



AS CARTAS À PROBA E À JULIANA: RELAÇÕES DE GÊNERO NOS ESCRITOS AGOSTINIANOS

THE LETTERS TO PROBA AND JULIANA: GENDER RELATIONS IN THE WRITES OF AGUSTINE

Valéria F. da SILVA¹
Marcelo P. LIMA²

Resumo

A obra de Agostinho abarca uma numerosa rede discursiva sobre diversos temas. A problemática da viuvez e da virgindade, por exemplo, constituiu um dos mais marcantes aspectos de suas proposições sobre as relações de gênero na passagem do século IV para o V. Por isso, gostaríamos de investigar como as configurações de gênero se fazem presentes nas representações sociais do feminino em Agostinho. Para isso, desejamos concentrar nossa atenção sobre as cartas agostinianas dirigidas à Proba e à Juliana e as diretrizes de vivência cristã propostas às mulheres por um dos mais importantes Padres da Igreja. Ambas as figuras históricas pertenciam às famílias aristocráticas do período e mantiveram um diálogo promissor sobre as formas de se significar e experimentar na época a vida religiosa.

Palavras-chave: Gênero; Cartas; Mulheres; Agostinho

Abstract

The work of Augustine covers a large discursive net on the most different subjects. The question about widowhood and virginity, for example, constitutes one of the most outstanding aspects of the proposals about gender relations during the passage from 4th to 5th Century. Therefore, we would like to investigate how gender configurations are present in the social representations about the feminine in Augustine writings. So, we concentrate our attention on the agostinian letters directed to Proba and Juliana and the guidelines of the Christian experience established for the women by one of the most important Fathers of the Church. Both the historical figures belonged to aristocratic families of the period and had exchanged letters with Augustine, establishing a dialogue with the ways of experiencing religious life at the time.

Keywords: Gender; Letters; Women; Augustine

Introdução

A obra de Agostinho abarca uma numerosa rede discursiva sobre diversos temas. As problemáticas do casamento, da viuvez e da virgindade consagradas à vida religiosa cristã, por exemplo, constituíram um dos mais marcantes aspectos de suas proposições sobre as relações de gênero na passagem do século IV para o V. Por isso, gostaríamos de investigar como as configurações de gênero se fazem presentes nas representações sociais do feminino em alguns escritos agostinianos. Neste sentido, desejamos concentrar nossa atenção sobre as cartas de

¹ Doutoranda em História na UnB e colaboradora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Endereço: SHCES Quadra 803 Bloco A Apt. 303 – Cruzeiro Novo – Brasília – DF – CEP: 70655-831. Email: valeria.historia@uol.com.br

² Doutorando no Programa de Pós-graduação em História da UFF e colaborador do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e do núcleo *Translatio Studii*. Dimensões do Medievalo (UFF). Endereço: Rua Benjamin Constant, 38 Apt. 203 – Glória – Rio de Janeiro – RJ – CEP: 20241-150. E-mail: inperpetuum@uol.com.br

Agostinho dirigidas à Proba e à Juliana³. Ambas as mulheres pertenciam às famílias aristocráticas do período e mantiveram um diálogo promissor com um dos mais importantes Padres da Igreja sobre as formas de se experimentar na época as diretrizes da vivência religiosa cristã.

O texto está dividido basicamente em três partes. A primeira visa analisar algumas referências históricas sobre a documentação epistolar agostinianas. Ainda nessa seção, dedicamos algumas linhas sobre as epístolas e os aspectos da contextualização histórica dessa documentação. A segunda, mais teórica, discorre sobre como entendemos o gênero como categoria-chave de análise histórica. A terceira e última parte está voltada para a aplicação dessa categoria analítica ao tema da vida religiosa feminina presente nas cartas dirigidas à Proba e Juliana.

Gênero: algumas considerações teórico-metodológicas

Dentro da História Social ou Cultural existe um campo de estudos que podemos denominar de História das Mulheres que começou a se delimitar nos anos de 1960 e a amadurecer na década seguinte. Especialmente as historiadoras feministas se lançaram aos estudos sobre as mulheres, o trabalho feminino, sua condição social, denunciando que o sujeito da História até então não era universal, mas masculino, e quase sempre ocidental e branco. A princípio, esse fazer historiográfico tinha um interesse de preencher lacunas, isto é, sem criticar o modelo historiográfico hegemônico, propunha a inserção das mulheres na História.

Mesmo não havendo homogeneidade nos estudos de História das Mulheres, a partir dos anos 80, começaram a aparecer críticas e questionamentos consistentes em relação aos estudos que vinham sendo feitos. A primeira grande crítica referia-se ao caráter mais descritivo do que analítico dos estudos; outra crítica era a idéia de se completar os vazios historiográficos, como se a ausência das mulheres na produção historiográfica representasse o principal problema a ser resolvido, não a forma como se vinha fazendo História até então. Por isso, concordamos com as indagações de Eleni Varikas ao apontar que essa insensibilidade frente ao feminino na historiografia funciona como reveladora de divergências mais profundas que dizem respeito ao estatuto e mesmo ao objeto do conhecimento histórico. Afinal, o que seria central ou periférico no discurso da História? (VARIKAS, 1994, p. 74) Outro ponto que também foi questionado se associava ao caráter essencialista da categoria “mulher”, tomado no seu sentido singular, distintivo e naturalizado:

Assim, os historiadores sociais (eu, dentre eles) documentaram os efeitos da industrialização sobre as mulheres, um grupo cuja identidade comum nós pressupomos. (...) Como resultado, a categoria “mulheres” assumiu uma existência como entidade social separada e seu relacionamento conceitual historicamente situado com a categoria “homens” (SCOTT, 1992, p. 82-83).

