

O corpo do monge perfeito segundo João Cassiano (séc. V)

*The body of the perfect monk according to John Cassian (5th
century)*

Larissa Rodrigues Sathler*

Resumo: Este artigo tem por objetivo investigar o discurso de João Cassiano acerca do corpo do monge cristão. Nas obras intituladas *De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remediis* e *Collationes Patrum*, Cassiano não apenas denunciou o modelo de disciplina empregado nos mosteiros gauleses, mas também propôs uma reforma desse modelo com base nas práticas e normativas exercidas nos espaços cenobíticos que conheceu no Oriente. Tendo em vista seu discurso reformador, interessa-nos compreender como João Cassiano contribuiu para o estabelecimento de fronteiras identitárias entre o monacato praticado na Gália, uma vez que fez da ascese oriental a única via legítima para a fabricação de monges perfeitos.

Abstract: This article investigates John Cassian's discourse on the body of the Christian monk. In his works, *De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remediis* and *Collationes Patrum*, Cassian not only denounced the model of discipline employed in Gallic monasteries, but also proposed a reform based on the practices and regulations he came to know during his travels to the East. In view of his reforming discourse, we are interested in understanding how John Cassian contributed to establish identity boundaries between the monasticism practiced in Gaul, since he made Eastern asceticism the only legitimate way to fabricate perfect monks.

Palavras-chave:

Cristianismo primitivo.
Monacato.
Corpo.
João Cassiano.

Keywords:

Early Christianity.
Monasticism.
Body.
John Cassian.

Recebido em: 10/11/2022

Aprovado em: 15/12/2022

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Atualmente desenvolve a tese *Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V)*, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes).

Introdução

Reflexões sobre as práticas e representações referentes ao corpo têm sido cada vez mais frequentes na pauta de investigação dos pesquisadores que se dedicam ao estudo das sociedades grega e romana. Concebido como um complexo simbólico e veículo de expressão cultural, o corpo porta em si a marca da vida social, convertendo-se em um “microcosmo” da sociedade na qual se encontra inserido. Como uma entidade plena de significado, o corpo é construído com base numa gama de crenças, valores e expectativas, todos passíveis de transformações na medida em que se alteram as interações sociais no espaço e no tempo. Do ponto de vista histórico, os sistemas de representação que tinham o corpo como eixo atuaram amiúde no sentido de restringir, normalizar e classificar a maneira pela qual os indivíduos lidavam com seus respectivos corpos, de modo a contribuir para o ordenamento social (RODRIGUES, 2010, p.19-26). Tendo em vista que o corpo humano é socialmente concebido e que o estudo das representações que dele são feitas pode nos abrir uma via útil de acesso às estruturas simbólicas e políticas de determinada sociedade, é que pretendemos investigar a maneira como João Cassiano, um asceta cristão que atuou na difusão do monacato nas Gálias, no decorrer do século V, propôs, em suas obras, uma representação do corpo do monge perfeito.

João Cassiano nasceu por volta de 360, numa localidade incerta. Em seu *De Viris Illustribus*, Genádio de *Massilia* menciona que João Cassiano era proveniente da *natio Scythia*, o que desencadeou diversos posicionamentos por parte dos pesquisadores.¹ Apesar das divergências sobre o seu local de nascimento, parece existir um consenso quanto à origem social de Cassiano. Sendo assim, muito possivelmente ele advinha de uma família aristocrática e cristã, tendo recebido uma formação clássica correspondente à sua condição (COLOMBÁS, 2004; HAMMAN, 1993). A este respeito, o próprio Cassiano nos informa, em suas *Conferências* (XXIV, 2), que pertencia a uma família que vivia sem penúrias econômicas e mesmo que fosse privado do apoio de seus parentes, ainda assim, “sem dúvida, poderia contar pelo menos com os favores dos poderosos deste mundo”. Sobre a formação de Cassiano, em suas obras, fica evidente que ele conhecia muito bem os autores cristãos latinos e gregos de sua época, o que lhe serviu não apenas para adentrar nos círculos monásticos do Oriente, mas também para cumprir com o seu propósito de aplicar a tradição espiritual dos monges orientais ao movimento monástico da Gália.

¹ Para essa questão acerca do local de nascimento de João Cassiano, consultar Marrou (1976, p. 345-361), Hamman (1993, p. 615-628) e Yevadian (2013, p. 373-401).

Por volta de 378, João Cassiano resolveu abraçar o monacato e, ao lado de seu companheiro, Germano, decidiu peregrinar para a Palestina e instalar-se em um mosteiro de Belém, onde permaneceram por pouco tempo. Após receberem permissão do abade para saírem do mosteiro, os dois viajaram anos pelo Egito, onde tiveram contato com diversos mosteiros (STEWART, 1998, p. 3-15). No Egito, Cassiano e Germano estiveram na região do Delta do Nilo e ali fixaram residência, na colônia de solitários do deserto da Cétia. A partir da Cétia, foram visitar outros centros monásticos, como os da Níttria e da Célias, onde se comunicavam com os monges em grego ou utilizavam um intérprete. Foi na Célias que João Cassiano conheceu e manteve contato com Evágrio Pôntico, monge e seguidor das doutrinas de Orígenes, que teve uma influência ímpar sobre o seu pensamento e sua obra (BUENO, 2015, p. 14; COLOMBÁS, 2004, p. 250).

Em 387, Cassiano e Germano retornam para a Palestina a fim de obter permissão para ficarem no Egito definitivamente. De volta à região do Nilo, eles não contavam com a perseguição movida por Teófilo, arcebispo de Alexandria, aos monges qualificados como origenistas. De acordo com Bueno (2015, p. 15), a perseguição de Teófilo fez com que João Cassiano e Germano abandonassem o Egito em direção a Constantinopla. Na cidade, buscaram refúgio junto a João Crisóstomo, bispo da capital do Império do Oriente, tendo João Cassiano se tornado então diácono.

