

## **A influência do Cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia**

PAULA BARATA DIAS

*Universidade de Coimbra*

**Abstract:** Christianity has contributed for the survival and enduring influence of a moral, social and legal view on marriage and private life whose foundations were laid in the pagan Roman world during the first centuries of our era and have lasted, with little oscillations, up to the present. It became the role of Christianity, by becoming the official religion in the Roman world, to give universal status to a lifestyle that paganism had merely proposed to Roman élites: the marriage with uniform, lasting and state-acknowledged juridical characteristics, the core family, countenance and celibacy are aspects that, having been effortlessly adopted by the Christian religious message, rapidly became dominant, pagan being as it was already eager for new proposals. St. Jerome's letters bear witness to this new mentality that, while sanctioning public intervention, be it political or religious, on the individual's private life, spreads countenance and celibacy as a model.

**Keywords:** Christianity, Late Antiquity, monasticism, Bible, St. Jerome, countenance, marriage, private life.

O casamento romano é, frequentemente e com justiça, um aspecto evocado para ilustrar a sobrevivência da Antiguidade nos rituais sociais dos nossos dias: anel de noivado, véu da noiva, coroas de flores, união das mãos direitas dos nubentes, cortejo nupcial, banquete, o elevar da noiva sobre a soleira da nova casa... gestos e objectos que perduram desde a Antiguidade e que permanecem como sua marca indelével no mundo hodierno.

No entanto, o facto de encontrarmos, nos dias de hoje, sobrevivências justificadoras de uma visão de continuidade, não altera a evidência de que estas se concentram numa dimensão externa cristalizada em ritos sociais que pouco representam da substância original. O casamento e as relações entre os dois sexos sofreram, entre a Antiguidade clássica pagã e a actualidade, profundas fracturas que desfocam qualquer identificação entre essas duas épocas.

Algumas destas fracturas ocorreram na Antiguidade Tardia e podem ser atribuídas à influência do cristianismo. De facto, podemos dizer que hoje temos um ritual essencialmente romano, mantido como forma exterior de uma substância ideológica cristã e de uma dimensão jurídica enformada por um Estado cristianizado. É propósito deste trabalho trazer alguma luz sobre certas transformações ocorridas na Antiguidade Tardo-Cristã que, ao modificarem a concepção de casal, de família e de vida privada, contribuíram para o distanciar do mundo clássico pagão, a ponto de dele pouco mais restar do que gestos e adereços, desprovidos de uma semântica real.

Sirvamo-nos da seguinte reconstituição como ponto de partida para percebermos a profunda mudança de mentalidades e de comportamento religioso trazida pelo cristianismo: numa basílica cristã, aproxima-se o momento da Eucaristia, e os fiéis perfilam-se para receber a comunhão. Aos catecúmenos não baptizados estava reservada apenas a participação na liturgia da palavra. Comungam primeiro os bispos e o clero, seguem-se os *continentes*, as virgens, as viúvas. Por fim, avançam os fiéis unidos pelo matrimónio. Ao fundo da basílica estão os penitentes sujeitos a excomunhão temporária, aguardando o gesto de reconciliação do celebrante<sup>1</sup>.

A comunidade cristã reunida no culto, dividida por secções segundo um conceito graduado de perfeição que mudava de acordo com o momento de conversão do indivíduo — dos catecúmenos aos ordenados —, o seu estado civil — dos casados aos celibatários ordenados —, ou o seu estado ou não de graça, conhecia o estatuto que cada um ocupava na comunidade, sabia quais os fiéis sujeitos a penitência, qual a duração desta e, certamente, os motivos da excomunhão, dado o exame de consciência ser feito em comunidade, em reunião da assembleia.

Esta reconstituição cede-nos duas informações que condicionam a vida privada: por um lado, verifica-se a valorização e a promoção no seio da Igreja dos cristãos celibatários, por outro lado, cede-se à comunidade

---

<sup>1</sup> Utilizamos a reconstituição de PETER BROWN, “Antiquité tardive”: *Histoire de La Vie Privée*, t. 1 (1985) 297.

e, em particular, à hierarquia religiosa, o acesso à dimensão privada e interior da cada indivíduo.

Estamos pois muito longe da religiosidade pragmática e pública do *do ut des* do mundo pagão. Este novo Deus não se contenta com episódicos sacrifícios rituais, exige a entrega total de todas as esferas da vida do indivíduo. A vida privada tornou-se objecto de interesse para as autoridades religiosas, terreno de intervenção de um Estado progressivamente cristianizado e das autoridades episcopais.

Se esta intervenção política ou religiosa sobre a vida privada nos parece pouco característica, refiramos que essa não era a tradição clássica pagã, sobretudo numa primeira fase. Estado e religião pouco interferiam na esfera privada. Era sob a alçada do *paterfamilias* que, através de uma diversidade de procedimentos, se geria a vida privada dos indivíduos. Além disso, com o cristianismo, este controlo externo da vida privada convivia com o insistente apelo, nascido de uma concepção negativa da sexualidade humana, às virtudes da castidade e da continência, de que resultava uma sobrevalorização das formas celibatárias de vida. Seriam estas as duas características mais marcantes que resultaram dos novos tempos cristãos, as duas em choque nítido com a tradição pagã e o modo de conceber a liberdade e a dimensão privada dos homens.

De facto, o leitor pode justamente argumentar que o que aqui dizemos não constitui surpresa, pois actualmente também o Estado, e bem menos a Igreja, enquadra legalmente e modela um conceito de vida familiar. Insistimos, por isso, na ideia de que foi a Antiguidade pagã que de nós se distanciou, e que entre nós e os antigos romanos se introduziu um novo paradigma. A nossa contemporaneidade de membros de uma civilização ocidental fundada na tradição clássica e no judeo-cristianismo, embora vá acusando as primeiras brechas, ainda está construída sobre os pressupostos filosóficos, religiosos e mesmo legais que se formaram nos anos primeiros do cristianismo.

Um olhar que pretenda distanciar estes factos e tomar a influência do paradigma cristão sobre a evolução dos modos de vida privada e do

casamento desde a Antiguidade como objecto de análise descobrir-nos-á, fatalmente, imersos nessa realidade, por ela enformados, e, por isso, menos sensíveis às profundas diferenças que existem entre o discurso moral da Antiguidade e o que emergiu e se propagou com o cristianismo.

### 1. O casamento e a moral conjugal segundo a Bíblia<sup>2</sup>

Não podemos falar de aspectos influenciados pelo cristianismo sem referirmos o que a tradição bíblica nos reservou sobre os domínios em causa. A Bíblia é bastante polifónica na abordagem desta realidade: o AT fala-nos de patriarcas polígamos, como Abraão, que toma a serva Agar como concubina, com o acordo da sua esposa Sara, ou como Jacob, que toma por esposas Lia e Raquel. Nestes dois casos, a motivação da fertilidade sobrepõe-se, numa sociedade que não parece pôr obstáculos à poligamia. Já a relação de David com Betsabé e a de Salomão com numerosas estrangeiras são condenadas, a primeira porque se tratou de um adultério agravado pela morte dolosa de Urias, a segunda, porque é porta de entrada para a idolatria<sup>3</sup>. Mas a monogamia é privilegiada: a união de Adão e Eva “*numa só carne*” é estabelecida por Deus, inaugurando uma comunidade de vida exclusiva para ajuda mútua, sob o preceito, válido para todas as criaturas vivas, da multiplicação da espécie “*Crescei e multiplicai-vos*”<sup>4</sup>. O *Cântico dos Cânticos* celebra o amor conjugal exclusivo de uma forma poética tão intensa que ultrapassa o interesse da preservação da espécie ou o da ajuda mútua, e por isso ainda hoje é considerado um hino de exaltação da entrega amorosa humana<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> As citações da Bíblia são feitas segundo a edição Difusora Bíblica dos Missionários Capuchinhos (Lisboa 1984) 11ª edição.

<sup>3</sup> Gen 16; 30; 2Sam 11; 1Reis 11.

<sup>4</sup> Gen 1, 28; 2, 24.

<sup>5</sup> As interpretações alegóricas do passado valorizam neste livro a relação apaixonada entre Deus e o seu povo (o uso da linguagem nupcial é frequente nos profetas para descrever os avanços e recuos na fidelidade do povo de Israel a Deus) ou a prefiguração do casamento místico entre Cristo, o esposo, e a Igreja, sua esposa. Hoje, há menos dificuldade em aceitar a exaltação do amor humano como tema inspirado. Ver, nomeadamente, W. HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible* (1971 (1965)) 454.

O entendimento que o cristianismo faz do matrimónio deriva, sobretudo, da interpretação dialógica destes textos vetero-testamentários feita nos Evangelhos e nas cartas de S. Paulo, completado por aspectos inovadores específicos do NT. A instituição do matrimónio é mesmo confirmada por Jesus Cristo, que escolhe as bodas de um casamento como ocasião de começo da sua vida pública e para a realização do seu primeiro milagre<sup>6</sup>. Segundo os Evangelhos, no entanto, Cristo pouco disse sobre o casamento: manifestou-se, quando posto à prova, pela indissolubilidade e carácter sagrado do laço matrimonial “— *não separe o homem o que Deus uniu*” (Mt 19, 6), o que contraria não só a lei judaica, como toda a tradição antiga, que permite o repúdio e o divórcio. O episódio do Evangelho de Mateus em que se integra a tão conhecida citação narra o momento em que Cristo é instado pelos fariseus a pronunciar-se sobre a lei judaica que permite que o marido repudie a esposa<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Jo 2, 1-11.