³ Utilizamos uma tradução do original latino, cotejada com as versões em espanhol e francês. Essa tradução ainda conta com um resumido comentário de Nair de Assis Oliveira. Apesar dos diversos anacronismos e excessiva subjetividade religiosa das considerações de Nair de Assis, no primeiro capítulo, usamos algumas informações importantes contidas nesses comentários dispostos antes das traduções.

Sem perder de vista a importância política da categoria “mulher”, as historiadoras feministas começaram a questionar a construção dessa categoria, deixando claro que esta não seria natural. Tal noção teria um caráter excludente e limitador, já que em todas as sociedades existem mulheres com numerosas experiências e múltiplos pertencimentos. É nesse contexto que surge a categoria gênero.

(...) gênero significa saber a respeito das diferenças sexuais. Uso saber, seguindo Michel Foucault, com o significado de compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, no caso, relações entre homens e mulheres. Tal saber não é absoluto ou verdadeiro, mas sempre relativo. (...) O saber não se relaciona apenas a idéias, mas a instituições e estruturas, práticas cotidianas e rituais específicos, já que todos constituem relações sociais. O saber é um modo de ordenar o mundo e, como tal, não antecede a organização social, mas é inseparável dela. (SCOTT, 1994, p. 12)

A categoria gênero é uma categoria relacional, isto é, se refere à construção dos papéis feminino e masculino em uma dada sociedade, pressupondo-se, num primeiro momento, que essa organização binária seria incontornável. Neste caso, Jane Flax acrescenta que o gênero é uma relação social prática e devemos nos propor a fazer um exame daquilo que significa o “feminino” e o “masculino” em uma determinada sociedade. (FLAX, 1991, p. 230) Num segundo momento, isso, entretanto, não tem como objetivo reforçar a imutabilidade do binário, mas deixar evidente que através do gênero “(...) dois tipos de pessoas são criadas” e que dessa construção histórico-social decorrem “(...) divisões e atribuições diferenciadas e (por enquanto) assimétricas de traços e capacidades humanas.” (FLAX, 1991, p. 228). Assim sendo, ao desconstruirmos as relações de gênero, nós, historiadoras e historiadores, estaríamos buscando:

(...) alcançar um distanciamento crítico em relação aos arranjos de gênero existentes. Esse distanciamento crítico pode ajudar a desobstruir um espaço no qual a reavaliação e a alteração dos nossos arranjos de gênero existentes se tornem mais possíveis (FLAX, 1991, p. 219).

Também para a historiadora Joan Scott, os papéis seriam historicamente determinados e não generalizáveis. (SCOTT, 1992, p. 86-87) Tal premissa é de suma importância para o nosso trabalho sobre a construção dos espaços sócio-culturais e políticos e da espiritualidade femininos dentro da Igreja nos séculos IV e V. Assim, ao recorrer às análises de gênero, nesta última perspectiva, teríamos a possibilidade de desmontar os discursos essencialistas que percebem o feminino e o masculino como categorias fixas, naturais, que existiriam quase que atemporalmente em suas singularidades. De acordo com Judith Butler:

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. (...) (BUTLER, 2003: p. 24).

Os corpos seriam superfícies acabadas sobre os quais a cultura age ou seriam os próprios corpos definidos pelas expectativas culturais? Para Butler, “*não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca de seu gênero*”. (BUTLER, 2003, p. 27) Assim, o gênero construiria os corpos atribuindo-lhes sentidos, um destino, uma função

social. São as expectativas culturais em torno da performance de certos papéis que possibilitam que os corpos sejam moldados como femininos ou masculinos, que a heterossexualidade, por exemplo, fosse dada como compulsória, ou que se imponha às mulheres papéis subalternos e passivos.

Nesse sentido, reler nos dias de hoje as cartas de Agostinho destinadas a Proba e Juliana é tentar perceber e discutir como o autor, considerado uma autoridade dentro da Igreja, ajudou a construir os papéis de gênero desejáveis às mulheres que procuravam seguir uma vida religiosa consagrada a Deus. Agostinho mostrou-se preocupado com todos os aspectos interiores e exteriores da vida daquelas mulheres. A Igreja ao atribuir a Agostinho um lugar de fala privilegiado transformou seus textos em preceitos normativos, um *discurso fundador* do pensamento cristão⁴.

O estudo das cartas de Agostinho nos permite tentar perceber os arranjos discursivos a respeito dos papéis femininos, culminando com a necessidade de controle dos seus corpos. Fora isso, é possível rastrear os mecanismos de limitação, exclusão ou deslocamento das mulheres das posições de autoridade e influência, bem como o oferecimento de uma vida contemplativa de oração e reclusão considerada como a mais adequada às competências femininas.

O gênero epistolar: algumas considerações

Apesar das constantes descobertas de novas documentações de Agostinho, e ainda que não haja um inventário que enumere todas as suas cartas, as coleções antigas alcançam, com certa precisão, cerca de duas ou quase três centenas. Possídio, amigo e primeiro biógrafo de Agostinho, nos dá um número incompleto. A edição dos Maurinos, elaborada no século XVII, estima o número de 270. A edição crítica de Goldbacher, o *Corpus de Viena*, confirma também essa estimativa. Já a *Patrologia Latina*, editada por Jacques-Paul Migne, fornece um total de 218 cartas. Dentre essas epístolas propriamente agostinianas, há cerca de 53 missivas conservadas de seus correspondentes, além de duas cartas que são atas conciliares (OLIVEIRA, 1987, p. 9).