Em 404, no contexto de deposição e exílio de João Crisóstomo, Cassiano e Germano partiram para Roma levando uma carta a Inocêncio I em favor do bispo deposto. Este período da vida de Cassiano é muito obscuro e não sabemos se ele retornou ao Oriente ou se permaneceu em Roma. Contudo, é certo que, a partir de 415, encontramos Cassiano exercendo o sacerdócio no sul da Gália, mais especificamente na *Gallia Narbonensis*, na cidade de *Massilia* (HAMMAN, 1993, p. 616). Segundo nos informa Genádio (*De Viris Illustribus*, 62), em *Massilia*, João Cassiano fundou dois mosteiros, um masculino e um feminino. A respeito disso, existe uma gama de autores que identificam o primeiro edifício como a abadia de São Vítor, ao sul da atual *Vieux Pont*; e o segundo, como a abadia de São Salvador, situada talvez dentro dos muros da antiga vila.²

A respeito do movimento monástico gaulês, sabemos que este emergiu em meios a acontecimentos que impactaram a situação econômica e política da elite. Segundo Borgongino (2018b, p. 80), o afastamento da corte imperial e a presença germânica na região durante o século V acarretaram uma redução das oportunidades para a aristocracia galo-romana, grupo social que foi progressivamente preterido dos postos de poder na

² Dentre os autores que reconhecem as basílicas de São Vítor e a de São Salvador como fundações de João Cassiano estão: Marrou (1976), Daniélou (1992), Matthei (1992) e Colombás (2004).

administração pública. Assim, a riqueza e a ocupação de ofícios imperiais, parâmetros tradicionais de prestígio social, nem sempre estavam disponíveis para a elite gaulesa, de modo que a adoção da vida religiosa, bem como a obtenção de cargos eclesiásticos, passou a representar uma alternativa viável para a manutenção da sua posição privilegiada. Mais que isso, a perspectiva cristã buscava ainda formular argumentos que justificavam a garantia de uma posição social superior quando a opção por uma vida ascética era impulsionada pelas adversidades do momento. O próprio Cassiano (*Conl.*, III), em um contexto de controvérsia doutrinal que opunha os monges galo-romanos a Agostinho de Hipona e seus seguidores, defendeu como uma vocação legítima a forma de conversão monacal que ocorre pela necessidade material dos indivíduos. Em outros termos, João Cassiano (*Conl.*, III, 5) afirmava que, muitas vezes, aqueles religiosos que se converteram pela necessidade poderiam progredir espiritualmente, ao passo que, muitos outros, que tiveram origens vocacionais mais nobres, decaíram. Desse modo, ele justificava o mérito dos monges aristocráticos pela disciplina que empregavam aos seus corpos após a conversão.

Ao que tudo indica, a legitimação que Cassiano concedeu aos ascetas aristocráticos que abraçavam o monacato pelas dificuldades do século estava vinculada aos laços de amizade que criou com os monges de Lérins (BORGONGINO, 2018b, p. 84). Quanto a isso, devemos atentar para o fato de que, entre 390 e 470, a abadia de Lérins vivenciou sua “era de ouro”, tendo seus monges obtido muita influência nas Gálias, sobretudo pela ocupação de cargos episcopais em sé de destaque. Como nos explica Pinheiro (2010, p. 19-20), a Gália foi uma das poucas regiões do Império a experimentar uma identificação e não um confronto entre monges e bispos. Ali, o monacato constituiu um esteio da carreira eclesiástica, de modo que alguns indivíduos provenientes da elite galo-romana foram ordenados bispos sem antes terem sido diáconos ou presbíteros. Ou seja, assumiam o bispado ainda na condição de laicos à medida que provinham diretamente do ambiente monástico e, principalmente, do espaço cenobítico da ilha de Lérins, ou ilha de Lerina, como os romanos a chamavam.³

Outro cenário que envolvia o sul da Gália na época de Cassiano é a disputa que Prócolo, bispo de *Massilia*, travou contra Pátroclo, bispo de *Arelate*, pelos direitos de metrópole da província *Narbonensis* II. Pátroclo, por outro lado, também disputava com

³ No século V, o mosteiro de Lérins se tornou, então, um verdadeiro lugar de convergência de aristocratas provenientes das mais diversas províncias gaulesas e de outras regiões. Muitas famílias aristocráticas, atraídas pela possibilidade de seus membros ocuparem ofícios clericais de destaque, se instalavam ali e instruíam a si e aos seus filhos nas Escrituras. Mais que isso, os habitantes do mosteiro não apenas cultivavam laços parentais, mas também criavam entre si vínculos de irmandade espiritual e de aliança, relações que foram fundamentais para a reestruturação da política gaulesa e de consolidação da autoridade local em tempos de desagregação da unidade imperial (PINHEIRO, 2010, p. 20).

o bispo da *Vienna Allobrogum* os direitos metropolitanos sobre a província *Viennensis*. A questão foi resolvida quando Zósimo foi eleito bispo de Roma. Após quatro dias de sua eleição, enviou um decreto aos gauleses dando um parecer favorável ao bispo de *Arelate*.⁴

Um ponto importante a respeito dessas disputas é que, apesar da cidade de *Massilia* constituir um lugar de resistência ao poder de *Arelate* e seus bispos, João Cassiano, que estava sob os cuidados de Prócolo de *Massilia*, se inseriu na rede de apoio dos lerinianos que, por sua vez, mantiveram-se em favor da autoridade arlesiana.⁵ É possível que Cassiano tenha se inserido nessa rede de alianças com os lerinianos, na medida em que precisou se afirmar como autoridade ascética em uma região que já contava com uma tradicional literatura do ramo, como era o caso dos trabalhos de Sulpício Severo, além de os gauleses já terem à disposição outros autores consagrados no período, a exemplo de Jerônimo, Basílio, Rufino e Agostinho (PINHEIRO, 2010, p. 28). De fato, obter o suporte de um grupo que estava em ascensão seria muito vantajoso para o reconhecimento de suas obras. Todavia, isso não impediu Cassiano de contestar as práticas monásticas de seu tempo. Em seus escritos, ele criticou o movimento monástico do sul da Gália, destacando a falta de legitimidade de alguns mosteiros cuja vivência não estaria em conformidade com a tradição ascética dos Padres do Deserto, além de lhes faltar uma liderança qualificada.

Pari passu à invalidez de algumas formas de monacato praticadas no sul da Gália, tal como diagnosticada por João Cassiano, vemos nosso autor aplicar, nos mosteiros sob sua influência, um conjunto de regras disciplinares baseadas na tradição monástica oriental. Ao fazer isso, João Cassiano se coloca numa posição de autoridade, o que o habilita a exercer poder sobre o corpo daqueles que se submeterão às regras por ele instituídas. Nota-se, aqui, que a autoridade exercida por Cassiano é aquela que Claudia Rapp (2005, 100-101) chamou de *autoridade espiritual*, reivindicada não apenas pelo clero, mas também pelos monges da Antiguidade Tardia, e identificada através do “martírio” diário do corpo promovido pelo ascetismo.

