança e Maria seria Mãe da Nova Aliança.

Se a análise que Campos (2015) faz da representação de Maria em Justino estiver correta, é possível afirmar que a personagem emerge no discurso do mártir como uma peça-

chave na história da salvação humana. Em outros termos, dizemos que Justino exaltou a figura de Maria em destaque como aquela que desfez o pecado de Eva, ideia esta que influenciou grande parte dos autores da Patrística.

De modo semelhante, a contribuição de Irineu de Lião se encontra exatamente no desenvolvimento desta ideia de Maria como a "nova Eva". No entanto, diferentemente de Justino que apenas menciona o paralelo Maria-Eva, Irineu se dedica ao tema de forma mais profunda. Em seu *Contra as Heresias*, Irineu considera Eva e Maria virgens antes de se casarem, colocando-as num mesmo patamar. Porém, enquanto a desobediência de Eva causou a ruína da humanidade, a obediência de Maria garantiu a salvação do homem. Em síntese, a teologia desenvolvida por Irineu acerca de Maria foi primordial para o destaque da figura da Mãe de Jesus nos meios eclesiásticos, nos quais Maria se converteu num emblema do estado natural da humanidade, tal como fora Eva antes do Pecado Original. *Pari passu*, no século II, Tertuliano se destaca por apresentar uma das posições mais austeras em relação à Maria. Segundo Campos (2015, p. 74-75), embora Tertuliano (*Contra Marcião*, 4, 9) não demonstrasse simpatia pela mãe de Jesus, afirmando que o parentesco de sangue pouco importava para o cumprimento da missão evangélica, o autor não ignorava a função de Maria no que dizia respeito à encarnação. Nesse caso, Tertuliano insiste que a maternidade de Maria remove toda dúvida quanto à humanidade de seu Filho, além de provar que Jesus era um descendente de Davi. Além disso, Tertuliano, em seu *De carne Christi* (9), atende ao *topos* de Justino e Irineu e faz de Maria uma antítese de Eva. De acordo com o autor, ambas as mulheres teriam concebido virgens, porém de Maria surgiu a vida – Jesus – e de Eva nasceu a morte – o pecado. Sobre a virgindade de Maria em si, Tertuliano propôs que a concepção de Jesus não foi realizada segundo as leis da natureza, visto que ela concebeu virgem. Todavia, para o autor, Maria não teria permanecido virgem perpetuamente, concebendo, posteriormente, filhos com José (CAMPOS, 2015, p. 74-75).

Para além destes três pensadores cristãos que acabamos de mencionar, Clemente, Orígenes e Atanásio também foram importantes autores que contribuíram para a construção e consolidação do culto mariano no século III. Segundo Campos (2015, p. 159), ao que tudo indica, Clemente foi o primeiro entre os autores ortodoxos a defender a virgindade perpétua de Maria. Sendo assim, embora ele não tenha sido muito enfático, em seu *Stromateis* (III, 16), Clemente afirma que "[...] alguns dizem que depois dela ter dado à luz, foi examinada e encontrada ainda virgem".

Além disso, é possível observar, em Clemente (*Paedagogus*, 1, 6, 15-16), a comparação alegórica entre o suposto mistério de Maria – o fato de ela ser mãe e virgem – e o modelo de

mistério que seria a própria Igreja, ou seja, uma mãe que gerava seus filhos enquanto manteve intacta a "virgindade" de sua fé em Deus (CAMPOS, 2015, p. 159). De modo semelhante, no século IV, Ambrósio, desde seu primeiro tratado moral, o *De uirginibus*, se preocupou em difundir a imagem da Igreja como "esposa virgem" e "mãe dos cristãos", associando-a com as imagens de concepção e nascimento virginais como analogias à Maria e ao nascimento do Cristo:

Assim, a Igreja santa, imaculada enquanto sua união, fecunda no parto, é virgem por sua castidade e mãe por sua prole. Dá-nos a vida uma virgem não por intervenção do homem, mas por virtude do Espírito. Dá-nos a luz uma virgem não com dores do parto, mas com o gozo dos anjos. Alimenta-nos uma virgem não com leite do corpo, mas com aquele que o apóstolo alimentou a infância do nascente povo de Corinto. Que mãe tem tantos filhos como a santa Igreja? Pois é virgem pelos sacramentos, é mãe para os povos, cuja fecundidade é atestada pela Escritura dizendo: **Porque são muitos mais os filhos da que havia sido abandonada do que os daquela que tinha marido.** A nossa não tem homem, porém tem esposo, já que tanto a Igreja entre os povos, como a alma nas pessoas singulares [devotos], se unem ao Verbo de Deus como a um esposo eterno, sem nenhuma ofensa à pureza, estéril de corrupção, fecunda de racionalidade (*Virgb.*, I, 31. grifo do autor).

O significado eclesial da *uirginitas in partu* e da *uirginitas post partum* de Maria, ou seja, a ideia de que ela teria se mantido virgem antes e depois do nascimento do Cristo, se tornou ainda mais evidente nos trabalhos posteriores ao de Ambrósio:

Se [Sara], por ter dado à luz [a] quem seria uma figura de Cristo, merece ser ouvida pelo marido, [o] quanto mais progrediu o sexo [feminino] quando ela [Maria] engendrou Cristo, **permanecendo, todavia, na virgindade!** Venha, ó Eva, já Maria, que não apenas nos trouxe o encorajamento da virgindade, mas nos deu Deus. [...] Extraordinária foi, portanto, Maria, que levantou o emblema da sagrada virgindade e impulsionou a bandeira da integridade imaculada. E, sem dúvida, enquanto todos são chamados a cultivar a virgindade com o exemplo de Santa Maria, há alguns que negam que Ela **permanecera virgem** (*Inst.*, u., 33; 35, grifo nosso).

Os argumentos empregados por Ambrósio acerca do nascimento virginal de Cristo muito provavelmente contaram com a influência de autores como Orígenes e Atanásio de Alexandria, visto que estes também defenderam vigorosamente a virgindade perpétua de Maria. Segundo Campos (2015, p. 161), em seu *De principiis* (2, 6), Orígenes considera a virgindade de Maria a sua característica mais misteriosa e maravilhosa, já que ela teria concebido sem a consumação do ato sexual, permitindo assim que Jesus viesse ao mundo livre da concupiscência da carne.

A este respeito, é importante observar que, para Orígenes, o nascimento humano tinha se cristalizado na noção de que a concepção e o parto estavam inevitavelmente associados a uma série de máculas, de *contagia* (BROWN, 1990b, p. 290). Cristo, no entanto, advindo de uma união perfeita entre a carne e a Palavra de Deus, preservou seu corpo isento da marca da

sexualidade, mantendo-se íntegro físico e espiritualmente. Já no que se refere à Maria, a opinião de Orígenes era que ela teria prestado um serviço a Deus, mantendo-se virgem de forma espontânea e permitindo a manutenção da integridade de Cristo (CAMPOS, 2015, p. 161-62). Além disso, Orígenes (*Commentarii in Iohannem*, 10, 23.4) também defendeu que Maria se conservou virgem *post partum*, uma vez que seria incompatível que ela praticasse relações sexuais, pois ela se encontrava infundida no Espírito Santo. Quanto a Atanásio, sabemos que seu foco esteve na defesa da encarnação de Jesus por intermédio de Maria, motivo pelo qual ele a evocou em seus tratados teológicos, cartas e exortações ascéticas toda vez que se fez necessário resguardar a humanidade, a divindade e a unidade de Cristo. Mais que isso, foi justamente por ter permanecido virgem na ocasião do nascimento de seu filho que, para Atanásio, a divindade e humanidade de Jesus haviam se manifestado (CAMPOS, 2015, p. 165).

Para Campos (2015, p. 166-67), as reflexões teológicas que Clemente, Orígenes e Atanásio desenvolveram sobre Maria ajudaram a contribuir para que, no século IV, essa personagem não apenas fosse consagrada como exemplo de castidade para os cristãos, mas para que também todo um conjunto de práticas devocionais à Maria tivesse sido difundido pelo Império. Como exemplo de tais práticas devocionais, podemos observar a arte funerária do período em questão (Figura 16 e Figura 17), nas quais Jesus e Maria são objetos de adoração.

Figura 16 - Adoração à Maria e ao menino Jesus



Maria e o menino Jesus sendo adorados pelos três reis magos. Sarcófago datado do século IV d.C., localizado no Museu do Vaticano. **Fonte:** Acervo pessoal da autora (2016).

Figura 17 - Adoração à Maria e do menino Jesus



Adoração à Maria que está sentada com o menino Jesus em seu colo. Atrás dela está o profeta Balaão em alusão à profecia messiânica: “Uma estrela sairá de Jacó, um cetro se levantará de Israel”. Sarcófago datado do século IV, localizado no Museu do Vaticano. **Fonte:** Acervo pessoal da autora (2016).

A arte funerária do século IV pode ajudar na comprovação da existência de uma progressiva expansão de práticas devocionais reservadas à Virgem. Nesse sentido, podemos supor que a glorificação das jovens virgens de Milão não poderia ser desconectada do da domesticação da piedade mariana própria do século IV, uma vez que tais personagens detinham o mesmo capital simbólico, ou seja, o prestígio e a santidade conferidos à Maria.

No *De uirginibus*, Ambrósio se revelou um profundo admirador do mistério mariano.¹²⁰ Todas as prerrogativas e méritos de Maria tinha origem em sua eleição para ser mãe de Cristo: "Há alguém mais excelente que a mãe de Deus? Quem mais esplêndida que ela, que foi eleita pela própria Claridade? Quem mais casta que ela, que gerou um corpo sem a mancha do próprio?" (*Virgb.*, II, 7). De forma geral, Maria encarnava a autêntica imagem da virgindade e, como exemplo de conduta perfeita, nela se conjugava todas as virtudes que deveriam portar uma virgem consagrada:

¹²⁰ A contribuição de Ambrósio para a teologia mariológica ultrapassa os objetivos de nosso estudo, contudo é importante ressaltar que o prelado apresentou um papel essencial na construção da figura de Maria, sobretudo em uma época que nem todos os nicenos aceitavam as ideias de *uirginitas in partu* e *uirginitas perpetua* envolvendo a personagem em questão. Para melhores informações, recomendamos a leitura da tese de doutorado de F. Vera Zorrilla (2003), pois, neste trabalho, é possível encontrar as principais referências sobre tal temática.

[...] [Maria era] humilde de coração, pausada em suas palavras, prudente de ânimo, comedida na conversa, diligente na leitura, não colocava sua esperança no efêmero das riquezas, mas na oração do pobre, era assídua no trabalho, pudica na palavra, acostumada a colocar Deus e não os homens como juiz da alma, não fazia mal a nada, quis bem a todos, se colocava de pé na presença dos anciãos, não foi invejosa com seus iguais, fugia da jactância, seguia a razão, amava a virtude (*Virgb.*, II, 7).

Devido às suas virtudes, Maria foi considerada por Ambrósio (*Virgb.*, II, 15) um exemplo a ser seguido por todos, mas, em especial, por ser também virgem por excelência, ela era como um espelho no qual todas as virgens deviam se mirar. Quando a virgem se via refletida nesse espelho, ela mudava de aparência, tornava-se bela e descobria que as características de Maria também eram as dela, mesmo que a Mãe do Cristo a superasse em perfeição:

Será, pois, a vida de Maria para vocês [um] modelo de virgindade como se fosse refletida em uma imagem; nela brilha, como em um espelho, a beleza da castidade e a forma ideal da virtude. Dela [vocês] podem tomar exemplos de vida, nos quais os ensinamentos da bondade se expressam como em um modelo e mostram o que [vocês] devem corrigir, o que devem evitar e o que devem conservar (*Virgb.*, II, 2.6).

Em Maria, a virgem cristã não apenas encontrava um modelo a seguir, mas também todas suas motivações mais profundas (VERA ZORRILLA, 2003, p. 232). Isso quer dizer que, em Maria, se cumpria todos os traços teológicos característicos da virgindade: mãe de Deus, templo de Deus, união com o Verbo, colaboradora no mistério da salvação. Além disso, é justamente pelo fato de ter gerado um corpo sem macular a sua carne que Maria se tornou maior exemplo e motivo para que as virgens conservassem seu propósito virginal perpetuamente. Para além de constituírem um modelo que deveria ser imitado, as virgens de Milão podiam ser identificadas como representantes de Maria na terra por compartilharem de sua fecundidade virginal (RAMOS-LISSÓN, 2011, p. 15). Em outros termos, do mesmo modo que a Virgem é modelo da fecundidade virginal da Igreja (*Virgb.* I, 5.22; 31; *Exh. u.*, 5.28; *Exp. eu. Luc.*, II, 7), as virgens cristãs renunciavam à reprodução natural em favor da maternidade espiritual, tendo Maria como modelo:

[...] a virgem não conhece o peso da gravidez, nem as dores do parto e, sem dúvida, sua descendência é mais numerosa, **porque gera em espírito** e a todos considera como filhos. **É fecunda em descendentes**, estéril às perdas familiares e possui herdeiros sem conhecer o luto (*Virgb.*, I, 30, grifo nosso).

Podemos supor que o simbolismo em torno do corpo virginal de Maria repercutiu entre a população milanesa de tal modo que o carisma revestido pelas jovens “esposas de Cristo” permitiu que elas ascendessem socialmente como representantes do divino sobre a Terra. A

eficácia do discurso ambrosiano esteve associada, em certa medida, à própria identificação dessas mulheres com Maria, já que também elas eram capazes de gerar descendentes sem corromper a sua carne.

Ao lado das virgens, as viúvas também foram contempladas com *exempla* femininos. No *De Viduis*, o bispo transportou os exemplos de algumas viúvas do Antigo e Novo Testamento, dentre elas Judite (*Vid.*, 7.37-42), Débora (*Vid.*, 8.43-47), a profetisa Ana (*Vid.*, 12; 4.21; 22; 24), a viúva de Sarepta (*Vid.*, 3; 4; 6; 3.14; 17) e a viúva das duas moedas (*Vid.*, 29) para as viúvas de Milão. Nenhuma dessas viúvas possuía uma sacralidade comparável àquela encontrada nos mártires ou em Maria, contudo todas elas foram representadas como mulheres devotas a Deus e fortes em virtudes, motivos pelos quais elas foram feitas modelos de conduta para as viúvas consagradas.

Em linhas gerais, no *De Viduis*, Ambrósio expôs que as viúvas deveriam ser sóbrias, austeras, generosas em entregar suas riquezas e filhos a serviço de Deus, atentas à assembleia e à educação dos filhos, perseverantes em oração, penitentes, pudicas, castas e, sobretudo, praticantes de boas obras. Sendo assim, todos os *exempla* femininos empregados para motivar as viúvas milanesas estiveram de algum modo ligados a estes atributos.

Devemos lembrar que, na Milão do século IV, a viuvez consagrada contava com uma forte resistência social, pois de praxe esperava-se que essas mulheres contraíssem novas núpcias com intuito de reforçar o sistema de alianças que movimentava a economia local. Dessa forma, alguns dos exemplos, como o de Judite, visavam, sobretudo, a demonstrar que a viuvez não era algo impossível de se realizar e que os argumentos mais recorrentes para desencorajá-la não tinham fundamento, que eram a solidão, o medo da indigência e a debilidade do sexo.

Em seu *De Viduis*, Ambrósio apresentou Judite como modelo de muitas virtudes, mas, principalmente, de fortaleza, como observamos na passagem: "porém à boa viúva nem sequer falta a fortaleza. Pois a verdadeira fortaleza é esta que supera o costume de sua natureza e a debilidade do seu sexo pela devoção da alma" (*Vid.*, 7.37).¹²¹ Como se pode constatar, era justamente essa fortaleza presente em Judite, obtida por meio da devoção de sua alma, que lhe permitiu superar a debilidade de seu sexo e também as viúvas poderiam obter esta fortaleza e,

¹²¹ Embora se tenha dado de modo similar a se que empregava às virgens, a representação que Ambrósio fez da fortaleza da viuvez como uma *uirtus* que superava a natureza era aplicada em um menor tom quando comparada àquelas, pois como observamos somente a virgem alcançava uma natureza assexuada, própria dos anjos. No caso das viúvas, essa superação fazia referência à fragilidade do sexo feminino, ou seja, o exemplo de Judite provava que também as viúvas podiam alcançar virtudes que eram consideradas próprias dos homens, mas, de modo algum, elas tornavam-se seres assexuados.

com isso, superar suas próprias debilidades. Todavia, isso somente seria possível se, como Judite, elas vencessem os vícios do corpo (*Vid.*, 42) e guardassem a castidade (*Vid.*; 39).

De modo semelhante, Débora foi apresentada por Ambrósio como um modelo de superação da fragilidade feminina. Mais que isso, ao mencioná-la, Ambrósio (*Vid.* 44) deixou explícito que as viúvas consagradas não necessitavam da ajuda masculina: "a que não se deixou para trás pela debilidade do seu sexo, assumiu as tarefas que deveriam desempenhar os homens, e, uma vez assumidas, as cumpriu perfeitamente". Importa-nos observar que, mediante os exemplos de Judite e Débora, Ambrósio pretendeu representar as viúvas como mulheres que tinham certa autonomia, não carecendo de proteção doméstica, argumento utilizado por aqueles que as aconselhavam a contrair um novo matrimônio (*Vid.*, 9.52).

