

A ARQUITETURA DE UMA MULHER COMO *BOA CRISTÃ* E *SANTA*: GÊNERO E PODER NA CONSTRUÇÃO HAGIOGRÁFICA DE MACRINA POR GREGÓRIO DE NISSA (SÉCULO IV EC)

THE ARCHITECTURE OF A WOMAN AS *GOOD CHRISTIAN* AND *SAINTE*: GENDER AND POWER IN THE HAGIOGRAPHICAL CONSTRUCTION OF MACRINA BY GREGORY OF NYSSA (IVTH CENTURY CE)



<https://doi.org/10.22228/rtf.v18i2.1474>

Wendell dos Reis Veloso



Universidade do Estado do Rio de Janeiro



Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-1171-1437>



E-mail: wendellvelo@gmail.com

Resumo: A mais velha de dez irmãos, Macrina viveu na Ásia Menor do séc. IV EC, no seio de uma família tradicionalmente cristã católica. Figura fundamental do ascetismo oriental, conhecemo-la a partir do penejar de um homem, seu irmão Gregório, bispo de Nissa e autor da *vita* dedicada à sua irmã e redigida logo após a sua morte, entre 380 e 383 EC. Dessa forma, esse artigo propõe uma análise histórica da hagiografia *Vida de Macrina* sob a perspectiva dos Estudos de Gênero e em consonância ao processo histórico de ascensão do episcopado monárquico.

Palavras-chaves: Episcopado Monárquico. Estudos de Gênero. Hagiografia

Abstract: The eldest of ten siblings, Macrina lived in IVth century CE Asia Minor, within a traditionally catholic christian family. A key figure of Eastern asceticism, we know her through the account of a man, her brother Gregory, Bishop of Nyssa, author of the *vita* dedicated to his sister and written shortly after her death, between 380 and 383 CE. Thus, this article proposes a historical analysis of the hagiography *Life of Macrina* from the perspective of Gender Studies and in line with the historical process of the rise of the monarchical episcopate.

Keywords: Monarchical Episcopate. Gender Studies. Hagiography

Algumas Primeiras Palavras

O principal objetivo desse artigo é concatenar reflexões sobre o *gênero* e o *poder* no contexto de fortalecimento do monopólio episcopal reservado aos homens no Oriente cristão do século IV EC.¹ Para tal, sistematizamos em termos de conjunto três eixos condutores de

¹ Referimo-nos ao século IV EC como Idade Média. Reconhecemos que o debate acerca da nomenclatura existe, mas não o consideramos fundamental para os nossos objetivos nesse texto. De forma sintética pode-se compreender que os antiquistas se referem ao período que vai dos últimos séculos do Império Romano ocidental até a ascensão dos carolíngios como Antiguidade Tardia e que para estes mesmos séculos os medievalistas utilizam a expressão Primeira Idade Média. Como argumenta Ian Wood, medievalista e professor da Universidade de Leeds, os historiadores tardo-antigos dariam

análise, a saber, o discurso hagiográfico, a inteligibilidade de gênero proposta por esse discurso para a mulher hagiografada e o exercício de poder dos bispos. Os aspectos foram analisados a partir dos dados coletados na hagiografia *Vida de Macrina*, de fins do século IV EC.

Dessa forma, propomos uma análise histórica da *Vida de Macrina* a partir das contribuições dos Estudos de Gênero. Para tal, utilizamos a clássica versão crítica e bilingue produzida por Pierre Maraval². Quando houver citações diretas da documentação a tradução livre é de nossa responsabilidade.

Embora todos os três eixos se entrelacem, esse texto está organizado por seções, nas quais são feitas as devidas discussões teórico-metodológicas e/ou contextuais, assim como a análise das referências levantadas na documentação. Na última seção do artigo sistematizamos as informações e os argumentos construídos ao longo do texto.

Sobre Macrina³, ela teria vivido na Ásia Menor provavelmente entre 325/327 e 379/380 EC. Nessa região e mais ao leste, em territórios como o da Síria, os cristianismos tiveram muita aceitação, especialmente a partir do IV século, sendo adotado por pessoas de vários estratos sociais com mais rapidez do que em outras partes do vasto *Imperium Romanorum*.

A narrativa hagiográfica dedicada a ela descreve-a como a primogênita dos dez filhos de uma família abastada e distinta por nascimento, cujas propriedades espalhavam-se em diversas províncias, de modo que pagavam impostos a três governadores diferentes. Além

ênfase às continuidades ao olhar para a Antiguidade Clássica, enquanto os medievalistas se preocupariam mais com as rupturas ao ter como perspectiva a Idade Média e as estruturas da Europa Feudal. Como argumentamos haver uma transformação a partir do século IV EC, a opção pelos epítetos Idade Média/Primeira Idade Média foram os escolhidos. Cf.: SILVA, Paulo Duarte. O Debate Historiográfico sobre a Passagem da Antiguidade à Idade Média: Considerações sobre as Noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, 14, n. 1, 73-91, 2013.; WOOD, Ian. Entrevista com o Prof. Dr. Ian Wood. Entrevista e Tradução Otávio Luiz Vieira Pinto. *Phília – Informativo de História Antiga*, n. 49, p. 3, 2014.