De acordo com Rapp (2005, p. 100-101), uma vez que as perseguições tinham, no século IV, chegado ao fim, foram os eremitas e monges que levaram adiante a herança

⁴ Em seu decreto, Zósimo determinou que Pátroclo teria primazia sobre as três províncias do sul da Gália – *Narbonensis* I e II e *Viennensis* –, além de se declarar responsável pela intermediação entre os bispos das Gálias e o bispo de Roma. Tal determinação ocasionou um intenso conflito pelo direito de metrópole entre as cidades de *Massilia*, *Vienna Allobrogum*, *Narbo Martius* e *Arelate*. A autoridade conquistada pelo episcopado de *Arelate* foi tão expressiva que, quando assumiu o cargo de bispo naquela região, Hilário conseguiu expandir o seu poder até o norte da Gália, embora tenha sofrido contestações não apenas por parte dos bispos gauleses, mas também dos bispos de Roma (PINHEIRO, 2010 p. 23-24).

⁵ Como pontuamos, os lerinianos formavam uma facção eclesiástica composta por monges aristocratas que obtinham cada vez mais cargos clericais relevantes e, embora João Cassiano em momento algum tenha ocupado um posto de tal envergadura, demonstra seu apoio quando saúda, em suas obras, indivíduos que advinham de Lérins e eram oponentes do bispo de *Massilia*.

dos mártires como “portadores do Espírito”. O ascetismo praticado por eles era a única maneira pela qual os indivíduos podiam, através de seus próprios esforços, esperar adquirir os “dons do Espírito”, principalmente a capacidade de instruir e orar em nome de outros. Nas Gálias do século V, isto era igualmente verdadeiro para aqueles que conduziam uma vida regulada por práticas ascéticas dentro de um mosteiro e longe do deserto. Porém, João Cassiano acrescentava à propaganda de sua santidade pessoal as experiências que vivenciou diretamente nos desertos do Oriente, local reconhecido como o berço da tradição monástica cristã.

Se pensarmos que o corpo humano é inevitavelmente marcado pelo imaginário cultural, incluindo as crenças e todos os conhecimentos religiosos considerados “legítimos”, podemos supor que as concepções doutrinárias, como, por exemplo, as de Cassiano, fundada na tradição apostólica e nos ensinamentos dos Padres do Deserto, influenciaram parte dos adeptos ao monacato nas Gálias. Nesse ínterim, a autoridade espiritual que João Cassiano carregou consigo lhe permitiu criar normas classificatórias para o corpo humano e direcioná-las a um grupo de pessoas que, sujeitas a uma escala de valores (ROSENTAL, 1998, p. 159-60) – que, nesse caso, variava segundo o estado de perfeição da vida ascética –, poderiam decidir adequar seu comportamento àquelas regras que foram determinadas como “oficiais” por Cassiano. Seja como for, o corpo é uma interpretação que depende do “olhar” do outro e este corpo terá valores diversos de acordo com quem o olha e de onde olha. Este confronto de “olhares”, entranhado na formação do discurso sobre o corpo, constitui relações de poder. Estes discursos constituidores de significação, por sua vez, engendram “saberes” e estes saberes constituem as disciplinas destinadas a exercer um controle sobre o corpo e, portanto, o poder sobre ele (RODRIGUES, 2003, p. 112-13). A partir disso, podemos dizer que, ao estabelecer normas de uso do corpo e de comportamento no interior dos mosteiros, João Cassiano se coloca numa posição de autoridade e passa a exercer poder sobre os alvos em potencial de suas orientações, ou seja, os ascetas.

Cassiano e a representação do monge perfeito

São nessas circunstâncias de adesão aristocrática ao monacato, de disputa de direitos metropolitanos entre os bispos da Gália e de construção da sua autoridade ascética que João Cassiano escreveu suas *Instituições Cenobíticas* (*De institutis coenobiorum et octo principalium uitiorum remediis*), produzida provavelmente entre os anos de 420 e 424; e os três volumes de suas *Conferências* (*Collationes Patrum*), obra que escreveu provavelmente entre os anos de 426 e 428.

No geral, em suas obras, João Cassiano preocupou-se em definir normas, técnicas, diretrizes e valores com o intuito de orientar os monges da Gália e levá-los ao aperfeiçoamento na virtude ascética. Além disso, concebeu prescrições para o funcionamento dos mosteiros, estipulando um modo de vida monástico que considerava ser o mais adequado, sobretudo, por ser baseado nos moldes do monacato oriental. Em seu *De institutus coenobiorum*, as regras que propôs não foram delineadas apenas sob a forma de preceitos, normas e diretrizes, mas trata-se de uma organização que abarca pessoas e discursos baseados nos costumes, modo de vida e doutrina dos monges e mosteiros que conheceu no Oriente (BUENO, 2015, p. 20). Em outros termos, apesar da palavra *instituta* muitas vezes vir acompanhada ou ser empregada paralelamente à palavra regra no prefácio de sua primeira obra, João Cassiano não prescreveu uma regra específica para a condução da vida no cenóbio. Ao invés disso, realizou uma síntese das instituições monásticas orientais. Seja como for, ao escrever sobre as *institutas monasteriorum* com base em sua experiência no Egito e na Palestina, Cassiano criou uma série de normas de natureza ascética que diziam respeito ao cotidiano nos cenóbios, dentre eles, os horários de trabalho, de descanso e de celebrações; os tipos de alimentos a serem ingeridos; a luta contra os vícios para a aquisição das virtudes e da pureza de coração; a determinação de pressupostos para o exercício da liderança monástica e para os estágios aos quais os postulantes deveriam ser submetidos ao ingressarem no modo de vida cenobítico.

Quanto às *Collationes Patrum*, podemos dizer que, ao escrevê-las, Cassiano se dirige a um público de monges mais experientes. De acordo com Borgongino (2018a, p. 17), o conjunto das obras de Cassiano expunha um método de progressão espiritual em que as orientações das *Instituições* seriam dirigidas aos ascetas iniciantes e as *Conferências*, aos mais disciplinados. Todavia, constatamos que, em ambas as obras e independentemente do grau de religiosidade atingido pelos ascetas, a preocupação do autor era traçar um caminho espiritual para que os monges alcançassem um estado de perfeição corporal por meio de uma disciplina típica dos monges coptas.

Produto da construção social, cultural e histórica, o corpo não é algo dado *a priori* e nem mesmo universal, isto é, as marcas que lhes são conferidas em diferentes tempos, espaços e conjunturas socioculturais fazem dele algo provisório, mutável e mutante, suscetível a diversas intervenções que são próprias de cada cultura, bem como suas leis, códigos morais e linguagem, uma vez que a construção do corpo se dá também a partir daquilo que se diz sobre ele (GOELLNER, 2019, p. 141). No caso do cristianismo primitivo, o discurso proferido por teóricos da Patrística e da literatura monástica, incluindo o de Cassiano, deteve o poder de nomear, classificar e conferir ao corpo normalidades e

anormalidades com o intuito de instituir o que era adequado aos cristãos das diversas comunidades espalhadas pelo Império Romano.