Não obstante Judite e Débora, para Ambrósio (*Vid.*, 22), as viúvas tinham na profetisa Ana seu exemplo maior. De acordo com o bispo, Ana representava a viúva que deveria ser louvada pelos cristãos, isto é, aquela que advinha de um único matrimônio e que não guardou a viuvez por razões meramente circunstanciais. Viúva ainda em sua adolescência, a profetisa optou por consagrar-se a Deus e, desde então, manteve-se firme em seu propósito. Nesse sentido, Ambrósio utilizou o exemplo de Ana para recordar as viúvas de que não era a velhice e a ausência de vigor que ela traz o motivo real pelo qual as viúvas deveriam abraçar a devoção, mas sim o amor em servir a Deus.

Notamos ainda que a comparação com Ana era também um *exemplum probationis* da licitude que envolvia a ordenação de viúvas menores de 60 anos, em nítido desacordo com o mandamento de Paulo em I *Tm.* 5 (9-16) (VERA ZORRILLA, 2003, p. 235). Por fim, é importante destacar que Ana se juntou à Judite e à Débora no sentido de ser um exemplo de mulher que elegeu a viuvez de maneira espontânea, não temendo a indignidade e nem a *infirmetas* do sexo feminino, rechaçando assim qualquer pretexto para a consumação de uma nova núpcia.

Embora fosse cauteloso no sentido de evitar que as viúvas rompessem com seu voto em prol do casamento, para Ambrósio, a viuvez consagrada ia muito além, tal como se pode perceber nos exemplos da viúva de Sarepta e da viúva das duas moedas. Como exemplo, no *De uiduis*, Ambrósio evocou o exemplo da viúva de Sarepta no intuito de exortar as viúvas milanesas a praticarem a hospitalidade e a piedade:

Assim, pois, este exórdio torna os ouvidos atentos, embora um simples entendimento já tenha um valor moral para que as viúvas sejam animadas a seguir o exemplo da virtude, posto que cada uma signifique não tanto pela profissão, como pelo mérito. E **não desaparece a graça da hospitalidade ante Deus** quem recompensa um vaso de água fresca, como Ele mesmo recorda no Evangelho com o

prêmio grandioso da eternidade, e dá em troca da pequena quantidade de farinha e azeite a incessante afluência de abundantes riquezas. [...] Assim, pois, **é saudável prestar atenção também ao preceito da hospitalidade**, acolhendo aos hóspedes, porque também nós somos hóspedes do mundo (*Vid.*, 4; 5, grifo nosso).

Em verdade, quão santa era esta viúva que, estando oprimida por uma fome extrema, tributava a Deus a veneração devida e não tomava para si os alimentos, mas os dividia com seu filho, para que sobrevivesse a seu querido descendente! **É grande o dever da piedade**, porém é maior o da religião! Porque, assim como nada deveria ser anteposto a um filho, assim o profeta de Deus deveria ser preferido ao filho e à saúde. **É de crer que ela lhe oferecia não um pouco de comida, mas todos os seus meios de subsistência, como quem não deixa nada para si. Foi tão hospitaleira que lhe deu tudo e tão fiel, que creu imediatamente** (*Vid.*, 6, grifo nosso).

De modo semelhante, o exemplo da viúva das duas moedas foi empregado para disciplinar as devotas quanto à prática da caridade:

[...] não obstante, em sentido místico, não se deve desprezar a esta mulher que deixa duas moedas no gazofilácio. Certamente era uma grande mulher a que, por juízo divino, mereceu ser posta diante de todas. Talvez seja a que por sua fé ofereceu os dois testamentos em ajuda aos homens e, por isso, nenhuma fez mais. **E nenhum homem pode igualar em quantidade a esmola de quem uniu a fé com a misericórdia**. E você, qualquer que seja, que passa a vida exercitando o zelo pela viuvez, não hesite em deixar duas moedas no gazofilácio, perfeita como é na fé e na graça (*Vid.*, 29).

Como podemos perceber nas passagens acima, para Ambrósio, as excelências da viuvez consagrada se complementavam com estas três formas de virtude: piedade, hospitalidade e caridade. Esse fator vai ao encontro da perspectiva histórica segundo a qual, na Antiguidade Tardia, muitas viúvas cristãs da aristocracia exerceram o papel de evergetas, fosse como doadoras ou como fundadoras de beneficiências públicas. A este respeito, autores como Brown (1990a), Navarro Sáez (1990), Serrato (1999), Zétola (2004) e Alexandre (1990) defenderam a ideia de que as viúvas tornavam-se patronas de clérigos e monges por meio de suas doações e da construção de igrejas, mosteiros e hospitais. Segundo Alexandre (1990, p. 551), “o poder das mulheres é também o das doadoras, das fundadoras. Na passagem do evergetismo antigo à caridade cristã, voltada para a Igreja, para os pobres [...] e para os mosteiros, elas detêm a partir do século IV, o seu papel”. Impedidas de assumir posições de poder na Igreja, do mesmo modo que na administração imperial, as viúvas da aristocracia se notabilizaram pelas obras de caridade que executaram. Nesse caso, a própria caridade era tida como um preceito disciplinar, logo ser piedoso e contribuir para a edificação do Reino dos Céus constituiriam partes imprescindíveis da educação dessas mulheres. Em resumo, para Ambrósio (*Vid.*, 11), a viúva não deveria estar menos atenta ao dever da piedade religiosa que ao zelo da castidade:

Portanto, o mérito da viúva não está só na castidade do corpo, senão na prática intensa e generosa da virtude. **Aquela que tenha o testemunho das boas obras: se tivesse educado bem aos filhos, se tivesse exercitado a hospitalidade, se tivesse lavado os pés dos santos, se tivesse socorrido aos que padecem em tribulação, se finalmente tivesse realizado toda boa obra.** Veja quantos ensinamentos de virtudes resenhou: primeiramente o dever da piedade; em segundo lugar, o zelo pela hospitalidade e o serviço realizado com humildade; em terceiro lugar, a assistência da misericórdia e o socorro da generosidade; ao final pediu insistentemente o cumprimento de toda boa obra.

Ao analisar os *exempla* femininos em Ambrósio, Vera Zorrilla (2003, p. 235) afirma que o prelado milânes utilizou o modelo da viúva de Sarepta e a viúva das duas moedas no intuito de ensinar às devotas de sua congregação que elas não precisavam temer a pobreza, pois na medida em que fossem generosas, seriam recompensadas por Deus (*Vid.*, 4). Além disso, Ambrósio empregou esses exemplos não apenas para admoestar as viúvas ricas que ostentavam suas riquezas em detrimento daquelas menos favorecidas, mas também para que essas últimas não se retraíssem em prestar serviço a Deus (VERA ZORRILLA, 2003, p. 214). De fato, Ambrósio declarou que as viúvas abastadas não deveriam se considerar superiores pelo montante de suas esmolas e que, vestidas com roupas caras e cobertas de ouro, não esperassem ser mais apreciadas que as viúvas pobres:

Por que você, que é rica, se vangloria em comparação com quem é pobre? E por que te cobre toda de ouro, arrastando, pelo chão, vestes de grande preço, como se fosse inferior e pequena frente a tuas riquezas, [você] deseja ser honrada por que supera ao pobre na esmola? [...] nenhuma deu mais que a que alimentou ao profeta com o sustento dos filhos. E, por isso, porque nenhuma deu mais, nenhuma mereceu mais (*Vid.*, 28).

Apesar dessa interpretação moral de Vera Zorrilla, não devemos esquecer de que, na medida em que as viúvas cumpriam as boas obras, ou seja, praticavam a piedade e a caridade para com os pobres, contribuía para expandir o patrimônio da Igreja, bem como para fortalecer o poder dos próprios bispos. Como destaca Brown (1990a, p. 254), “apoiados com firmeza por mulheres celibatárias, os bispos [...] fundamentam seu prestígio sobre a sua capacidade de ‘alimentar’ uma nova categoria anônima e profundamente anticívica dos pobres [...]”. Nesse mesmo viés, Zétola (2009) sugere que a institucionalização da caridade exprimia uma ideologia fomentada por clérigos para expandir seu poder na sociedade tardo-antiga, uma vez que as desigualdades eram perpetuadas e não suprimidas pelo exercício da caridade. Isto nos leva a crer que a caridade cristã reproduzia relações de poder, tal qual o evergetismo clássico. Em outras palavras, o discurso atrelado ao uso dos exemplos da viúva de Sarepta e da viúva das duas moedas ultrapassava o sentido moral relativo à quantidade de bençãos recebidas em troca da piedade praticada pelas viúvas. Ao invés disso, supomos que havia um

interesse maior por parte de Ambrósio em fazer com que as viúvas de Milão redirecionassem suas riquezas para a *ecclesia*, contribuindo assim para o fortalecimento do poder do bispo.

Em face do interesse dispensado por Ambrósio aos *exempla* femininos, podemos dizer que o bispo os utilizou no intuito de disciplinar as mulheres de sua congregação e de instituir uma hierarquia feminina entre as virgens, as viúvas e as casadas. Tal hierarquia foi estabelecida em termos do grau de abstinência da atividade sexual de cada uma delas. Sendo assim, as virgens vinham em primeiro lugar, as viúvas, em segundo e, as casadas, em terceiro.

Em relação às virgens, esses *exempla*, que se apoiavam na figura das virgens-mártires e, especialmente, na da Virgem Maria, que eram mulheres portadoras do sagrado manifestado pela virgindade, acabaram por alocar as virgens numa categoria superior às viúvas e às casadas. As viúvas, por sua vez, embora não estivessem dentro do padrão desses arquétipos femininos destinados às virgens, contavam com os *exempla* das viúvas do Antigo e Novo Testamento, cujo grau de santidade podia ser considerado como secundário em relação aos de Maria e das virgens-mártires. Todavia, na medida em que as viúvas abraçavam o celibato e se dedicavam às boas obras, seguindo assim os *exempla* manifestados nos comportamentos das viúvas das Escrituras, também alcançavam certo grau de santidade, ainda que isso ocorresse em menor escala se comparado às virgens, já que tais mulheres não poderiam comprovar a integridade física dos seus corpos.

Quanto às casadas, o débito carnal que acompanhava o matrimônio as colocava em último lugar nesta hierarquia. Daí nenhum *exemplum*, como o de Maria ou das virgens-mártires e nem mesmo das viúvas do Antigo e Novo Testamento, terem sido dispensados a elas, tal como podemos observar na tabela abaixo:

Virgens
Maria <i>Virgb.</i> , II, 2.6-16; 3.19; 21; III, 11; <i>Vid.</i> , 24-25
Agnes <i>Virgb.</i> , I, 2.5-9; 19
Tecla <i>Virgb.</i> , II, 3.19-21
Virgem de Antioquia <i>Virgb.</i> , II, 4.22-33
Pelágia <i>Virgb.</i> , III, 33-36
Viúvas
Judite

Vid., 7.37-42
Débora Vid., 8.43-47
Ana Vid., 12; 4.21; 22; 24
Viúva de Sarepta Vid., 3, 4, 6; 3.14; 17
Viúva pobre Vid., 29
Casadas
Sara, Rebeca e Raquel Virgb., I, 34
Susana Vid., 24

Quando muito, Ambrósio utilizou os *exempla* de Sara, Rebeca e Raquel não com a intenção de honrar as casadas *per se*, mas de se contrapor àqueles que o acusavam de desaconselhar o matrimônio:

Alguém me dirá: desaconselhas o matrimônio? Não, pelo contrário, o aconselho e condeno a quem tem por costume desaconselhá-lo, posto que [eu] considero os matrimônios de Sara, Rebeca, Raquel e de outras mulheres antigas como exemplos de virtudes extraordinárias (Virgb., I, 34).

Ademais, encontramos em Ambrósio outras passagens em que o bispo fez uso das figuras de Rebeca e Raquel como modelos de pudor e piedade não para as casadas, mas sim para as virgens consagradas, no sentido de evitar que estas últimas rompessem seu voto, entregando-se ao amor dos homens:

Acaso foi um exemplo insignificante de pudor o dado por Rebeca que, chegando ao momento da boda e vendo a seu esposo, se cobriu com um véu, para que não a visse antes de se unir a ele? Certamente aquela formosa virgem não temeu por sua beleza, mas por seu pudor. Que dizer de Raquel? Como chorou e gemeu ante um beijo arrancado à força! E não deixou de chorar até supor que se tratava de um parente. Assim, por um lado, [ela] guardou o dever do pudor e, por outro, não emitiu o afeto da piedade. Se é dito ao homem: **não olhe com atenção a uma virgem, para que não te escandalize**, que se há de dizer a uma virgem consagrada que, se ama, peca já na intenção, e, se é amada, peca também de fato? (Virgb., III, 10, grifo do autor).

De modo semelhante, no *De uiduis*, Rebeca, Sara e Raquel foram tomadas como exemplo para as viúvas e não para as casadas. De acordo com Ambrósio (Vid., 89; 90), nessas mulheres, as viúvas poderiam encontrar o que se podia chamar de "a graça das primeiras núpcias". Em outros termos, tais mulheres foram empregadas pelo bispo milanês como exemplos para refutar o desejo de algumas viúvas em contrair novas núpcias, uma vez que, somente por meio do primeiro casamento, homens e mulheres se tornavam uma só carne:

Em efeito, Deus tomou uma costela do homem e formou a mulher, para que se unissem entre si, dizendo: **E serão dois em uma só carne**. Não disse isto das segundas núpcias, senão das primeiras. Pois Eva não teve um segundo marido, nem a Igreja conhece um segundo esposo: efetivamente aquele é **um grande sacramento em Cristo e na Igreja**, e por isso deve ser guardado. Porém nem sequer Isaac conheceu outra mulher além de Rebeca, nem sepultou a seu pai Abraão junto a nenhuma outra, senão com Sara, sua mulher (*Vid.*, 89, grifo do autor).

No que se refere à Raquel, em especial, embora ela não tenha sido a primeira esposa de Jacó, Ambrósio afirmou que certamente nela a graça das primeiras núpcias também esteve presente, visto que o patriarca amou mais a esposa que teve em primeiro lugar prometida, ensinando-nos assim "[...] a honra que devemos tributar às primeiras bodas" (*Vid.*, 90).

Por fim, devemos ao menos mencionar que Ambrósio dispensou às casadas um *exemplum*: ode Susana. Susana apareceu rapidamente em uma única passagem na qual Ambrósio mais uma vez se esforçou em provar que seu discurso em prol das virgens não deveria ser compreendido como uma repressão ao casamento, pois, na verdade, embora a Igreja tenha tido as suas preferências, era pródiga em disciplinar todas as categorias de mulher e não rejeitava nenhuma forma de vocação, incluindo a do matrimônio (*Vid.*, 23):

Assim, recordemos como são elogiadas Maria, Ana e Susana. Mas, porque é conveniente não só proclamar seus louvores, como também seguir seus ensinamentos, recordemos dos lugares onde são encontradas Susana, Ana, e Maria e advertimos como são celebradas cada uma com louvores apropriados e consideremos onde estavam situadas: a esposa no jardim, a viúva no Templo, a virgem em um lugar retirado (*Vid.*, 24).

Decerto, na passagem acima, Ambrósio mencionou sem detalhes que Susana, semelhante à Maria e à profetisa Ana, arquétipos para as virgens e viúvas respectivamente, era um modelo a ser seguido pelas mulheres casadas de sua congregação. Todavia, no trecho seguinte, o bispo concluiu que "porém nelas [Susana e Ana] o fruto [da castidade] é mais tardio, na virgem é mais precoce. Aquelas são provadas na velhice, a virgindade é ornato da idade e não busca o sustento dos anos, pois é fruto de todos os anos [...]" (*Vid.*, 25).

Essa fala de Ambrósio valida aquilo que ao longo desta seção buscamos demonstrar, ou seja, como os *exempla* que ele associou às virgens, viúvas e casadas foram empregados estrategicamente para disciplinar e conferir o devido prestígio a cada uma destas categorias de mulher. Além disso, os *exempla* de bispo funcionou na legitimação da construção de uma hierarquia feminina, na qual as virgens, portadoras do mesmo capital simbólico de Maria e das virgens-mártires, foram posicionadas em um plano superior às viúvas e às casadas. Já as viúvas, que ocupavam uma posição secundária nessa hierarquia estabelecida por Ambrósio, eram livres do matrimônio e das relações sexuais e, por isso, provavam ser possível superar a

debilidade do sexo feminino, da mesma forma que sucedeu a Judite, Débora e Ana. De mais a mais, se compararmos a força e a vivacidade com as quais Ambrósio apresentava os *exempla* das virgens e das viúvas em relação ao *exemplum* das mulheres casadas, podemos concluir que nosso autor não possuía tanto interesse em expor à congregação modelos femininos que enaltescessem estas últimas. Quando, em seus opúsculos, Ambrósio discursava sobre as esposas dos patriarcas – Sara, Raquel e Rebeca – geralmente as apresentava como exemplos de esposas sujeitas ao marido, boas mães e mulheres de fé (*Inst. u.*, 30; *Ep. ex. c.* 14, 100), o que corroborava com a ideia de que o interesse pastoral de Ambrósio estava em fazer da virgindade e da viuvez modelos preferenciais em detrimento do matrimônio.