² GRÉGOIRE DE NYSSE. *Vie de Sainte Macrine*: Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index par Pierre Maraval (Sources Chrétiennes, nº178). Paris: Edition du Cerf, 1971. Para fins de citação, quando nos referirmos ao documento utilizaremos, por exemplo: GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, I, 2, para indicar a seção 2 do livro I da hagiografia.

³ As referências à personagem são retiradas, sobretudo, da narrativa hagiográfica dedicada a ela. E quando recorremos a essa fonte indicaremos, mas também nos valem da historiografia. A saber: BROWN, Peter Robert Lamont. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.; COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. Vida de Macrina: santidade, virgindade e ascetismo feminino cristão na Ásia Menor do século IV. *PHOÏNIX*, 7, p. 345-359, p. 2001.; MATEO-SECO, Lucas F. Introducción. In: NISSA, Gregorio. *Vida de Macrina; Elogio de Basilio*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo-Seco. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995, p. 7-39.; OLIVEIRA, Ruben Ryan Gomes de. *Macrina: Ideal de Conduta Feminina nas Representações Cristãs por Gregório de Nissa (Séc. IV D.C.)*. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2018.; PAPA, Helena Amália. Gêneros literários, temporalidades e construção biográfica: um estudo da "Vida de Santa Macrina" de Gregório de Nissa. In: CARVALHO, Margarida Maria de; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Carlos Umpierre; PAPA, Helena Amália. (Orgs). *Religião e Religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 145-166.; SALISBURY, J. E. Macrina the Younger. In: _____. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001, p. 201-202.

disso, sua família é caracterizada como tradicionalmente cristã e vários integrantes ligam-se à História do cristianismo católico. Como nos ensina Peter Brown:

Trata-se de uma nobreza provinciana, cujo cristianismo remonta, sem interrupção, à época de Orígenes. O grande Basílio, Gregório de Nissa (seu irmão mais novo) e Gregório Nazianzeno (amigo de Basílio) vieram de famílias de Velhos Crentes. Por gerações, famílias cristãs como a deles dominaram as pequenas cidades da região, como advogados, retóricos, grandes proprietários de terras e, quase *ex officio*, como bispos cristãos. O cristianismo deles era severo e cerimonioso, firmemente enraizado na vida contínua das grandes famílias. Nessas famílias, as mulheres eram cruciais.⁴

Para se ter uma ideia, se confiarmos na *vida* em questão, os avós de Macrina teriam sofrido ante as perseguições impostas aos cristãos ao ponto de seu avô materno ter sido martirizado. A avó, Macrina, a Velha, é descrita como de suma importância para o desenvolvimento religioso de seus netos. Inclusive, é em homenagem a ela que Macrina é nomeada e, por isso, também conhecida como Macrina, a Jovem. Os quatro irmãos homens de Macrina destacaram-se todos como grandes religiosos. Os bispos, também conhecidos como Pais da Capadócia, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Pedro de Sebasta; e o monge Naucratius. Junto ao bispo de Cesaréia, Macrina é figura fundamental do ascetismo oriental e foi vista como guia espiritual e conselheira de diversas mulheres devotas, em especial viúvas que sofriam constante pressão para contraírem novas núpcias que beneficiassem suas famílias.

O conhecimento sobre a nossa personagem advém do penejar de seu irmão Gregório, bispo de Nissa e autor da *vida* dedicada à sua irmã e redigida logo após a sua morte, entre 380 e 383 EC. Nessa narrativa Macrina é descrita em antagonismo ao espaço público, sendo apresentada eminentemente na esfera doméstica junto a sua mãe, a quem, no enredo gregoriano, ajuda a cuidar da casa e a criar, inclusive intelectualmente, seus irmãos.

Macrina, teria tido um noivo que faleceu, de modo que ela se consideraria uma viúva que resolvera consagrar sua viuvez. E também por esse motivo ela usaria, em volta do pescoço, tal como um pingente, um anel com uma relíquia do próprio Cristo, aquele que seria o seu verdadeiro noivo na lógica da virgindade consagrada.⁵

⁴ Brown, Peter Robert Lamont. *The Body and Society. Op. cit.*, p. 285.

⁵ Acerca da virgindade consagrada, uma obra popular no Brasil é o livro *Pais da Igreja, Virgens Independentes* da norte-americana Joyce Salisbury. Publicado originalmente em 1991 e no Brasil logo quatro anos depois, o livro confronta o discurso patrístico acerca da virgindade e do papel das mulheres com a narrativa hagiográfica de sete mulheres ascetas presentes em um códex ibérico do século X EC, propondo que as temáticas já citadas são apropriadas pela narrativa de caráter ascético de modo muito diferente dos objetivos patrístico, na verdade, diametralmente opostos. Em palavras diretas, nas narrativas sobre as mulheres estudadas por Salisbury a castidade é utilizada para alcançar status de independência, divergindo assim, portanto, da visão formada pelos Pais ocidentais. Cf.: SALISBURY, Joyce E. *Church Fathers, Independent Virgins*. London: Verso, 1991; SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.