<sup>7</sup> Dt 22, 24; Mt 5, 32; 19, 9. Neste último passo está presente o polémico “infixo de Mateus”: “*Excepto em caso de adultério*”, responsável por diferentes interpretações ao longo da história. Numa fase de implantação do cristianismo, num momento de conversões abundantes e de contacto entre cristãos e não cristãos, interpretou-se este passo retroactivamente: o homem casado não cristão pode, depois de convertido, contrair novo casamento, pois a sua primeira união não estava santificada, ou seja, constituía adultério; outro modo de entender o “infixo de Mateus” é de que o homem podia divorciar-se da esposa infiel porque o laço do matrimónio podia dissolver-se e os cônjuges ficavam disponíveis para novos casamentos. O catolicismo, nestes casos, considera haver lugar para a separação, mas não para a dissolução do laço matrimonial, ou seja, não há disponibilidade para novas uniões. Na verdade, são poucos os casos em que a Igreja católica permite a anulação. O chamado “privilégio paulino” ainda serve para declarar casamentos nulos, mas a aplicação deste não tem a ver directamente com o adultério (1Cor 7, 15): são permitidos casamentos entre cristãos e não cristãos, desde que o não cristão aceda ao baptismo e educação cristã dos filhos. Se o não cristão abandonar o cônjuge cristão, este pode requerer a anulação do matrimónio e contrair novas núpcias. O matrimónio cristão pode também ser anulado, se os cônjuges quiserem, no caso da não consumação da união sexual. Tivemos dificuldade em encontrar fundamento bíblico para esta regra. Estará em causa o preceito de “*uma só carne*” parte fundamental do mistério de que fala S. Paulo na *Epístola aos Efésios*? Os comentadores, no entanto, interpretam este passo como significando, não a união sexual, mas sim a estreita comunidade de vida. É certo que o fundamento principal do AT para o casamento é a

Coube a S. Paulo, mais do que aos Evangelhos, o estender da disciplina matrimonial ao universo humano. As suas cartas, nuns casos, reflectiram a mensagem dos textos anteriores, e reiteraram o carácter sagrado e a indissolubilidade do matrimónio<sup>8</sup>; noutros, alargaram a doutrina cristã sobre a matéria num espírito de quase igualdade nos direitos e deveres do homem e da mulher: surgem como obrigações a submissão e o respeito da esposa pelo marido; o amor e ajuda do marido à esposa; o direito dos cônjuges ao corpo do outro<sup>9</sup>.

Se as obrigações entre os cônjuges assumem, neste texto, contornos desnivelados, não os imputamos a uma atitude deliberadamente misógina de que com frequência a *Epístola aos Efésios* (5, 25-30) é injustamente acusada. Curiosamente, da leitura dos excertos citados, escassas são as situações de desigualdade entre o exigido ao homem e o exigido à mulher. S. Paulo não faz mais do que enquadrar-se na mentalidade e na linguagem da época: a mulher, na Antiguidade, era considerada um ser de estatuto tutelado, propriedade do pai que passava para o marido e, como ser desprovido de vontade própria, carecia de protecção e do amor dado pelo homem<sup>10</sup>.

---

geração de filhos, comprometida se não houver consumação. Neste ponto reside uma das principais diferenças entre o casamento romano pagão e o casamento romano-cristão. O primeiro é consensualista, e basta o consentimento dos cônjuges para o considerar juridicamente efectivo, o segundo exige o consentimento e a consumação, o que dá origem a complexas casuísticas jurídicas. Segundo, J. CLAUDE BOLOGNE, (*História do casamento no Ocidente* (1999) 35) é provável que a importância da consumação do matrimónio se tenha fixado no matrimónio cristão por influência da tradição matrimonial germânica. Lc 16, 18 fala da impossibilidade do repúdio da esposa pelo marido, mas em Mc 10, 11-12 refere-se teoricamente a possibilidade de a mulher repudiar o marido.

<sup>8</sup> Rom 7 2-3; 1Cor 7 (*passim*).

<sup>9</sup> Ef 5, 22-30; 1Cor 7, 3-7. Cf. Gal 3, 28 “Não há judeu nem grego, não há servo nem livre, **não há homem nem mulher**, pois todos sois um só em Cristo”; A.CAMERON, “Early Christianity and the discourse of female desire”: *Women in ancient Societies* (1994) 152-168 refere que as primeiras epístolas paulinas, como são as que referimos até agora, são muito mais “revolucionárias” no entendimento das relações entre os sexos.

<sup>10</sup> A própria língua latina, no modo de formular a noção de “casar” encerra esta diferença de papéis e de atitudes assumidos pelos dois sexos no ritual: o homem *in matrimonium ducit feminam*, ou seja, o homem conduz uma mulher ao estatuto de

De maiores conseqüências, no entanto, se revela a *Primeira Carta aos Coríntios*, de que transcrevemos um passo, para o enquadramento da vida matrimonial no projecto cristão para a humanidade. Nesta carta, é celebrada a supremacia do celibato sobre o matrimónio como modo de viver a virtude cristã. As palavras de Paulo são insidiosas: aquilo que parece afirmar-se como uma licença para a integração do sexo num casamento consagrado, apresenta-se como um modo de vida possível, mas inferior à continência e à virgindade, uma permissão para quem não pode deixar de “abrasar-se”, um remédio contra o adultério e a concupiscência. Portanto, o casamento, em S. Paulo, é uma via de santificação muito inferior à virgindade e à continência.

*“Não vos recuseis um ao outro, a não ser por consentimento mútuo, a fim de vos entregardes à oração; depois, ajuntai-vos outra vez para que Satanás não vos tente pela vossa incontinência. Digo isto, porém, como permissão, não como mandamento. Porque quisera eu que todos os homens fossem como eu (...) contudo, digo aos solteiros e às viúvas que é melhor permanecer no mesmo estado que eu. Mas se não aguentarem casem-se. Mais vale casar-se do que abrasar-se...”*

1 Cor 7, 5-9.

No AT e nos Evangelhos não se encontram paralelos deste passo. Mesmo em Mt 19, 10-12, a mensagem apresenta diferenças subtis. Depois de Cristo ter exposto a doutrina da indissolubilidade do casamento, os discípulos disseram-lhe “*Se é essa a situação perante a mulher, não é conveniente casar-se!*”, ao que Cristo replicou:

*“Nem todos compreendem esta linguagem, mas apenas aqueles a quem isso é dado. (...) Há eunucos que nasceram assim no seio materno, há os que se tornaram eunucos pela interferência dos homens, há os que se tornaram eunucos a si mesmos por amor do reino dos céus. Quem puder compreender que compreenda”.*

---

matrona, à qualidade de mãe de família capaz de gerar uma prole legítima, ao passo que a mulher *nubit*, ou seja cobre-se com o *uelum* que lhe dá a *dignitas matronalis*.

105 Paula Barata Dias  
A influência do Cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia

Desta passagem evangélica podemos recolher duas informações: por um lado, a indissolubilidade do casamento protegia a mulher contra as arbitrariedades que, eventualmente, estariam na base do repúdio. Disto mesmo dão toque os apóstolos quando, no seu senso comum, dizem algo parecido como “— *Se são tais as responsabilidades do homem em relação à mulher, antes ficar solteiro*”. Cristo corrigiu esta opinião ao apontar motivações mais elevadas para a privação de casamento: as célebres palavras que justificam os “eunucos pelo reino dos céus”, ou seja, o celibato daqueles a quem é dado o chamamento para uma missão superior, são substancialmente diferentes das palavras de Paulo. Enquanto, no Evangelho, o celibato é um regime de excepção para os “chamados”, forma de vida tão excepcional que compreendê-la e tomá-la para si é um dom e alvo de chamamento, não havendo lugar para a desvalorização da condição conjugal, em S. Paulo o celibato é condição preferencial para todos. Reservado para os que fraquejam está o casamento e regras de conduta cuja obediência minimiza o seu mal intrínseco. A mensagem de Paulo, na sua fundamentação do enobrecimento da vida celibatária, é mais rigorosa do que o Evangelho de Mateus e está na base das futuras reflexões jeronimianas sobre o matrimónio, de que falaremos mais tarde.

Na *Epístola aos Efésios*, a mensagem suaviza-se, e podemos dizer que, através da interpretação paulina, o casamento é elevado e dignifica-se pelo carácter sagrado do termo comparativo: o matrimónio é, para Paulo, um *sacramentum*, símbolo da união mística de Cristo com a Igreja. Pacto sagrado entre duas partes, sinal de união abençoada por Deus, é um espaço de santificação, e, como qualquer outro dos sacramentos, indissolúvel. Hoje, é esta a mensagem de Paulo que prevalece: a família como unidade fundada no sagrado é uma representação cósmica da união harmónica entre Cristo e a sua Igreja, e lá começa a educação cristã e



santificação do homem. Nestes argumentos repousam actualmente os argumentos mais universais para a perpetuidade dos votos matrimoniais<sup>11</sup>.

## 2. O casamento romano: tradição, aspectos legais, evolução

A instituição legal do casamento data já do período pagão.

Mas no início, a família romana pagã era uma realidade substancialmente diferente da nossa concepção de família. Ela própria, aliás, acusou mudanças em que o cristianismo não interferiu. Era chefiada pelo *paterfamilias* que, estando vivo, tinha autoridade sobre uma série de subordinados: esposa legítima com quem havia celebrado *iustae nuptiae*, os poucos filhos desta união legítima mais os que poderia ter adoptado, eventuais concubinas e seus filhos, clientes e escravos.

Os seus filhos varões podiam ser casados, “pais biológicos” e adultos sem que com tal inaugurassem uma *familia* e sem perderem a dependência em relação ao *pater*. O relacionamento entre estes indivíduos pautava-se pela substituição dos laços biológicos naturais por uma série de convenções artificiais.

A tutela exercida sobre estes menores incluía a possibilidade de romper o casamento e de repudiar a esposa, a própria ou a de algum dos seus dependentes, e devolver o dote ao chefe da sua família de origem, que poderia então escolher um novo marido para ela, e mesmo casá-la com o objectivo de firmar interesses diversos. Podia não erguer do chão as crianças recém-nascidas na sua *domus*, filhos ou não, e excluí-las da *familia*, dando-lhes como destino a exposição ou a escravatura. Podia emancipar os filhos adultos, biológicos ou adoptados, dando-lhes um dote e uma certa liberdade longe da autoridade do *paterfamilias*, ou retê-los como eternos menores, que precisavam da sua autorização para adquirir

---

<sup>11</sup> J. GAUDEMET, “Les fondements scripturaires”: *Le mariage en occident, les moeurs et le droit* (1997) 44-48. Refiro apenas dois artigos muito recentes onde esta sensibilidade é manifesta: M. OLÍVIA DIAS, “O Papel da mulher na família, na sociedade e na Igreja nos documentos pontifícios de Leão XII a João Paulo II”: *Didaskalia* XXIX.1-2 (1999) 353-373; JORGE BISCAIA, “O casamento entre o risco e a esperança” *Brotéria* 150 (2000) 579-592.

ou alienar bens, viajar, ou casar. Podia deserdar estes descendentes naturais e favorecer os filhos adoptivos, os quais, no limite, podiam ser mais velhos do que o próprio pai e ter os seus pais naturais vivos. Podia ter como escravos os próprios descendentes, filhos das suas escravas (já que a criança herdava o estatuto social da mãe), podia, desinteressado de alguma concubina, casá-la com um dos seus *clientes* ou exigir que ela se desfizesse de uma gravidez inconveniente, por sua vez punindo a sua esposa pelo mesmo acto se ela o fizesse sem o seu consentimento, por suspeitar de adultério<sup>12</sup>. No demais, a aplicação da justiça sobre os seus cabia, numa primeira fase, ao *paterfamilias*<sup>13</sup>.