CONCLUSÃO

As primeiras discussões que Ambrósio formulou acerca das virgens e das viúvas estão contidas no *De uirginibus* e no *De uiduis* e essas obras têm, como pano de fundo, três circunstâncias principais: a importância do ascetismo para a construção da autoridade de Ambrósio; o lugar ocupado pela mulher na Igreja institucionalizada; e a recepção hostil das famílias milanesas à devoção feminina.

Em relação ao primeiro ponto, observamos que a eleição de Ambrósio para a sé de Milão certamente ocorreu de forma irregular e com vistas a atender aos interesses da facção nicena, diferentemente do que propõe o relato deixado por seu primeiro biógrafo, Paulino. Em seu livro intitulado *Vita Ambrosii*, escrito mais de duas décadas após a morte do bispo milanês, Paulino faz da eleição de Ambrósio um acontecimento casual e de comum acordo entre as comunidades ariana e nicena da cidade. Contudo, é possível que a ideia de *concordia* entre a congregação fosse um artifício literário utilizado pelo autor para validar a eleição de Ambrósio conforme o desejo divino e não uma vontade comum dos grupos religiosos discordantes, cujos interesses ultrapassavam o embate doutrinário, quase sempre assumindo conotações políticas, como foi possível constatar por meio das disputas de nicenos e arianos pelo controle dos espaços de culto em Milão.

Não obstante a impossibilidade de *concordia* entre nicenos e arianos, a eleição de Ambrósio para o cargo de bispo contradizia o segundo cânone de Niceia (325), mais tarde convertido no décimo cânone de Sárdica (343), que proibia a indicação de laicos para o episcopado. Essa proibição, portanto, nos permite supor que a ascensão de Ambrósio à sé de Milão, em 374, ocorreu mediante a intercessão de seus amigos, principalmente Probo, que era membro da poderosa *gens Anicii*, prefeito do pretório da Ilíria, Itália e África e patrono responsável por, quatro anos antes (370), ter promovido Ambrósio ao cargo de governador da Ligúria e Emília.

Resultado do jogo de poder da sua época, a súbita eleição de Ambrósio exigia que o recém-eleito fosse ágil em exercer as competências que compunham a autoridade de um bispo da época tardo-antiga: a autoridade espiritual, a autoridade pragmática e a autoridade ascética. De fato, quando Ambrósio assumiu a sé de Milão, ele já contava com autoridades pública e pragmática, próprias de um governador hábil em gerir demandas e conflitos. Porém, as exigências impostas ao cargo episcopal, em especial num momento de embate entre os distintos grupos cristãos, compeliram-no a deixar sua condição de catecúmeno e adquirir autoridades espiritual e ascética, consolidando assim sua influência entre o clero e os demais

fiéis da cidade. Conforme nos apresenta Paulino, uma das primeiras estratégias que Ambrósio adotou nesse sentido foi a de "renúncia ao cargo". Ao que parece, este era um artifício muito utilizado pelos candidatos quando buscavam dissipar as suspeitas de cobiça, pois realçava, ao mesmo tempo, a sua humildade. Posteriormente, a fim de transmitir a ideia de desapego dos bens materiais, Ambrósio destinou parte de sua riqueza aos pobres e à Igreja, bem como abdicou dos prazeres do corpo por meio de abstinência, jejuns, vigílias e trabalhos contínuos.

Embora o discurso de Paulino visasse engrandecer a imagem de Ambrósio e fazer dele um *exemplum*, não se pode negar que o bispo era consciente da importância da prática ascética para o fortalecimento da autoridade episcopal de sua época. Como vimos, após a morte do pai, Ambrósio e sua família se transferiram para Roma e ali fizeram da vida celibatária um meio de ascensão na hierarquia social, uma vez que, nesta época, fazer parte do movimento ascético garantia ao indivíduo integrar-se a uma ampla rede de pessoas que não era limitada pelos laços sanguíneos. É provável que nesse momento a casa de Ambrósio tenha passado a se filiar a uma tradição ascética por meio da exploração de suas conexões familiares com a mártir e virgem Sotéra.

Em 377, três anos após assumir a cátedra episcopal, Ambrósio reforçou o uso político do ascetismo familiar em seu *De uirginibus*. Retornando ao *exemplum* de Sotéra, o bispo ancorou num antepassado as virtudes próprias do ascetismo e do martírio com o propósito de justificar a santidade de sua família. Nesse sentido, podemos dizer que tratar do ascetismo, tanto no *De uirginibus* quanto posteriormente no *De uiduis*, foi uma estratégia utilizada pelo autor não apenas com o propósito de reforçar a sua autoridade ascética, necessária para se posicionar contra a comunidade ariana de Milão, mas também buscando torná-la incontestável por meio da ideia de que a santidade de sua família era hereditária.

Para além de se valer do discurso ascético como estratégia de consolidação da autoridade episcopal, outra circunstância que envolveu a produção do *De uirginibus* e do *De uiduis* era o lugar que a mulher passou a ocupar na Igreja em vias de institucionalização. Como discutimos no segundo capítulo, ao contrário do que comumente se pensa, as mulheres romanas não passavam suas vidas confinadas exclusivamente ao lar e distantes do espaço público, já que, desde a época republicana, elas estiveram envolvidas com a prática religiosa, tanto na condição de sacerdotisas dos cultos oficiais ou quanto na de celebrantes dos ritos matronais. Todavia, no sistema religioso romano tradicional e no cristianismo primitivo, a participação religiosa das mulheres esteve amiúde condicionada pelo discurso masculino.

No que se refere às pagãs da época imperial, os tratados médicos e filosóficos dos dois primeiros séculos foram responsáveis por difundir a visão de que as mulheres eram portadoras

de um corpo masculino imperfeito e que, por isso, elas seriam como animais irracionais, selvagens e incapazes de controlar suas paixões. Herdeira de uma tradição já presente no pensamento aristotélico, tal representação do feminino foi expressa de várias maneiras no Mundo Antigo. No âmbito religioso, em especial, esta desvalorização do feminino fez com que as mulheres fossem consideradas inabilitadas para exercer cargos de liderança, ao menos nos cultos oficiais. Mais que isso, quando as mulheres eram projetadas, por meio da religião, para a esfera pública, elas levavam consigo as funções assumidas na esfera doméstica, tendo assim ratificado o seu papel de procriadoras e zeladoras da casa e da prole. Em outros termos, o lugar ocupado pelas mulheres na religião romana tradicional não subverteu a ordem patriarcal contida neste sistema religioso, na medida em que os ritos entre os quais participavam acabavam por reforçar a ordem androcêntrica estabelecida na e pela sociedade.

Quanto ao cristianismo tardo-antigo, as práticas religiosas também não estiveram dissociadas das demais normas, valores e funções sociais previstas para as mulheres. Todavia, ao contrário do que propunham os filósofos e médicos pagãos, de acordo com os autores da Patrística, o celibato – e não o matrimônio e a maternidade – foi apresentado como o estado de perfeição do sexo feminino. Na sociedade latina do século III, o reconhecimento da virgindade e da viuvez como modelos de conduta feminina remontava a autores como Cipriano de Cartago (*De habitu uirginum*) e Tertuliano (*De exhortatione castitatis; De Monogamia; De uirginibus uelandis*). Já no século IV, Ambrósio (*De uirginibus; De uiduis; De uirginitate; De institutione uirginis; De exhortatio uirginitatis*), Jerônimo (*Epistulae*) e Agostinho de Hipona (*De ciuitate Dei; De bono uiduitatis*) reservaram um lugar de excelência à castidade feminina, dando continuidade à tarefa iniciada pelos autores do século anterior.

Embora não possamos afirmar que ambas as gerações de pensadores cristãos encararam o corpo e o sexo feminino de forma homogênea, a defesa que fizeram da castidade em detrimento do matrimônio foi resultado da soma de algumas ideias, dentre elas: o pessimismo estoico frente ao prazer sexual; a valorização gnóstica do ascetismo como estratégia de redenção do corpo e da matéria; e a reinterpretção que fizeram do texto de *Mt.* (19, 12) e *I Cor.* (7, 7-9; 26-27; 32; 34; 38). Além disso, do *Corpus Paulinum*, os autores cristãos retiraram a oposição entre "carne" e "espírito" para consolidar uma concepção dualista da sexualidade, na qual tudo que era carnal foi compreendido como sexual e o que não era foi visto como espiritual. Mais que isso, "transformar o corpo", tal como prevê Paulo em *I Cor.* 15 (50-51), passou a ser interpretado pelos cristãos como o abandono das práticas sexuais em prol de uma vida de abstinência. Sendo assim, aqueles que conseguissem viver em um estado de castidade completa seriam reconhecidos como pessoas potencialmente santas. Para a

mulher, em particular, essa era uma concepção positiva, visto que, por meio da renúncia sexual, ela não apenas dignificava sua condição de inferioridade em relação ao homem, mas também lhe garantia um meio de escapar do casamento e dos papéis tradicionais de mãe e esposa, quando indesejados.

Apesar de constituir uma via pela qual as mulheres escapavam de suas funções tradicionais, a castidade cristã não rompeu com a dominação masculina própria da cultura greco-romana e judaica. Ao invés disso, no tocante às relações de poder entre os sexos, o cristianismo pouco inovou. Lembrando que, na Igreja episcopal, as mulheres foram excluídas das funções sacerdotais, restando-lhes apenas papéis que não oferecessem risco às lideranças masculinas, como, por exemplo, o de virgens ou de viúva. É justamente nesse contexto de redefinição do lugar feminino na *Ecclēsia* que Ambrósio se dirige, por meio do *De uirginitate* e do *De uidiuitate*, às devotas da congregação de Milão. Em ambos os tratados, o bispo esclarece a posição que virgens e viúvas alcançaram na Igreja do Ocidente no século IV, ou seja, uma posição de prestígio, porém muito aquém de qualquer cargo de liderança.

A exclusão feminina da hierarquia episcopal, embora seja um exemplo paradigmático para se confirmar as diferenças estabelecidas entre homens e mulheres nas comunidades cristãs tardo-antigas, não é a única forma pela qual os pesquisadores podem averiguar tais distinções. Em Ambrósio, por exemplo, defendemos que as relações de poder entre os sexos podem ser observadas no condicionamento da moral feminina aos padrões que limitam o corpo, revelando assim uma representação das virgens e das viúvas segundo os códigos próprios da dominação masculina. Em outros termos, para que as virgens e as viúvas milanesas alcançassem uma posição de prestígio na comunidade, era necessário que elas se submetessem a um severo programa disciplinar que exigia não apenas a supressão da *infirmis* feminina, mas também da transformação da mulher em um *uir perfectus*.

Gestada no período clássico, a ideia de que a mulher era portadora de um sexo débil (*infirmior*) foi incorporada pelo clero da época tardo-antiga que, por sua vez, desenvolveu um raciocínio teológico para dar suporte a tal concepção. Em resumo, com base na noção de que o sexo entrou no mundo por Eva, as demais mulheres eram consideradas como portadoras de uma natureza carnal, sendo elas ainda reconhecidas como uma tentação (*tentatio*) para o homem. Desse modo, Ambrósio sustentava que somente virgens e viúvas, por meio de uma disciplina meticulosa, que incluía práticas de reclusão, silêncio, temperança em relação aos alimentos e à bebida, modéstia no vestir e no andar, leituras constantes das Escrituras, orações, vigílias, jejuns intermitentes e, principalmente, abstinência total do sexo, teriam

condições de suprimir a natureza feminina e alcançar um estado espiritual próprio de um *uir perfectus*.

Sobre a virgem, em especial, na medida em que mantinha seu corpo imaculado, não apenas assumia uma representação próxima da divindade cristã, mas também participava ontologicamente dela. Isto é, por meio da ação do Espírito Santo na alma, a virgem perdia sua forma corporal humana e assumia uma forma virginal que seria *species* da verdadeira virgindade prevista no Deus uno. Não obstante sua aproximação com o divino, Ambrósio se valeu do simbolismo da vida angélica para exprimir a natureza celestial das virgens. Na visão do bispo, tal como os anjos, as virgens deveriam ser reconhecidas como seres assexuados, ou melhor, mulheres que conseguiram extrapolar a condição humana e vencer a "debilidade natural" atribuída ao sexo feminino.

Já em relação à viúva consagrada, no discurso ambrosiano, ela era apresentada como um ser híbrido, uma vez que flutuava entre a santidade do corpo da virgem e a corrupção do corpo da casada. Nesse caso, para que pudessem compartilhar de uma santidade próxima à das virgens e atestar a superação da debilidade do sexo feminino, as viúvas deveriam provar sua castidade não por meio da virgindade, mas por um conjunto de práticas que associavam a renúncia do prazer carnal ao exercício das boas obras. Para tanto, Ambrósio impôs às viúvas a prática da caridade, da hospitalidade e das esmolas com muito mais frequência do que fez para as virgens, pois, como ele mesmo afirmou, a profissão da castidade não era a única forma pela qual o *status* da viúva era definido. Ao invés disso, seu valor maior advinha do serviço que prestava aos pobres.

Se comparada ao papel que as mulheres exerceram nos primeiros movimentos missionários cristãos, bem como, posteriormente, nos movimentos cristãos alternativos, o lugar ocupado pelas virgens e viúvas nas comunidades do Ocidente tardo-antigo foi ainda mais exíguo. Porém, não podemos escamotear as possibilidades que as mulheres do século IV tiveram de participar dos atos religiosos e de prestar devoção à divindade cristã, podendo assim ser reconhecidas pelo clero e pela assembleia na condição de ascetas ou patronas de obras de caridade. Além disso, é preciso nos atentar para o prestígio que virgens e viúvas alcançaram no imaginário cristão da época em questão.

No discurso ambrosiano, acompanhado de um programa disciplinar minucioso, encontramos uma série de atributos e méritos destinados àquelas que optaram por seguir a vida celibatária. Segundo Ambrósio, diferentemente das mulheres casadas, cuja submissão ao marido as tornava semelhantes aos escravos, as virgens e as viúvas deveriam ser louvadas por seu estado de total disponibilidade a Deus. Consideradas mulheres santas de corpo e espírito,

fortes em virtude, castas, pudicas e, no caso particular das virgens, sagradas, moralmente belas, formosas, admiráveis e íntegras, as devotas, se comparadas às mulheres que preferiram ou foram forçadas a contrair matrimônio, conquistaram um posto destacado na congregação de Milão.

O lugar de prestígio ocupado pelas virgens e viúvas pode ser comprovado se levarmos em consideração que o discurso de Ambrósio acerca de tais mulheres não assumiu um tom puramente descritivo, mas sim performático, produzindo os efeitos daquilo que se enunciava. Em outros termos, tendo sido inculcados de maneira reiterativa e citacional, os atributos e a disciplina próprios das devotas não apenas viabilizaram a fabricação de suas identidades, mas permitiram que elas compusessem um grupo diferenciado na assembleia. Inclusive, em termos arquitetônicos, a notoriedade alcançada pelas virgens milanesas é condizente com a presença de edifícios religiosos que, na época de Ambrósio, começaram a ser erguidos em homenagem a elas, a exemplo da *Basilica Virginum*. É provável também que algumas devotas tenham sido sepultadas no interior destes edifícios, como é o caso de Mânlia Dedália, cujo epitáfio foi encontrado no recinto da *Basilica Martyrium*, revelando não apenas a nobreza de sua origem, mas também o papel que ela ocupou na igreja de Milão.

No século IV, os discursos em defesa da ascese feminina tornaram-se cada vez mais comuns entre os autores da patrística. Estes discursos foram escritos no intuito de atrair novas adeptas ao celibato, portanto não possuíam apenas um objetivo disciplinador, como também propagandístico. Sendo assim, não raramente, seus autores apresentaram uma quantidade expressiva deméritos disponíveis somente para aquelas que optassem pela consagração ao invés do matrimônio. Dentre os méritos apresentados por Ambrósio, aqueles dirigidos às virgens revelavam o alto grau de santidade que elas alcançavam se comparadas às viúvas e às casadas.

De início, é possível verificar que o *status* de mártir, de *sponsa Christi* e de soldados de Cristo foi prometido apenas à virgem e, em nenhum momento, Ambrósio propôs que esses predicados poderiam ser revestidos pelas outras duas categorias de mulher. No máximo, quando se referia às viúvas, o bispo afirmava que elas se aproximavam dos mártires pelo vínculo da devoção, embora somente a virgindade, reconhecida por ele como a virtude principal, fosse capaz de fazer mártires. Em todo caso, seja na condição de virgens ou de viúvas, às mulheres que escolhiam viver o celibato eram prometidos não apenas o Reino dos Céus e suas riquezas, mas também uma proteção divina constante. Todavia, é importante destacar que apenas as virgens poderiam antecipar, na Terra, os privilégios da ressurreição, bem como gozar desta proteção divina em níveis ainda maiores que as viúvas e as casadas.

Como explica Ambrósio (*Virgb.*, I, 51), a proteção divina variava de acordo com o grau de santidade de cada indivíduo, logo, quanto mais santa a pessoa fosse, mais protegida ela seria. Porém, o bispo não entendia que as viúvas estavam excluídas dos cuidados de Deus, pois, quando comparadas às casadas, a misericórdia divina estava mais pronta para atender aquelas. Todavia, além de Cristo, também os anjos militavam em favor das virgens, daí a defesa destas ocorrer de duas maneiras, o que não se pode verificar no caso das viúvas e das casadas. De mais a mais, o maior mérito disponível para as virgens e viúvas era a possibilidade de superarem a *infirmas* do sexo feminino. Porém, ultrapassar as leis da natureza humana, aproximando-se do divino e tornando-se anjos no céu, era algo exclusivo daquelas que mantinham seu corpo imaculado perpetuamente.