Acerca do corpo na Antiguidade, já faz algum tempo que pesquisadores da área empreendem esforços no sentido de desautorizar a ideia de que, somente na Antiguidade Tardia, a sociedade romana viu florescer uma hostilidade no que diz respeito às concepções e práticas sexuais. De acordo com Le Goff (1992, p. 150), tal crença parte do pressuposto de que o período clássico foi marcado por uma grande liberdade sexual, ao passo que, no contexto de ascensão do cristianismo, vemos serem impostos “uma condenação generalizada da sexualidade e uma estrita regulamentação de seu exercício”.

Em outra oportunidade, mostramos que, antes mesmo da emergência do cristianismo, a cultura greco-romana já era marcada por uma austeridade frente aos prazeres e por um discurso moral sobre os efeitos abusivos do sexo para o corpo e para alma.⁶ Nesse caso, o mais correto a se pensar é que o cristianismo se fez tributário de heranças judaicas, gnósticas e também pagãs de controle corporal e não o contrário (LE GOFF, 1992; BROWN, 1990; VEYNE, 1993; BLÁZQUEZ, 1995; RANKE-HEINEMANN, 1996; FOUCAULT, 2011). Por outro lado, talvez a grande novidade cristã tenha consistido no fornecimento de uma justificativa transcendental para a condenação da sexualidade baseada, principalmente, em argumentos bíblicos e teológicos, o que decerto foi favorável para o desenvolvimento de um rigoroso sistema de controle social e ideológico exercido pelas lideranças cristãs.

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

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

⁶ Sobre o assunto, consultar Sathler (2021).

tanto em Paulo como nos Evangelhos é possível associar a ideia de Reino de Deus a algo ligado a um futuro imediato.

No que se refere ao corpo, a vinda de Cristo exigia a purificação corporal. Nas epístolas de Paulo encontramos algumas passagens, a exemplo de *I Cor* (15, 50-1), *Gl.* (5, 16-24) e *Rm* (14, 17-21), nas quais o apóstolo deixa explícito que um corpo corrompido não poderia partilhar da glória do Reino de Deus, afinal “os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos”. Era necessário então que esse corpo, suscetível à “fornicação”, “bebedeiras” e demais “impurezas”, na expectativa de alcançar o Reino de Deus, fosse transformado pela fé em Cristo (*I Cor*, 15, 50-51).

É essa capacidade da matéria em tomar parte no espiritual que torna possível a compreensão da noção de “transformação” corporal. Transformar o corpo, segundo Paulo e toda uma geração posterior de pensadores cristãos, a exemplo de Ambrósio (*De sacramentis*, VI, 13, 61), Agostinho (*De Fide et Simbolo*, X, 24) e Cassiano (*Inst.* XI, 3; *Conl.* IV, 11), consistia em passar de uma vida regida segundo a *carne*, sujeita à tirania dos poderes malignos, para uma vida vivida em Cristo, ou melhor, no *espírito* (BROWN, 1990, p. 51).

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

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

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

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

O vínculo que se estabeleceu entre o estado carnal e o casamento foi justificado pela noção de que a Queda, de certa forma, estaria relacionada à sexualidade. Conforme denuncia Clemente de Alexandria (*Stromateis*, III, 12, 81; 82), Taciano, o Sírio (120-180), acreditava que a “ciência” equivalia ao conhecimento carnal, por isso, após comerem do fruto proibido, Adão e Eva adquiriram conhecimento sexual e, por esse motivo, foram expulsos do Paraíso. Em um viés semelhante, o próprio Clemente (*Stromateis*, III, 14, 94; 17, 103), bem como Irineu de Lião (*Adversus Haereses*, 3, 23, 5), afirmam que o primeiro pecado foi a desobediência provocada pelo desejo de Adão, ainda adolescente, em conceber relações sexuais com Eva. No século IV, Jerônimo (*Adversus Iovinianum*, I, 16) e Ambrósio de Milão (*Expositio euangelii secundum Lucam*, IV, 6; *De Paradiso*, 13, 63) afirmavam que a Queda não teria sido motivada pelo desejo do ato sexual em si, mas que este foi uma consequência do pecado de nossos protoparentes.

A partir desta leitura do Pecado Original é que se deu, entre os primeiros cristãos, a valorização da virgindade em detrimento ao casamento. Aqui, a mística da virgindade foi vinculada a uma concepção da história do mundo e da meta-história da salvação (FOUCAULT, 2022, p. 254). A respeito disso, convém destacar que o foco de Cassiano acerca da Queda é um tanto ou quanto distinto dos autores da Patrística. Segundo Foucault (2022, p. 273), a justificativa para isso se dá porque o discurso de Cassiano é dirigido exclusivamente aos praticantes da vida monástica, ou seja, se aplica a um grupo de pessoas que já renunciou a qualquer forma de relação sexual. Sendo assim, para Cassiano, tornou-se menos necessário enumerar os privilégios da virgindade e do celibato em detrimento do casamento, do que explicar aos seus leitores as consequências que decorrem dessa escolha de vida.

Na *Quarta Conferência do abade Daniel*, Cassiano explica que, desde a Queda, o corpo humano passou a ser coabitado pela alma e por espíritos malignos que disputam entre si um lugar de supremacia neste corpo:⁷

Também é proveitosa a luta que se instala em nossos membros. É o que lemos no Apóstolo: *Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis.* Temos aqui uma luta entranhada em nosso corpo e, podemos dizer, por disposição do

⁷ Cassiano chama “espíritos” os oito vícios principais dos quais trata em suas *Instituições cenobíticas*. Na concepção origenista e mesmo judaico-cristã, cada vício procede de um demônio ou *spiritus* (BUENO, 2015, p. 127). A lista de vícios apresentada por Cassiano foi herdada do *Tratado Prático* de Evágrio Pôntico, sendo composta pelo “espírito da gula”, “espírito da fornicação”, “espírito da avareza”, “espírito da cólera”, “espírito da tristeza”, “espírito da acídia”, “espírito da vanglória” e “espírito do orgulho”.