Como já mencionamos, a autoria da *Vida de Macrina* é reconhecida como sendo de Gregório de Nissa, seu irmão e um importante bispo Capadócio que viveu em meados do Século IV EC, tendo nascido provavelmente no ano de 335 EC. Seguindo o *cursus honorum* comum aos membros de uma importante família, Gregório teria ocupado cargos na Igreja⁶ desde os seus vinte anos de idade. No entanto, em 364 EC teria se afastado do âmbito eclesiástico para se dedicar à retórica e atuar como retor, período no qual teria contraído matrimônio.

Posteriormente Gregório retoma aquele que parece ter sido o verdadeiro negócio de sua família: a carreira eclesiástica. Provavelmente por influência de seu irmão Basílio, isolou-se na casa monástica fundada por esse na região do Ponto, ao norte da Capadócia, no litoral do Mar Negro, perto da casa monástica comandada por sua mãe e pela sua irmã Macrina em Anesi. A sua afirmação no espaço público como um defensor da autoproclamada ortodoxia, a facção trinitária do cristianismo, tem no ano de 371 EC um momento de virada com a ascensão de Gregório ao episcopado de Nissa e a encomenda de Basílio, então já bispo de Cesaréia, do tratado *Sobre a Virgindade*.

No ambiente romano do século IV EC, dinamizado pelos cristianismos, Gregório se viu em situação complicada quando no ano 376 EC, em um contexto no qual o imperador no trono era favorável à facção ariana do cristianismo, foi obrigado a se exilar, só retornando à sua sé episcopal quando da morte do imperador Valente e da ascensão de Teodósio.

É nesse contexto de diferentes possibilidades interpretativas do credo cristão, cada qual associado a diferentes grupos aristocráticos, que os escritos eclesiásticos devem ser compreendidos, entre os quais a narrativa *Vida de Macrina* de Gregório de Nissa.

O Gênero Hagiográfico

Somos cômicos dos debates em torno dos gêneros narrativos na passagem da Antiguidade para a Idade Média e deliberadamente optamos por não nos debruçarmos sobre as suas minúcias.⁷ Esperamos que as linhas que seguem sejam o suficiente para convencê-los do porquê isso não seria necessário para os nossos objetivos. Reconhecemos, no entanto, a necessidade de ressaltar que o processo de formação do autor cristão é senão outro que o

⁶ Sabemos que a Igreja como uma estrutura burocratizada de larga envergadura social não existe na Primeira Idade Média, de modo que ao utilizarmos o vocábulo Igreja, grafado em letra capital, fazemos referência ao conjunto de igrejas e casas monásticas locais que eram controladas, sobretudo, pelas elites tradicionais que estavam em processo de franca cooptação dos mais importantes cargos eclesiásticos.

⁷ Boas obras de referência são as que seguem: LEMOS, Márcia Santos. *Cristãos, Pagãos e Cultura Escrita: As representações do poder no Império Romano dos séculos VI e V d. C.* Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense – UFF. Niterói, 2009; OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de; SELVATICI, Mônica. *Textos e representações da antiguidade: transmissão e interpretações*. Maringá: Eduem, 2012.

mesmo daquele não-cristão. A retórica, portanto, foi elemento capital na formação das elites cristãs e no aprendizado do sacerdócio, ainda que os eclesiásticos negassem a centralidade da oratória em seus discursos.⁸ Dito de modo direto, o uso do sistema retórico, assim como o exercício de funções da administração imperial não se dariam de modo instintivo, mas sim com base no mais alto grau de educação formal. O conhecimento da *paideia* clássica e seus autores se tornou imprescindível para rebater as críticas pagãs ao mesmo tempo em que se transformou em útil ferramenta intelectual nos numerosos debates internos do cristianismo, assim como também foi útil para a exegese das escrituras entendidas pelos cristãos como sagradas.⁹ E essa relação foi marcada por uma tensão que caracteriza a teologia cristã da Primeira Idade Média. Os autores cristãos se deslocam, às vezes mais e às vezes menos, dos preceitos filosóficos e literários não cristãos em benefício da doutrina cristã. Como Miguel Spinelli afirmou ao abordar o caso específico de Gregório de Nissa, tratou-se da “subversão cristã da Filosofia grega”¹⁰. Alberto Puertas argumenta que se verificou a passagem do *vir bonus dicendi peritus* para *vir sanctus dicendi peritus* e, de modo semelhante, Miguel Spinelli defende que ocorreu a passagem do manto do filósofo para o do eclesiástico.¹¹

Acerca do que estamos tratando faz-se importante recorrermos às reflexões de Márcia Lemos:

No final do século IV d. C., os escritores cristãos tinham ousado em quase todos os gêneros da literatura tradicional. Os modelos clássicos eram a grande referência, e das adaptações surgiram formas singulares como a poesia exegética, os diálogos que abordavam as controvérsias dogmáticas, as epístolas de teor religioso, a hagiografia e a história eclesiástica. As formas tradicionais ganharam novos conteúdos para expressar a doutrina cristã, polemizar, comunicar os dogmas, fixar normas de conduta, registrar o pensamento político e, especialmente, para preservar por escrito uma memória que dava aos seguidores de Cristo um passado comum, referências para organizar suas práticas cotidianas e se posicionarem no Império Romano e em relação ao monarca.¹²

A partir do que discorremos até aqui podemos afirmar ser um fato indefectível que os autores cristãos conheciam os gêneros literários consagrados, tais como as *vidas* ou

⁸ PUERTAS, Alberto J. Quiroga. El Obispo como *Orator Christianus*. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El Obispo en la Antigüedad Tardía*. Homenaje A Ramón Teja. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 250; VELOSO, Wendell dos Reis. Aurélio Agostinho, leitor de Platão e Episcopo de Hipona. *Blog do POIEMA*. Pelotas 05 set 2023. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/poiema/texto-aurelio-agostinho-leitor-de-platao-e-episcopo-de-hipona/> Acessado em: 25 de agosto de 2025.