Todos os atributos que Ambrósio dispensou às virgens e às viúvas, a nosso ver, comprovam a existência de uma hierarquia feminina na congregação milanesa, na qual a posição dos sujeitos se explica pelo grau de abstinência sexual de cada um. Isso quer dizer que, nessa hierarquia, as virgens, seguidas das viúvas, ocupavam um lugar superior ao das casadas.

Mesmo que o bispo não tenha direcionado nenhum tratado às esposas cristãs, tanto o *De uirginibus* quanto o *De uiduis* deixam claro o lugar que elas ocupavam na comunidade milanesa. Em síntese, Ambrósio fez um discurso brando acerca do casamento e não o considerou algo indecoroso. A este respeito, ressaltamos o receio do bispo em perder o apoio de importantes chefes de famílias que formavam a base do seu episcopado, numa época em que a cristianização da cidade ainda se encontrava em curso e que o cotidiano do mesmo local abrigava conflitos entre os próprios cristãos. Além disso, no decorrer do seu episcopado, Ambrósio se deparou com uma forte hostilidade ao discurso sobre a ascese cristã feminina, pois o que se esperava socialmente das moças e jovens viúvas da aristocracia milanesa era que contraíssem matrimônios vantajosos a fim de alimentar o sistema de alianças que moviam a política e a economia local. Conforme o testemunho deixado por Ambrósio, não raramente as jovens eram ameaçadas de serem deserdadas por seus familiares e, no caso das viúvas, buscava-se imputar a ideia de que um novo casamento não apenas supriria qualquer falta de assistência que lhes pudesse ocorrer, mas também seria uma forma de impedir que ficassem à mercê da exploração financeira de clérigos oportunistas. Para se desvencilhar destes argumentos, o bispo adotou uma estratégia retórica segundo a qual as filhas, quando prometidas à castidade, deixavam de ser um peso quanto ao dote. Além disso, Ambrósio previu que a própria resistência paterna era parte do desafio imposto às virgens, uma vez que o intuito dos seus progenitores não era o de proibir que abraçassem o celibato, mas sim de

lhes fornecer uma via pela qual pudessem demonstrar sua determinação em seguir a vida ascética. Já às viúvas, o bispo dizia que um novo matrimônio poderia colocar em risco a herança de seus filhos. Ademais, a fim de convencê-las de que não precisavam do auxílio dos homens, Ambrósio estabeleceu que elas eram capacitadas para assumir tarefas normalmente atribuídas ao sexo masculino.

Como se pode perceber, estes eram argumentos que não atacavam frontalmente o matrimônio. Contudo, apesar do cuidado que manteve, Ambrósio explicita a existência de uma hierarquia feminina na congregação de Milão ao afirmar que, pelo laço conjugal, a mulher casada se mantinha atrelada ao mundo da carne, fosse por meio da relação sexual ou pela tentativa de agradar ao esposo com o uso excessivo de adornos e maquiagem. A virgem e a viúva, por sua vez, não estavam subordinadas às relações sexuais ou a nenhuma outra prática prejudicial ao corpo e à alma. Portanto, estando livres das amarras que acompanhavam o matrimônio, essas mulheres poderiam se dedicar integralmente a Deus e, com isso, elevar-se espiritualmente e superar a debilidade do sexo feminino.

A hierarquia que Ambrósio estabeleceu entre as mulheres de sua congregação estava tão vinculada à prática sexual que, no que se refere a este aspecto, o bispo chegou a propor que as viúvas advindas de um único matrimônio deveriam ser consideradas mais honradas do que aquelas que voltaram a se casar. A essa altura, cabe lembrar que o fato de consagrar viúvas que não haviam sido esposas de um só marido (*uniuirae*) nos certifica de que, em uma sociedade tão tradicional como a milanesa, o bispo deveria estar lidando com uma considerável dificuldade em atrair novas viúvas para o estado devocional.

De mais a mais, o estudo dos *exempla* que Ambrósio empregou para cada categoria de mulher de sua congregação nos permitiu concluir que o bispo se valeu deste recurso para legitimar a construção de uma hierarquia feminina, regida segundo o grau de santidade corporal dos indivíduos. Em outros termos, em Ambrósio, os *exempla* de mulheres, extraídos tanto da literatura martiriológica quanto do Antigo e Novo Testamentos, tinham como função contribuir com o processo de disciplinarização das devotas e, principalmente, conferir credibilidade ao lugar ocupado por virgens, viúvas e casadas na Igreja.

No tocante às virgens, o bispo fez uso dos exemplos de jovens mártires-vingens, como foi o caso de Agnes, Tecla, a virgem de Antioquia e Pelágia, com o objetivo de incutir nos demais fiéis a imagem da virgindade como um novo tipo de martírio. Aqui, as virgens foram representadas como verdadeiras mártires, compartilhando entre si os *status* que as tornavam pessoas potencialmente sacras como, por exemplo, o de *sponsa christi*, *templum Dei* e *miles Christi*. Não obstante o exemplo das mártires, o grau de prestígio das virgens foi

consideravelmente elevado por meio do *exemplum* de Maria. Em resumo, por manterem-se perpetuamente imaculadas, as virgens passaram a possuir o mesmo capital simbólico que a Virgem, o que de certo modo lhes permitiu uma ascensão social como representantes do divino sobre a Terra.

Mesmo abaixo das virgens, as viúvas também foram contempladas com *exempla* femininos. Em seu *De uiduis*, Ambrósio utilizou os casos de Judite, de Débora, da profetisa Ana, da viúva de Sarepta e da viúva das duas moedas para definir a condição das viúvas consagradas de Milão. Decerto, no discurso ambrosiano, nenhuma destas mulheres das Escrituras possuía uma sacralidade comparável àquela encontrada nos mártires ou em Maria. Contudo, todas elas são representadas como pessoas fortes em virtude e ora aparecem como modelos de devoção à caridade cristã, ora como mulheres que se mantiveram fiéis ao estado da viuvez e, por isso, também superaram a fragilidade do sexo feminino.

Embora com menor frequência, algumas mulheres casadas também apareceram no *De uirginibus* e no *De uiduis*, como é o caso de Sara, Rebeca, Raquel e Susana. Parece-nos claro que o objetivo principal do autor ao trazer estes exemplos não era o de honrar as esposas de sua congregação *per se*, mas sim o de se contrapor àqueles que o acusavam de desaconselhar o matrimônio. Quiçá o *exemplum* de Susana tenha sido o único de que Ambrósio se valeu no sentido de conferir prestígio às casadas. Todavia, ao mencioná-la, o bispo acabou por reforçar ainda mais as diferenças estabelecidas entre aquelas que em algum momento de suas vidas contraíram matrimônio e, por isso, só teriam acesso ao fruto da castidade tardiamente, e a virgem, mulher que desde a mais tenra idade se envolvia com sagrado.

Por fim, destacamos que analisar os tratados de Ambrósio nos permitiu perceber o quanto a religião e a construção dos gêneros estavam vinculados no Mundo Antigo. Por meio de seus mitos e símbolos de origem e de criação, bem como de suas narrativas de redenção e salvação, as religiões antigas, incluindo o cristianismo, acabaram por criar, legitimar e reforçar os papéis de gênero. Em outros termos, é possível afirmar que questões de gênero são onipresentes na espinha dorsal do cristianismo, uma vez que suas convicções doutrinárias, filosóficas, éticas e práticas exerceram e ainda exercem grande influência sobre a formação das identidades das mulheres e dos homens.

No que se refere à percepção do corpo e sexualidade femininos, por fim, o cristianismo se adequou às estruturas patriarcais e androcêntricas vigentes no judaísmo e nos cultos pagãos, atribuindo às mulheres imagens e papéis segundo a dominação masculina. Assim, fossem virgens, viúvas ou esposas, reiteramos que todas as representações do feminino produzidas pela instituição episcopal da época tardo-antiga não ultrapassaram as barreiras

impostas pelos códigos da ordem masculina. Entretanto, mesmo neste cenário de controle e sujeição, através do discurso ambrosiano, supomos que algumas mulheres dedicadas à virgindade e à viuvez conseguiram alcançar fama, prestígio e credibilidade duradouros, subvertendo os limites impostos pela Igreja, ao embaralhar os papéis e deslocar as convenções.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução, prefácio, notas biográficas e transcrições de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- AGUSTÍN. Sermones 6º (339-396). In: *Obras completas de San Agustín XXXVI*. Traducción y notas de Pio de Luís. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. *A virgindade*. Traduzido pelas monjas beneditinas da Abadia de Santa Maria de São Paulo e introdução por Hugo D. Baggio. Petrópolis: Vozes, 1980.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS. *Ad sororem*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_03390397__Ambrosius__Epistula_ad_Sororem__LT.pdf.html>. Acesso em: 6 mar 2017.
- AMBROSE OF MILAN. Concerning Virgins. In: *Some of The Principal Works of St. Ambrose*. Translated by Henry De Romestin. New York: Christian Literature Company, 1890-1900.
- AMBROSE OF MILAN. Concerning Widows. In: *Some of The Principal Works of St. Ambrose*. Translated by Henry De Romestin. New York: Christian Literature Company, 1890-1900.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação dos símbolos; Sobre os sacramentos; Sobre os mistérios; Sobre a penitência*. Introdução e notas por Roque Frangiotti. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2005.
- AMBROSIO DE MILÁN. *De excessu fratris; De obitu Valentiniani Consolatio; De Obitu Theodosii Oratio: Discursos consolatorios*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.
- AMBROSIO DE MILÁN. *El paraíso, Caín y Abel, Noé*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.
- AMBROSE OF MILAN. *Epistolae*. In: *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*. Translated with an introduction and notes by John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz with the assistance of Carole Hill. Liverpool: Liverpool University, 2010.
- AMBROSIO DE MILÁN. *La virgindad, la educación de la virgen y exhortación a la virgindad*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.

- AMBROSE OF MILAN. On The Holy Spirit: books I-II-III. In: *Ambrose: Selected Works and Letters*. Translated by Philip Schaff. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- AMBROSE OF MILAN. On Virgins: books I-II-III. In: *Ambrose: Early Church Fathers*. Translated by Boniface Ramsey. London/New York: Routledge, 1997.
- AMBROSIO DE MILÁN. *Sobre las virgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- AMBROISE DE MILAN. *Traité sur L'Évangile de Saint Luc*. Disponível em: <https://laporte.latine.org/bibliotheque/docteurs/AmbroiseMilan/Ambroise_Tome1.pdf>. Acesso em: 18 mai 2018.
- ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.
- ATHENAGORAS. *A plea for the Christians*. Translated by Benjamin Plummer Pratten. Disponível em: <<http://www.logoslibrary.org/athenagoras/plea/>>. Acesso em: 12 fev 2018.
- AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Translated by Peter Astbury Brunt and John Michael Moore. Oxford: Oxford University, 1967.
- AUGUSTINE. On the Good of Widowhood. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, series I*. Translated by Charles L. Cornish. New York: Christian Literature, 1887.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.
- CIPRIANO DE CARTAGO. A conduta das virgens. In: *Obras Completas I*. Tradução e introdução pelas Monjas Beneditinas da Abadia de Nossa Senhora das Graças de Belo Horizonte. São Paulo: Paulus, 2016.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. Stromateis (Books 1-3). In: *The fathers of the Church*. Translated by John Ferguson. New York: The Catholic University of America, 1991.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. Stromateis III. In: *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with introductions and notes by John Ernest Oulton and Henry Chadwick*. Philadelphia: The Westminster, 1954. v. 2.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Pedagogus. In: SCHAFF, P. (ed.). *The Early Church Fathers: Ante Nicene Fathers*. Translated by Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark, 2009.

- CODEX THEODOSIANUS*. Edited by Alexandr Koptev. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/theodosius.html>>. Acesso em: 02 jan 2017.
- CODE THEODOSIAN. *The Theodosian Code and Novels and The Sirmodian Constitutions*. Translated by Clyde Pharr and notes by Dickerman Williams. Princeton: Princeton University, 1952.
- DECIMUS MAGNUS AUSONIUS. *Ordo urbium nobilium*. Disponível em: <<http://www.intratext.com/X/LAT0308.HTM>>. Acesso em: 05 fev 2017.
- DE LAPSUS SUSANNAE. In: RICUCCI, M. De Lapsu Susannae: Introdução, Texto Latino e Tradução. *Liburna*, v. 10, p. 143-208, 2017.
- GALENO. *Del uso de las partes*. Introducción, traducción y notas de Mercedes López Salvá. Madrid: Gredos, 2010.
- IGNATIUS OF ANTIOCH. *The Epistles of Saint Ignatius, Bishop of Antioch*. Translated by James Herbert Srawley. London: The Macmillan Company, 1919.
- IRENAEI. Adversus Haereses. In: *Sancti Irenaei (episcopi lugdunensis): Libros quinque Adversus Haereses*. Edidit per William Wigan Harvey. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.
- JEAN CHRYSOSTOME. *Sur le sacerdoce: Dialogue et Homélie*. Editè par Anne-Marie Malingrey. Paris: CERF, 1980.
- JERÓNIMO. *A Océano*. In: *Epistolario*. Introducción, traducción y notas de Juan Batista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- JEROME. Against Jovinianus. In: *The principal works of St. Jerome*. Translated by William Henry Fremantle; George Lewis and William Gibson Martley. New York: Christian Literature, 1892.
- JOHN CHRYSOSTOM. *On Virginity; Against Remarriage*. Translated by Sally Rieger Shore. Introduction by Elizabeth A. Clark. New York: Edwin Mellen, 1983.
- JUSTINO. *Primeira Apologia*. Introdução e notas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Coleção Patrística, 1995.
- JULIANO. *Contra os Galileus*. Direção de tradução e notas por José Carlos Baracat Júnior e Introdução por Gabriel Gabbardo. Porto Alegre: Cadernos de Tradução, 2011.
- GREGORY OF NYSSA. On Virginity. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, series II*. Translated by William Moore and Henry Austin Wilson. New York: Christian Literature, 1893.

- HERMAS. *Shepherd of Hermas*. Translated by Alexander Roberts and James Donaldson. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/text/shepherdhtml>>. Acesso em: 2 abr 2018.
- MACROBIO. *Saturnales*. Introducción, Traducción y notas de Fernando Navarro Antolín. Madrid: Gredos, 2010.
- MARTÍN DE BRAGA. De correctione rusticorum. In: *Obras completas*. Traducción y notas por Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.
- MUSONIUS RUFUS. Diatribes. In: *Musonius Rufus: The Roman Socrates*. Translated by Cora E. Lutz. Yale: Yale University, 1947.
- PALLADIUS. Apologia. In: *Scolies Ariennes Sur le concile d'Aquilée*. Traduction et notes par Roger Gryson. Paris: CERF, 1980.
- PALLADIUS. *The Lausiac history*. Translated by William Kemp Lowther Clarke. London: MacMillan, 1918.
- PAULINUS. Vita Ambrosii. In: *Vita di Cipriano / [Pontii]. Vita di Ambrogio / [Paulini]. Vita di Agostino / [Possidii]*. Testo critico e commento a cura di Antoon A. R. Bastiaensen; introduzione di Christine Mohrmann; traduzione di Luca Canali e Carlo Carena. Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori, 1975. p. 51-125.
- PAULINUS OF NOLA. *Letters of St. Paulinus of Nola*. Translated by Peter G. Walsh. New York: Newman, 1967. v. 2.
- PLOTINO. Enéadas. In: BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: Introdução, tradução e notas*. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- PLUTARCH. Moralia. In: *Plutarch's Moralia*. Translated by Frank Cole Babbitt. London: William Heinemann, 1962. 4 v.
- SENECA. *De la constancia del sabio*. Traducción de A. Sereno. Disponível em: <<http://biblioteca.org.ar/libros/156547.pdf>>. Acesso em: 8 ago 2018.
- SÉNECA. *Consolación a Helvia*. Traducción por Francisco Navarro y Calvo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- TERTULLIANUS. *Le voile des vierges, De virginibus velandis*. Introduction, commentaire et texte critique par Eva Schulz-Flügel. Paris: CERF, 1997.
- TERTULLIAN. *On the Appareal of Women*. Translated by S. Thelwall. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, 1885. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>>. Acesso em: 5 abr 2018.

- TERTULLIAN. To his Wife; An Exhortation to Chastity; Monogamy. In: *Treatises on marriage and remarriage*. Translated by William P. Le Saint. New York: Newman, 1951.
- THE SARDICAN CANONS. In: HEFELE, K. J. von (ed.). *A History of the Councils of the Church: from the original documents, A.D. 326 to A.D. 429*. Translated by Henry Nutcombe Oxenham. Eugene: Wipf and Stock, 2007. v. 2.
- THE CANONS OF NICAEA. Translation from *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. Norman P. Tanner, 1990. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0325-1965,_Concilia_Oecumenica,_Documenta_Omnia,_EN.pdf>. Acesso em: 18 de julho de 2018.