As cartas agostinianas têm sido classificadas de várias formas. O inglês W. S. Sparrow-Simpson as divide em 11 categorias:(OLIVEIRA, 1987, p. 8) a) cartas anteriores à sua atuação como bispo de Hipona; b) sobre o paganismo; c) sobre as questões propriamente doutrinárias; d) sobre os conflitos internos da Igreja africana; e) sobre a doutrina da graça; f) sobre os textos bíblicos; g) as cartas destinadas a Jerônimo; h) sobre a eucaristia; i) sobre as questões diocesanas; j) as epístolas destinadas às mulheres; l) as missivas dos últimos anos de vida. Essa forma de classificação estritamente temática, ou que enfatiza somente os seus destinatários, embora útil, obviamente silencia o que elas possuem em comum e nos parece insuficiente. A edição dos Maurinos, já citada, faz um arranjo mais interessante, classificando as missivas em 4

⁴ Para Eni Orlandi, os discursos fundadores estão presentes em “*enunciados, mitos, lendas, ordens de discurso, mecanismos de funcionamento discursivo, etc.*” (ORLANDI, 2001: 23)

grupos por seus traços ou propriedades mais destacáveis: (OLIVEIRA, 1987, p. 9) a) cartas confidenciais; b) as pastorais; c) as doutrinárias; d) as oficiais. Assim, embora não devamos considerar esse último arranjo uma camisa-de-força, as correspondências endereçadas à Proba e à Juliana podem ser enquadradas como pastorais, visando o consolo, a exortação, o ensinamento das doutrinas e práticas religiosas vigentes à época. São textos complexos, plurais e dificilmente emolduráveis em apenas um esquema rígido de classificação. Por isso, a vivacidade pastoral que as distingue dos tratados lógicos do autor não deve ser correlacionada à falta de reflexão doutrinária e de certa dose de oficialidade.

Por pouco mais de 30 anos, Agostinho manteve intensa sua atividade epistolar. Estes tipos de escritos agostinianos eram instrumentos de comunicação. Eles estreitavam, até certo ponto, as relações sócio-culturais e os espaços muito distantes do Mediterrâneo e de outras regiões do Império Romano dos séculos IV e V. Mulheres e homens da península Ibérica, Gália, Milão, Roma e Palestina consultavam-no por diversas razões. Sem dúvida, os antigos supriam parte de sua necessidade de comunicação por meio das cartas, o que não deixava de ser bastante problemático, pois muitas delas envelheciam, demoravam a chegar aos seus destinatários, eram esquecidas, extraviavam ou simplesmente não resistiam ao tempo. No entanto, Agostinho bem soube destacar o valor da escrita epistolar, frente a um mundo marcado pela comunicação oral, quando respondeu à notificação de Proba e Juliana por ocasião da consagração religiosa de Demétríades, respectivamente, avó, nora e neta. Segundo Agostinho, a “*missiva venceu as asas velozes dos comentários orais*” (AGOSTINHO, Carta 150, p. 52). Cabe ainda dizer que a própria importância desse Padre da Igreja para o seu tempo e para os tempos vindouros foi suficiente para os constantes esforços de conservação. Essa atitude de conservação parece ter sido assumida pelo próprio Agostinho, uma vez que costumava guardar uma cópia de suas cartas em sua biblioteca particular. Mas é preciso enfatizar outra questão: arquivava-se igualmente porque havia um significado de autoridade religiosa e episcopal atribuído às missivas.

Michelle Perrot, na ocasião de sua análise das cartas inéditas das filhas de Marx, reconheceu seu apreço pelas documentações epistolares, visto que as correspondências possuíam “seu tom de confiança”, “suas singularidades”, “seu gosto pelo detalhe fútil”, daquele “insignificante” repleto de sentido que tece o cotidiano representado seletivamente. (PERROT, 2005, p. 45) Obviamente, a autora se referia ao século XIX, quando as correspondências desempenhavam outro papel, pois estavam orientadas para a construção de discursos sobre a vida interior de casais e grupos, apesar de servir a interlocutores(as) reais ou virtuais, às relações sociais, às expectativas culturais, etc. Agostinho soube explorar o valor comunicativo de suas missivas. No entanto, diferente do que apontou Perrot, estas não eram documentos feitos para ser lidos isoladamente e, logo após isso, guardados como relíquia individual para longe dos curiosos olhos públicos. A diferença em relação ao nosso universo cultural deve ser destacada: essas cartas não eram documentos pessoais a serem escondidos,

porque íntimos e comprometedores demais para seus interlocutores, porém deveriam ser conhecidos amplamente e ultrapassar as fronteiras marcadas por valores domésticos. Agostinho deixou isso muito claro numa de suas cartas endereçadas a Juliana para tratar da questão do estado da viuvez:

Se leres neste escrito coisas que não se referem pessoalmente a ti, nem às companheiras que contigo convivem em Cristo – coisas que não seriam apropriadas a reger a vossa conduta, não deveis contudo julgá-las supérfluas. Isso porque as explicações desta carta, se bem que destinadas a ti, **entretanto não foram escritas unicamente para ti**. Penso que, **passando por ti**, possam ainda ser **úteis a outras**. Não ponhamos de lado esta consideração. (Grifo nosso) (AGOSTINHO, Carta opúsculo a Juliana: 59)

Agostinho insiste mais uma vez na divulgação e no caráter pastoral da carta:

Portanto, se for encontrado aqui o que quer que seja que te não seja útil – ou que nunca o foi ou que não mais o seja -, mas em que podes perceber **a utilidade para outras, não deixes de o ler. Nem esqueças de o dar a ler a outras. Tua caridade seja, assim, de utilidade a muitas**. (AGOSTINHO, Carta opúsculo a Juliana, 59-60; Grifo nosso)

Mas o valor do epistolário agostiniano, seu caráter não-doméstico e seu aspecto comunicativo devem ser entendidos a partir das relações com suas interlocutoras efetivas e potenciais: isso moldou as temáticas tratadas nas cartas, deu contornos ao tom usado nelas, ampliou ou limitou a intensidade das questões, evidenciou ou ocultou discordâncias, etc. As destinatárias, Proba e Juliana, pertenciam a uma família aristocrática de Roma, a chamada *gens* dos Anícios. Faltônia Proba era nobre e matrona influente da Roma Imperial. Era esposa de Probus, o “eterno prefeito da cidade” e cônsul no ano de 371. Tiveram três filhos, dentre os quais um deles, Olíbrio, contrai núpcias com a patricia Juliana, também de importante família aristocrática romana. A única filha gerada dessa união foi Demetríades. Ao que tudo indica, em momentos diferentes, Proba e Juliana, esta bastante jovem e aquela já idosa, tornaram-se viúvas e tomaram os votos religiosos. Já a herdeira da influência e do patrimônio dos Anícios, Demetríades, tomou o véu como virgem consagrada.

Tudo isso deve ser considerado ao analisarmos o discurso das cartas agostinianas. O epistolário foi fruto de um esforço de exegese, de ensinamento da doutrina cristã e de interesses pastorais. Mas ele foi moldado ao sabor das demandas de mulheres nobres, influentes e proprietárias: elas possuíam uma relativa independência frente às figuras masculinas para administrar seus bens, cuidar da vida religiosa dos parentes e domésticos. Talvez, parte da polidez das exortações de Agostinho, muito mais do que a repressão e a censura, provenham não só das virtudes religiosas atribuídas a essas figuras femininas, como também da influência social, política e econômica da família dessas mulheres. A questão de gênero aqui poderia estar claramente associada ao peso das relações de parentesco dos Anícios.

De qualquer forma, Agostinho se esforça para representar as suas interlocutoras como exemplos de uma unidade familiar. Ele se refere à casa dessas mulheres como uma espécie de “igreja doméstica” ou “uma pequena Igreja de Cristo”. (AGOSTINHO, Carta Opúsculo a

Juliana: 78; AGOSTINHO, Carta 188, p. 86). O que seria essa “*tota domestica vestra Ecclesia*” (toda a vossa igreja doméstica)? Seria uma Igreja doméstica organizada e hierarquizada em torno de Proba, com regras claras de vivência religiosa? Certamente, a resposta é negativa. Seria uma espécie de “proto-convento”? Não o sabemos ao certo, porém o bispo de Hipona esforçou-se em restringir a atuação de suas destinatárias ao âmbito familiar. Isso era uma prática possível ou um *tópos* desejado por Agostinho a fim de limitar as esferas de vida religiosa feminina? Talvez, digamos com alguma margem de possibilidade, Agostinho referia-se a alguma forma extra-oficial de núcleo doméstico sob a direção moral, religiosa e política de mulheres influentes. Ele entendia essa comunidade como um núcleo de fiéis formado por servidores e parentes, viúvas e virgens consagradas, sob a autoridade do ramo feminino dos Anícios, Proba e Juliana. Nesse sentido, como quer o discurso epistolar, a hierarquia concentrava-se na considerada nobreza dessas mulheres e no desempenho da liderança feminina na unidade familiar, entendida aqui como um universo muito mais amplo que a família nuclear idealizada hoje. É provável que essas matronas, embora sem regras instituídas, buscassem preceitos de vida pessoal e doméstica para si e para seus dependentes. Neste caso, na ótica do bispo de Hipona, e provavelmente, nas de suas destinatárias, as missivas poderiam constituir em instrumento de inspiração de conduta religiosa daquelas que desejavam viver asceticamente à maneira cristã. Por isso, Agostinho soube muito bem explorar o posicionamento de destaque de Proba, Juliana e Demetriadés, mas o fez tentando influir em sua dinâmica e constituição. Como veremos mais tarde, elas foram consideradas exemplos de vida religiosa para parentes e domésticos.

As mulheres na Igreja: as cartas agostinianas

Durante os primeiros séculos da Era Cristã, a participação das mulheres na Igreja foi muito intensa. Como discípulas ou mestras, elas assumiram a responsabilidade de propagar a nova fé durante um bom tempo mantida na clandestinidade, entre seus familiares, amigos e servos. A historiadora Karen Jo Torjesen argumenta que nos primórdios da Igreja Cristã, esta pertencia à esfera de influência feminina:

Durante o primeiro e segundo séculos, quando as congregações cristãs se reuniam nas casas, as mulheres eram líderes proeminentes. Nas primeiras comunidades cristãs, as mulheres chegavam aos postos clericais seguindo a mesma rota que conduzia suas contrapartes seculares aos cargos públicos na sociedade Greco-Romana. O treinamento preliminar era garantido pelo exercício de suas funções como donas de casa. A autoridade feminina neste domínio estava bem consolidada (...) (TORJESEN, 1995, p. 5).