⁹ PUERTAS, Alberto J. Quiroga. El Obispo como *Orator Christianus*. *Op. cit.*, p. 249.

¹⁰ SPINELLI, Miguel. Do Manto do Filósofo ao do Monge. In: _____. *Helenização e Recriação de Sentidos: a Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV*. 2ª Ed. Caxias do Sul: Educs, 2015, p. 723.

¹¹ PUERTAS, Alberto J. Quiroga. El Obispo como *Orator Christianus*. *Op. cit.*, p. 247-258; SPINELLI, Miguel. Do Manto do Filósofo ao do Monge. *Op. cit.*, p. 723-737.

¹² LEMOS, Márcia Santos. *Cristãos, Pagãos e Cultura Escrita*. *Op. cit.*, p. 93.

biografias clássicas, o panegírico, o encômio, as epístolas, os atos, a história, etc. Contudo, tomamos como pressuposto o argumento desenvolvido por Averil Cameron em *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*¹³ de que o século IV EC é o momento do surgimento de um modelo narrativo cristão e medieval por excelência, o hagiográfico, o qual foi o resultado original da fusão de vários outros gêneros dinamizados pela lógica cristã. Logo, nos perguntarmos se Gregório de Nissa produziu uma biografia clássica, um encômio ou uma hagiografia nos parece ser infrutífero, posto que ele certamente recorreria a elementos já conhecidos pelas suas audiências, até mesmo para legitimar sua produção, assim como deveria corresponder às necessidades específicas do seu cargo episcopal.

A despeito da existência do que poderíamos denominar de *hagiografias primitivas*, a difusão da *narratio* hagiográfica no mundo grego é atribuída a Atanásio de Alexandria no século IV EC.¹⁴ Esse modelo cristão de contar sobre pessoas de distinção sagrada, os santos e as santas, é associado por Lemos ao movimento monástico, aos aspectos maravilhosos da narrativa e ao caráter de *exempla* desses textos.¹⁵

Acerca do termo hagiografia, que advém das palavras gregas *hagio* (santo) e *graphía* (escrever), como ressaltado por Andréia Cristina Frazão da Silva, a expressão é utilizada desde o século XVII para designar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos e também os textos que têm como temática central os próprios cultuados. Quanto à tipologia desses escritos as possibilidades são plurais, pois a narrativa hagiográfica pode, por exemplo, ser apresentada como uma paixão; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; e, o que nos interessa de modo mais objetivo neste texto, uma *vida*, narrativa sobre a vida do hagiografado em que são narradas suas virtudes a servirem de *exempla*.¹⁶ O que se coaduna com o entendimento da hagiografia como um produto que, embora seja algo novo e, portanto, mais do que a soma de suas partes, é formado a partir de uma série de gêneros literários já consolidados no alvorecer da Idade Média. Por isso, Izabel Velázquez ressalta a grande pluralidade de textos do gênero hagiográfico e a dificuldade em classificá-los dentro de subgêneros.¹⁷

As *vidas* são o tipo de narrativa hagiográfica mais comum nos primeiros séculos da Idade Média, ao ponto de não ser descabido o questionamento do porquê a partir do século

¹³ CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*. California: University of California Press, 1991.

¹⁴ LEMOS, Márcia Santos. *Cristãos, Pagãos e Cultura Escrita*. Op. cit., p. 94.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In: _____. *Hagiografia e História*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 7.

¹⁷ VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografia y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005, p. 42-45.

IV EC as *vidas* de santos e de santas, aliás, especialmente as delas, serem tão comuns. De acordo com Averil Cameron, de um modo mais amplo do que qualquer outra forma literária possível, as *vidas* podiam abranger todos os temas e tipos de pessoas, assim como todos os estilos literários. Com sua combinação de história, *exempla*, público e doméstico, intelecto e coração, “nada poderia ter se adaptado melhor ao oportunismo literário cristão”. Dessa forma, para Cameron, ao nos perguntarmos por que as *vidas* foram tão populares a partir do século IV EC, devemos resistir à tentação de apontar como elemento explicativo as intertextualidades presentes nas hagiografias, tal como a influência do elogio clássico sobre os escritores cristãos. Mesmo àquelas produzidas considerando as mais respeitadas regras da Retórica, as *vidas* representavam o apelo ao coração, ao doméstico em vez do – ou também do – público.¹⁸