Senhor. Quando uma determinada tendência se encontra genericamente em todos, sem exceção, como se poderia considerar tal fato, senão um atributo que, de certo modo, se tornara natural ao homem após a queda? E aquilo que se observa ser congênito em todos, como não acreditar que provém da vontade do Senhor que atua não com o desígnio de nos prejudicar, mas tendo em vista o nosso bem? Qual será, pois, o motivo dessa luta entre a carne e o espírito? [...] Ora, se foi Deus quem estabeleceu algo que não somos capazes de fazer, que poderemos esperar, se o fizermos, a não ser algo de prejudicial? De certa maneira é útil essa luta que uma disposição de Deus colocou em nós, pois nos incita e nos impele a nos tornarmos melhores; pois sem ela, com certeza, a paz acabaria perniciosamente (Cass., *Conl.*, IV, 7, grifo nosso).

Na passagem acima, podemos constatar que o foco de Cassiano não está na virgindade em si, mas em justificar que a disputa que ocorre no corpo não apenas advém da Queda, como também pode ser útil para o crescimento espiritual do asceta, por ser algo que provém da vontade de Deus. Baseado no abade Sereno, Cassiano escreve que, após a Queda, o demônio passou a ter “como alimento as obras terrenas dos vícios” (*Conl.*, VIII, 11), logo, passou a ser “tão densa a concentração dos espíritos maus nos ares espalhados entre o céu e a terra [...] que subtraí-los à nossa vista foi uma feliz disposição da providência divina” (*Conl.*, VIII, 12), do contrário, os homens seriam “incapazes de suportar tal visão, uma vez que os olhos carnis não foram feitos para experimentá-la” (*Conl.*, VIII, 12).

Como observou Foucault (2022, 273-83), Cassiano se vale do termo “castidade” (*castitas*) para se referir à prática da virgindade, tal como empregada pelos Padres da Igreja. Em seu discurso, Cassiano (*Inst.* VI, 4, 1) diferencia a “continência” da “castidade”, além de expor uma escala de valores entre os dois termos:

[...] ninguém deduza do que foi dito que negamos poder encontrar-se na comunidade dos irmãos homens firmes na continência; reconhecemos que isto pode acontecer muito facilmente. Uma coisa é ser continente, isto é, *enkratés*, e outra coisa é ser casto e, por assim dizer, passar ao estado da integridade e incorrupção que se chama *hagnón*, virtude que só é concedida aos que são virgens no corpo e no espírito [...].

Na visão de Cassiano, a verdadeira incorrupção da carne não se dá apenas pela abstenção do sexo: “a incorrupção da carne não consiste em se privar de mulher”, mas “na integridade do coração que guarda perpetuamente incorrupta a santidade do corpo pelo temor de Deus ou por amor à castidade”, isto é, para Cassiano, a castidade perfeita se alcança por meio da integridade do coração (*Inst.*, VI, 2). Logo, “não se deve falar em castidade, mas sim em continência, enquanto houver qualquer resíduo de atração pelo prazer voluptuoso” (*Conl.*, XII, 10). Nesta perspectiva, a castidade é um estágio que sucede a continência (*Conl.*, XII, 16). Trata-se do momento em que o monge não experimenta

mais os impulsos corporais e, por isso, está isento de aplicar ao corpo uma rigorosa vigilância. Nesse estágio, o monge não precisa combater os impulsos da carne por ter alcançado uma pureza inviolável, ou melhor, a paz profunda que acompanha a castidade: “a morada do Senhor não está na continência, mas na paz da castidade” (*Conl.*, XII, 11).

De certo modo, a questão da castidade ocupa um lugar paradoxal no discurso de Cassiano, pois ele também afirma que o corpo humano jamais estará totalmente livres de perturbações (*Inst.*, VI, 4,2; *Conl.*, XI, 5), afinal seria impossível à mente permanecer imperturbável (*Conl.*, I, 17). Inclusive, os assaltos de pensamentos nocivos para o corpo devem ser encarados como uma possibilidade para o homem empenhar-se na correção dos seus próprios erros, caso contrário o livre arbítrio seria nulo (*Conl.*, I, 17). A respeito disso, Cassiano (*Conl.*, I, 19) afirma que os pensamentos são regidos conforme três princípios: podem originar do demônio, de Deus ou do nosso próprio eu. Aqueles que se originam do demônio atraem o corpo para os vícios e armam ciladas ocultas com intuito de provocar a queda do homem. Os pensamentos que provêm de Deus podem se referir: a uma iluminação que chega até o homem por meio do Espírito Santo; a um castigo pelas ocasiões que deixa de progredir; a uma punição divina pelas quedas que advém da covardia humana; a alguma revelação divina; e, por fim, à vontade de se tornar asceta que Deus imprime no homem. Já os pensamentos provenientes do nosso próprio eu são aqueles que se originam das nossas lembranças.

Assentado no discurso do abade Sereno, Cassiano afirma que os “espíritos imundos” podem acessar a natureza dos nossos pensamentos através dos indícios deixados pelo corpo, isto é, pelos indícios que o homem exterior deixa transparecer (*Conl.*, VII, 15). Em sua *Quarta Conferência*, Cassiano (IV, 4) acrescenta que algumas destas provações são permitidas por Deus para que o monge entenda que o zelo pela ascese é fruto da misericórdia do Senhor e para comprovar a perseverança do asceta. Em resumo, Cassiano propõe que é útil ao monge ser ocasionalmente abandonado por Deus, visto que a luta entre a carne e o espírito, quando instaurada no corpo do asceta, permite que ele tenha uma ocasião para combater e provar sua perseverança sobre os seus desejos (*Conl.*, IV, 6; 7). O próprio Davi, diz Cassiano (*Conl.*, IV, 6), “reconheceu tão bem a utilidade do afastamento de Deus [...] e, por assim dizer, do seu abandono, que jamais quis pedir a Deus que não o abandonasse completamente”.

Devido ao fato de que o demônio consegue acessar os pensamentos do homem pela ação de seu corpo e de que Deus poderia abandonar o asceta de maneira proposital, os monges perfeitos precisavam estar em alerta quanto à origem dos seus pensamentos, atuando como um verdadeiro “perito” de seu coração (*Conl.*, I, 20). De acordo com Cassiano (*Conl.*, I, 20), muitos monges caíram porque não observaram o coração e se

deixaram induzir por erros heréticos ou opiniões orgulhosas que não advinham da tradição legítima, isto é, da tradição ascética dos Padres do Deserto. A respeito disso, Cassiano (*Conl.*, I, 20) diz que tal como as “moedas clandestinas” não provêm de uma “oficina autorizada e segura”, as lideranças ilegítimas colocam em risco a própria essência da vida monástica e podem causar grande dano aos monges inexperientes através de uma disciplina ascética fraudulenta.