A família romana tradicional é pois um clã alargado de hierarquia piramidal, e o casamento era apenas um entre outros actos sociais, necessário, mas não exclusivo, para a preservação da descendência legítima. A morte do pai possibilitava ao filho (natural ou não) designado como herdeiro o ser elevado ao estatuto do *paterfamilias* deixado vago. Assim ele passava a chefiar uma *familia*.

Como acto fundador de família, a ascensão à condição de *paterfamilias* tinha maior relevo do que o casamento. O casamento era, talvez por isso, um acto sobretudo privado, com um peso ritual moderado, o que pode, de certa forma, encontrar paralelo na flutuação dos vários formatos que celebram este ritual. Ou seja, a não fixação numa só

---

<sup>12</sup> P. GRIMAL, *O Amor em Roma* (1991) 86 “ainda que juridicamente o casamento se baseasse no livre consentimento dos esposos [...] era sobretudo um meio de concluir alianças entre as famílias, estabelecer ou consolidar amizades, garantir apoios dentro da urbe”. O mesmo autor, (p. 127) refere que a monogamia legal correspondia a uma poligamia de facto: era fora do casamento que o romano satisfazia os seus sentidos. Daqui resulta a divisão de papéis entre a esposa, que reproduzia uma prole de casta idêntica ao *pater*, legítima herdeira de um património (e, como já dissemos, a adopção retirava ao casamento o exclusivo como instância de reprodução de uma casta) e a concubina, a *paelex*, cuja função primeira era a de assegurar o prazer do *dominus*. Por isso, que estas tivessem filhos era um assunto secundário e mesmo reprimido. A. ROUSSELLE, “A política dos corpos: entre a procriação e a continência”: *História das mulheres* (1993) 380-381.

<sup>13</sup> O que vemos acontecer no julgamento do escândalo dos Bacanais, em 186 a. C. O Estado investigou e legislou para prevenir futuras ocorrências, mas deixou a punição das culpadas às respectivas famílias.

fórmula resulta da relativização da importância do acto, pouco significativo em termos de relevo social.

Nenhum sacerdote o celebrava salvo na versão mais solene e aristocrática deste, a *Confarreatio*, bastando o consentimento dos nubentes verbalmente expresso para a sua validação. No caso do matrimónio *per usum*, a coabitação durante um ano validava-o (esta podia interromper-se por três dias, e o casamento era considerado nulo), desde que os sinais exteriores desta o confirmassem. *O ius conubii* estava proibido aos escravos, embora a *Lex Canuleia* tivesse permitido os casamentos entre patrícios e plebeus<sup>14</sup>. Os não romanos estrangeiros, numerosos a partir da expansão territorial do mundo romano, também não estavam abrangidos pelo *ius conubii*, pelo que entre estes prevaleciam as tradições das suas culturas indígenas. Para o direito romano, no entanto, estas tradições não tinham correspondência legal, e estas eram uniões equiparadas ao regime do concubinato.

Portanto, o casamento romano não detinha o monopólio da representação pública das uniões amorosas. A variedade de formatos legais em que se inscrevia, o facto de não “fundar” uma família, a facilidade com que se rompiam as uniões, a possibilidade das adopções, tornavam-no uma estrutura móvel. O concubinato como união amorosa frequente e por vezes coexistente com o casamento trazia vantagens: era possível entre cidadãos de várias ordens e entre libertos, e não implicava a integração da

---

<sup>14</sup> A *Lex Canuleia* data de 445 a.C.. SUZANNE DIXON, *The Roman Family* (1992) 79, refere no entanto que esta possibilidade legal de casamentos entre as ordens se acompanhava de uma série de restrições quanto aos herdeiros e quanto à perda de privilégios (o casamento misto fazia “descer” de ordem, e não “subir”). O casamento romano apresentava três ritos diferentes de colocar a mulher *in manu* (sob a tutela e autoridade do seu esposo): a *confarreatio*, a *coemptio*, e *per usum*. O casamento *sine manu*, isto é, quando a noiva se mantinha sob a autoridade paterna, inicialmente teria surgido como resposta à *Lex Canuleia*, pois o seu enquadramento legal espelha bem o interesse em salvaguardar a “integridade da casa patrícia”. Em termos práticos, a divulgação dos casamentos *sine manu* trouxe às mulheres uma progressiva autonomia em relação à autoridade marital e parental, o que a legislação de Augusto vem confirmar. Remeto para P. GRIMAL, principalmente na página 75, (op. cit., 61-84).

descendência destas uniões no destino do património ou no estatuto paterno. Na prática, o que sucedia é que o romano vivia, potencialmente, num regime de poligamia, reservando ao casamento legal a representação pública da família e a função de gerar herdeiros legítimos, e ao concubinato o lado afectivo e, digamos “desresponsabilizado” da sua natureza íntima<sup>15</sup>.

Nos inícios do Império, assistimos à primeira intervenção séria na ordenação da instituição do casamento. As leis de Augusto sobre a família inauguraram o interesse do Estado sobre a vida privada dos romanos, e, com elas, o casamento ganha peso institucional. De algum modo, o Estado reconhece que a vida privada dos romanos não é um assunto que se reflecte apenas no curso da vida dos clãs, mas também na vida da nação. A *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (28 ou 27 a.C) determina que os assuntos amorosos e o adultério constituem matéria de julgamento público; a *Lex Iulia de maritandis ordinibus* e o *Ius trium liberorum* (18 a.C.) e a *Lex Papia Poppaea* (9 d.C), limitam respectivamente o direito de herdar o património familiar aos não casados e aos casais inférteis e o direito de as mães de três filhos ficarem livres da tutela familiar; de disporem dos seus bens e de serem herdeiras dos seus filhos<sup>16</sup>. O alcance visível da legislação de Augusto destina-se a promover a natalidade entre a ordem patricia, a maior estabilidade das uniões, o restabelecimento da classe nobre depauperada pelas anteriores guerras civis, bem como o conter da fuga do património patricio estimulada por um maior liberalismo e instabilidade das uniões conjugais.

Com o avocar desta legislação de Augusto interessa-nos, sobretudo, salientar dois aspectos: que o casamento não era, por esta altura certamente, a mais popular e estável das uniões amorosas e que, de um modo inovador, o primeiro imperador reconhecia na estabilidade do casamento um papel institucional, por ele poder revelar-se como um

---

<sup>15</sup> L. FERRERO RADITSA, “Augustus’ Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery”: *Aufstieg* (Rech) 14 (1980) 307.

<sup>16</sup> *Vide* nota anterior, op. cit., 310; 316-319.

veículo de reformas sociais e mesmo de propaganda de uma *noua aetas*, associada ao principado<sup>17</sup>. A modelação pelo estado de um ideal de vida privada inaugura uma atitude interventiva até aí inerte.

Os investigadores são unânimes em considerar que com o Império se desenvolveu um novo tipo de mentalidade conjugal, muito mais espiritualizada e exigente em termos de durabilidade da união<sup>18</sup>. Paul Veyne refere que as leis de Augusto do séc. I estimularam uma mudança de mentalidade, visível no séc. II d.C. O casamento, além da dimensão institucional pública reforçada pelas leis de Augusto, foi promovido como modo de realização afectiva, contribuindo para aquilo que Veyne chamou “invenção de uma moral sexual e conjugal”<sup>19</sup>.

Fruto das leis de Augusto que não foram, na sua essência, revogadas pelos seus sucessores, fruto da divulgação dos casamentos *sine manu* que, aliada ao *ius trium liberorum*, trazia vantagens reais às mulheres no plano patrimonial e tornava o divórcio menos atractivo, da divulgação das correntes estóicas e de teorias médicas postas em voga por médicos helenistas<sup>20</sup>, o estádio final do paganismo concebeu uma forma

---

<sup>17</sup> Os malefícios do casamento e uma misoginia primária são um lugar comum da invectiva literária (cf. Plauto, *Miles Gloriosus*, vv. 685-696; Tito Lívio *AVC*, 34, 2, 1-2). Curiosamente, iremos encontrar este mesmo sentimento de hostilização do casamento em alguns autores cristãos, como veremos. Citamos P. VEYNE, “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”: *La Société Romaine*, 88-130; 95: “Dans la société païenne, tout le monde ne se mariait pas, loin de là, même dans la classe élevée. Il n’était pas nécessaire de se marier pour faire l’amour, la chasteté n’étant pas une vertu. On ne se mariait que dans un seul cas: si l’on décidait de transmettre sa fortune à des enfants plutôt qu’à ses proches parents ou à des fils adoptifs. C’est pourquoi le gouvernement romain devait parfois supplier les citoyens de consentir à se marier”. L. FERRERO RADITSA, op. cit., 238-339; ROBERT VILLERS, “Le mariage envisagé comme institution d’État dans le droit classique de Rome”: *Aufstieg...*, (Rech), 15 (1982) 285-300.

<sup>18</sup> P. GRIMAL, op. cit., 320-325.

<sup>19</sup> Plínio-o-Moço, que, numa das suas cartas, elogia as qualidades da sua esposa Calpúrnia, não só como companheira de afectos, mas também como parceira intelectual (*Ep.* IV, 19, 2-5), pode exemplificar esta mudança de qualidade no relacionamento conjugal.