Sobre os elementos fantásticos presentes nos textos, o que é denominado de maravilhoso, Velázquez argumenta que inicialmente, as narrativas sobre os santos se aproximavam mais de um processo no qual *acontecimentos* eram narrados de modo quase sempre cronológico, e quanto mais afastados no tempo é o relatado na narrativa, mais literárias são as hagiografias. Essa característica se apresentaria, sobretudo, nos elementos maravilhosos dos textos.¹⁹ Acerca desse assunto, Ronaldo Amaral²⁰, a partir do conceito de imaginário, argumenta que as hagiografias cristãs compõem um gênero literário que, por seus atributos imanentes, caracteriza-se pelos estereótipos, modelos e arquétipos de santidade em detrimento do laico, do secular e da exatidão do que entendemos hodiernamente como tempo e espaço. As hagiografias, para Amaral, sublinham os aspectos heróicos, relativos à fé cristã, das personagens ao passo que às demais ações são minoradas e escamoteadas. Em suma, para Amaral, as características constituintes das hagiografias impossibilitariam uma abordagem histórica a partir dos *dados* levantados do seu conteúdo, pressuposto do qual nos afastamos frontalmente no presente artigo.

Discordamos tanto de Velázquez quanto de Amaral. Da primeira porque não aceitamos que a proximidade cronológica do hagiógrafo com o objeto de sua escrita garanta maior ou menor caráter histórico da narrativa. Caso aceitássemos esse argumento a *Vida de Macrina* poderia ser considerada um documento histórico fiável até mesmo pelo historiador mais acadêmico dos oitocentos, uma vez que a autoria é atribuída ao irmão da hagiografada e o período aceito como o da elaboração do texto é o prontamente posterior a sua morte.²¹

¹⁸ CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Op. cit., p. 143.

¹⁹ VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografia y culto a los santos en la Hispania visigoda*. Op. cit., p. 42-45.

²⁰ AMARAL, Ronaldo. *Santos Imaginários, Santos Reais*. A Literatura Hagiográfica como Fonte Histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.

²¹ De modo semelhante poderíamos recorrer a um outro exemplo, a *Vida de Mônica* que Aurélio Agostinho, bispo de Hipona no Norte da África, dedica à sua mãe em fins do século IV EC. No entanto, como demonstra Márcio Gouvêa Junior,

No entanto, o ponto nodal da questão, e aí já começamos a delinear nosso distanciamento dos argumentos de Amaral, são os objetivos principais das hagiografias. Ou, formulando de outro modo, aqueles que não são os objetivos das narrativas hagiográficas. Definitivamente, as estórias sobre as pessoas consideradas santas, assim como os seus feitos, não possuem objetivos cronísticos ou históricos. E isso não é um problema, posto que distante da intenção de narrar uma suposta realidade encerrada nos documentos históricos, a partir da História Problema, interessa-nos as *relações de força* que constituem os textos, as suas *ordens discursivas*, as suas possibilidades de existência.²² Ou seja, entendemos as hagiografias como indícios sobre os grupos que as possibilitaram, as produziram e/ou as consumiram. Como formulado por Juliana Prata da Costa²³, a *vida vivida* da personagem que tem a sua santidade impulsionada aparece no texto, embora subordinada às necessidades e às aspirações de sua comunidade, do meio em que a hagiografia é produzida. Nessa mesma linha interpretativa, Antonio Manuel Rebelo²⁴ compreende que a hagiografia, enquanto gênero literário, faz referência aos modelos clássicos daquilo que entendemos atualmente como uma biografia, do panegírico, da saudação fúnebre e da apologia, mas com o objetivo primordial de glorificar ao deus cristão através da narração e do enaltecimento da vida e obra do santo. No entanto, argumenta que a esses juntam-se outros interesses, por exemplo, aqueles políticos numa perspectiva mais localizada ou mesmo em um enquadramento coletivo mais amplo.

Já propondo a associação das reflexões sobre o discurso hagiográfico àquelas que privilegiam os aspectos ligados ao gênero, evocamos as palavras de Clarissa Mattana de Oliveira: “A narrativa também deveria ser factível frente à memória da hagiografada e aos

a complexa, densa e vasta intertextualidade do texto atribuído a Agostinho possibilita inclusive o questionamento acerca da existência real de Mônica, conhecida como a mãe do eclesiástico. Cf.: GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles. *Monnica ficta – construção literária da Vita Monnicae nas Confissões*, de Agostinho de Hipona. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, [S. l.], p. 16–38, 2022.

²² Sobre a História Problema não é necessário nos determos, posto que seus pressupostos foram absorvidos pela área ao ponto de constituírem a espinha dorsal da prática historiográfica, mas aceitamos que a expressão faz referência ao contexto da revolução metodológica proposta pelos Annales no início do séc. XX. A partir de então são diversas as correntes, por vezes, até mesmo antagônicas, que tentam dar conta do problema que é a relação dos documentos históricos com a realidade que os produziu/possibilitou. As expressões utilizadas no parágrafo fazem referências respectivamente às reflexões de Carlo Ginzburg e de Michel Foucault. Cf.: FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural no Collège de France. São Paulo: Loyola, 2006; FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 23ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007; GINZBURG, Carlo. *Relações De Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²³ COSTA, Juliana Prata da. *A “santidade impulsionada” e a autoridade episcopal em obras hagiográficas do reino franco: a comparação dos casos de Radegunda e Monegunda (século VI)*. Tese (Doutorado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2022.