No entanto, conforme a Igreja Cristã foi crescendo, ganhando mais e mais fiéis, inclusive poderosos, e as perseguições arrefecendo, o processo de institucionalização tornou-se uma força eficaz e difícil de ser combatida. Assim, os papéis ativos atribuídos às mulheres, mesmo que ligados a uma esfera de atuação doméstica e determinada pelos papéis de gênero atribuídos às figuras femininas, começaram a ser questionados e confiscados:

Por volta do terceiro século o processo de institucionalização gradualmente transformou as igrejas domésticas, com sua diversidade de funções de liderança, em um corpo político dirigido de forma monárquica por um bispo. (...) Os polemistas cristãos insistiam que funções e honras públicas pertenciam aos homens e que mulheres que exerciam cargos de autoridade na igreja estariam usurpando prerrogativas masculinas. Entre o primeiro e terceiro século essas vozes eram minoritárias entre os intelectuais da Igreja, mas conforme a Igreja se tornava mais e mais institucionalizada durante o terceiro e quarto séculos, esses argumentos ganharam maior peso. (TORJESEN, 1995, p. 6-7).

A Igreja domiciliar e a possibilidade de exercício de autoridade foram sendo suplantadas por um modelo hierarquizado, excludente e fundamentado na liderança masculina. Ganha peso, como ressalta Torjesen, a visão de incapacidade feminina. Junte-se a isso a idéia aceita na época de que as mulheres tinham uma natureza mais carnal (SALISBURY, 1996, p. 154), e que, portanto, estariam mais abertas aos ventos de heresia. Elaine Pagels mostra em seu livro sobre os evangelhos gnósticos de Nag Hammadi o quanto Tertuliano e Ireneu esforçaram-se já no século II para associar as mulheres à heresia - em especial aquelas que queriam um papel ativo nos assuntos da Igreja. Para Pagels, a Igreja Cristã foi ponta de lança dentro do Império Romano, em virtude do avanço do Gnosticismo, etc., mas também produziu discursos que negavam a igualdade às mulheres e, mais do que isso, procurou limitar o exercício de qualquer função de autoridade. (PAGELS, 2004, p 79-83) Agostinho demonstrou uma preocupação particular no envolvimento das mulheres em grupos heréticos. É o caso do pelagianismo.

Proba e Juliana, por ocasião da consagração de Demetriadés, haviam consultado várias autoridades cristãs da época, pedindo conselhos para a jovem dedicada aos votos religiosos. Entre esses escritores, encontravam-se o bispo de Roma, Inocêncio I, Jerônimo de Belém, como também Alípio de Cartago e o monge bretão Pelágio (AGOSTINHO, Carta 188, p. 84). Agostinho respondeu a essa última consulta. Entre outras coisas, o pelagianismo foi interpretado como uma doutrina segundo a qual o gênero humano era totalmente responsável por sua própria salvação, o que minimizava o papel da graça divina. Agostinho preocupou-se com a difusão desse postulado entre o ramo feminino da casa dos Anícios. Numa missiva endereçada à Juliana, o bispo de Hipona assim expressa suas restrições:

Consideramos que vossa casa é uma pequena igreja de Cristo. E não é pequeno o erro dos que pensam ser a justiça, a continência, a piedade ou a caridade que temos, **nós a possuímos por nós mesmos**, por nos ter Deus assim feito. (...) dizem eles [os pelagianos] que para tanto basta-nos **a nossa liberdade**. (Grifo nosso; AGOSTINHO, Carta 188, p. 86)

Agostinho aqui se opõe claramente à idéia de que as chamadas riquezas espirituais associadas à salvação possam ser acessadas puramente por meio do livre arbítrio. Para Agostinho, essa perspectiva “voluntarista” da salvação humana incompatibilizava-se com o que ele considerava as bases do cristianismo oficial, uma vez que poderia negar os princípios da redenção, a graça divina, o pecado original, a eficácia dos sacramentos e da prece, reduzindo a doutrina cristã a uma espécie de religiosidade laica e estoíca, fundada na devoção em Cristo e na inocência humana.

Mas como isso afetaria de forma “genderizada” as mulheres? Referindo-se à Demetriadés, Agostinho assim coloca a questão:

Conceda Deus à virgem de Cristo entender piedosamente a própria pobreza do coração humano, portanto, **não se adornar senão com os dons de seu Esposo**. Que Deus a livre de escutar com gosto as palavras daquela carta [de Pelágio]. Ouça antes o que o Apóstolo diz: “**Desposei-vos a um esposo único, a Cristo**, a quem devo apresentar-vos como **virgem pura**. Receio, porém, que, **como a serpente seduziu Eva** por sua astúcia, vossos **pensamentos se corrompam**, desviando-se da **simplicidade devida a Cristo**” (2 Cor 11, 2-3; Grifo nosso; AGOSTINHO, Carta 188, p. 87).

Se antes Agostinho enfatizava as “riquezas espirituais”, agora a proximidade com Deus requereria a humildade submissa aos desígnios divinos. Indubitavelmente, Agostinho apela para a autoridade paulina para persuadir suas interlocutoras, especialmente Demetriadés, a seguirem o ideal de vida religiosa consagrada. Ele se preocupou com o poder que as palavras heterodoxas tinham sobre a comunidade de fiéis liderada por mulheres letradas e que possuíam acesso a textos bíblicos. Na perspectiva agostiniana, Proba, Juliana e, em especial, Demetriadés poderiam cair na rede de influências das doutrinas que valorizavam a escolha e a vontade humanas. Isto era considerado no mínimo perigoso. O mais sintomático é a associação metafórica implícita entre as idéias de Pelágio e a ação astuciosa da serpente que seduziu Eva e que a levou a pecar. É difícil não ver aqui uma sutil invocação discursiva à fraqueza e ingenuidade femininas à influência das idéias de indivíduos e grupos heréticos. Como Eva, Demetriadés, por exemplo, correria o risco de se corromper, desviando-se dos dons divinos, da fidelidade ou do compromisso com seu esposo espiritual, isto é, Cristo.