<sup>20</sup> Cf., a este propósito, A. ROUSSELLE, “A modificação do dispositivo social no Império romano”: *História das mulheres*, t. 1 (1990) 387-395, principalmente 391-392. Falamos de Sorano e de Galeno, dois médicos do séc. II d.C., cujas teorias sobre

de vida privada que, nos seus aspectos externos, se assemelha ao propugnado pelo cristianismo: o domínio de si próprio eleva-se como virtude, a sexualidade pré-matrimonial, a homossexualidade e mesmo o amor conjugal excessivo passam a constituir fontes iguais de perturbação interior, de desordens da natureza condenáveis pela filosofia estoica<sup>21</sup>.

A melhoria da condição feminina no Império, com a acusação de adultério a carecer de prova pública para vingar, com a divulgação dos casamentos *sine manu*, com a independência legal das matronas ao serem mães de três ou mais filhos, certamente contribuiu para a mudança desta mentalidade, generalizando o casamento estável como modelo de vida apetecível. Aline Rousselle, no estudo por nós referido, aponta como principal agente desta mutação uma emancipação da condição feminina que:

*“não foi a submissão à biologia, ao seu destino de mães, aos perigos dos partos, que gerou mulheres heróicas, mas a fidelidade a uma filosofia. Elas obrigaram os maridos a dar uma outra dimensão à relação conjugal [...] se elas podem controlar-se, também os homens o podem. (p. 392; 394).*

---

a biologia feminina apontam quer para uma limitação do número de filhos, pelos riscos que estes comportavam para a saúde feminina, quer para uma valorização de uma educação “viril” para as jovens, com vista a fortalecer a saúde feminina e a retardar o nascimento de filhos através do aumento da idade permitida para casar as jovens. Também o filósofo Musônio Rufo, no séc. I, refere que a contenção sexual, nos homens e nas mulheres, promove os estudos e a reflexão filosófica; LESLEY DEAN-JONES, “Medicine, The proof of anathomy”: *Women in the Classical world* (1996) 198; P. VEYNE, op. cit., 108-109, fala do começo cada vez mais tardio da vida sexual dos cidadãos, de casamentos celebrados para lá da idade mínima (doze anos para as meninas, catorze para os rapazes). Na página 121: “D’une morale des actes statutaires à une morale des vertus intériorisées: telle est la grande mutation, entre César et Marc Aurèle. C’est elle qui explique le triomphe du christianisme”.

<sup>21</sup> . Também É. TROCMÉ, “Pourquoi le Christianisme est-il si vite devenu romain?”: *Ktema* 17 (1992) 297-304, fala de uma estratégia deliberada do cristianismo, ilustrada com a acção proselitica de Paulo, de aproximação à cultura e civilização romanas, em detrimento da sua matriz oriental e semítica. Se assim é, as palavras da 1Cor 7, que, como mostrámos, chocam com o conteúdo de Mt 19, mais próximo da concepção judaica “positiva” do casamento, podem ser já reflexo deste apelo filosófico às virtudes da continência e da ausência de perturbação interiores próprio das correntes filosóficas pagãs em voga no Alto-Império.

Convém, portanto, destacar que esta mutação aconteceu sem a influência cristã. É à última fase do paganismo que pertence este apelo a uma vivência contida da sexualidade integrada no casamento. Estamos, pois, de acordo com P. Veyne, quando este defende que o cristianismo não fez mais do que integrar e apropriar-se da moral das classes superiores do paganismo e divulgá-la como sua, contribuindo para a permanência deste modelo no futuro<sup>22</sup>.

### 3. A adaptação da tradição jurídica romana às exigências do cristianismo

O transportar desta ética conjugal para o cristianismo foi mais um exercício de revolução social do que propriamente um exercício de revolução moral. Se o cristianismo se aproximou desta moral pagã tardia no que respeita à estabilidade e dignidade do laço conjugal, contribuiu de uma forma decisiva para que este modelo de vida não dissesse só respeito a uma elite culta e rica, mas se universalizasse, segundo a doutrina de Gal. 3, 27-28 “— Não há judeu nem grego; não há servo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo”.

Assim, o uso do véu, aconselhado por Paulo numa das suas Epístolas, representou o reclamar para si de um direito próprio das elites: as mulheres cristãs querem o *uelum matronale*, símbolo tradicional da *puđicitia* da mulher casada em *iustae nuptiae* e marca de estatuto social. Ao contrário do que frequentemente se pensa, hoje para estas mulheres, e para os cristãos em geral, o véu representava mais um sinal de liberdade e de promoção social do que um objecto redutor e símbolo da submissão da mulher ao homem<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> A. BURGUIÈRE — “De la Rome Républicaine à la Chretienté post-tridentine, les raisons du mariage dans la très longue durée”: *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine* (1990) 286-292 — confirma a perspectiva de P. VEYNE, (288-289): a promoção do amor conjugal e das tendências ascéticas, a focalização sobre o mundo privado do sujeito, a ansiedade quanto à sexualidade típicas do cristianismo são, de facto, traços da moral pré-cristã.

<sup>23</sup> 1Cor 10-15. O uso do véu tornava todas as mulheres iguais em dignidade. É difícil, actualmente, desligarmo-nos do senso comum de que o véu das mulheres é um

A simplificação das fórmulas do casamento também contribuíram para este esbatimento regulador das diferenças sociais. Tradicionalmente, os romanos receavam os casamentos ou as uniões entre diferentes ordens sociais, e o concubinato servia para contornar esses preconceitos, ao permitir a realização de uma espécie de “uniões de segunda”. Os casamentos mistos eram severamente limitados por perdas patrimoniais e descida de ordem pela legislação de Augusto, particularmente no que diz respeito à ordem senatorial e equestre. Os que insistiam neste tipo de união preferiam obviamente as vantagens do regime do concubinato. As *iustae nuptiae* continuavam a ser um privilégio restrito e nem sempre reclamado por quem a elas tinha direito: de contornos formais diversos, conviviam com o concubinato e o *contubernium*, instáveis do ponto de vista institucional, uniões reservadas a quem não via vantagens em assumir as constrictões, sobretudo patrimoniais, de um casamento, o que afectava sobretudo as uniões mistas, ou restritas aos não romanos e aos não livres.

Antes de o Império se ter tornado oficialmente cristão com Teodósio, em 392, a Igreja promovia o reconhecimento da dignidade do concubinato, única forma de união possível para grande parte da população, desde que ela fosse vivida de forma monógama e indissolúvel. Para a Igreja, eram indiferentes os enquadramentos legais em que decorriam estas uniões. Desde que as condições acima referidas fossem respeitadas, as fórmulas de união propaladas pela lei romana e pelos restantes usos em voga, correspondiam a um casamento abençoado. Com a progressiva influência da Igreja, esta conseguirá impor ao Estado a uniformização do enquadramento legal dos laços conjugais, contribuindo para a universalização de uma só forma e ritual de casamento, que se torna cada vez mais num momento importante na vida do homem romano.

---

mecanismo de opressão, dado o exemplo bastante mediatizado do que ocorre em determinadas comunidades muçulmanas. A opinião ocidental sente-se chocada com o hábito do véu no mundo islâmico, mas pontualmente vemos mulheres muçulmanas atestar que, para elas, o véu é não só um símbolo da cultura de origem (o caso das emigrantes muçulmanas em França), como uma garantia de liberdade de circulação.



A promoção que o cristianismo oferece, no geral, à condição feminina também teve o seu papel na estabilização do conceito de casal e na redução dos efectivos integráveis no conceito de *familia*. É Constantino quem determina o fim da tutela das mulheres pelos seus parentes, bem como a liberdade de as mulheres solteiras com mais de vinte e cinco anos poderem controlar as suas vidas e bens<sup>24</sup>: o apelo a um só casamento de contorno legal mais definido protege a instituição, bem como os filhos dela nascidos, em relação aos ancestrais direitos da família de origem. Assistimos, em suma, ao fim do regime do *paterfamilias*, e à ascensão do modelo da família nuclear.

A limitação da vida afectiva ao casamento, aliada ao apelo da continência, traz às mulheres, não só uma maior dedicação do companheiro, como também uma forma indirecta de limitar um número excessivo de filhos. Não deixa, por isso, de ser revelador constatar que paralelamente à fixação do modelo da família nuclear caminha o sucesso da nova religião entre o sexo feminino.

As mulheres acompanham os apóstolos, testemunham a revelação, evangelizam... estão entre os protagonistas das primeiras gerações cristãs, dos primeiros martírios, officiam as primeiras cerimónias religiosas, assistem aos officios sagrados num protagonismo que nunca mais repetiram na História.

Esta promoção social e intelectual da mulher encontra ilustração literária: no séc. IV, cerca de metade da correspondência de S. Jerónimo é dirigida a mulheres, e nela ecoam mensagens de elevação do sexo feminino. S. Jerónimo tratou as mulheres do seu círculo como pares intelectuais e, no exercício pastoral, ainda que seja notório o tom paternal com que se dirige aos seus destinatários (homens e mulheres), não reserva às suas destinatárias um tom menor, ou um tratamento diferenciado<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> S. FONAY WEMPLE, "As mulheres do séc. V ao séc. IV": *História das Mulheres*, t. 2, 227.

<sup>25</sup> S. JERÓNIMO, Ep. 77. (SAN JERONIMO, *Epistolario* 2 vols (Madrid 1993)) S. Jerónimo tem, entre os seus principais seguidores, mulheres das melhores famílias romanas, cultas e virtuosas, com uma extraordinária liberdade de acção, o que com-

Será que a adesão feminina à nova fé também se fez porque, inconscientemente, a mulher viu no cristianismo uma dignificação, uma possibilidade de realização que a tornava par de uma série de pobres “com sede de justiça”, afinal os primeiros a serem seduzidos e os primeiros a engrossarem as fileiras da nova religião? Estamos em crer que sim, embora avançar sobre este tema exceda o objectivo desta exposição. Os primeiros séculos do cristianismo, na verdade, acrescentaram à mulher a possibilidade de uma outra forma de realização, fora da calha familiar e da submissão ao homem, o que foi por elas explorado.