²⁴ REBELO, António Manuel Ribeiro. Da Literatura Clássica à Hagiografia Medieval. In: *Sacralidades Medievais*. Goiânia, 10 jun. 2022. Acessado em 30 de junho 2022.

referenciais culturais e sociais das audiências.”²⁵ A autora ainda ressalta que essas narrativas “estavam situadas historicamente em um dado contexto”²⁶, logo, imersos em uma lógica cristã e, em nossa concepção, *viriarcal*, como desenvolvemos mais à frente. Oliveira argumenta que por isso é fundamental considerar de partida que as hagiografias dedicadas às mulheres foram, em sua maioria, escritas por homens e, por isso, expressam as visões e as expectativas desses homens sobre as mulheres. Esses autores, os quais pertenciam ao clero secular ou ao meio monástico, baseavam-se flagrantemente em ideias sobre o feminino procedentes das escrituras e da teologia cristã. Ainda sobre esse assunto e, em palavras diretas da medievalista:

A questão central de nossa discussão é que esses textos são constructos literários com características específicas, e como qualquer produto cultural, são atravessados por questões de gênero. Compreender como o gênero e literatura hagiográfica estão entrelaçados nos parece essencial para que possamos interpretar as visões sobre as mulheres que são veiculadas por meio destas obras e pensar sobre as tensões que permeavam a Igreja no que concerne à presença das mulheres nas instâncias da religião cristã em diferentes espaços e temporalidades do Alto Medievo.²⁷

As reflexões de Clarissa Mattana de Oliveira apontam para observações fundamentais para o trabalho historiográfico que se apoie em análises de dados oriundos de narrativas hagiográficas dedicadas às personagens femininas. Em primeiro lugar, sendo as comunidades cristãs do final do Império Romano e de inícios da Idade Média organizadas em torno do que convencionamos denominar de *Viriarcado* e *Patriarcado*, esse entendido sumariamente como a organização da vida em torno de privilégios associados aos animais humanos machos que os distinguem como seres superiores, as narrativas hagiográficas são, portanto, atravessadas por *problemas de gênero*. Segundo, tais narrativas de santidade ficcionalizam²⁸ essas mulheres hagiografadas. Terceiro, a produção hagiográfica precisa ter algum lastro na *realidade*, a existente e aquela que se deseja como projeto de poder, para que possa ser compreendida e aceita como modelo de conduta. E quarto, tais discursos nos

²⁵ OLIVEIRA, Clarissa Mattana de. É Possível Escrever uma História das Mulheres a partir de Hagiografias Femininas Alto-Medievais (Séculos V a X)? In: *Sacralidades Medievais*. Goiânia, 24 jun. 2022. Acessado em 30 de junho 2022.

²⁶ Ibidem.

²⁷ MATTANA, Clarissa. Hagiografias Femininas e Relações de Gênero no Ocidente Altomedieval: Considerações Teórico-metodológicas. In: BUENO, André da Silva; FORTES, Carolina Coelho; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). *Gênero e Sexualidade na Idade Média*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2024, p. 29.

²⁸ Ressaltamos que não nos referimos à noção do senso comum sobre ficção, a qual associa este vocábulo à mentira ou à encenação. Como bem ressaltou Foucault: “Quanto ao problema da ficção, para mim é um problema muito importante; tenho consciência de que sempre escrevi somente ficções. Nem por isso quero dizer que isso esteja fora da verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e provocar, de algum modo, que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que ainda não existe, que, então, ‘ficcione’. ‘Ficciona-se’ história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira; ‘ficciona-se’ uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica.” Cf.: FOUCAULT, Michel. As Relações de Poder Passam para o Interior dos Corpos. In: _____. *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org., seleção e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 43.

permitem aventar a desestabilização da ordem causada pelas personagens femininas no âmbito do cristianismo institucional e, portanto, *patriarcal/viriarcal*.

Cabe-nos refletir sobre o porquê desses homens distintos escreverem sobre mulheres. Averil Cameron afirma: “Que Gregório de Nissa tenha escolhido escrever sobre sua irmã é por si só suficientemente notável.”²⁹ No entanto, no mesmo livro, um pouco antes dessa assertiva, Cameron questiona o motivo da alta incidência de hagiografadas³⁰ e apresenta como resposta uma suposta abertura da cultura cristã para as pessoas comuns fora da elite tradicional, de modo que se as hagiografias tratavam, por exemplo, de pobres, também tratavam das mulheres. A explicação, de caráter quase que psicologizante, encontra-se sumarizada na seguinte passagem:

Para uma explicação, devemos olhar novamente para a distinção entre as esferas pública e privada. A consciência pessoal e os pequenos detalhes da vida cotidiana não são proeminentes na literatura clássica, como sabemos. Mas o Cristianismo, com sua ênfase na pessoa interior, no espiritual em vez do externo, trouxe a esfera privada para o primeiro plano. Com essa ênfase, novas classes receberam atenção, em particular as mulheres — clássicas habitantes da esfera privada — e os pobres, que antes eram desprezados como um objeto de atenção por direito próprio; há uma abundância de pessoas pobres nas vidas dos santos, assim como há mulheres. Nas mãos de um autor sofisticado, atento às possibilidades retóricas, ambas as categorias poderiam render bons materiais para comparações engenhosas; no entanto, esse fato não deve obscurecer o elemento de genuína inovação no conteúdo temático das Vidas, nem o significado dessa escolha.³¹

Averil Cameron segue argumentando que o ponto pivotal para a compreensão é o caráter exemplar das hagiografias:

Eu enfatizei uma das principais características da escrita cristã, a saber, sua qualidade figurativa. Essa tendência figurativa centrava-se notadamente no conceito da vida de uma pessoa sagrada ou santa, apresentada em tons simbólicos como um padrão a ser seguido pelos cristãos.³²

Nossa proposta neste artigo, tal como desenvolvemos nas próximas seções, é afastar-nos das explicações psicologizantes e sublinhar o caráter político da narrativa hagiográfica a partir de sua natureza modelar.