Bibliografia de referência

- ALAND, B. Marcião – Marcionismo. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 881-882.
- BOLGIANI, F. Encratismo. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 474.
- CARACI, G. Milano. In: LAVAGNINO, E. (ed.). *Treccani: Enciclopedia Italiana*, 1949. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/milano_res-6913b8a2-87e6-11dc-8e9d0016357eee51_%28Enciclopedia-Italiana%29>. Acesso em: 05 mar 2017.
- CASTAGNO, A. M. Carismas. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 256.
- CROUZEL, H. Celibato do clero. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 277-278.
- GRÉGOIRE, R. Homilia. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 692-694.
- GRÉGOIRE, R. Sermo. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1273-1275.
- GRIBOMONT, J. Ascese: In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 174-175.
- MUNIER, Ch. Autoridade na igreja. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 199-200.
- ROBERTI, M. M. Milão. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 934-936.

ŠPIDLÍK, T. Corpo. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 345-346.

TIBILETTI, C. Virgem, Virgindade, *Velatio*. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1419-1420.

Bibliografia Instrumental

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2011.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 151-72.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.

CHARTIER, R. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 5, p. 37-47, 1995.

CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 11, v. 5, p. 173-91, 1991.

ELIADE, M. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2011a.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Graal, 2011b.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

PERROT, M. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

PERROT, M. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 4, p. 9-28, 1995.

RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SCOTT, J. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Mulheres, 2002.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, n. 2, v. 20, p. 71-99, 1995.

TADEU DA SILVA, T. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, T.; HALL, S.; WOODWARD, K. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

VENTURA DA SILVA, G. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; VENTURA

DA SILVA, G. (org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.

Bibliografia de apoio

- ADAM, J-P. *Roman Building: Materials and Techniques*. London: Routledge, 1994.
- ADKIN, N. A Note on the Date of Ambrose's *De virginitate*. *Athanaeum*, London, v. 81, n. 2, p. 644-647, 1993.
- ALLEN, P.; NEIL, B.; MAYER, W. Reading the texts: a methodology of approach to genre. In: ALLEN, P.; NEIL, B.; MAYER, W. (ed.). *Preaching poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 35-67.
- ALEXANDRINA DA SILVA, R. *A ambiguidade da ordenação feminina: mulher e subjetividade nas comunidades paulinas nos dois primeiros séculos*. 2010. 347 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- ALEXANDRINA DA SILVA, R. *O reino para elas: mulher e comunidades cristãs no primeiro século*. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja: Papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). *História das Mulheres: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 513-59.
- ALONSO, A. C. C. *Vmbilicus urbis Romae: papéis e funções das sacerdotisas vestais na literatura do Principado (séc. I-III) e na pintura francesa oitocentista*. 2012. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- ÁLVAREZ ALONSO, C. Notas trinitarias para una pneumología de la virginidad según San Ambrosio. *Revista Española de Teología*, Toledo, v. 63, p. 471-97, 2003.
- ÁLVAREZ SORIA, I. J. El 'rex sacrorum': fenómeno romano? *Antesteria*, Madrid, n. 5, p. 133-52, 2016.
- AMATI, A. S. Ambrogio. Genealogia, cronologia, carattere e genesi delle idee. *Rendiconti*, Milano, v. 30, p. 311-29, 1897.
- APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, S. *Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*. Roma: EDUSC, 2009.
- ARJAVA, A. Paternal Power in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 88, p. 147-65, 1998.

- AZEVEDO, M. C. La cultura artistica di Sant'Ambrogio. In: LAZZATI, G. (ed.). *Ambrosius episcopus*: atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel xvi centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano: Vita e pensiero, 1976, p. 253-65.
- BAGGIO, H. D. Introdução. In: Ambrósio de Milão. *A virgindade*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 7-28.
- BARBOSA, R. C. Gênero e antiguidade: representações e discursos. *História Revista*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 353-64, 2007.
- BASTERO ELEIZALDE, J. L. Naturaleza de pecado en San Ambrosio de Milan. *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, Navarra, v. 8, p. 102-90, 1984.
- BAUTISTA, E. *La mujer en la iglesia primitiva*. Navarra: Verbo Divino, 2006.
- BEARD, M. The Sexual Status of Vestal Virgins. *The Journal of Roman Studies*, Oxford, v. 70, p. 12-27, 1980.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University, 1988.
- BELTRÃO, C. 'Ager romanus antiquus': a construção de uma "paisagem religiosa" na Roma augustana. *Phoënix*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 20, p. 91-108, 2014a.
- BELTRÃO, C. Ritual e narrativa: a *supplicatio* no mito da *fortuna muliebris*. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 31, n. 55, p. 193-20, 2014b.
- BELTRÃO, C. Religião, Gênero e Sociedade: Ordem romana, ordem sagrada. *Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 117-34, 2013.
- BELTRÃO, C. A Religião na *urbs*. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 137-59.
- BENÍTEZ PRUDENCIO, J. J. El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo. *Daimon*, Murcia, v. 5, p. 359-69, 2016.
- BLÁZQUEZ, J. M. El cristianismo, religión oficial. *História 16*, Madrid, n. 246, p. 56-65, 1997.
- BLÁZQUEZ, J. M. La moral sexual cristiana. In: ALVAR, J. et al. (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Catedra, 1995, p. 19-113.
- BROUWER, H. H. J. *Bona Dea*: The sources and description of the cult. New York: Brill, 1989.
- BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, P.; DUBY, G. (org.). *História da vida privada*: do império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a, p. 225-99.

- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990b.
- BURRUS, V. Reading Agnes: The Rethoric of Gender in Ambrose and Prudentius. *Journal of Early Christian Studies*, Oxford, v. 3, n. 1, p. 25-46, 1995.
- CANTARELLA, E. *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid: Clásicas, 1996.
- CAMPOS, L. C. *Da catacumba à basílica: hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso no contexto de emergência do marianismo (séc. III-V)*. 2015. 310 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.
- CAMPOS, L. C. *Um bispo, um deus, uma ekklesia: a formação do episcopado monárquico no Alto Império romano*. 2011. 204 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- CAPORUSSO, D.; et al. *Immagini di Mediolanum: archeologia e storia di Milano dal V secolo a C. al V secolo*. Milano: Nuova Chorós, 2014.
- CARVALHO, M. M. Um caso político-cultural na antiguidade tardia: o Imperador Juliano e seu conceito de educação. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 32, n. 1, p. 27-39, 2010.
- CARVALHO, M. M. Gregório de Nazianzo e a polêmica em torno da restauração pagã de Juliano. In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006, p. 267-84.
- CASAMAYOR MANCISIDOR, S. Vejez sexualidad femenina en la antigua Roma: un acercamiento desde la literatura. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, Madrid, n. 4, 1-9, 2016.
- CASTRO, F. L. *Mulheres romanas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- CASTILLO MALDONADO, P. El *funus episcoporum* y la "santificación" del bispo. In: ACERBI, S.; MARCOS, M.; TORRES, J. (coord.). *El bispo en la Antigüedad tardía: homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Trotta, 2016, p. 117-31.
- CAVALLO, G. Entre el volumen y el codex: la lectura en el mundo romano. In: CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (coord.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 2001, p. 109-52.
- CESARO, M. Natura e Cristianesimo negli 'Exameron' di San Basilio e di Sant'Ambrogio. *Didaskaleion*, Catania, n. 7, p. 53-123, 1929.

- CIRIBELLI, M. C. Emancipação e liberação sexual das mulheres na república romana (II e I séculos a. C.). *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 259-78, 2002.
- CLARK, E. A. *Ascetic piety and women's faith: essays on Late Ancient Christianity*. New York: The Edwin Mellen, 1986.
- COELHO, A. L. S. *Entre o circus e o forum: poder, amor e amantes na Ars Amatoria de Ovídio (séc. I a.C. – I d.C.)*. 2014. 209 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- COELHO, F. S. Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in late fourth-century Rome. *Revista Mundo Antigo*, Niterói, a. 4, v. 4, n. 7, p. 235-39, 2015.
- CONSOLINO, F. E. Il monachesimo femminile nella tarda antichità. *Codex Aquilarensis*, Palencia, n. 2, p. 33-46, 1988.
- COLOMBÁS, G. M. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- COOPER, K. *The Virgin and The Bride: idealized womanhood in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University, 1996.
- CORREA, A. A. C. O divórcio em Roma na Antiguidade. *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, n. 77, p. 31-37, 1982.
- CORTÉS, A. M. *Del manuscrito a la imprenta, el nacimiento de la librería moderna en la Nueva España: la biblioteca palafoxiana*. 2009. 310 f. Tesis Doctoral (Doctorado en Historia) - Programa de Posgrado en Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla de Zaragoza, 2009.
- CORTI, Giuseppe. Il concilio di Milano del 355 nel quadro della politica filo-ariana di Costanzo. *Studia Ambrosiana*, Roma, v. 7, n. 7, p. 3-28, 2013.
- CRUZ, M. Um homem renegado pelo pecado. A penitência de Milão e as relações entre a Igreja e o Império no final do IV século. *Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 5, p. 33-47, 2013.
- DACIER, H. *La femme d'après Saint Ambroise*. Paris: Charles Amat, 1900.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DAVID, M. Il paesaggio urbano di Mediolanum nell'età di Decimo Magno Ausonio: fonti letterarie e fonti archeologiche a confronto. *Rivista archeologia uomo territorio*, Milano, v. 30, p. 1-25, 2011.

- DEL CASTILLO, A. El sistema legislativo como elemento fundamental para el desarrollo femenino en el mundo romano. In: MÍNGUEZ, M.; CORNADO, C. (coord.). *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986, p. 183-93.
- DEUTSCH, S. M. Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung. In: *Jahresbericht über das Königl. Berlin: Königliches Joachimsthalsches Gymnasium*, 1867.
- D'IZARNY, R. *La virginité selon saint Ambroise*. Lyon: Institut Catholique, 1952.
- D'OSSAT, G. A. Origine e fortuna dei battisteri ambrosiani. *Arte Lombarda*, Milano, v. 14, n. 1, p. 1-20, 1969.
- DOSSETTI, G. Il concetto giuridico dello *status religiosus* in Sant'Ambrogio. *Scienze Storiche*, Bologna, n. 18, p. 431-84, 1940.
- DUDDEN, F. H. *The Life and Times of St. Ambrose*. Oxford: Clarendon University, 1935.
- DUVAL, Y-M. L'originalité du *De uirginibus* dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase. In: DUVAL, Y-M. (ed.). *Ambroise de Milan: XVI e centenaire de son élection épiscopale*. Paris: Études Augustiniennes, 1974, p. 9-65.
- EVANGELISTA SILVA, C. *Sistema de cobertura de pórticos de estabilização bidirecionais em perfis metálicos de seção circular com costura para construção residencial industrializada*. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) - Departamento de Engenharia Civil, Escola de Minas, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2011.
- FABRIS, R.; GOZZINI, V. *A mulher na Igreja Primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FEITOSA, L. C. Gênero e sexualidade no mundo romano: a antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 119-35, 2008.
- FIORINZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FIORIO, M. T. *Le chiese di Milano*. Milano: Electa, 1985.
- FLOHR, M. Innovation and Society in the Roman World. *Oxford Handbooks Online*, Oxford, v. 1, p. 1-39, 2016.
- FINLEY, M. I. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FUNARI, P. P. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2006.
- FUNARI, P. P. A. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 179-200, 1995.
- FURLANI, J. C. *Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*. 2017. 239 f.

- Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.
- GABRIELLI, C. Il 'rex sacrorum' in Africa: testimonianze e problematiche. *Studia Historica: Historia Antigua*, Salamanca, v. 21, p. 133-37, 2003.
- GAMBOA IRIBARREN, B. Mujer y sucession hereditaria en Roma. In: CONGRESO MULTIDISCIPLINAR DE LA SECCIÓN DE BIZKAIA DE LA FACULTAD DE DERECHO: MUJERES Y DERECHO: PASSADO Y PRESENTE. *Anais...* Biscaia: Universidad del Pais Vasco, 2008, p. 25-53.
- GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the early church: a history of Early Christian texts*. New Haven/London: Yale University, 1995.
- GATTO, F. Las sacerdotisas de *Bona Dea*: condición social y aspectos organizativos del culto. In: CORDEIRO MACENLLE, R.; VÁZQUEZ MARTÍNEZ, A. (coord.). *Estudios de Arqueoloxía, prehistoria e historia antigua: achega dos novos investigadores*. Santiago de Compostela: Andavira, 2016, p. 287-305.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, V. *Vita Consecrata per consiliorum evangelicorum professionem (Can. 573 § 1 Del Cic 1983): Los fundamentos teológicos y canónicos en los padres latinos (Tertuliano, San Cipriano y San Ambrosio) y en los concilios de Hispania y del norte de África, del siglo IV*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2016.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, P. La mujer en el cristianismo primitivo. In: ALDEA CELADA, J. M. et al. (coord.). *Historia, identidad y alteridad: actas del III congreso interdisciplinar de jóvenes historiadores*. Salamanca: AJHIS, 2012, p. 99-1019.
- GOLDBERG, C. Priests and Politicians: *rex sacrorum* and *flamen dialis* in the Middle Republic. *Phoenix*, Victoria, v. 69, n. 3, 334-54, 2015.
- GRIMAL, P. *O amor em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GRUBBS, J. E. *Women and the law in the Roman Empire: a sourcebook on marriage, divorce and widowhood*. London: Routledge, 2002.
- HEINEMANN, U. R. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- HEMELRIJK, E. A. Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Titles and Function. *L'antiquité classique*, Liège, v. 74, p. 137-70, 2005.
- HERREROS GONZÁLEZ, C. Las meretrices romanas: mujeres libres sin derechos. *Iberia*, Madrid, n. 4, p. 111-17, 2001.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. *Gerión*, Madrid, n. 11, p. 229-44, 1993.

- HORVAT, P. O templo de vesta e a ideia romana de centro do mundo. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 280-291, 2007.
- HUBENÁK, F. Religión y política en Ambrosio de Milán. *Revista española de derecho canónico*, Navarra, v. 57, n. 149, p. 441-87, 2000.
- HUNTER, D. G. *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford: Oxford University, 2007.
- HUNTER, D. G. Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Durham, v. 33, n. 3, p. 453-70, 2003.
- JONES, P.; PENNICK, N. *História da Europa pagã*. Sintra: Europa-América, 1999.
- KING, U. Religion and Gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks. In: MEADE, T. A.; WIESNER-HANKS, M. E. (ed.). *A Companion to Gender History*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 70-85.
- KRAUTHEIMER, R. *Three christian capitals: topography and politics*. Berkeley: University of California, 1983.
- LABARRE, A. *Historia del libro*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.
- LAMIRANDE, E. Quelques visages de séductrices: pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise. *Science et Esprit*, Montréal, v. 31, n. 2, p. 173-189, 1979.
- LAQUEUR, T. W. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LAUGHTON, A. B. From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism. *Studia Antiqua*, Provo, v. 1, n. 1, p. 3-19, 2001.
- LAUGHTON, A. B. *Virginity Discourse and Ascetic Politics in the Writings of Ambrose of Milan*. 2010. 266 f. Dissertation (Doctor of Philosophy) - Department of Religion, Duke University, Durham, 2010.
- LE MOS, M. S. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA: PODER, CULTURA E DIVERSIDADE, III. *Anais...* Caetité: Universidade Estadual da Bahia, jul. 2006, p. 1-10.
- LE GOFF, J. A Recusa do Prazer. In: DUBY, G. (org.) *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-62.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. Introduction. In: Ambrose of Milan. *Epistolae*. Liverpool: Liverpool University, 2010, p. 1-46.

- LIMA, A. A. *Apresentação da filosofia cristã*. São Paulo: Baraúna, 2016.
- LIZZI, R. Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d. C. *Studi Storici*, Milano, v. 30, n. 1, p. 129-53, 1989.
- LOZANO CORBÍ, E. Las donaciones nupciales en el derecho romano. *Ius Fugit*, Valparaíso, n. 2, p. 221-33, 1993.
- MAGRO MARTÍNEZ, I. *Mulier uirilis. La masculinización del modelo femenino en el cristianismo primitivo: de Tecla a Melania Junior*. 2014. 132 f. Disertación (Máster Universitario en Mundo Clásico). Facultad de Artes y Humanidades, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, 2014.
- MAIER, H. O. Private Space as the social context of Arianism in Ambrose's Milan. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 45, n. 1, p. 72-93, 1994.
- MALDEN, R. H. St. Ambrose as an interpreter of Holy Scripture. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 16, n. 64, p. 509-22, 1915.
- MARROU, H-I. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1973.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C. Virgindad-fecundidad: en torno al suplicio de las vestales. *Studia Historica: Historia Antigua*, Salamanca, v. 6, p. 137-44, 1988.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C. La virgindad en las jóvenes de la Antigua Roma. *Revista de historia de las mujeres*, Granada, v. 1, n. 2, p. 169-84, 1994.
- MASSEY, M. *As mulheres na Grécia e Roma antigas*. Lisboa: Europa-América, 1988.
- MAZZARINO, S. *Storia Sociale del vescovo Ambrogio*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1989.
- MAZZOLANI, L. S. *Ambrogio vescovo: chiesa e impero nel iv secolo*. Milano: Longanesi, 1992.
- MCLYNN, N. *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*. Berkeley: University of California, 1994.
- MEKACHER, N.; HAEPEREN, F. Le choix des Vestales, miroir d'une société en évolution (IIIème s. a. C. - Ier s. p. C.). *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 220, n. 1, p. 63-80, 2003.
- METZ, R. *La consagración de las vírgenes: ayer, hoy, mañana*. Madrid: Vision Libros, 2001.
- MIRANDA, L. R. Eva en el paraíso y la naturaleza de la culpa en a exegésis de Ambrosio. *Circe de clásicos y modernos*, La Pampa, n. 14, p. 105-117, 2010.
- MIRANDA, L. R. ¿Cuál fue el pecado original? traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24. *Circe de clásicos y modernos*, La Pampa, n. 13, p. 157-71, 2009.