Com Constantino e Teodósio, o concubinato tende a desaparecer, tornando-se o casamento civil acessível a todos. Surgem consequências patrimoniais evidentes: os *liberi naturales* ganham assim o direito a suceder e a herdar dos seus pais, em detrimento dos filhos adoptados<sup>26</sup>. Deste século IV datam também medidas que podemos considerar próprias de um sentir da humanidade mais próximo do nosso: a criminalização do

---

promete a generalizada ideia do predomínio masculino: elas recusam casar e gerar filhos, impõem aos maridos a castidade (Terásia e Paulino de Nola, seduzido para o ascetismo pela sua esposa), fundam mosteiros, constroem basílicas em Roma, dão abundantes esmolas, sustentam padres (o que irrita o monge S. Jerónimo), protagonizam polémicas contra os hereges, discutem teologia. Proibidas de “falar na assembleia” (1Tim 2, 12 — baseia-se neste passo da Epístola paulina a principal objecção à ordenação feminina), as mulheres detêm o monopólio da difusão da fé em casa, e pelo exemplo e pelo afecto fizeram dos seus filhos cristãos notáveis, como aconteceu na relação entre Santa Mónica e Santo Agostinho. Acrescentemos também que as cartas de S. Jerónimo sobre a educação das meninas consagradas em tenra idade são dirigidas às suas mães e não a um potencial “chefe de família”, o que indicia o prestígio gozado por estas mulheres, poderosas educadoras. Na Antiguidade Tardo-Cristã, as mulheres, ao disporem mais livremente dos seus bens, podem patrocinar materialmente os mais activos cristãos. S. Jerónimo beneficiou desta generosidade junto do círculo aristocrata das “mulheres do Aventino”. No Oriente, o mesmo acontece entre São João Crisóstomo e a Diaconissa Olímpia, (Cartas a Olímpia, PG 53, t. III, cols 549-622) como se revela na carta 9 deste autor, dirigida à sua benfeitora.

<sup>26</sup> DACL, X, col. 1853-1856. O Édito de Caracala colocou todos os habitantes do Império romano sob a tutela do direito romano, logo, as *iustae nuptiae* passam a ser acessíveis a todos. J. C. BOLOGNE, *História do Casamento no Ocidente* (1996) 26-33, acerca das dificuldades de unificar as fórmulas matrimoniais, de estender o *ius nuptiarum* a toda a população, de lidar com a persistência do concubinato.

aborto, da exposição de crianças e do infanticídio são exemplos da adoção de costumes mais humanos<sup>27</sup>.

O divórcio permaneceria o grande traço de divisão entre as duas instituições, entre a Igreja, o Estado e respectivas leis. A Igreja reconhece com facilidade a diferença entre o contrato, de natureza civil e que não lhe dizia respeito, e o sacramento cristão. Ela dá a sua benção, e torna sagrado o contrato no caso de os noivos serem cristãos, ou seja, acrescenta algo à sua natureza de contrato natural e civil.

Mas, se o divórcio é possível para a união civil, a Igreja considera indissolúvel o laço sacramentado. O divorciado cristão que volte a casar comete adultério, estando sujeito à excomunhão e a penitências de graus diversos. As consequências desta atitude da Igreja em relação ao casamento civil foram várias: o casamento de não cristãos é válido para a Igreja. No caso de um dos membros do casal se divorciar e se converter ao cristianismo, não pode contrair novo casamento com base no argumento de que, se o casamento civil pode ser dissolvido pelo divórcio e não aconteceu o sacramento religioso, então estaria em condições de contrair um novo casamento, civil e cristão<sup>28</sup>. Não se tratava de casuística, mas de um problema real, numa época de conversões frequentes e de

---

<sup>27</sup> A. ROUSSELLE, op. cit., 398. O aborto era, no paganismo, criminalizado se fosse iniciativa da mulher. Esta privava o homem da sua *potestas* e incorria na suspeita de adultério. Com Constantino, o aborto é criminalizado em absoluto por uma razão diferente, a qual, ainda hoje, é uma das objecções da Igreja ao aborto (entre outras mais caras ao cristianismo). Ele contraria a principal função do casamento que é a geração de filhos. O infanticídio era proibido desde o séc. I, mas Constantino teve a iniciativa de o incluir nas leis sobre o homicídio. Sob o mesmo imperador, a exposição de crianças foi considerada uma forma de homicídio indirecto, e, como tal, criminalizada. Nestes processos que limitam a agressão ao estatuto humano vemos o propagar de uma humanidade que concebe uma só dignidade humana de valor absoluto e inviolável, à imagem e semelhança de Deus. Em J. GAUDEMET, *Le Droit Romain dans la Littérature Chrétienne Occidentale du III au V siècle* (Mediolani 1978) 152-162, os contributos dos escritores cristãos para a introdução de costumes mais humanizados.

<sup>28</sup> Ver nota 7.

ausência de uma tradição matrimonial única para todos. O assunto foi tema exaustivo de vários concílios<sup>29</sup>.

Vemos assim nascer, nesta Antiguidade Tardia, duas jurisdições paralelas, as da lei civil e as da lei eclesiástica, em que as segundas pressupõem o cumprimento das primeiras. As duas tradições jurídicas avançaram, convergiram em muito (na necessidade do acordo livre entre as partes, na obrigação da ajuda mútua, no direito dos filhos, na constituição de um património próprio e comum, na limitação de segundos casamentos para os viúvos, na proibição dos incestos, na limitação dos casamentos mistos), mas mantiveram a divergência no que diz respeito ao divórcio.

Interessa-nos destacar que se assistiu a uma evolução do conceito de casal e de família no sentido de uma institucionalização maior. Este passou a ser um acto visível ao público, e, sobretudo, fundador de uma nova família. Sedimentou-se, na mentalidade romana, aquilo a que Paul Veyne chamou, provocadoramente, o “mito do amor familiar”: a família é uma célula social e patrimonial autónoma, constituída pelo marido, pela mulher e pelos seus filhos. Esta é a grande diferença em relação à Antiguidade da República.

---

<sup>29</sup> O Concílio de Elvira, em 300, (J. VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, (Madrid-Barcelona 1963) t. 1, 1-18) inaugura o direito canónico matrimonial, legislando sobre as condições de anulação de um casamento. Vide J. GAUDEMET. op. cit, 75. Nas pp. 65-77 vejam-se as diversas disposições conciliares. Ver também DACL, col. 1783. A base para o primado do casamento público e civil sobre o sacramento cristão repousa no episódio evangélico das bodas de Canã. Cristo desloca-se à cerimónia para abençoar um casamento já celebrado. Actualmente, embora do ponto de vista do direito canónico a situação se mantenha, isto é, não se pode requerer um casamento religioso se o cônjuge do anterior casamento civil estiver vivo, as autoridades episcopais têm práticas diversas: temos conhecimento de casais que contraíram um segundo casamento civil, seguido de um casamento religioso, com base no argumento de que o primeiro casamento civil não havia sido abençoado pela Igreja. Vide DACL, col. 1859. Acrescentemos que, ainda hoje, antecede o casamento religioso a submissão das intenções dos nubentes ao bispo, que avalia da ausência de impedimentos. O casamento religioso só se realiza depois de o processo civil estar concluído.

Assim, quanto à grande divergência, o divórcio, as duas esferas encetaram um caminho de aproximação, ainda que com constantes atropelos: não resistimos em citar Gillian Clark, numa passagem em que a autora introduz uma exposição retrospectiva dos avanços e recuos no deliberado acerca do divórcio pelas duas esferas de poder, o temporal e o religioso:

*“Christians, faced with this divergence between the law of the State and the teaching of the Church, could proceed as they were generally advised to do in the later empire. The law of the State no longer required them to do things (for instance, sacrifice to pagan deities) which were forbidden by their religion, but it did tolerate conduct (for instance, divorce, prostitution, exposure of children) which was not acceptable for Christians. Christians must, therefore, live by a higher standard than human law [...] but the Church had, [...] to develop a pastoral response to those who had not met the standard [...] and Christian emperors had to decide what the standards of human law should be in a far-from-Christian empire.”<sup>30</sup>*

A legislação dos imperadores cristãos acusou uma grande oscilação, condicionada pela dificuldade em gerir as sensibilidades de um Império movido por forças heterogêneas.

Por vezes, movia-se num retorno ao entendimento pagão do divórcio, isto é, se o casamento é um contrato por mútuo consentimento e a ausência de vontade de o manter basta para o seu cessar, outra vezes assumia restrições que, veladamente, procuravam cercear o acesso ao divórcio por vontade de um dos cônjuges, introduzindo condicionantes que podemos agrupar em três tipos: de ordem patrimonial, ou seja, um divórcio podia levar a mulher a perder o direito da recuperação do dote e podia obrigar o homem ao pagamento de indemnizações; pela impossibilidade de realização de novos casamentos, ou interditando-os por um largo período de tempo, isto é, permite-se a quebra do laço matrimonial

---

<sup>30</sup> GILLIAN CLARK, *Women in Late Antiquity, Pagan and Christian Lifestyles* (1994) 21. Veja-se, nas páginas 21-27, as leis do divórcio desde Constantino até Justiniano.

mas restringe-se a celebração de novos contratos (uma das razões para tal aduzidas era a de proteger os direitos de herança dos descendentes da primeira família).

A terceira condicionante é a introdução da causa justa, e, neste ponto, a “imaginação” do legislador segue ao sabor da sua intenção mais ou menos restritiva: podemos dar exemplos, fornecidos pelo estudo de Gillian Clark: se a mulher tivesse provas de que o marido era um assassino, um feiticeiro, ou um violador de túmulos, podia invocar a causa justa para divórcio. Quanto ao homem, podia divorciar-se se tivesse provas de que a esposa era adúltera, feiticeira, ou alcoviteira. A legislação de Justiniano, permitia o divórcio em caso de violência conjugal, em caso de impotência ou de infertilidade da mulher. Em caso de infidelidade ou de concubinato constatados (isto é, testemunhados) pela esposa, esta podia divorciar-se do marido; mas se ela fosse gastadora e frequentasse, sem conhecimento do marido, os jogos, o circo ou o teatro...