Os dons de Deus são pensados como algo diferente da vontade humana. Porém, mesmo que as virgens consagradas fossem consideradas mais puras e excelsas dentro universo feminino, elas eram concebidas por um pensamento teológico inclinado a incluí-las naquela feminina parcela da humanidade vista como mais débil e ingênua. Mesmo ocupando um lugar religioso entendido como superior frente às casadas e viúvas, Demetriadés deveria receber de Cristo não somente o entendimento de sua condição, como também precisaria se adornar com os dons de Deus, desposar seu único esposo, o que seria o mesmo que se devotar a Ele, opondo-se a qualquer influência exógena à doutrina cristã oficial. Agostinho receava o desenvolvimento da independência político-espiritual das mulheres socialmente influentes? Ele desejava controlar o voluntarismo religioso feminino? O bispo de Hipona deixou isso relativamente claro em outra passagem: “*Foi Deus quem lhe inspirou esses desejos, para que sua virgem não se glorie em bem algum, como se dele não tivesse recebido*” (AGOSTINHO, Carta 188, p 92 e 94).

Continuemos. O confisco das funções de mando por parte dos homens, como Torjesen discute em seu livro *When the Women Were Priests*, não significou a exclusão absoluta das mulheres. O engajamento na expansão da fé cristã e a busca de outras possibilidades de vivência da espiritualidade ainda estavam abertas e os Pais da Igreja, como Agostinho, contribuíram intensamente para que as mulheres abraçassem a vida contemplativa marcada pela virgindade, sempre que possível, pela continência e pela oração. Assim, mesmo que não fossem sempre as

líderes de uma igreja domiciliar, as mulheres, em especial àquelas mais abastadas, como Proba e Juliana, as destinatárias das cartas que estamos analisando, continuaram influenciando os seus próximos – parentes, amigos, domésticos – com seu exemplo de vida ascética.

Esses indivíduos que optavam por uma vida de castidade, de caridade, leituras, vigílias, jejuns e orações estavam presentes desde o início da História da Igreja e gozavam do respeito e admiração de parcela da comunidade (SALISBURY, 1995, p. 13). Sem dúvida, Agostinho reconheceu o valor pastoral do poder dessas mulheres no âmbito doméstico, porém igualmente reforçou a necessidade dessas se manterem nele de forma controlada. Mesmo assim, na prática social, as mulheres ascetas exerciam o poder de alguma maneira; não no sentido tradicional, mas como compreendido por Michel Foucault para quem o poder seria:

como uma multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo, que através das lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; (...) O poder está em toda parte; não porque englobe tudo, mas porque provém de todos os lugares (FOUCAULT, 1988, p. 88-89).

Muitas dessas ascetas, como Proba e Juliana, eram ricas e influentes, como já ressaltamos antes. Movidas pela pregação que enfatizava que as mulheres poderiam levar uma vida mais pura e angélica, caso optassem pela castidade, algumas delas romperam com os discursos e práticas consideradas tradicionais da sociedade e os papéis de gênero que lhes eram impostos. Afinal, para alguns discursos androcêntricos, uma mulher casada devia obediência a seu marido e mesmo a viúva ou a virgem não poderiam dispor a seu bel-prazer de seus bens e, em alguns casos, mesmo de seus corpos. Agostinho, nesse sentido, alerta Proba:

Se a viúva vive nos deleites, isto é, convive com eles, e a eles se apega em seu coração, vivendo está morta. Por isso, muitos santos e santas evitaram os deleites desse mundo, de todos os modos. Distribuíram pelas mãos dos pobres essa riqueza que é como mãe dos deleites. Passaram-na com maior segurança **para os tesouros do céu.** Quanto a ti, se não a repartes porque te vês ligada por obrigações de família, bem sabes que contas há de dar dela a Deus (AGOSTINHO, carta 130, p 23).

Por um lado, os excessos da vida ascética feminina eram bem conhecidos de Agostinho e ele não estimula Proba a se desfazer das suas riquezas em prejuízo de sua família. Apesar das ressalvas, a ordem social e econômica não é completamente questionada aqui. Ele tem o cuidado de estabelecer os limites da relação com os bens temporais: estes não deveriam ser desejados por si mesmos, mas “*para a utilidade dos que vivem sob os seus cuidados*”. Por outro lado, a preocupação igualmente estava na fronteira entre o necessário, de um lado, e a “ostentação”, a “*pompa supérflua*” e a “*vaidade nociva*”. (AGOSTINHO, Carta 130) Agostinho soube incorporar a filosofia neoplatônica cristianizada para exaltar a “beleza espiritual” de suas interlocutoras, localizando-a no topo da hierarquia de valores religiosos frente à beleza mundana, puramente corporal. Por exemplo, as mulheres casadas não deveriam enganar seus maridos com artifícios que mascarariam a suposta veracidade de seus corpos, usando “*pó, ruge ou outras pinturas no rosto*”. (AGOSTINHO, Carta Opúsculo a Juliana: 70) Para Agostinho a verdadeira beleza estaria em

outro lugar. Juliana deveria agradar pela “*continência da viuvez*”. Demetriadés por sua “*integridade virginal*”. E Proba pela “*caridade*”. (AGOSTINHO, Carta Opúsculo a Juliana, p. 70) Isso nos remete à questão de como as riquezas materiais próprias dos grupos aristocráticos foram vistas em sua incompatibilidade com a vida espiritual proposta pelo discurso agostiniano. A vaidade associada ao corpo feminino fora negada em prol de algo considerado mais profundo, excelso e imitável.