- MOHRMANN, C. Introduction. In: *di Cipriano / [Pontii]. Vita di Ambrogio / [Paulini]. Vita di Agostino / [Possidii]*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori, 1975. p. ix-lxiii.
- MONTERO, Santiago. *Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma antiga*. São Paulo: Musa, 1998.
- MORAIS DA SILVA, E. C. Cristianismo, poder e espaço na Antiguidade Tardia: o *episkopeion* como expressão do poder do bispo. *Revista História*, São Paulo, v. 35, p. 1-18, 2016.
- MORAIS DA SILVA, E. C. *Igreja, conflito e poder no século IV: João Crisóstomo e o levante das estátuas em Antioquia*. 2006. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.
- MORESCHINI, C. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2013
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do concílio de Niceia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MORETTI, P. F. La biblia y el discurso de los padres latinos sobre las mujeres: de Tertuliano a Jerónimo. In: BØRRESEN, K. E.; PRINZIVALLI, E. (coord.). *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos*. Navarra: Verbo Divino, 2014, p. 145-82.
- MOURÃO, J. A. A homilia como género literário: Mestre Eckhart e a palavra nova. *Didaskalia*, Lisboa, v. 40, n. 2, p. 77-92, 2010.
- MUÑIZ COELLO, J. Empleados y subalternos de la administración romana. III. Los lictores. *Habis*, Sevilla, v. 14, p. 117-145, 1983.
- NATAL VILLAZALA, D. *De Ambrosio de Milán a Lérins: Gestión del conflicto y construcción del poder episcopal en época teodosiana (375-450 d. C.)*. 2010a. 451 f. Tesis Doctoral (Doctorado en Historia) - Departamento de Historia, Universidad de León, León, 2010a.
- NATAL VILLAZALA, D. *Fugiamus Ergo Forum: Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán*. León: Universidad de León, 2010b.
- NATAL VILLAZALA, D. *Amicitia Episcoporum: Ambrosio de Milán y los obispos satélites del norte de Italia a finales del siglo IV d.C.* *Espacio, Tiempo y Forma*, Madrid, n. 22, p. 141-50, 2009.
- NAVARRO SÁEZ, R. La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas. In: LUNA, L. G. (coord.). *Mujeres e sociedad*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1990. p. 111-121.

- NUNES, P. C. C. Teoria do arco de alvenaria: uma perspectiva histórica. 2009. 160 f. Dissertação (Mestrado em estruturas e construção civil) - Faculdade de Tecnologia, Departamento de Engenharia Civil e Ambiental, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2009.
- PAGELS, E. *Evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- PALANQUE, J-R. *Saint Ambroise el l'Empire romain: contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle*. Paris: E. de Boccard, 1933.
- PAOLI, U. E. *Urbs: la vida en la Roma antigua*. Barcelona: Iberia, 1990.
- PAPA, H. A. *Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.C.)*. 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.
- PAREDI, A. *Ambrogio uomo politico*. Milano: Centro di cultura Giancarlo Puecher, 1973.
- PAREDI, A. *Sant'Ambrogio e la sua età*. Milano: Ulrico Hoepli Milano, 1941.
- PEDREGAL, A. La 'mujer uirilís' como modelo de perfección en el cristianismo. In: GÓMEZ ACEBO, I. (ed.). *La mujer en los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée Brouwer, 2005, p. 141-68.
- PEDREGAL, A. Las mártires cristianas: género, violenciay dominación del cuerpo femenino. *Studia Historica: Historia Antigua, Salamanca*, v. 18, p. 277-94, 2000.
- PICCALUGA, G. *Bona Dea: due contributi all'interpretazione del suo culto*. *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, Roma, v. 35, n. 1, p. 195-37, 1964.
- PIZA, P. L. T. Episcopado cristão primitivo e a autoridade pragmática nos *Atos dos apóstolos*: um estudo a partir de Claudia Rapp. *Mare nostrum*, São Paulo, n. 5, p. 77-94, 2014.
- PIZZOLATO, L. F. La coppia umana in sant'Ambrogio. In: CANTALAMESSA, R. (ed.). *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*. Milano: Vita e Pensiero, 1976, p. 180-211.
- POCIÑA, A. Las vestales ante los poderes públicos romanos. *Revista internacional de culturas y literaturas*, Sevilla, n. 1, p. 1-13, 2014.
- POHLMANN, J. F. *Uma identidade cristã-nicena: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio, bispo de Milão (374-397 d.C.)*. 2016. 242 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

- POHLMANN, J. F. Os inimigos dos romanos: sob imperium de Graciano no tratado De Fide de Ambrósio, bispo de Milão (séc. IV d. C.). *Cantareira*, Niterói, n. 22, p. 148-61, 2015.
- POHLMANN, J. F. Nobility, Ascetic Christianity and Martyrdom: A Family's Identity in the Writings of Ambrose of Milan. *Networks and Neighbours*, New York, v. 2, n. 2, p. 325-46, 2014.
- POHLMANN, J. F. Ambrósio, bispo de Milão: algumas contextualizações e conceituações (séc. IV d. C.). *Roda da Fortuna*, João Pessoa, v. 2, n. 1, p. 43-64, 2013.
- RAMOS-LISSÓN, D. Introducción. In: Ambrosio de Milán. *La virgindad, la educación de la virgen y exhortación a la virgindad*. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 9-29.
- RAMOS-LISSÓN, D. Introducción. In: Ambrosio de Milán. *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999, p. 15-39.
- RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. California: University of California, 2005.
- RAMSEY, B. Introduction. In: *Ambrose: Early Church Fathers*. Translated by Boniface Ramsey. London/New York: Routledge, 1997, p. 1-54.
- RIBEIRO, G. S.; GAIA, D. V. Aspectos econômicos na obra 'A vida de santa Melânia': o impacto das doações. *Nearco*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 85-96, 2013.
- RIVES, J. Women and Animal Sacrifice in Public Life. In: HEMELRIJK, E.; WOOLF, G. (ed.). *Women and the Roman City in the Latin West*. Leiden: Brill, 2013.
- ROBERTI, M. M. *Milano romana*. Milano: Rusconi, 1984.
- ROBBINS, F. E. *The Hexaemeral literature: A study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*. Chicago: University of Chicago, 1912.
- ROLIM, Luiz Antonio. *Instituições de direito romano*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- ROSA DA SILVA, F. *Maria Madalena e as mulheres no cristianismo primitivo*. 2008. 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.
- ROUSSELLE, A. *Porneia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SÁNCHEZ MARTINÉZ, N. S. La educación de las mujeres durante los primeros siglos del cristianismo: carta de san Jerônimo, In: CONGRESSO VIRTUAL SOBRE HISTORIA

- DE LAS MUJERES, II. *Anais...* Jaén: Códice - Revista de Investigación Histórica y Archivística Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, abr. 2010, p. 1-21.
- SANNAZARO, M. Lo sviluppo urbanistico di Milano in età paleocristiana. *Lanx: Rivista della Scuola di Specializzazione in Archeologia*, Milano, n. 19, p. 79-94, 2014.
- SANNAZARO, M. Archeologia cristiana a Milano: gli ultimi trent'anni. *Rivista archeologia uomo territorio*, Milano, v. 30, p. 1-10, 2011.
- SANNAZARO, M. San Simpliciano come complesso funerario: tipologia e testimonianze epigrafiche. *Studia Ambrosiana*, Roma, n. 1, p. 105-28, 2007.
- SAVON, H. *Ambroise de Milan (340-397)*. Paris: Desclée-Mame, 1997.
- SCHEID, J. Estrangeiras indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). *História das Mulheres: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 513-59.
- SEJO IBÁÑEZ, E. *La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán*. 2017. 357 f. Tesis (Doctorado en Historia). Departamento de Historia y Arqueología, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2017.
- SERRATO, M. *Ascetismo feminino en Roma*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1993.
- SERRATO, M. La experiência ascética de las viudas de la aristocracia senatorial romana: más allá de la oración. *Saitabi*, València, n. 49, p. 341-59, 1999.
- SESSA, K. Christianity and the Cubiculum: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 15, n. 2, p. 171-204, 2007.
- SIENA, S. L.; NERI, E.; GREPPI, P. Le chiese di Ambrogio e Milano: Ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico. In: GIOANNI, S.; BOUCHERON, P. (ed.). *La mémoire italienne d'Ambroise: controverses religieuses, conflits politiques et luttes sociales*. Paris: Sorbonne, 2015, p. 31-86.
- SIENA, S. L.; NERI, E. La basilica Portiana e S. Vittore al Corpo: un punto di vista archeologico. In: PASSARELLA, R. (ed.). *Ambrogio e l'arianesimo*. Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2013, p. 147-92.
- SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.
- SIQUEIRA, S. M. A. As efígies femininas em catacumbas romanas: uma análise da figuração paleocristã. In: LEITE, L. R. et al. (org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011, p. 87-104.

- SIQUEIRA, S. M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. *Dimensões*, Vitória, n. 25, p. 148-163, 2010.
- SIQUEIRA, S. M. A. Efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas patrísticas. In: FEITOSA, L. C.; FUNARI, P. P. A.; VENTURA DA SILVA, G. (org.). *Amor, desejo e poder na antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: Unicamp, 2003, p. 375-90.
- SIQUEIRA, S. M. Algumas efusões discursivas da patrística sobre a mulher, família e sexualidade. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: INSURGÊNCIAS E RESSURGÊNCIAS NO CAMPO RELIGIOSO, III. *Anais...* Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2001, p. 1-15.
- SISSA, G. Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). *História das Mulheres: A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 79-123.
- SOARES, C. S. *Separando a palha do bom grão: autoridade episcopal e disciplina eclesiástica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (século III d.C.)*. 2016. 311 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.
- SORDI, M. *L'imperio romano-cristiano al tempo di Ambrogio*. Milano: Medusa, 2000.
- SOTOMAYOR, M. Controversias doctrinales en los siglos V y VI. In: UBIÑA, J. F.; SOTOMAYOR, M. (coord.). *Historia del cristianismo*. Granada: Trotta, 2003, p. 589-38.
- TAKÁCS, S. *Vestal Virgins, Sibyls and Matrons: Women in Roman Religion*. Austin: University of Texas, 2008.
- TEDESCHI, L. A. *História das mulheres e as representações do feminino*. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2008.
- TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Madrid: Trotta, 1999.
- THAMIN, R. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle: étude comparée des traités Des devoirs de Cicéron et de saint Ambroise*. Paris: G. Masson, 1895.
- TORRES, J. La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV. In: MARCOS, M. (coord.). *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta, 2009, p. 49-75.
- TOVAR PAZ, F-J. Empleo léxico de Tractatus, sermo y homilia en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón. *Excerpta philologica*, Cádiz, n. 4, p. 439-48, 1994.

- TOVAR PAZ, F-J. Los Tractatus in Psalmos de Jerónimo de Estridón y la noción de "literatura homilética. *Anuario de estudios filológicos*, v. 15, p. 349-59, 1992.
- UBIÑA, J. F. El cristianismo greco-romano. In: UBIÑA, J. F.; SOTOMAYOR, M. (coord.). *Historia del cristianismo*. Granada: Trotta, 2003, p. 227-93.
- VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- VARGAS, W. J. A Forma e a Função do Gênero Literário em Santo Agostinho, Especialmente do Gênero Homilético nos *Iohannis Evangelium Tractatus*. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 149-71, 2008.
- VEITH, I. Caelius Aurelianus, Soranus, On acute and chronic diseases; Caelius Aurelianus, Soranus, On acute diseases and On chronic diseases. Book Review. *Classical philology*, Chicago, v. 49, n. 4, p. 271-72, 1954.
- VENTURA DA SILVA, G. Homilia e educação cristã na Antiguidade Tardia: a relação corpo, igreja e cidade segundo João Crisóstomo. *Acta Scientiarum*, Maringá, n. 1, p.1-12, 2014.
- VENTURA DA SILVA, G. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na antiguidade tardia. *Territórios e fronteiras*, Cuiabá, v. 6, n. 1, 2013.
- VENTURA DA SILVA, G.; SOARES, C. S. Autoridade episcopal e conflito político na Antiguidade Tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. *Revista brasileira de história das religiões*, Maringá, n. 13, p. 141-60, 2012.
- VENTURA DA SILVA, G. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, L. R. et al. (org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011, p. 33-51.
- VENTURA DA SILVA, G. A apropriação do território urbano pelos cristãos no fim do Império Romano. In: CAMPOS, A. P. et al. (org.). *A cidade à prova do tempo: vida cotidiana e relações de poder nos ambientes urbanos*. Vitória: GM, 2010, p. 63-89.
- VENTURA DA SILVA, G. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o *status* das Devotas Cristãs. *Revista História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 82-87, 2007.
- VENTURA DA SILVA, G. A masculinização das devotas no século IV d. C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: VENTURA DA SILVA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (org.). *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006a, p. 40-57.

- VENTURA DA SILVA, G. A redefinição do papel feminino na igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: VENTURA DA SILVA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (org.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: Edufes, 2006b, p. 305-19.
- VENTURA DA SILVA, G. A relação estado/igreja no império romano (séculos III e IV). In: VENTURA DA SILVA, G.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006c, p. 241-66.
- VENTURA DA SILVA, G. Guerra e disciplina no baixo império: a formação do soldado romano segundo o testemunho de Vegécio. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, XXIII. *Anais...* Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2005, p. 1-7.
- VERA ZORRILA, F. Los 'exemplos' femeninos en san Ambrosio. *Excerpta e Dissertationibus in sacra theologia*, Navarra, v. 44, n. 3, p. 151-257, 2003.
- VEYNE, P. *A sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- VIAL-DUMAS, M. Modalidades del matrimonio tardoantiguo y altomedieval en Bizancio y el Occidente cristiano. *Byzantion Nea Hellás*, Santiago del Chile, n. 34, p. 135-58, 2015.
- VIZMANOS, F. B. *Las virgenes cristianas de la iglesia primitiva*. Madrid: Católica, 1949.
- WILLIAMS, D. H. *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene conflicts*. New York: Oxford University, 2002.
- ZÉTOLA, B. M. *Pobreza, caridade e poder na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Juruá, 2009.
- ZÉTOLA, B. M. Da Antiguidade ao Medieval: o cristianismo e a elaboração de um novo modelo caritativo. *Saeculum*, João Pessoa, n. 11, p. 54-71, 2004.

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Tradição Manuscrita

Na época em que Ambrósio produziu o *De uirginibus* e o *De uiduis*, o *codex*, forma de livro que, no Império Romano, substituiu pouco a pouco o rolo ou *volumen*, já havia se convertido no suporte preferido dos autores e leitores cristãos (SOARES, 2016, p. 116). Apesar de não ter sido uma inovação propriamente cristã, uma vez que já era conhecido dos romanos, o códice se consolidou pelo fato de ter sido adotado pelos cristãos para a difusão mensagem.

Muitos foram os fatores que contribuíram para o êxito do códice entre os cristãos. Segundo Cavallo (2001, p. 144), na medida em que o cristianismo se desenvolveu como uma religião escrita, dirigida a todas as pessoas, ele não apenas foi bem recebido por uma elite tradicional, adepta da leitura dos rolos, mas também por indivíduos que possuíam uma formação média ou média-baixa. Nesse caso, a opção cristã pelo códice se deu no sentido de que este era o produto mais acessível a camadas mais amplas da população.

Sobre a questão do custo, Cortés (2009, p. 16-7) nos informa que a elaboração de livros sob o formato de códice, feitos de pergaminhos, permitia o aproveitamento dos dois lados da folha e era menos custoso do que a elaboração do *volumen*, formado pela junção de muitas folhas de papiro ou de pergaminho e bem mais frágil. Além disso, nesse segundo formato, o rolo comportava uma quantidade menor de texto, e isso significa que uma única obra poderia se partir em vários rolos, ao passo que o códice, pela praticidade do formato, teria a capacidade de conter uma obra inteira, mesmo que extensa.

As vantagens do *codex* em comparação ao *volumen* não foram notadas apenas pelos cristãos. Assim, na Antiguidade Tardia, tanto no Oriente quanto no Ocidente, constatamos um uso generalizado do primeiro para qualquer tipo de escrito, fosse ele pagão, cristão ou judeu e ainda independente do nível social dos usuários (CAVALLO, 2001, p. 145). Desse modo, é bem provável que Ambrósio tenha escrito suas obras sob o formato do códice.