Sistematizando, usamos hagiografia em seu sentido geral que é o de um escrito cristão sobre algum ser considerado santo e, no caso mais específico de nossa proposição, entendemos a *vida* como uma narrativa sequencial e que se pretende cronológica sobre a postulante à santidade. Acerca do caráter factual do texto, aceitamos a complexidade de sua elaboração, mas, compreendemos que as hagiografias precisam corresponder, ao menos em

²⁹ CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Op. cit., p. 149.

³⁰ Idem, p. 148-149.

³¹ Idem, p. 149-150.

³² CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Op. cit., p. 150.

parte considerável, aos significados socialmente aceitos pelas audiências pretendidas, de modo que não podem ser reduzidas aos seus aspectos maravilhosos, e nos apontam, no mínimo, para os projetos de poder que intentam a conformação social. Além disso, faz-se mister a advertência de que as narrativas dedicadas às mulheres quase sempre são da autoria de homens ligados à hierarquia eclesiástica e, portanto, nos dão indícios de suas agendas que apontam para o extratextual, propiciando assim análises sobre as comunidades envolvidas na economia discursiva das hagiografias.

Inteligibilidade de Gênero

Nossa proposta de análise histórica da *Vida de Macrina* parte das contribuições dos Estudos de Gênero entendidos como os amplos aspectos históricos e sociais que moldam as relações afetivo-sexuais, a partir do destaque na construção discursiva da sexualidade bem como de gênero.³³ Ou seja, os Estudos de Gênero enquadram em uma trama histórica aqueles elementos que talvez sejam os mais caros, íntimos e *naturais* em nossas sociedades contemporâneas, nossos gestos cotidianos, ligados aos nossos corpos, aos nossos desejos, aos nossos prazeres e aos nossos modos de se estar no mundo.

Quanto aos aspectos teóricos, mais especificamente nos valem dos argumentos de Judith Butler sobre a *performatividade de gênero* em *Problemas de Gênero*³⁴ e daqueles de Olívia Gazalé em *Le Mythe de la Virilité*³⁵, sobre o *viriarcado*, para evidenciar os elementos do corpo e do gênero na constituição da identidade social cristã proposta pelo discurso analisado. Metodologicamente, a nossa opção foi nos basearmos no texto seminal *Gênero: uma Categoria útil para Análise Histórica* da historiadora Joan Scott.³⁶

Quanto à definição teórica do gênero seguimos a proposição de Judith Butler, para quem:

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.³⁷

³³ BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. Introdução. In: _____. *A Pedagogia do Sexo em o Ateneu: Gênero e Sexualidade no Internato da "Fina Flor da Sociedade Brasileira"*. São Paulo: Annablume, 2015, p. 23-34.

³⁴ BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

³⁵ GAZALÉ, Olívia. *Le Mythe de la Virilité: um Piège pour les Deux Sexes*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2017.

³⁶ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 49-80.

³⁷ BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero*. *Op. cit.*, p. 59.

Pensando o regime epistemológico que estrutura essa tecnologia de poder que é o gênero nas sociedades hodiernas a autora afirma ser necessário lançar luz sobre como o sistema de *saber-poder-prazer* cria fábulas de gêneros justificadas por meio de uma miríade de ficções - médicas, jurídicas, religiosas, acadêmicas, etc - através das quais se cristalizam as noções de mulher e de homem como um fato natural. É a Identidade resultante deste processo histórico que a teórica estadunidense chama de *gênero inteligível*. Em outras palavras, a metafísica dos gêneros inteligíveis, esse “solo firme” no qual pisamos cotidianamente, é uma falsa realidade abstrata; é tal qual um unicórnio, um ser que de fato não existe, mas que todos nós sabemos descrever e caracterizar.³⁸ Fica em xeque, portanto, o entendimento do gênero como a interpretação cultural de um corpo sexuado, o qual pressupõe o sexo binário estável de modo que os vocábulos homem e mulher fariam referências incontestes a corpos masculinos e a corpos femininos respectivamente. Nas palavras da própria Butler: “A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito”.³⁹

A partir da concepção de poder assumidamente foucaultiana e refletindo sobre as sociedades dos séculos XX e XXI, Judith Butler argumenta que a dinâmica empreendida pela tecnologia de poder/gênero estabelece o sujeito, a referência confundida com os homens cisgêneros, e o Outro, compulsoriamente associado às mulheres cisgêneras, mas também aos despossuídos de *virilidade*, além de operar nas supostas estabilidade e coerência deste sistema binário e hierárquico que se pretende não interdependente.