Convém destacar que, ao atribuir legitimidade apenas às lideranças formadas na tradição fundada nos Padres do Deserto, Cassiano está deslegitimando alguns mosteiros das Gálias cuja vivência não estaria em conformidade com a tradição ascética do Oriente, além de lhes impor críticas pela falta de uma liderança qualificada:

Meu propósito, na verdade, não são as maravilhas de Deus, mas sim *falar um pouco sobre a correção de nossos costumes [monges do Ocidente] e realização da vida perfeita segundo o que recebemos de nossos antigos [Padres do deserto]*. Se talvez, nessas regiões tiver constatado algo bem fundado conforme o exemplo dos anciãos numa antiquíssima constituição, mas ter sido supresso ou acrescentado conforme julgamento de cada fundador de mosteiro, eu o acrescentarei ou retirarei fielmente segundo a regra dos mosteiros mais antigos que vimos no Egito e na Palestina. *Pois não creio absolutamente que uma fundação recente tenha podido encontrar nas regiões ocidentais das Gálias algo de mais razoável e de mais perfeito que essas instituições segundo as quais permanecem os mosteiros fundados pelos Pais santos e espirituais, desde o início da pregação apostólica até nossos dias* (*Inst.*, Prefácio, 8, grifo nosso).

Ao analisar o princípio da direção entre os ascetas, Foucault (2022, p. 156) afirma que a literatura monástica primitiva se baseava na ideia de que a vida do monge não poderia prescindir de uma “direção”. De fato, na *Segunda Conferência do abade Moisés*, Cassiano afirma que como toda arte e disciplina inventadas pelo homem, o monacato não dispensa a necessidade de um guia/mestre para que seja corretamente aprofundado (*Conl.*, II, 11). Ao longo de suas obras, Cassiano deixa claro que o papel da liderança está em garantir que o noviço não discipline seu corpo segundo o seu próprio julgamento, mas conforme o exemplo dos mais velhos. Lembrando que, para ele, nem toda liderança atinge “o mesmo grau de virtude e perfeição” que os formados pela “tradição dos antigos”:

[...]Assim sendo, não devemos seguir os passos ou acolher a doutrina e os conselhos de todos os anciãos, só porque têm a cabeça branca e a vida longa, mas apenas, daqueles que soubermos que, em sua juventude, levaram uma vida digna de estima e reconhecimento, e *se formaram na tradição dos antigos e não em suas próprias ideias orgulhosas* (*Conl.*, II, 13, grifo nosso).

No tocante às lideranças gaulesas da época de Cassiano, é importante destacar que a região sul da Gália já contava com algumas fundações monásticas reputadas, como

o cenóbio de Lérins. No entanto, segundo Figuinha (2019), na Gália do século IV e V, alguns monges da aristocracia, como é o caso do senador Vécio e de Sulpício, retiraram-se para alguma *uilla* de sua posse, que transformaram em mosteiro a fim de receber outros aristocratas que resolvessem abraçar a vida monástica. A constatação de Figuinha vai ao encontro da análise de Kim Bowes (2011), em seu artigo, *Inventing ascetic space: houses, monasteries and the Archaeology of Monasticism*. De acordo com Bowes (2011, p. 316), na história do monacato primitivo do Ocidente, os ambientes domésticos desempenharam um papel de destaque. Ascetas dos séculos IV e V, como Paulino de Nola, Martinho de Tours, Hilário de Poitiers e Agostinho de Hipona passaram seu retiro formativo em *uillae*, redigindo tratados ascéticos, trocando ideias com amigos de mentalidade semelhante e vivendo uma vida materialmente simplificada sozinhos ou na companhia de outros ascetas. Inclusive, como um século de escavações arqueológicas já deixou claro, no Ocidente antigo, não é possível encontrar uma expressão materialmente distinta para a prática ascética nos séculos IV e V: “Portanto, a identidade ascética dependia de uma interpretação particular de um mundo materialmente compartilhado” (BOWES, 2011, p. 316).

É bem possível que os mosteiros estabelecidos em *uillae* por monges da aristocracia gaulesa fossem liderados por seus fundadores. Nesse caso, podemos supor que era também a estes mosteiros e à forma de monacato praticada neles que Cassiano dirigiu sua crítica. Na visão do nosso autor, estes espaços monásticos ofereciam um modelo de monacato desorganizado, não apenas pela falta de uma liderança baseada na tradição, mas pela ausência de uma regra comum a todos os seus habitantes. Na visão de Cassiano, esta era uma falta grave e muito distinta do ambiente monástico que conheceu no Egito e na Tebaida, “onde os mosteiros não são regulamentados conforme o arbítrio de cada um que renuncia ao mundo”, mas conforme as “tradições dos antigos” e “ninguém é autorizado a presidir um grupo de irmãos” antes de “estar convencido de que não tem mais qualquer poder ou autoridade sobre si mesmo” (*Inst.*, II, 3, 1). Para presidir uma congregação de irmãos era necessário, então, aprender “na escola dos mais antigos, os ensinamentos que deverá transmitir aos mais jovens” (*Inst.*, II, 3,3).

A fim de estabelecer a identidade do monge perfeito, na *XVIII Conferência*, Cassiano atribuiu sua tipologia monástica ao abade Piamun e estabeleceu quatro categorias de monges: duas boas e duas ruins. As categorias boas eram compostas pelos anacoretas e os cenobitas, já as categorias ruins pelos sarabaítas e uma quarta espécie que, embora não tenha nomeado, chamou de falsos anacoretas (*Conl.*, XVIII, 7; 8). As duas maneiras negativas de monacato eram essencialmente distintas das duas positivas. Enquanto os

sarabaítas formavam uma maneira deteriorada de cenobitismo surgida ainda nos tempos apostólicos, a quarta espécie apresentava uma imagem ineficaz do anacoretismo.

Uma vez que o modelo de monacato praticado nas Gálias era o cenobitismo, podemos afirmar que Cassiano estabeleceu, a partir dos atributos que ele imputou aos monges que ele chamou de “sarabaítas”, uma fronteira identitária entre o que ele considerava ser o monacato perfeito e o imperfeito:

[...] Porém, seja por colocarem [os sarabaítas] apenas uma alma fraca a serviço de sua ambição na empreitada que exige incomum virtude, seja porque apenas a necessidade os forçou à profissão monástica, mostram-se tão apressados a se ornar de um nome de monge quanto pouco propensos a imitar-lhe a vida. *Não se preocupam com a disciplina cenobítica; não querem sujeitar-se à autoridade dos anciãos, nem aprender com eles a dominar suas próprias vontades, nem sequer ligam para uma formação legítima ou as regras ditadas por uma sã discricção.* Renunciam apenas para o público, para assim estar em face dos homens. Ou bem *restringem-se a seus domicílios* e, sob o privilégio que o nome de monge lhes confere, perseveram nas mesmas ocupações de antes, ou bem constroem para si celas que lhes servem tão-só, *adornadas pelo nome de mosteiros* a seu gosto e em liberdade incontida. [...] Somente atenderão ao preceito, [...] os que inteiramente desapegarem dos bens deste mundo e, *submetendo-se depois aos superiores das comunidades cenobíticas*, fizerem voto de se desapegarem dos bens deste mundo. Mas não são assim os sarabaítas, que se subtraem [...] à austeridade dos cenóbios, que vivem três a dois ou três em suas celas e que nada desejam menos do serem governados pela autoridade e os cuidados de um abade (*Conl.*, XVIII, 7, grifos nossos).