No entanto, no meio de tão complexa casuística, surgem dois modelos coerentes: na legislação do Império do Ocidente, são, a partir de 421, mínimas as causas invocáveis para um divórcio, e o divórcio por mútuo consentimento é proibido. No Oriente, a legislação era mais permissiva, embora, a partir do séc. VI, se restrinjam os motivos legítimos para quebra unilateral do contrato, e a quebra por mútuo consentimento só seja permitida se os divorciados pretenderem seguir uma vida monástica. Na prática, podemos falar de uma concordância entre as leis canónicas e as leis civis no sentido de, no Ocidente mais cedo do que no Oriente, impedir as rupturas<sup>31</sup>.

#### **4. O triunfo da continência — O testemunho de S. Jerónimo**

Procurámos salientar alguns aspectos, sobretudo legais, que modificaram o modelo da vida familiar e do matrimónio, com especial destaque para aqueles que resultaram de um contacto com o cristianismo. Mas seria muito parcial falar da influência do cristianismo nesta temática

---

<sup>31</sup> J. GAUDEMET, *op. cit.*, 80-83. *DACL*, t. X, s. v. «Mariage».

sem deixar o testemunho fundamental de um autor, em cujos textos é perfeitamente possível rastrear, no nosso entender, uma das mais fortes contribuições do cristianismo para a modificação do modo de conceber a vivência de um casamento: falamos do apelo da continência como modelo ideal da vida cristã.

Já vimos como, para S. Paulo, o casamento era um estado inferior ao do celibato, concessão para os que tinham dificuldades em dominar a sexualidade, vista de uma forma basicamente negativa. Apenas no interior de um casamento abençoado havia lugar para a vida sexual, e as leis do Estado, que cada vez mais unem em si e confundem as esferas política e religiosa, acompanham esta mentalidade crescente. Assim, certas novidades legislativas intensificaram o alcance da intervenção da Igreja sobre a vida conjugal e privada<sup>32</sup>.

Foram-se assim estabelecendo, na Antiguidade Tardia e já nos primeiros séculos das nações romano-germânicas, uma série de restrições aplicadas à intimidade no casamento. Ecoou também a exortação ao voto de abstinência entre os casais, depois de realizada a procriação tida por mínima necessária para assegurar a transmissão da propriedade. Finalmente, verificou-se o incentivo da adoção de um modo de vida ascético ou monástico, destino que podia cumprir-se se o casal voluntariamente adoptasse esse caminho, ou se a ele entregasse os seus filhos<sup>33</sup>. Inúmeros cristãos de vários estados, ou seja, casados, viúvos, solteiros ou crianças ainda, na sua busca da perfeição, romperam com todos os laços do século e seguiam um percurso de vida espiritual cujas primeiras exigências eram a castidade e a renúncia à propriedade individual.

---

<sup>32</sup> Cedo o edifício legal a promover o celibato se começou a erigir. Ainda que com um alcance territorial relativo, pois reuniu nos inícios do séc. IV alguns bispos da Hispânia, atentemos no c. XIII do 1º Concílio de Elvira: *Virgines quae se Deo dicauerunt, si pactum perdiderint uirginitatis (...) placuit nec in finem eis dandam esse communionem*". (Edição J. VIVES, *Concílhos visigóticos e Hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963) 4).

<sup>33</sup> Ver o interessante estudo de MAYKE DE JONG, *In Samuel's Image. Oblation in the Early Medieval West* (Leiden-New York 1996), dedicado ao fenómeno da entrega dos filhos à vocação religiosa, e das motivações que a ela presidiam, de natureza não exclusivamente religiosas.

Num dos casos, o apelo à continência coincidiu com a repressão dos casamentos dos viúvos e sobretudo das viúvas, uniões que foram primeiro desencorajadas com perdas patrimoniais, e mais tarde proibidas<sup>34</sup>. Trouxe também o celibato para os sacerdotes cristãos. Estes podiam, inicialmente, ser casados, ainda que seguissem uma disciplina de castidade, que contudo não os inibia de deixar descendência legítima. Mais tarde, no séc. XI, os casamentos dos sacerdotes são definitivamente condenados, sob a autoridade do papa Gregório VII, no seu combate contra a simonia e o nicolaísmo<sup>35</sup>.

Divulgaram-se também no Baixo Império, os chamados *dias interditos*<sup>36</sup>. Começando por proibir as uniões aos domingos, foi-se

---

<sup>34</sup> Embora destaquemos S. Jerónimo, a mensagem de apelo à continência, sobretudo feminina, foi esgrimida por outros padres cristãos, e deixamos alguns exemplos de cartas e de tratados onde essa temática é dominante: TERTULIANO, *Ad Vxorem*, CCEL, t. 1, p. 373-394. S. JOÃO CRISÓSTOMO, *De Continentia*, PG 56 t. VI, cols 291-294; *Ad Viduam Iunioem*, *ibid.*, cols 599-610; *De Virginitate*, PG 48, t. I, cols 531-596; *De Non Iterando Coniugio*, *ibid.*, cols 610-620.

<sup>35</sup> Entende-se por simonia a transferência de títulos eclesiásticos, por exemplo aos descendentes (o que retirava à hierarquia religiosa, em particular aos bispos, o direito de escolher os seus pastores), e por nicolaísmo o não cumprimento da castidade por parte do clero. Uma extensa lista de concílios (DACL, X, col. 1887) até ao séc. VIII permite que as seguintes categorias femininas possam coabitar com um padre: a sua esposa, irmã, filha, mãe, sogra, tia, enteada, parente próxima. Com os bispos, a sensibilidade é maior: a carta 69 de S. Jerónimo dá conta de um bispo que tendo sido casado antes do seu baptismo e tendo entretanto enviuvado, fora proibido pelo papa Sirício de contrair novas núpcias. No séc. XI, o papa S. Gregório VII impõe o celibato do clero: é nesta altura que os conventos femininos aumentam bastante de número, destinados a albergar as mulheres que viram os seus casamentos com os padres declarados nulos. Vejam-se, a propósito dos efeitos da imposição do celibato aos sacerdotes, JACQUES DALARUM, “Robert d’Arbrissel e a salvação das mulheres”: *Monges e religiosos na Idade Média* (1996) 31-46; MICHEL PARISSE, “As freiras”: *ibid.*, 194; JACQUES LE GOFF, *A civilização do Ocidente Medieval* (Lisboa 1994 (1964)) 131.

<sup>36</sup> No Ocidente, J. L. FLANDRIN, “Contraception, mariage et relations amoureuses dans l’occident chrétien”: *Annales* 6 (1969) 1370-1381; *Un temps pour embrasser, Aux origines de la morale sexuelle occidentale* (VI-XI) (1983) 72-127, alguns exemplos de interdições: durante a gravidez, durante as regras da mulher, durante a quaresma, sextas, sábados e domingos em geral, durante os dias de festa... Para a exposição de uma situação similar no Oriente, E. PATLAGEAN, “Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine”: *Annales* 6 (1969) 1353-1369.



estabelecendo e justificando um calendário de abstinências tecido ao quotidiano do calendário religioso<sup>37</sup>. As limitações eram, no seu extremo, de tal ordem, que naturalmente o casal dispunha de poucas ocasiões para conceber. Por outro lado, imaginemos a pressão exercida pela presença constante de regras desta natureza na avaliação que um casal poderia fazer da sua sexualidade. Necessariamente, cresceriam as reservas, as inibições, em suma, a sexualidade, mesmo no interior do casamento, tornava-se uma realidade vigiada e sujeita à auto-censura.

Mais por influência do direito germânico do que por iniciativa romano-cristã, surgiu também um intrincado mas rigoroso esquema de interdições ao matrimónio com base na consanguinidade. Teria tido muitos efeitos e sido mesmo utilizada como arma política e religiosa em muitos casos, ao permitir anular casamentos indesejáveis. Ainda que estas leis preventivas do incesto não visassem directamente um estímulo à castidade e ao não casamento, estes resultariam como efeito, sancionando uma forma de sexualidade cada vez mais restringida<sup>38</sup>.

A Igreja dos Estados cristãos foi pois autora de um discurso repressivo, reflectido nos cânones, nos tratados dos Padres da Igreja, na vida litúrgica quotidiana, certamente a partir de todos os púlpitos. Pensemos no efeito da mensagem: “— O casamento é a solução para os que não conseguem manter o estado perfeito”.

A vida íntima ficou sujeita a regras que justificavam a intervenção absoluta da Igreja em todos os aspectos da vida, tornando-a matéria pública. Não erraríamos certamente se julgarmos que talvez sucedesse como nos dias de hoje, em que há uma fractura evidente entre a moral oficial da Igreja e a prática dos cristãos: muitos escapariam ao cumprimento desta lógica, e, de facto, sobre esta matéria, desce o véu do desconhecimento. É difícil dizer qual o grau de cumprimento destas prescrições pela massa anónima cristianizada, os pobres e humildes que o

---

<sup>37</sup> Veja-se, por exemplo, JOAN GÓMEZ PALLARÉS, *Studia Cronologica. Estudios sobre Manuscritos Latinos de Cómputo* (Madrid 1999), sobre a utilidade que as tábuas de cálculo temporal tinham para o quotidiano do cristão.

<sup>38</sup> J. C. BOLOGNE, op. cit., “O espectro do Incesto” (1999) 37-45.

cristianismo reunira e para quem seria pouco relevante saber qual o dia da semana em que estavam.

Temos a ventura, no entanto, de saber um pouco mais sobre o que se passava entre as elites romanas convertidas ao cristianismo. A correspondência de S. Jerónimo restringe-se a um círculo de destinatários, e é possível reconstituir a vivência do tema em algumas famílias. O quadro é repetitivo, e mostra que germina neste meio a mentalidade que abonaria as leis impositivas da continência que justificam a intervenção das autoridades na dimensão privada da vida do indivíduo que acima descrevemos<sup>39</sup>:

Poucos filhos, consagração destes à vida monástica, manutenção voluntária do estatuto de viuvez, abandono de Roma: são famílias inteiras que caminham para a extinção da sua casta. Numa época de instabilidade política e económica, de pestes e fomes e de abandono generalizado das cidades, esta visão negativa da sexualidade e mesmo da reprodução contribuiu não pouco para as quebras demográficas típicas do final do Império romano do Ocidente generalizadas, mas de consequências agravadas pelo facto de afectarem as elites urbanas.