Quanto à circulação dos textos, na Antiguidade Tardia, essa prática era de responsabilidade do autor, que deveria cuidar da distribuição inicial do seu trabalho, entregando uma cópia do texto para um ou mais amigos, que providenciariam mais cópias e distribuições (GAMBLE, 1995, p. 132). No caso de Ambrósio, mencionamos que, antes de seus *libelli* e suas *epistulae* serem publicados, eles passavam por um rígido controle realizado

pelo próprio bispo. O cuidado de Ambrósio era tanto que os especialistas mais recentes têm comparado seu método de edição com o de Plínio, o Jovem, que sistematizou e organizou seu epistolário em dez volumes, sendo nove privados e apenas um público (MCLYNN, 1994, p. xvii; LIEBESCHUETZ, 2010, p. 31-2). Seja como for, o certo é que, após serem publicados, os trabalhos de Ambrósio foram reproduzidos e difundidos pelas diversas comunidades cristãs do Império onde, na maioria das vezes, eram compartilhados por um público ampliado que, a despeito do seu grau de instrução, paravam pra escutar a leitura da obra. Como nos informou Soares (2016, p. 117), na Antiguidade Tardia, uma época de escassez de livros e marcada por um alto índice de analfabetismo, "um único leitor, por meio da leitura pública, transmitiria informações para um público bem maior que o de leitores propriamente ditos".

Durante a Idade Média, as obras de Ambrósio foram reproduzidas nos mosteiros espalhados pela Europa. Cabe destacar aqui a importância dos monges copistas, principalmente os da ordem beneditina, para a preservação dos textos dos Padres da Igreja. Segundo Cortés (2009, p. 27-29), nessa época, a cópia das obras antigas ocorria nos chamados *scriptoria*, espaços isolados de ruídos provenientes das demais dependências do mosteiro. Supervisionados por um *secretarius* ou *notarius*, os monges eram obrigados a copiar fielmente o texto, inclusive os erros contidos no exemplar original.¹²²

No final do século XII e ao longo do século XIII, inicia-se um novo processo de edição e difusão do livro. Por conta do Renascimento Urbano, os mosteiros e suas bibliotecas deixaram de ser os únicos centros da vida intelectual, embora os *scriptoria* tenham continuado a produzir manuscritos para consumo próprio (LABARRE, 2001, p. 39).

Num primeiro momento, constatamos que as catedrais e suas escolas passaram a dominar a cena cultural. Muitos livros foram então doados dos monastérios às catedrais, contribuindo para a formação do acervo catedrático. Na medida em que eram realocadas, as coleções de livros eram registradas com intuito de evitar sua dispersão e, além disso, os bibliotecários colocavam tiras de pele para destacar os livros que estavam nos armários (CORTÉS, 2009, p. 44-5). Dentre as bibliotecas que se destacaram por conter uma quantidade expressiva de obras antigas estão a da catedral de Reims e de Chartres, ambas portadoras de diversos manuscritos de Ambrósio (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 37).¹²³

As catedrais não foram as únicas instituições que, nos séculos XII e XIII, se distinguiram no âmbito da cultura escrita e da leitura. Na verdade, pouco a pouco as

¹²² Acerca da atuação dos monges copistas nos *scriptoria* ver, Manuel Cortés (2009) e Labarre (2001).

¹²³ Ao que tudo indica, a biblioteca da catedral de Chartres alcançou seu esplendor no século XII, principalmente por conta do legado herdado de Johnn Salisbury (CORTÉS, 2009, p. 46).

universidades então nascentes tornaram-se receptáculos de exemplares das Sagradas Escrituras, obras da Patrologia e outros textos da Antiguidade. Já nos séculos XIII e XIV, encontramos importantes bibliotecas reais, como a de Luís XIV e de Carlos V, além de grandes coleções privadas pertencentes a eclesiásticos, juristas e até mesmo burgueses que, possivelmente, portavam manuscritos patrísticos, incluindo os de Ambrósio (LABARRE, 2001, p. 42).

Por conta desse cenário de intensa circulação dos textos eclesiásticos, os códices mais antigos de Ambrósio encontram-se espalhados por bibliotecas de Colônia até Turim. No caso do *De uirginibus* e do *De uiduis*, na maior parte dos casos, é possível identificar alguns dos códices remanescentes, a cidade e o local onde atualmente se encontram, além do ano de sua confecção.

O *De uirginibus* integra os seguintes códices: 1) códice *A* ou *codex Coloniensis 38*, depositado na Catedral de Colônia, datado do século X; 2) códice *H* ou *codex Herbipolensis M. p. th. f. 26*, depositado na Universidade de Vurzburg, datado do século XI; 3) códice *M* ou *codex Monacensis Lat. 3787*, depositado na Biblioteca Nacional da Alemanha, em Munique, datado do século X; 4) códice *V* ou *codex Avenionensis 276*, antes *120*, depositado na Catedral de Avignon, datado do século X; 5) códice *J* ou *codex Ambrosianus Mediolanensis B 54*, antes depositado na Catedral de Milão, mas atualmente se encontra na Biblioteca Ambrosiana de Milão, datado do século XII; 6) códice *S* ou *codex Stuttgartensis Theo. Qu. 217*, antes depositado no antigo convento de Zwiefalten sob o nome de *codex Zwivildensis*, mas agora depositado Biblioteca Pública de Stuttgart, datado do século XII; 7) códice *F* ou *codex Carnutensis 191*, antes depositado na Abadia de Saint-Père, mas agora depositado na Biblioteca Municipal de Chartres, datado do século XII; 8) códice *R* ou *codex Remensis 355*, antes doado à catedral de Santa Maria de Reims, atualmente depositado na Biblioteca Municipal da mesma cidade, datado do século IX; 9) códice *C* ou *codex Cantabrigensis B 14.30*, depositado no Trinity College de Cambridge, datado do século XII; 10) códice *T* ou *codex Cantabrigensis 26*, também depositado no Trinity College de Cambridge, datado do século XI; 11) códice *E* ou *codex Parisinus Lat. 1748*, antes denominado *codex Colbertinus 1947*, depositado na Biblioteca Nacional da França, em Paris, datado do século XII; 12) códice *O* ou *codex Trecensis 874*, antes denominado *codex Claraevalensis F 47*, depositado na cidade de Troyes, datado do século XII; 13) códice *U* ou *codex Turonensis 286*, antes depositado no Monastério da Congregação de São Mauro em Tours, datado dos séculos XI e XII; 14) também registrado como códice *U* ou *codex Parisinus Lat. 1751*, antes denominado *codex Iohannis Gordonni Scoti*, depositado na Biblioteca

Nacional da França em Paris, datado do século XI; 15) códice *Zou codex Modoetianus C 1-61*, depositado na Biblioteca Capitolare di Monza, datado do século XI; 16) códice *P* ou *codex Mantuanus 45*, atualmente depositado na Biblioteca Comunale di Mantova, antes foi intitulado *codex Polironianus* e estava depositado no antigo monastério de Padolirone, datado do século XII; 17) códice *Y* ou *codex Ambrosianus*, antes denominado *codex Arcimboldianus*, localizado na cidade de Milão, datado do século XV.

Cumprir notar que, na medida em que são reagrupados, alguns desses códices passam a ter outra denominação. Logo, os códices *C, T, E* formam o códice *K*; os códices *O* e *U* formam o códice *X*; os códices *V, J* e *S* formam o códice *D*; os códices *K* e *X*, formados pelos códices *C, T, E, O, U*, geram o códice "*a*"; e, por fim, os códices *Z* e *P* formam o códice *B*. Além disso, esta relação de códices datados do século IX ao XV podem ser agrupadas em duas famílias: a primeira, intitulada germano-italiana, é composta pelos códices *A, H, M, V, J, S, F*, representada pela letra α ; já a segunda, denominada família galo-britânica, é formada pelos códices *R, C, T, E, O, U*, representada pela letra β .

Quanto ao *De uideis*, a edição crítica apresentada pelos monges maurinos (1686-1690), reproduzida no volume 16 da *Patrologia Latina* de Jacques Paul Migne (1844-1849), revela que este tratado pode ser encontrado em todos os códices da família β . Porém, também podemos encontrá-lo nos códices *A, J, P, M, H* (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 38).

Em meados do século XV, com a invenção da imprensa, as obras de Ambrósio passaram a ser publicadas em série, principalmente em países como Itália e Suíça. A primeira edição impressa (*editio princeps*) foi produzida em Milão, em 1474, por Christophorus Valderfer. Onze anos mais tarde, em 1485, Valderfer publicou, em Veneza, uma segunda edição que manteve as mesmas características da primeira. Em 1488, Ulrich Szingenzeler produziu uma nova edição, também em Milão. Dois anos mais tarde, na mesma cidade, Georgius Cribellus lançou uma quarta edição. Já no fim do século XV, em 1492, ainda vemos Johannes de Amerbach lançar sua edição, em Basileia.

No século XVI, temos novas edições das obras de Ambrósio em Basileia, Paris e Roma. Entre 1506 e 1516, Johann Petri de Langendorf publicou sua edição em Basileia. Logo depois, Erasmo de Rotterdam publica mais duas edições: a primeira em Basileia, no ano de 1527; e a segunda, em Paris, no ano de 1529. Além destas, contamos com as edições de S. Galenio (1538; Basileia); G. Chevallionius (1539; Paris); L. Miraeus (1549 e 1551; Paris); J. Costerius (1555 e 1567; Basileia); J. Gillotius (1569; Paris); e as edições de F. de Montalto, provenientes de Roma, entre 1580 e 1585, ambas intituladas *Editio Romana*.

Os séculos XVII, XVIII e XIX seguiram com novas edições. Dentre estas, destacamos: três de Montalto (1603; Paris; 1616; Colônia; 1661; Paris); a da Latini Latini (1677; Roma); as edições dos monges maurinos (1686 e 1690; Paris; 1748 e 1751; Veneza; 1836; Paris); a reprodução das edições dos monges maurinos, realizada por Jacques Paul Migne, publicada na *Patrologia Latina*, nos anos de 1845 e 1866, em Paris; a edição de A. B. Caillau (1842; Paris); e, por fim, a de P. A. Ballerini (1875 e 1863; Milão).

No que se refere às edições em latim do *De uirginibus*, destacamos quatro publicações do século XX, a saber: a edição de Otto Faller (1933; Bonn); a de Ignazio Cazzaniga (1948; Torino); e as edições bilíngues de Franco Gori (1989; Milão e Roma) e Domingos Ramos-Lissón (1999; Madri). Vale ressaltar que as edições de Gori e de Ramos-Lissón também contém a versão bilíngue do *De uiduis*.

Quanto às traduções, podemos dizer que o constante interesse pela obra de Ambrósio gerou uma ampla publicação de seus textos em línguas modernas. As versões em inglês e castelhano são bastante variadas, porém não são as únicas, já que existem também versões em português, francês, italiano e alemão, dentre outras. Sendo assim, destacamos sete traduções em italiano do *De uirginibus*: a de A. Cristofoli (1926; Milão); a de A. Puccetti (1940; Sena); a de M. I. Bianco (1941; Roma); a de M. Salvati (1955; Torino); a de G. Coppa (1969; Torino); a de M. L. Danieli (1972; Roma); e a de P. F. Beatrice (1983; Pádua). Destacamos, ainda, três traduções em inglês: a de H. De Romestin (1896; Edimburgo; 1890 e 1900; Nova Iorque; 1976; Grand Rapids); a de D. Callam (1987; Saskatchewan); e a de B. Ramsey (1997; Londres). Já as traduções castelhanas são três: a de F. Medina Pérez (1914 e 1956; Madri); a de F. B. Vizmanos (1949; Madri); e a de T. H. Martín (1997; Salamanca). Há, ainda, uma versão alemã de J. E. Niederhuber (1917; Kempten); uma francesa de M-G. Tissot (1980; Solesmes); e uma brasileira realizada pelas monjas beneditinas da Abadia de Santa Maria (1980; São Paulo). As principais traduções dos *De uiduis* são: a de F. X. Schulte (1871; Kempten); a de H. De Romestin (1896; Edimburgo; 1890 e 1900; Nova Iorque; 1976; Grand Rapids); a de M. L. Danieli (1974; Roma); e a de M-G. Tissot (1980; Solesmes).

Por fim, nesta dissertação, utilizamos quatro versões do *De uirginibus*, a saber: a tradução em inglês de Henry De Romestin (1890; 1900), recolhida em *Some of The principal works of St. Ambrose*; a tradução, também em inglês, de Boniface Ramsey (1997), publicada pela Routledge; a tradução portuguesa das monjas beneditinas da Abadia de Santa Maria em São Paulo, publicada pela Vozes (1980); e a versão bilíngue latim e castelhano de Domingos Ramos-Lissón (1999), publicada pela Ciudad Nueva de Madri. Quanto ao *De uiduis*,

utilizamos a versão de Romestin (1890-1900), em coletânea já citada, além da versão bilíngue de Ramos-Lissón (1999).

APÊNDICE 2

Composição do *De uirginibus*

O *De uirginibus* foi o primeiro e o mais longo tratado ascético ambrosiano (RAMSEY, 1997, p. 71). Como já informamos, este é um texto de fácil datação, visto que o próprio Ambrósio nos dá indícios de que sua produção tenha ocorrido em 377, ou seja, três anos após ter assumido a cátedra episcopal. Para Ramos-Lissón (1999, p. 32), é bem provável que este também seja o ano de publicação do tratado. Sua hipótese se baseia no fato de que o próprio Ambrósio assinala que começou a escrever a obra no dia em que se celebrava a festa (*dies natalis*) de santa Agnes (*Virgb.*, I, 2.5), dia 21 de janeiro, tendo se prolongado até 7 de dezembro do mesmo ano, dia exato em que Ambrósio completava três anos de episcopado.¹²⁴

Sobre a sua estruturação, pode-se dizer que o *De uirginibus* foi organizado em três livros, precedidos por dois prefácios, que servem de guia ao leitor. Dividido em 66 partes, o Livro I, de um modo geral, é composto por uma propaganda da virgindade. Com um longo proêmio, que se estende da parte 1 até a parte 4, ele também é marcado pelas desculpas de Ambrósio no que tange à sua audácia ao abordar o tema. Após o proêmio, inicia-se um discurso de exaltação à virgem e mártir Agnes (5-9). Certamente, o interesse de Ambrósio pela jovem, não se deu apenas pela narrativa da sua morte, mas também porque, através de Agnes, ele tinha o exemplo perfeito para fazer da virgindade um novo tipo de martírio (3.10).

Rapidamente, no parágrafo seguinte, o bispo passa a discutir a natureza da virgindade cristã ao mesmo tempo em que se preocupa em distingui-la daquela praticada pelas Vestais ou pelas escolas filosóficas (11-19). Para tanto, Ambrósio utilizou duas regras conhecidas dos *tópoi* retóricos dos panegíricos, a saber: a consideração sobre a ascendência (*patria*) desse estilo de vida, bem como sobre o seu inventor (*auctoris*). Desta maneira, o bispo afirma que a virgindade cristã descende do céu e que Cristo é o seu autor (5.20-21).

Em seguida, Ambrósio começa a tratar das virgens propriamente. Aqui, o bispo milanês se preocupa, principalmente, em realçar os méritos e as vantagens da virgindade em detrimento das cargas que acompanham o casamento (20-31). Tal pensamento é direcionado, em especial, aos pais das jovens com intuito de convencê-los a aceitarem a escolha realizada por suas filhas (32).

¹²⁴ Boniface Ramsey (1997, p. 220, nota 2) também concorda com a data de 21 de Janeiro de 377, contudo nos informa que esta data não se refere necessariamente ao nascimento da virgem, mas sim ao dia do seu martírio. A justificativa do autor consiste na ideia de que os cristãos primitivos muitas vezes referiam ao dia da morte como o dia do nascimento, isto é, o dia em que nasceram para a vida eterna.

O discurso propagandístico de Ambrósio atinge seu ápice quando ele transforma Cristo no esposo da virgem. Para tanto, o bispo se baseia no livro de *Cântico dos Cânticos*, no qual Cristo possui um protagonismo esponsal (33-53). Logo em seguida, Ambrósio retorna às mazelas do casamento, afirmando, ainda, que abraçar a virgindade é uma forma de liberdade para a mulher (54-56). Daqui se deduz a importância que o casamento tinha para aquela sociedade, pois, para convencer seus ouvintes, não bastou equiparar a cerimônia de consagração das virgens (*uelatio uirginis*) à boda, na qual a jovem se casaria com Cristo (*sponsa Christi*), mas também foi fundamental basear seu discurso na ideia de que a castidade proporcionava mais benefícios que o matrimônio. Tal ideia também é comprovada quando vemos Ambrósio dedicar um espaço de sua obra para reclamar que seus ensinamentos sobre a castidade não estavam obtendo êxito ou então para exortar as jovens para que superassem a resistência aos seus pais (57-65). Nesse mesmo viés, e com intuito de reforçar o discurso que dirigiu aos pais, Ambrósio encerra o Livro I lançando mão do exemplo de uma virgem cujo pai se opunha aos seus desejos de consagrar-se a Deus e foi castigado com a morte. Aqui, podemos considerar o duplo intuito do bispo milanês: primeiro ele pretendia mostrar aos pais que a consagração de suas filhas atendia a uma vontade divina e o segundo era adverti-los dos riscos que corriam quando não obedeciam aos desígnios de Deus (66).