Peter Brown ressalta que, no século IV, a influência e ingerência das ricas mulheres da aristocracia, virgens, viúvas e diaconisas, sobre o clero a quem ofereciam seu patronato geravam escândalo, pois as mulheres cristãs estariam rompendo com os limites impostos pelas regras sociais (BROWN, 1989, p. 269-270).

Em outro de seus textos, Brown demonstra o quanto a virgindade consagrada atraía as mulheres aristocratas, ricas e cultas, pois lhes parecia abrir uma porta para o exercício de papéis que a vida matrimonial não lhes permitiria desempenharem. Em algumas situações, a fecundidade espiritual e a influência sobre a comunidade dos fiéis eram bem mais recompensadoras do que o ônus da vida conjugal e a submissão aos papéis sociais a ela atribuídos. Com um jogo de palavras e expressões assimétricas, hierarquizadas e dicotômicas, Agostinho também compartilhou dessa visão e, referindo-se a Demetriadés, aqui tomada como ideal de comportamento, assim expressou a superioridade espiritual da “virgindade” frente ao “casamento”:

Uma descendente dos Anícios mostrou mais generosidade em glorificar tão ilustre família com a **abstinência das núpcias** do que se a **multiplicasse com numerosa prole**. Maior generosidade teve ao **imitar na carne a vida dos anjos**, do que **aumentar por sua carne o número dos mortais**. Pois, **maior e mais feliz fecundidade é crescer em espírito**, do que **suportar a gravidez do ventre**; o **candor no coração** do que **o leite nos seios**; **dar à luz para o céu**, por suas orações, do que **dar à luz para a terra**, por suas entranhas. (AGOSTINHO, Carta 150, p. 53; Grifos nossos).

Agostinho constrói um jogo de oposições entre as esferas temporais e espirituais, atribuindo um valor superior destas em relação àquelas. Apesar disso, estar no mundo sem pertencer a ele não significava uma oposição entre carne e espírito. A carne poderia ser veículo para uma vida ascética ou viabilizar a maternidade. Frente à abstinência das núpcias, a imitação da vida angelical e a fecundidade espiritual, Agostinho opõe a procriação pura e simples, a reprodução carnal ou a fecundidade física, etc. A virgindade consagrada a Deus era considerada superior não somente diante da viuvez, como também do próprio casamento e da sua consequência lógica, i.e, a maternidade mundana. Se olharmos com calma o trecho, tal jogo de oposições inclui uma hierarquização entre dois tipos de “maternidades”. Dar à luz por meio das orações é superior ao ato de dar à luz pelas entranhas. Em última instância, no interior da categoria das “mulheres religiosas”, Agostinho reproduzia em suas missivas um discurso sobre as relações de gênero pensadas como assimétricas e hierárquicas no interior do próprio universo feminino. De formas adjetivadas, em primeiro lugar, estavam as virgens puras. Em segundo, as viúvas continentas. Em terceiro, as esposas fiéis.

Apesar de ter sido considerado em terceiro lugar na hierarquia de valores agostinianos, o casamento não foi desconsiderado. Por exemplo, em um dos trechos da carta 130 direcionada à Proba, lançam-se as bases da doutrina da Igreja Católica a respeito da função do casamento, do sexo e do seu caráter utilitário, voltado para o seu valor procriativo. Ao se referir às lamentações da estéril Ana, futura mãe de Samuel, Agostinho diz: “(...) *Isso porque lhe parecia não pequeno mal estar casada e carecer do fruto das núpcias, já que somente a razão de procriar filhos justifique as bodas*” (Agostinho, Carta 130, p. 42). Assim, apesar de Agostinho considerar a virgindade e a viuvez consagradas estados superiores ao casamento, pois eles estariam livres das preocupações mundanas e possibilitariam uma maior proximidade com Deus, (AGOSTINHO, carta 130, p 25), as núpcias seriam necessárias à ordem do mundo, pois teriam como maior função gerar filhos legítimos, novos cristãos (BROWN, 1990, p. 330).

Diante desses modelos de comportamento desejados, incorporados ou ao menos atribuídos convencionalmente às mulheres religiosas, havia espaço para a contestação da ordem social. Por isso, nos casos das propostas de vida religiosa das virgens e viúvas consagradas, os Padres da Igreja estavam ali para dizer que as coisas possuíam um limite nos casos dos excessos assumidos por essas mulheres. É sintomático que o próprio Jerônimo demovia através de seus escritos que as mulheres escrevessem sobre questões de fé, pois não era esta a sua responsabilidade (BROWN, 1989, p. 303-304).

Agostinho ainda conhecia outras mulheres que assim haviam procedido e encarregou-se em suas cartas de admoestá-las e corrigi-las, pois no afã de viverem de forma irrepreensível e casta, haviam ido longe demais. Joyce E. Salisbury nos conta um desses casos em seu livro, *Pais da Igreja, Virgens Independentes*: trata-se da matrona Ecdícia, a quem Agostinho escreveu uma carta. Essa mulher, convencida de que deveria viver em castidade, pressionou o marido a fazer também um voto e converter seu matrimônio em um casamento espiritual. Movida pela caridade e sem levar em conta a opinião do esposo, ela doou boa parte dos bens do casal a dois monges errantes. Nesse caso, além de atentar contra a autoridade masculina sobre o seu corpo, negou sua autoridade patriarcal sobre a administração dos bens, privando o filho de sua futura herança. Tomando os trajes de viúva, retomou prontamente o controle de suas propriedades. Para ela o marido estava “morto”. O marido contrariado tomou uma amante (SALISBURY, 1995, p. 11). Ecdícia escreve então para Agostinho, mas a resposta é dura: “*Esse grande mal resultou de não o terdes tratado, em sua disposição de humor, com a moderação que deveríeis ter demonstrado (...)*”(AGOSTINHO, Carta 262).