As cartas de S. Jerónimo (346-413) fornecem-nos uma perspectiva de meio século da vida das elites romanas cristãs. Observamos casais que decidem permanecer castos, ou que votam os filhos à continência, que os enviam para os conventos do Oriente para serem ascetas, que partem, levados pelo impulso monástico. Dramática se revela também a deslocação dos interesses destes “melhores”. A intimidade, as virtudes, a busca da perfeição individual, elevadas à categoria de ideais, mostram

---

<sup>39</sup> J. GAUDEMET, *La société Ecclésiastique dans l'Occident Médiéval* (London 1980) 5-15. Também Santo Ambrósio e Santo Agostinho contribuíram para as reflexões que, progressivamente, penalizavam as *uirgines* que quebravam o seu voto de *sponsae Christi*, assimilando-as a adúlteras, e as que quebravam o *uotum uiduitatis*. Virgens e viúvas ganhavam, assim, estatuto de ordem reconhecida dentro da comunidade cristã. Os *continentes*, de maior prestígio dentro da Igreja, erigiram-se como modelos de comportamento e, nos primeiros séculos do segundo milénio, na senda da reforma gregoriana, luta-se pela dignificação do clero ordenado através da extensão do voto do celibato para estes (pp. 341-369).

que o homem desta época se elegeu a si próprio como espaço de combate demitindo-se de intervir no mundo exterior a si. A salvação da sua pessoa é o projecto de cada um e os meios para a alcançar adquirem visibilidade e são discutidos, divulgados e expostos.

Outrora, os melhores realizavam-se na acção política, militar, ou mesmo literária, em qualquer caso na vida pública. Os patrícios romanos desta época optam por um tipo de vida que, por mais virtudes que tivesse, os alheava da vida da cidade. Esta quase deserção das elites não pôde, por isso, deixar de actuar contra o mundo romano no seu último estertor, e de contribuir para a mudança radical do mundo greco-latino.

As cartas de S. Jerónimo testemunham bem o modo como o cristianismo da Antiguidade Tardia concebia a vida privada dos homens, e a elas nos cingimos, dada a abundância de tratados morais, cartas, homilias que debatem este tema<sup>40</sup>. Possuem uma grande variedade temática que aflora aspectos do quotidiano, conforme o tipo de destinatário, e constituem, por isso, um poderoso acesso à intimidade e aos ideais dos cristãos do séc. IV. Quase metade são dirigidas a mulheres, e muitas não passam de exortações ao ascetismo, nas suas variadas formas: incentiva as meninas e as viúvas a permanecerem castas, promove a abstinência entre os casais, todos convida a que rejeitem a vida nas cidades e, seguindo o seu exemplo, à adopção de uma vida monástica numa terra estrangeira.

A mensagem de S. Jerónimo não é original. Ele glosa as doutrinas de Paulo para condenar o corpo, fonte de todos os males, com uma argumentação que já havia sido por ele largamente sustentada no tratado *Adversus Iovinianum*<sup>41</sup>. Na carta 22, dirigida à virgem Eustóquio, de

---

<sup>40</sup> SAN JERONIMO, *Epistolario* 2 vols (Madrid 1993). A tradução do Latim é da nossa responsabilidade.

<sup>41</sup> Obra de extraordinário sucesso ao longo dos anos cristãos, embora hoje não represente minimamente o pensar oficial da Igreja. S. Jerónimo, excelente polemista e argumentador, teria sido puxado a extremar a questão da continência individual por um episódio histórico concreto. Nos finais do séc. IV, o monge Joviniano afirmava que a redenção em Cristo era igual para todos, independentemente de se ser virgem, casado ou consagrado. As suas opiniões tiveram a condenação, pelos anos 390, do

dezasseis anos, felicita-a pelo seu propósito, aconselhando-lhe formas de perseverar na castidade. Chama-lhe *sponsa Christi*, atributo próprio das consagradas à vida casta. Recorda-lhe, para que ela não desista, as *molestiae nuptiarum*: — a barriga que cresce, as crianças que choram, as “outras” do marido, o cuidar da casa, e, por fim, a morte que põe fim às canseiras, sem prémio nem glória. Compara-a, exaltando a opção de Eustóquio, à sua irmã Blesila, destinatária também de outras cartas. Esta enviuvara sete meses após o casamento e, segundo Jerónimo, já nada reparará o estatuto de inferioridade espiritual em que se colocou diante da irmã Eustóquio<sup>42</sup>:

“— Ó infeliz condição humana desconhedora do futuro! Perdeu a coroa da virgindade e o deleite do matrimónio. E ainda que ocupe o segundo grau da perfeição, avaliarás tu os tormentos que terá de suportar diariamente, ao ver na irmã o que ela já perdeu?”

Também na carta 38, (3) dirigida a Marcela, partilha com esta o gáudio por Blesila ter escolhido o ascetismo como derradeiro percurso de vida: “A viúva”— diz — “*porque está livre do vínculo marital, não*

---

Papa Sirício e Jerónimo dedica ao assunto uma poderosa diatribe onde, à laia de refutação, interpreta a 1Cor 7 num tom muito extremado. Aqui é formulada a teoria dos três graus de perfeição numa escala descendente: a virgindade, a viuvez, e, por fim o casamento.

<sup>42</sup> Na carta 130, (5) a *Demetria*, dirigida a uma virgem consagrada que hesita na sua vocação, surge uma perturbadora justificação para a castidade feminina: recusar o casamento é seguir o exemplo de Santa Inês, mártir que resistiu ao ataque da luxúria com uma coragem viril, atraída pelos exemplos masculinos. Recusar o contacto masculino é um acto de vontade, e assumir qualidades masculinas significa o elevar-se da condição feminina. A castidade representa, para estas mulheres dos alvares do cristianismo, a liberdade de se afirmarem como seres humanos para lá dos papéis tradicionais de esposa, mãe ou amante que lhes estavam reservados. Um texto sobejamente conhecido e cujo suposto narrador é uma mulher, é *A Paixão de Santa Perpétua e Felicidade*. Na véspera de a protagonista ser levada ao martírio, ela sonha que enfrenta e derrota na arena um egípcio de aspecto selvagem. Ao encetar o combate, três guardas despem-na, e, milagrosamente, é um corpo masculino que a plateia da arena vê e que luta. Desta forma, recusar a feminilidade é atraente para as cristãs, que assim se identificam com a liberdade e a capacidade de acção dos seus pares masculinos. Há, obviamente, no comportamento destas mulheres, uma ânsia de protagonismo que lhes foi recusado durante séculos.

*precisa de mais do que assim continuar*". Quatro meses depois, no entanto, a carta 39, (1) consola Paula da morte, aos vinte anos, desta jovem viúva Blesila, afinal sua filha. Elogia com as seguintes palavras a virtude da falecida, revelada no modo heróico como suportou o fardo matrimonial —“*esta menina de vinte anos, que de um modo tão ardente carregou o estandarte da cruz, que mais parecia lamentar-se da perda da sua virgindade do que da morte do marido...*”. Narra, (39, 5), a título de consolo e de exemplo edificante de desprendimento, o episódio virtuoso da vida de Santa Melânia:

*“A santa matrona Melânia (...) quando o corpo do marido ainda estava morno e sem enterrar, perdeu de um golpe dois filhos (...) Não correu uma única lágrima. Manteve-se imóvel e, lançada aos pés de Cristo, sorriu. “Agora, Senhor, vou servir-Te com mais intensidade, porque me libertaste de um peso tão grande”.*

Melânia abandonou os seus bens nas mãos do único filho vivo e partiu para Jerusalém, onde fundou um convento.

No círculo das mulheres nobres e cristãs do Aventino, existia também Fúria, irmã do já falecido marido de Blesila, ávida de conselhos sobre o modo de conservar a viuvez. A ela se dirige Jerónimo na carta 54. Sem filhos, a família força-a a um novo casamento para garantir a linhagem. S. Jerónimo pede-lhe que resista, e que se lembre das *angustiae nuptiae* (54, 3): as que casam, argumenta Jerónimo, quando invocam razões práticas para o fazerem, como a segurança que um homem em casa garante, mais não fazem do que disfarçar a concupiscência, pois “*ninguém casa para não dormir com o marido*”. Que Fúria siga o exemplo da viúva Judite que, com a espada, cortou a cabeça do luxurioso Holofernes, diz-lhe Jerónimo. Ao rejeitar os avanços da carne, Fúria pode elevar-se da sua condição de mulher (54, 16): “*A mulher, assim, vence os homens, com a sua castidade decapita a luxúria*”. Jerónimo acende na sua discípula Fúria o mesmo gozo da vitória sobre as limitações do seu corpo que havíamos encontrado na mártir Perpétua (ver nota 39).

A carta à viúva Gerúquia tornou-se um tratado da vida casta a cultivar depois da viuvez (*De monogamia*, 123). Percebemos, pela apresentação que Jerónimo faz da família a que Gerúquia pertence, que ela continua uma tradição familiar de viuvez consagrada. Jerónimo utiliza com ela, novamente, a teoria dos três graus de perfeição, baseada no critério da castidade (123, 10):

*“Já te chega teres perdido o primeiro grau, que é o da virgindade, e pelo terceiro teres atingido o segundo, isto é, através do dever conjugal teres chegado à continência da viuvez”.*

Numa carta dirigida à virgem Príncípia (127), Jerónimo tece um encómio às qualidades da viúva Marcela, em cuja casa se educou Eustóquio. Percebemos um profundo elogio da coragem desta jovem mulher, órfã de pai e viúva passados sete meses de matrimónio, que impõe a recusa de um segundo enlace a uma sociedade atónita, que assim assiste à extinção da sua linhagem. Sem filhos e dona do património cuja administração lhe foi legada pela morte do marido<sup>43</sup>, transformou a sua casa num viveiro de outras viúvas e de virgens consagradas. Já idosa, Jerónimo teve a felicidade de a conhecer, de a tratar como um par intelectual, de assistir ao modo como ela protagonizou o combate activo à heresia gnóstica.