Como podemos observar, em Cassiano, o monge imperfeito é como os sarabaítas que, ao contrário do cenobita, praticava o monacato com más intenções, não submetia as ações de seu corpo a uma liderança legítima e se recolhia em celas adornadas pelo nome de mosteiros. Mais que isso, o monge imperfeito é aquele que guarda seu dinheiro para mais tarde organizar uma comunidade com a presunção de governar na condição de abade (*Conl.*, IV, 20).

Interessante notar que, em relação ao corpo, Cassiano demonstra que faltava ao monge imperfeito a “sã discricção”. O termo latino *discretio* é uma adaptação da palavra grega *diakrisis* e, geralmente, é traduzida para o português como discricção. A partir dos autores cristãos, o vocábulo, que antes era utilizado para a atividade de distinguir duas coisas em contextos judiciais ou lógico-filosóficos, passou a ser visto como uma virtude concedida ao fiel para identificar e avaliar os sentidos e significados das manifestações espirituais que surgiam em seus pensamentos. Na literatura monástica, a *diakrisis/discretio* foi reforçada com o empenho do monge em aperfeiçoar o controle de si mediante os ataques dos espíritos malignos ao corpo. Todavia, se antes do século IV era o próprio asceta que identificava, analisava e combatia a força externa e maligna que assaltava a carne, no século V, paulatinamente, a *discretio* foi transformada em uma atividade

delegada ao outro, o que serviu para fundamentar a subordinação do monge ao seu superior (BORGONGINO, 2021, p. 377).

No discurso de Cassiano, não restam dúvidas de que a *discretio* estava vinculada à necessidade do monge perfeito em submeter-se a uma liderança legítima (*Conl.*, II, 10). É por meio deste vocábulo que Cassiano admoesta os monges que praticavam um monacato exaustivo, afirmando que é justamente pela falta desta virtude que o asceta é levado à queda e, conseqüentemente, a abandonar a vida monástica. Em resumo, a discricção é a virtude que impede o monge de achar que pode governar seu próprio corpo, desviando-se assim para um excesso de fervor pelas demais virtudes ou então declinando para o relaxamento das práticas ascéticas e para os vícios impostos pelos espíritos malignos (*Conl.*, II, 2).

Confiar em seu próprio julgamento podia levar o monge a praticar o jejum exagerado, as vigílias imoderadas e as privações excessivas, desempenhos estes que, para Cassiano (*Conl.*, II, 16), poderiam ser tão perniciosos para o corpo quanto o “torpor do sono pesado”, o “relaxamento nocivo pelo desejo da gula e da intemperança” e o estado de “negligência e apatia”. Mediante isso, a discricção se tornou um fator indispensável para que o asceta conseguisse avançar em direção à santidade e para alcançá-la era imprescindível ao monge se confessar perpetuamente às lideranças cuja formação foi baseada “na tradição dos antigos”. Em outros termos, o monge que confiava em seu próprio discernimento corria o risco constante de ser enganado pelo inimigo que, não raro, utilizava lideranças ruins para iludir os mais jovens: “assim, o demônio os conduz, pela doutrina e modelo de vida de tais anciãos, a uma frieza fatal e a um mortal desespero” (*Conl.*, II, 13).

Na medida em que instituiu a vida monástica como um percurso delimitado por etapas sucessivas de progressão espiritual, Cassiano reconheceu a existência de diferentes etapas de formação, de aperfeiçoamento e de mérito entre os monges. Os monges noviços eram aqueles que, dentro desse princípio de desigualdade, não estavam aptos a exercer a *discretio* por si mesmos e, por isso, deveriam renunciar a própria vontade em prol da humildade, obediência e subordinação à *discretio* do ancião a quem foram confiados (BORGONGINO, 2021, p. 379). Para isso, era necessário que manifestassem verbalmente, por meio da confissão, todos os segredos de sua alma e que buscassem junto aos anciãos os remédios para o corpo e os exemplos de um monacato perfeito (*Conl.*, II, 13).

Conclusão

O discurso de Cassiano sobre a construção do monge perfeito decorria de seu envolvimento nas disputas político-religiosas que perpassavam o sul da Gália no século

V. Como mencionamos, para uma parcela da elite gaulesa, a adesão ao monacato passou a representar uma alternativa viável de manutenção da sua posição privilegiada, uma vez que os mosteiros se tornaram uma etapa inicial para aqueles que pretendiam obter cargos nas estruturas eclesiásticas. Devido à sua aproximação com os aristocratas gauleses que ingressavam nos mosteiros, principalmente aqueles oriundos da comunidade de Lérins, Cassiano acabou por endossar, em seus discursos, as aspirações desses indivíduos em formar uma elite ascética, concedendo uma aura de perfeição e legitimidade às práticas deste grupo em particular.

Nesse contexto, a vida monástica passou a ser anunciada pelas lideranças cristãs como o caminho mais genuíno para se alcançar a perfeição. A própria posição de prestígio e poder alcançada pelos monges gauleses estava vinculada à rigorosa disciplina ascética que desempenhavam sobre seus corpos. Daí alguns aristocratas se dirigirem às suas *uillae*, onde fundam mosteiros com o intuito de aprimorar seus corpos na prática ascética e, com isso, obter reconhecimento social. Nota-se aqui o rechaço de Cassiano a qualquer prática monástica que ocorria nestes espaços que, segundo ele, eram desorganizados e desaprovados pela falta de uma “balança autorizada”.