Joyce E. Salisbury defende que muitas mulheres nos primeiros séculos do Cristianismo viam a abstenção das relações sexuais como uma liberação dos papéis de gênero tradicionais, uma forma de escapar da submissão ao poder masculino e exigências sociais (SALISBURY, 1995, p. 13). Assim, as reações dos Padres da Igreja – Agostinho, em especial – procuraram intervir nesse processo estabelecendo normas e limites ao exercício da vida ascética feminina. A virgindade era mais do que desejável e a continência uma virtude estimada, mas as mulheres

que optavam por uma vida consagrada deveriam se submeter às autoridades, respeitar os limites impostos pelos poderes masculinos e pelas instituições sociais.

Atitudes como a de Ecdícia eram mais do que condenáveis. Já a viúva Proba; a esposa e depois viúva, Juliana; e a virgem consagrada Demetriadés, neta da primeira e filha da segunda, eram exemplos modelares da proposta ortodoxa de vida consagrada feminina. Conforme diz Agostinho quando da notícia do “*velatio*”⁵ de Demetriadés:

A santidade virginal de vossa estirpe é já conhecida em toda parte, agora, acaba de receber novo brilho pela mensagem fiel e segura de vossa carta. (...) **é mais glorioso e fecundo que Cristo tenha algumas mulheres de vosso sangue, do que o mundo tenha novos cônsules** (...) Alegre-se, pois, a jovem – nobre por sua linhagem e mais nobre por sua santidade –, porque há de conseguir no céu prêmio sublime, por sua união com Deus.⁶ (AGOSTINHO, carta 150, p. 52).

Considerações finais

Mesmo com todos os cuidados para que as mulheres não ocupassem cargos de mando, para que não escrevessem suas próprias experiências espirituais e para que levassem uma vida reclusa no âmbito doméstico, o fato é que muitas delas continuaram tendo influência sobre o futuro da Igreja. Direta ou indiretamente, homens, como o próprio Agostinho, tinham sofrido a influência de suas mães cristãs. Estas pregavam a seus filhos com suas vidas e palavras; patrocinavam os estudos de tantos outros que estavam em seu círculo de influência e faziam com que suas filhas tomassem o véu.

Mesmo que aparentemente se conformassem com os papéis sociais lhes impunham e permanecessem com certa relatividade na esfera doméstica, elas exerciam um poder irresistível sobre os seus parentes e domésticos. Não eram mais líderes de Igrejas domésticas no século V, mas elas eram ainda senhoras de suas casas e, em alguns casos, de seus bens, para deles dispor em benefício da Igreja e do avanço dos preceitos e práticas cristãs. Se tomassem liberdades consideradas exageradas – coisa que era mais do que comum, como Joyce E. Salisbury mostra em seu livro – homens como Agostinho estavam lá para exercer sua influência, restringir, limitar, reconduzir ou, pelo menos, tentar orientar à sua maneira a vida religiosa dessas mulheres.

⁵ O “*velatio*” era a cerimônia pública e solene de recebimento do véu por parte de uma virgem consagrada. Feita por um bispo, nos primeiros séculos da Igreja, a virgem poderia retornar e viver uma vida consagrada em sua própria casa junto com sua família, conforme descreve Peter Brown. (BROWN, 1989, p 293-294)

⁶ É importante notar que na perspectiva agostiniana a fecundidade da virgindade de Demetriadés consagrada a Deus é considerada aqui muito mais superior à própria importância das magistraturas, como no caso dos Cônsules. Portanto, pelo menos no nível do discurso, além da hierarquia de valores atribuída ao grupo de mulheres “religiosas” (vírgens, viúvas e esposas), o autor ainda coloca a virgindade como o ponto ainda mais excelso frente a autoridades romanas.

Referências

- AGOSTINHO. *Cartas a Proba e a Juliana. Direção espiritual*. São Paulo: Paulus, 1987.
- BROWN, P. *Corpo e Sociedade – O Homem, a Mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. (pp. 225-300)
- _____. Antigiidade Tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (dir.). *História da Vida Privada – Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. v.1.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero – Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- FLAX, J. Pós-moderno e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLANDA, H. B. (org.). *Pós-modernidade e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. (pp. 217-250).
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v.1.
- OLIVEIRA, N.A. Introdução. In: AGOSTINHO. *Cartas a Proba e a Juliana*. Direção espiritual. São Paulo: Paulus, 1987.
- ORLANDI, E.P. (org.). *Discurso Fundador: A Formação do País e a Construção da identidade Nacional*. 2ª ed. Campinas: Pontes, 2001.
- PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos*. 3ª ed. Porto: Via Optima, 2004.
- PERROT, M. As filhas de Karl Marx: cartas inéditas. In: _____. *As mulheres ou os silêncios da história*. São Paulo, Bauru: Edusc, 2005.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.
- SCOTT, J. W. Prefácio de Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu* (3). 1994 (pp. 11-27)
- _____. *História das Mulheres* In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História Novas Perspectivas*. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1992.
- TORJESEN, K.J. *When The Women Were Priests – Women’s leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*. São Francisco: Harper Collins, 1995.
- VARIKAS, E. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*, n. 3. 1994. (pp. 63-84).