Diferentemente do Livro I, o Livro II possui uma estrutura mais linear. Tal como descreve o próprio Ambrósio, seu propósito nesse livro é oferecer um exemplo de virgindade cristã. Dividido em 43 partes, a obra é inteiramente voltada para a apresentação de personagens cristãos femininos visando fundamentar sua doutrina ascética. Sendo assim, o primeiro modelo de castidade a ser tomado é o de Maria (6-18), depois o de Tecla (19-21) e, por último, o de uma jovem que Ambrósio chamou de "virgem de Antioquia" (22-33). De acordo com Ramos-Lissón (1999, p. 34), é provável que Ambrósio se referisse à Teodora de Alexandria, cuja *passio* se narra nas *Actae proconsulares* de Cipriano. Para finalizar o segundo livro, o bispo milanês também apresenta os exemplos dos pagãos Damão e Pítias (36-38) com o propósito de inferiorizá-los frente aos exemplos cristãos. Além disso, na mesma obra, Ambrósio também retoma o simbolismo nupcial apresentado no *Cântico dos Cânticos*, tal como fez no livro anterior (42-43).

No Livro III, logo no prólogo, o bispo milanês diz que está retomando aos ensinamentos (*praecepta*) de Libério, contudo é bem possível que estes ensinamentos fossem integralmente de autoria ambrosiana (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 34). Cumpre notar que os

primeiros parágrafos que compõem este livro estão voltados para uma abordagem cristológica, na qual Ambrósio deixa explícita a defesa da Trindade (2-4).¹²⁵

Exposto seu ponto cristológico, o bispo não tardou a empregar os "preceitos de Libério" quanto ao comportamento das virgens.¹²⁶ Dentre eles, destacamos aqueles que indicam a moderação no comer e no beber (2.5; 8; 16), o silêncio (3.9; 11; 12; 13; 14), o jejum (4.15; 16; 17), os momentos de leituras e orações (16; 18; 19), bem como os que fazem menção aos banquetes e às danças (25; 27; 28; 31).

¹²⁵ Como foi mencionado neste trabalho, Ambrósio havia herdado de Auxêncio uma comunidade completamente dividida no que diz respeito à doutrina cristã. Isso foi responsável pelo fato de que nos primeiros anos de sua liderança, o bispo milanês tenha assumido uma posição de neutralidade em relação aos seguidores do credo *homoiano*. Logo, é suposto que, ao afirmar que se tratava de um discurso de Libério e não dele, Ambrósio não apenas atendia aos anseios do partido niceno, pregando as bases de seu credo, mas também evitava que as críticas que poderiam partir da facção ariana milanesa recaíssem sobre si.

¹²⁶ Nos 38 parágrafos que compõem o Livro III, não há uma linearidade no pensamento do autor. Logo, em um mesmo parágrafo, podemos encontrar mais de uma instrução sobre como as virgens deveriam se portar, motivo pelo qual fizemos referência a apenas algumas delas.

APÊNDICE 3

Composição do *De uiduis*

No que se refere ao tratado *De uiduis*, a maioria dos estudiosos tendem a datá-lo no ano de 377 (RAMOS-LISSÓN, 1999, p. 35; RAMSEY, 1997, p. 60). Tal hipótese se baseia no fato de que o próprio Ambrósio afirmou ter escrito este tratado logo após redigir os três livros sobre a virgindade (*De uiduis*,1.1). Dividido em 90 partes, ao que tudo indica, o *De uiduis* pode ser distribuído em duas seções. A primeira seção inicia com o exemplo da viúva de Sarepta para determinar as características que deverim possuir as viúvas cristãs (6-20), seguindo de outros exemplos bíblicos, como o de Ana (21-24), o da viúva pobre (27-32), o de Noemi (33-36), o de Judite (37-42) e o de Débora (43-51). Já na segunda seção, o bispo milanês se dedicou a responder as objeções contra o estatuto da viuvez. Aqui são levantadas as principais dificuldades que uma viúva poderia encontrar no decorrer de sua vida, como a enfermidade, a solidão e a administração do patrimônio familiar (53-59). Além disso, Ambrósio também recorreu ao apóstolo Paulo para basear sua crítica às viúvas que desejassem contrair novas núpcias (59). Em seguida, o autor exortou as viúvas a se dedicarem ao serviço de Cristo e, para isso, tomou como exemplo a sogra de Pedro (60-66).

Posteriormente, Ambrósio expôs algumas considerações sobre a viuvez, contudo, como relata o próprio autor, tais considerações não se tratavam de preceitos, mas sim de conselhos (67-74). Esta ideia de conselho foi levada adiante até a parte 85, porém acompanhada da discussão sobre o aspecto central da viuvez como um gênero de vida, buscando alcançar a perfeição espiritual. Na reta final do tratado, Ambrósio voltou a responder as objeções daquelas que desejavam contrair novo matrimônio no intuito de procriar (86-89), utilizando, a fim de arrematar sua crítica àquelas, o exemplo de Raquel (90).

APÊNDICE 4

Grades de leituras referentes ao *De uirginibus* e ao *De uiduis*

De uirginibus

<i>De uirginibus</i>		
Normas de Comportamento		
Virgens	Viúvas	Casadas
Guardar o silêncio (I, 3.10)		Sujeitar, servir e obedecer ao marido (I, 27)
Abster do prazer da carne (I, 26)		Abster do vício de pintar-se (I, 28)
Fazer uso do véu (I, 30)		Evitar os gastos, o excesso de adornos, se perfumar e se maquiar (I, 29)
Manter o pudor ao falar (I, 41)		Guardar o silêncio (III, 3.9)
Não acumular bens e praticar a caridade (I, 42)		Guardar o pudor (III, 10)
Manter o pudor (I, 45)		
Guardar o silêncio (I, 46)		
Guardar o silêncio (III, 3.9)		
Praticar as boas obras (I, 47)		
Guardar os preceitos do Senhor (I, 48)		
Conservar o leito sagrado do Senhor com uma pureza sem mancha (I, 51)		
Não se perturbar pelas tentações da carne e nem se precipitar na imundícia dos prazeres desonestos; praticar a temperança e a abstinência; evitar o uso do vinho (I, 53)		
Não se inflamar pela cobiça de possuir; praticar a caridade; não se preocupar com a beleza e com os adornos (I, 9.54)		
Ser sóbria ao comer; praticar o jejum; moderar o sono; praticar a leitura das Escrituras (II, 8)		

Sair de casa apenas para ir ao templo e sempre acompanhada dos familiares (II, 9)		
Se manter reclusa (II, 10)		
Guardar o silêncio (II, 11)		
Guardar o pudor (II, 14; 16)		
Evitar aparecer em público; evitar os olhares dos homens (II, 4.22)		
Conservar a virgindade da alma e da carne; ser casta (II, 24)		
Guardar o silêncio (II, 25)		
Fazer uso moderado do vinho e do alimento; praticar o jejum; pôr freio nas palavras (III, 2.5)		
Usar com moderação todos os alimentos que provocam calor ao corpo; evitar os banquetes; fugir das saudações (III, 8)		
Evitar as visitas; guardar o silêncio (III, 3.9)		
Não deve amar e nem ser amada por homens (III, 10)		
Guardar o silêncio (III, 11)		
Guardar o silêncio; andar de forma moderada; portar um rosto modesto (III, 13)		
Praticar o jejum (III, 4. 15)		
Ser moderada no trabalho (virgens veteranas); praticar jejuns moderados (virgens veteranas); dedicar-se às leituras das Escrituras e à oração (III, 16)		
Ser moderada nos jejuns (virgens veteranas) (III, 17)		
Orar pelos fiéis (III, 18)		
Alternar os salmos com a oração do Senhor (III, 19)		
Recitar o credo ao amanhecer (III, 20)		
Evitar a dança (III, 25; 26, 27, 28, 31)		

<i>De uirginibus</i>		
Atributos Morais		
Virgens	Viúvas	Casadas
Imaculada (I, 12)	Santas (III, 31)	São como escravas (I, 27; 56; 69)
Castas (I, 6.24; 53)	Modestas e castas (III, 31)	Não são portadoras de pudor (I, 28)
Santas de corpo e espírito (I, 23; 26)		
Puras; estéreis de corrupção; racionais (I, 31)		
Dom de Deus (I, 7.32)		
Honradas (I, 7.32)		
Trabalhadoras, modestas (pudor) e castas (I, 8.40)		
Santas (I, 51; II, 27; 6.39)		
Castas (I, 51)		
Puras (I, 60; 65; III, 13)		
Bem-aventuradas (II, 18)		
Íntegras (I, 39)		
Piedosas e modestas (falando da virgem de Antioquia) (II, 23)		
Prudente (II, 6.39)		
Adornada pelo pudor (III, 3.9)		

<i>De uirginibus</i>		
Atributos físicos		
Virgens	Viúvas	Casadas
Corpo imaculado (I, 13)		Feia (I, 9.54)
Bela (I, 30; 36; 47)		Possuem orelhas castigadas por feridas (I, 55)
Beleza (I, 37; 38; II, 4.22)		
Formosura do corpo virginal (I, 37)		
Formosa (I, 38)		
Portadora de uma natureza incorrupta (I, 8, 40)		
Formosa (I, 47)		
Corpo da virgem é templo de Deus (II, 18; 26)		
A virgem possui um corpo sagrado (II, 20)		

<i>De uirginibus</i>		
Méritos/deméritos alcançados por meio/falta da prática ascética		
Virgens	Viúvas	Casadas
A virgem ultrapassa a natureza humana (I, 2.5)		Fadadas às moléstias advindas dos numerosos partos (I, 25)
A virgem está fora das leis da natureza (I, 11)		Fadadas às moléstias advindas da criação dos filhos (I, 26)
Tornam-se como anjos no céu (I, 11; 13)		Fadadas ao jugo do marido (I, 27)
Tornam-se como os mártires (I, 8; 9; 3.10; II, 24; 32; 33; 35; 7.32)		
Alcançam a vitória sobre a carne e sangue (I, 19)		
Tornam-se esposas de Cristo (I, 11; 22; 31; 36; 37; 38; 52; 11.62; 65; II, 16; III 1.1)		
Não conhece o peso da gravidez, nem as dores do parto; engendra em espírito; não conhece o luto de perder um filho (I, 30)		
Portadoras do dom da virgindade (I, 35; II, 1.1)		
Conquistam o Reino, o ouro e a beleza (I, 37)		
Recebem ajuda e proteção materna da Igreja (I, 49)		
São defendidas pelo Senhor da paz (quanto mais santo o indivíduo, mais é defendido); os anjos militam a favor das virgens (I, 51)		
Tornam-se como os anjos (I, 48; 52; 53)		
Possuem na vida terrena os privilégios da ressurreição (I, 52)		
Herdam o Reino Celestial (I, 64)		
Cristo intercede a favor das virgens (II, 16)		
Possuem moradia no céu (II, 17)		

Acesso ao altar (II, 18)		
Tornam-se admiradas até pelas bestas (I, 20)		
Tornam-se soldados de Cristo (II, 29, 31)		
Vencem a debilidade do sexo (II, 35)		

<i>De uirginibus</i>		
Exempla		
Virgens	Viúvas	Casadas
Agnes (I, 2.5; 6; 7; 8;9; 19)		Sara, Rebeca e Raquel (I, 34)
Maria (II, 2.6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 3.19; 21; III, 11)		Rebeca e Raquel (III, 10)
Tecla (II, 3.19, 20)		
Virgem de Antioquia (II, 4.22, 23, 25, 26, 27, 28)		
Pelágia (III, 33)		

De uiduis

<i>De uiduis</i>		
Normas de Comportamento		
Virgens	Viúvas	Casadas
Guardar sua pureza para Deus (1.1)	Guardar o tálamo casto (1.1)	Devem estar à disposição da intemperança do marido (69)
Devem sempre estar acompanhadas do pudor (25)	Hospitalidade (4; 5)	Devem estar submetidas à disciplina da Igreja (70)
	Piedade e hospitalidade (6)	
	Continência do corpo e prática da virtude (2.7)	
	Piedade para com os filhos e os pais (2.7)	
	Zelar pela continência; ocupar-se das coisas do Senhor; esperar no Senhor por meio de súplicas e orações dia e noite (8)	
	Prática intensa e generosa	

	das boas obras (piedade e hospitalidade) (11)	
	Esmola (21)	
	Devem estar atentas ao dever da piedade religiosa e ao zelo da castidade; não se apartar do Templo; servir ao Senhor dia e noite com jejuns e súplicas (4.21)	
	Piedade religiosa, fazer do templo seu lugar de alojamento; oração; jejum; praticar a devoção a Deus de forma obsequiosa e infatigável (22)	
	Sempre zelar pela castidade (26)	
	Ser misericordiosas e generosas com os pobres (5.27)	
	Não exibir suas riquezas (28)	
	Esmola (29; 30)	
	Praticar a castidade por meio do trabalho e de seu dever cotidiano; servir aos pobres (31)	
	Praticar a piedade (32)	
	Após a morte do esposo, a viúva deve abandonar os vestidos de festa e vestir-se de luto; observar o jejum todos os dias, exceto ao sábado, domingo e às épocas de festas sagradas (38)	
	Conservar a abstinência e a graça do pudor; não se manchar pela comida e nem pelo adultério; guardar a castidade (39)	
	Sobriedade, temperança; não se embriagar; ser sóbria; ser casta com o vinho para não cometer adultério (40)	
	Não abandonar a fidelidade à viuvez; desprezar a segunda núpcia; usar vestes	

	de luto; vencer os vícios do corpo (42)	
	Vestir-se de luto (51)	
	Educar bem os filhos e eleger com cuidado o marido de suas filhas (53)	
	Praticar a misericórdia (54)	
	Ser insistente nas súplicas e preservar em orações; fugir dos prazeres do corpo (56)	
	Buscar a solidão; evitar a companhia (57)	
	Guardar o pudor e não o patrimônio (58)	
	Evitar segundas núpcias quando já se tem descendente (59)	
	A todos que servem a Cristo é necessário se libertar das seduções e dos diversos prazeres; evitar a profunda languidez do corpo e da alma (65)	
	Evitar segunda núpcia (11.67; 89; 90)	
	Proibido se casar inúmeras vezes; não beber vinho de forma demasiada (68)	

<i>De uiduis</i>		
Atributos Morais		
Virgens	Viúvas	Casadas
Santas de corpo e espírito (1.1)	Santas de corpo e espírito; fortes por absterem-se do matrimônio após conhecer os seus prazeres; capazes de governar a si mesmas (1.1)	Mais fracas se comparadas às continentas (79)
Fortes (não no sentido físico) (79)	Irrepreensíveis (8)	
	Portadoras do pudor (10)	
	Honradas (4.21)	
	Castas (castidade provada por meio dos costumes e não pelo corpo) (26)	
	Santas (34)	

	Fortes (não no sentido físico) (3.37; 38; 45; 79)	
	Santas de corpo e espírito (14.82)	

<i>De uiduis</i>		
Atributos físicos		
Virgens	Viúvas	Casadas
Portadora de um corpo admirável, que domina o calor da adolescência e da idade juvenil (9)	Portadora de um corpo fatigado e frio pela velhice (9)	
Portadora de uma carne íntegra (26)	Rosto marcado por rugas (51)	

<i>De uiduis</i>		
Méritos/deméritos alcançados por meio/falta da prática ascética		
Virgens	Viúvas	Casadas
Ficam livres de todos os laços do matrimônio (dores advindas das gestações e submissão ao poder do marido) (81)	Liberdade em relação ao matrimônio (2)	A mulher e o homem não têm poder sobre seus próprios corpos (69)
	Eternidade e abundantes riquezas (4)	Condenadas aos trabalhos e sofrimentos próprios da reprodução; condenada a estar submetida ao domínio do marido (81)
	Recebe honras (2.7)	
	Recebe honras dos bispos (8)	
	Às viúvas não falta o cuidado de Deus (3.14)	
	Não lhes falta a graça da alegria espiritual, o consolo, a fé e os dons da virtude (17)	
	Merecedoras dos milagres divinos (20)	
	Não conhecem a indigência (34)	
	Alcançarão a glória futura (35)	
	Superam o costume da sua	

	natureza e a debilidade do sexo por meio da devoção da alma (7.37)	
	A viúva se robustece pelas largas aflições e pelos jejuns diários (38)	
	Portam autoridade para assumir tarefas que são destinadas aos homens (44; 50)	
	Estão isentas da proteção doméstica; podem alcançar o vértice do poder público (9.52)	
	Na enfermidade não falta ajuda às viúvas; as viúvas têm à sua disposição recursos divinos e humanos (53)	
	Tem por parentes os apóstolos e os mártires; se aproximam dos mártires pelo vínculo da devoção e pelos dons da misericórdia (54)	
	O Senhor intercede pelas viúvas (57)	
	Às viúvas não faltam ajuda, nem meios para viver; a misericórdia divina é mais pronta para atender as viúvas (11. 67)	
	Por meio da prática da misericórdia conquistam bens celestiais (74)	
	Tal como o martírio a própria viuvez é um prêmio (85)	

<i>De uiduis</i>		
Exempla		
Virgens	Viúvas	Casadas
Maria (24; 25)	Viúva de Sarepta (3; 4; 6; 3.14;17)	Susana (24)
	Ana (12; 4.21; 22; 24)	
	Viúva das duas moedas (29)	

	Judite (7.37; 38; 39; 40; 41; 42)	
	Débora (8.43; 44; 45; 46; 47)	
	Raquel (90)	