No geral, podemos concluir que o corpo tinha um papel de destaque no discurso de Cassiano porque era justamente através dele, do espaço no qual estava localizado e da espécie de disciplina que lhe era imposta, que se tornava possível diferenciar o monge perfeito do imperfeito. Tanto nas *Instituições cenobíticas* quanto nas *Conferências*, Cassiano buscou demonstrar que o escopo do monge é a pureza de coração e a finalidade do monge é a vida eterna, logo, sem a pureza de coração não era possível alcançar o Reino dos Céus e para adquiri-la o monge deveria impor ao seu corpo todas as formas de disciplina ascética e a tudo suportar com paciência. A respeito disso, cabe destacar que, em Cassiano, o monge perfeito não era necessariamente aquele que possuía um corpo virgem, como observamos em outros autores cristãos, mas aquele que se sujeitava às ordens de uma liderança formada na tradição dos antigos, com o objetivo de alcançar a pureza de coração genuína. O monge em busca da perfeição deveria compreender, por sua vez, que nunca poderia ser a medida de si mesmo, por mais avançado que estivesse no caminho da santidade, pois lhe faltava a *discretio* necessária para se manter no caminho reto. Por outro lado, o monge imperfeito carecia da *discretio*, uma vez que não sujeitava as ações de seu corpo a uma liderança legítima, entregando-se, conforme seu próprio julgamento, à disciplina ascética de maneira excessiva ou insuficiente.

Por fim, como foi observado, no centro das disputas que ocasionaram a construção do modelo de monacato perfeito por Cassiano, estava o corpo do asceta. Uma análise dos seus escritos nos permite compreender como as representações referentes ao corpo

não são fixas e expressam em si uma gama de crenças, valores e expectativas que se alteram e criam fronteiras identitárias que variam conforme o tempo, o lugar social, as circunstâncias e a sociedade.

Referências

Documentação textual

- AMBROISE DE MILAN. *Traité sur L'Évangile de Saint Luc*. Disponível em: https://laporte-latine.org/bibliotheque/docteurs/AmbroiseMilan/Ambroise_Tome1.pdf. Acesso em: 18 out. 2022.
- AMBROSIO DE MILÁN. *El paraíso, Caín y Abel, Noé*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação dos símbolos. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. Introdução e notas por Roque Frangiotti. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2005.
- AURELIUS AUGUSTINOS. *De Fide et Simbolo liber unus*. Disponível em: www.augustinus.it/latino/fede_simbolo/index.htm. Acesso em: 17 nov. 2022.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. Stromateis (Books 1-3). In: FERGUNSON, J. (trad.). *The Fathers of the Church*. New York: The Catholic University of America, 1991.
- GENNADIUS OF MARSEILLES. *De viris illustribus*. Disponível em: <<https://www.newadvent.org/fathers/2719.htm>>. Acesso em: 23 de julho de 2021.
- IRENAEI. *Adversus Haereses*. In: SANCTI IRENAEI. *Libros quinque Adversus Haereses*. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.
- JEAN CASSIEN. *Conférences: livres I-VII*. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1955.
- JEAN CASSIEN. *Conférences: livres VIII-XVII*. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1958.
- JEAN CASSIEN. *Conférences: livres XVIII-XXIV*. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1959.
- JEAN CASSIEN. *Institutions cénobitiques*. Introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Paris: Du Cerf, 1965.
- JEROME. *Against Jovinianus*. In: FREMANTLE, W. H.; LEWIS, G.; MARTLEY, W. G. (trad.). *The principal works of St. Jerome*. New York: Christian Literature, 1892.

- JOÃO CASSIANO. *Conferências*: livros 1-7. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2011.
- JOÃO CASSIANO. *Conferências*: livros 8-15. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2006.
- JOÃO CASSIANO. *Conferências*: livros 16-24. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2018.
- JOÃO CASSIANO. *Instituições cenobíticas*. Introdução por Justino de Almeida Bueno. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.

Obras de apoio

- BLÁZQUEZ, J. M. La moral sexual cristiana. In: ALVAR, J. et al. (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Catedra, 1995, p. 19-113.
- BORGONGINO, B. U. 'Discretio' e poder na obra monástica de João Cassiano e nas regras monásticas visigodas em perspectiva comparada. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018a.
- BORGONGINO, B. U. João Cassiano e a adesão aristocrática ao monacato na Gália (século V). *Signum*, v. 19, n. 2, p. 75-90, 2018b.
- BORGONGINO, B. U. O monge e o demônio etíope: raça e 'discretio' nas 'Collationes Patrum' de João Cassiano. *Topoi*, v. 22, n. 47, p. 371-386, 2021.
- BOWES, K. Inventing ascetic space: houses, monasteries and the "Archaeology of Monasticism". In: DEY, H.; FENTRESS, E. (ed.). *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the early Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011, p. 315-351.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade*: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BUENO, J. A. Introdução. In. JOÃO CASSIANO. *Instituições cenobíticas*. Introdução por Justino de Almeida Bueno. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.
- COLOMBÁS, G. M. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 2004.
- DANIÉLOU, J. San Juan Casiano y sus maestros orientales. *Cuadernos Monasticos*, v. 101, p. 201-211, 1992.
- FIGUINHA, M. Monasticismo, arte e riqueza na Gália tardo-antiga. *Topoi*, v. 20, n. 40, p. 64-83, 2019.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: as confissões da carne*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- GOELLNER, S. V. Corpo. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora da UFGD, 2019.
- HAMMAN, A. Juan Casiano. In: BERARDINO, A. (ed.). *Patrologia III: la edad de oro de la literatura patrística latina*. Madrid: BAC, 1993, p. 615-628.
- LE GOFF, J. A recusa do prazer. In: DUBY, G. (org.) *Amor e sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-62.
- MARROU, H. I. *Patristique et humanisme*. Paris: Seuil. 1976.
- MATTHEI, M. Itinerario y tempo de Juan Casiano. *Cuadernos Monasticos*, v. 100, p. 7-47, 1992.
- PINHEIRO, R. A. B. *Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)*. 2010. Tese (doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. California: University of California Press, 2005.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.
- RODRIGUES, S. M. A relação entre corpo e poder em Michel Foucault. *Psicologia em Revista*, v. 9, n. 13, p. 109-124, 2003.
- ROSENTAL, P-A. Construir o “macro” pelo “micro”: Frederick Barth e a “microstoria”. In: REVEL, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 151-72.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SATHLER, L. R. *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanese (século IV)*. Vitória: Lux Antiquitatis, 2021.
- SILVA, R. A. *A ambiguidade da ordenação feminina: mulher e subjetividade nas comunidades paulinas nos dois primeiros séculos*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- SILVA, R. A. *O reino para elas: mulher e comunidades cristãs no primeiro século*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

STEWART, C. *Cassian the monk*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

YEVADIAN, M. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du 'De viris inlustribus' de Gennade de Marseille. *Provence Historique*, v. 253, p. 373-401, 2013.