Mas também os homens eram chamados à continência. A carta 66 foi escrita ao monge e amigo Pamáquio, no passado casado com Paulina, uma das filhas de Paula e irmã de Blesila e Eustóquio. Paulina casou com Pamáquio, “*mas conservava casto o leito conjugal*”. Tiveram um filho, o que bastou. Quando este, ainda jovem, morreu, o seu marido escolhe para si a vida monástica, tornando-se um companheiro inseparável de Jerónimo. Também a carta 118, dirigida a Juliano, consola o jovem viúvo

---

<sup>43</sup> Assinalemos a diferença com o passado do Alto Império. Na viuvez, a mulher podia regressar à submissão paterna ou ficar sob alçada do *paterfamilias* que resultou do seu casamento, sogro, tio, ou filhos. No séc. IV, justamente porque o conceito de família era mais restrito e o casamento o acto fundacional da família, o património, em caso de viuvez, permanecia na posse do cônjuge sobrevivente.

pela perda da família no saque pelos bárbaros de Alarico, em 407. Jerónimo exorta-o a que aproveite esta ocasião de liberdade (118, 5) e que siga o exemplo de Pamáquio e de Paulino de Nola, que se fizeram monges.

Os cristãos podem mesmo ser educados para a continência desde o berço. As cartas 107 e 128, dirigidas a Leta, cunhada de Eustóquio e Paulina, e a Pacátula, expõem o modo como estas devem educar as suas filhas bebés de acordo com os princípios da castidade a que foram votadas. O programa inclui o isolamento de contactos sociais considerados nocivos, o confinamento ao espaço interior do lar, oração, jejuns, a descara do aspecto exterior<sup>44</sup>.

Servimo-nos panoramicamente das Cartas de S. Jerónimo com o objectivo de ilustrar uma fase de sedimentação e de divulgação desta retórica da castidade entre a sociedade aristocrática romana. Não pensamos, obviamente, que S. Jerónimo tenha sido mais do que um grande divulgador desta mentalidade, com raízes bem mais profundas, que podem ser detectadas na tradição bíblica, nos primórdios do cristianismo, nas correntes filosóficas estóica e platónica, que tanto influenciaram a espiritualidade do cristianismo e, sobretudo, na própria evolução dos costumes e das mentalidades na fase final do paganismo, como explorámos.

Coube, no entanto, ao cristianismo destes finais da Antiguidade, o servir de caixa de ressonância e de instância de universalização de uma mensagem de moralidade e de um conceito de família dos quais, como já manifestámos, não foi o exclusivo inventor. O que fez foi criar, com o domínio sobre as estruturas de poder temporal, condições para a preser-

---

<sup>44</sup> De facto, e em paradoxo com a mensagem cristã da igualdade entre os homens, o propósito da castidade convive com a consciência de pertença a uma elite aristocrática, e, por isso, deve-se evitar o abandono do círculo de classe e de educação a que estas elites pertencem. Inclui também a aprendizagem das letras, do Grego, do Latim e do Hebraico, isto é, tratava-se de um casto e sábio recolhimento. Na carta 27, (2), dirigida a Marcela, diz-se que a virgem Asela havia sido consagrada antes mesmo de nascer, e que praticou uma rigorosa clausura, da qual estava ausente qualquer sociabilidade humana, mesmo a das outras virgens.

vação de um modelo social e íntimo profundamente sujeito ao interesse e intervenção da comunidade, a partir do momento em que este modelo se tornou permeável a uma motivação religiosa.

Nas sociedades ocidentais ainda perdura a essência deste modelo, mas somos hoje testemunhas do baloiçar deste paradigma, na medida em que as leis tendem a adaptar-se aos novos hábitos, aos novos comportamentos e aos novos conceitos de família.

### **Bibliografia:**

- A. CAMERON, “Early Christianity and the discourse of female desire”: *Women in ancient Societies*, LÉONIE J. ARCHER ET ALII eds, The Macmillan Press LTD, 1994.
- A. BURGUIERE, “De la Rome Républicaine à la Chretienté post-tridentine, les raison du mariage dans la très longue durée”: *Parenté et stratégies familiales dans l’Antiquité romaine*, Actes de la table ronde 2-4 Octobre 1986, École Française de Rome 1990.
- BERYL RAWSON ed., *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Clarendon Press, Oxford, 1996 (1991).
- CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, *História das Mulheres*, t. II, Afrontamento, Lisboa, 1993 (1990).
- EDOUARD PATLAGEAN, “Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine”: *Annales* 6, 1969, pp. 1353-1369.
- É. TROCME in “Pourquoi le Christianisme est-il si vite devenu romain?": *Ktema* 17, 1992, pp. 297-304.
- GEORGES DUBY, *Mâle Moyen Âge, De l’amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 1988.
- GILLIAN CLARK, *Women in Late Antiquity, Pagan and Christian lifestyles*, Oxford University Press, 1994.
- JACQUES BERLIOZ ed., *Monges e religiosos na Idade Média*, Terramar, Lisboa, 1996 (1994).
- JANE F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Croom Helm, London and Sidney, 1987 (1986).



- JEAN CLAUDE BOLOGNE, *História do Casamento no Ocidente*, Temas e Debates, Lisboa, 1999 (1995).
- JEAN GAUDEMET, *Le mariage en occident, les moeurs et le droit*, Le Cerf, Paris, 1997.
- JEAN L. FLANDRIN, “Contraception, mariage et relations amoureuses dans l’occident chrétien”: *Annales*, 6, 1969, pp. 1370-1381.
- JEAN L. FLANDRIN, *Un temps pour embrasser, Aux origines de la morale sexuelle occidentale* (VI-XI), Seuil, 1983.
- KATE COOPER, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard University Press, London, 1996.
- LESLEY DEAN-JONES, “Medicine, The proof of anathomy”: *Women in the Classical world*, Oxford University Press, New York, 1996.
- LEO FERRERO RADITSA, “Augustus’ Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery: *Aufstieg und Niedergang*, *Rech*, 14, 1980.
- PAULINE SCHMITT PANTEL ed., *História das mulheres*, t. 1 “A Antiguidade”, Afrontamento, Lisboa, 1993, (1990).
- PAUL VEYNE, “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”: *Annales*, 33, 1978, pp. 35-63, ( Tradução portuguesa, A Sociedade Romana, edições 70, 1993, pp. 157-196.).
- PETER BROWN, “Antiquité tardive”: *Histoire de La Vie Privée*, P. ARIES, G. DUBY eds, t. 1, Seuil, 1985.
- PIERRE GRIMAL, *O Amor em Roma*, Edições Martins Fontes, S. Paulo, 1991 (1988).
- ROBERT VILLERS, “Le mariage envisagé comme institution d’État dans le droit classique de Rome”: *Aufstieg und Niedergang*, *Rech*, 15, 1982, pp. 285-300.
- SAN JERONIMO, *Epistolario*, J. Bautista Valero ed., BAC, 2 vols, 1993.
- SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The John Hopkins University Press, London, 1992.
- W. HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible*, Éditions du Seuil, 1971 (1965).

\* \* \* \* \*

**Resumo:** O cristianismo contribuiu para a sobrevivência e a durabilidade de uma proposta moral, social e jurídica sobre o casamento e a vida privada cujos primeiros contornos germinaram no mundo romano pagão dos primeiros séculos da nossa Era e duraram, com poucas oscilações, até aos nossos dias. Coube ao cristianismo, ao transformar-se na religião oficial do mundo romano, tornar universal um modelo de vida que o paganismo havia proposto apenas às elites romanas: o casamento de contornos jurídicos uniformes, duráveis e reconhecidos pelo Estado, a família nuclear, a continência e o celibato são aspectos que, acolhidos sem esforço pela mensagem religiosa cristã, se tornaram dominantes porque a sociedade pagã já estava receptiva às novas propostas. As cartas de S. Jerónimo são testemunho desta nova mentalidade que, ao mesmo tempo que sanciona a intervenção pública, política ou religiosa, sobre a vida privada dos indivíduos, propaga como vida perfeita a que se vive em celibato ou em continência.

**Palavras-chave:** Cristianismo; Antiguidade Tardia, monaquismo; Bíblia; S. Jerónimo; continência; casamento; vida privada.

**Resumen:** El cristianismo contribuyó a la pervivencia y conservación de una propuesta moral, social y jurídica sobre el matrimonio y la vida privada, cuyos primeros perfiles germinaron en el mundo romano pagano de los primeros siglos de nuestra Era y perduraron, con pocas variaciones, hasta nuestros días. Le correspondió al cristianismo, al transformarse en la religión oficial del mundo romano, volver universal un modelo de vida que el paganismo había propuesto únicamente a la élite romana: el matrimonio de perfil jurídico uniforme, perdurables y reconocidos por el Estado, la familia nuclear, la continencia, el celibato son aspectos que, acogidos sin esfuerzo por el mensaje religioso cristiano, se convirtieron en dominantes porque la sociedad pagana ya era receptiva a las nuevas propuestas. Las cartas de San Jerónimo son testigos de esta nueva mentalidad que, al mismo tiempo que sancionaba la intervención pública, política o religiosa, sobre la vida privada de los individuos, generaliza como vida perfecta la que se vive en celibato o en continencia.

**Palabras clave:** Cristianismo, Antigüedad Tardía, monaquismo; Biblia; S. Jerónimo; continencia; matrimonio; vida privada.

**Résumé:** Le christianisme contribua à la survie et à la durabilité d'une proposition morale, sociale et juridique sur le mariage et la vie privée dont les premières ébauches apparurent dans le monde romain païen des premiers siècles de notre Ère et qui

durèrent, avec peu de variations, jusqu'à nos jours. Dans la mesure où il devint la religion officielle du monde romain, le christianisme eût pour tâche de rendre universel un modèle de vie que le paganisme n'avait suggéré qu'aux élites romaines puisque des aspects tels que, le mariage aux caractéristiques juridiques uniformes — durables et reconnues par l'Etat — le noyau familial, la continence et le célibat, furent accueillis sans effort par le message religieux chrétien, ils acquirent une toute autre dimension au sein de la société païenne, qui était déjà ouverte aux nouvelles propositions. Les lettres de Saint Jérôme sont le témoignage même de cette nouvelle mentalité qui, tout en sanctionnant l'intervention publique, politique ou religieuse sur la vie privée des individus, propage l'idée que la vie parfaite est celle qui se vit sous le célibat ou sous la continence.

**Mots-clé:** Christianisme; Antiquité tardive; monachisme; Bible; Saint-Jérôme; continence; mariage; vie privée.