Como então seria a expressão de gênero idealizada no período histórico que aqui nos interessa? Acerca deste assunto Thomas Laqueur faz instigante proposta ao argumentar que no Ocidente pré-Iluminismo o que nós denominamos de sexo e de gênero atualmente só eram possíveis em um modelo de corpo único. Extrapolamos tais reflexões, assim como aquelas sobre o *viriarcado* que desenvolvemos mais à frente, também para o Oriente. Laqueur sugere que - contrariamente ao binarismo *corpo-natureza* versus *gênero-cultura* nos quais ainda hoje há quem acredite – o *gênero* era o que se entendia como *real* e o *corpo*, ou o *sexo*, era uma espécie de epifenômeno, era uma convenção. Dito de outra forma e em palavras do próprio:

Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro

³⁸ VELOSO, Wendell dos Reis. Aparentamentos Iniciais sobre Virilidade e Inteligibilidade de Gêneros na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona na Primeira Idade Média (Séculos IV e V). *BRATHAIR*, v. 19, p. 220-238, 2019.

³⁹ BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero*. *Op. cit.*, p. 26.

de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica.⁴⁰

A *inteligibilidade dos gêneros* ligada à tradição romana no período do qual estamos tratando não ocorre em uma estrutura heteronormativa que pressupunha estabilidade e substancialidade, tal como a concepção de nossos dias. Cabe então refletirmos sobre em qual estrutura se dariam estes gêneros. O posicionamento social que era ser homem ocorria em uma estrutura *masculinista e falocêntrica* na qual o pênis seria o símbolo da perfeição alcançada no ventre materno, de modo que os *seres imperfeitos* (as mulheres) já *sairiam perdendo* na corrida pela *virilidade*. É desta justificativa que se parte para a relação entre a cidadania, o gozo do espaço público, e os corpos masculinos entendidos como perfeitos, excluindo assim as mulheres. No entanto, este corpo alegadamente perfeito não seria garantidor da *virilidade*, entendida como virtude, a qual deveria acompanhar os seres concluídos, os homens⁴¹, mas que não era condição destes.

Sobre a centralidade que a noção de *virilitas* tem nessa *inteligibilidade de gêneros*, não nos parece absurdo considerar a proposta da filósofa Olivia Gazalé que enquadra a cultura ocidental no que ela denomina de um *Sistema Viriarcal*, mais adequado, segundo a autora, do que conceitos como o de *Patriarcado*, por exemplo.

Sendo as sociedades medievais favorecedoras dos indivíduos machos em detrimento das fêmeas, adjetivá-las como misóginas e patriarcais não parece absurdo. Logo, interrogar-nos se as sociedades medievais eram misóginas e patriarcais é uma falsa questão histórica. Afinal, pelos vestígios documentais dos quais dispomos, parece-nos ser inegável que elas de fato eram assim.

Deste modo, temos que tomar alguns cuidados, em primeiro lugar há a tendência de que o *Patriarcado* seja entendido como um dado da natureza a ser identificado em todas as sociedades⁴², o que nos conduz a outra advertência importante:

Patriarcado não é uma forma de dizer 'homens'. Patriarcado é um tipo de sociedade, e uma sociedade é mais do que um conjunto de pessoas. Desse modo, 'patriarcado' não se refere a mim ou a qualquer outro homem ou grupo de homens, mas a um tipo de sociedade na qual homens e mulheres participam. Por si só, isso já traz problemas suficientes sem o ônus adicional de equiparar uma sociedade inteira a um grupo de pessoas.⁴³

⁴⁰ LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 19.

⁴¹ VIGARELLO, Georges. Introdução. A Virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: _____. *História da Virilidade*. Vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 11-16.

⁴² BENNETT, Judith M. *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006, p. 54.

⁴³ JOHNSON, Allan G. *The Gender Knot: Unraveling our Patriarchal Legacy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2014, p. 5.

Seguindo ainda os apontamentos de Allan Johnson, entende-se que uma sociedade é patriarcal na medida em que é masculina e masculinizante, isso é “promove o privilégio masculino por ser dominada por homens, centrada no masculino e orientada para o masculino”⁴⁴. O autor prossegue: “Além disso, ela é organizada em torno de uma obsessão com controle e inclui, como um de seus aspectos-chave, a opressão das mulheres”.⁴⁵ As sociedades medievais preenchem todos os pontos destacados por Allan Johnson para que possam ser classificadas como patriarcais, então qual os motivos de fazermos as observações iniciais? Recorramos ainda a Johnson:

Se enxergarmos o patriarcado apenas como as personalidades, motivações e comportamentos individuais de homens e mulheres, então não nos ocorrerá perguntar sobre contextos mais amplos — como as instituições da família, da religião e da economia — e sobre como as vidas das pessoas são moldadas em relação a elas.⁴⁶

Em outras palavras, tomar o *Patriarcado* como um sistema, um modo de organização da vida, implica em se debruçar sobre as maneiras como essa sociedade promove o masculino e ficcionaliza o *Outro*, menos ou não masculino em comparação com a referência. Partir dessa perspectiva, portanto, não permite que se conclua simplesmente que uma determinada comunidade medieval é patriarcal, afinal, interessa ao conhecimento histórico o desvelamento das estratégias que permitem/sustentam o caráter patriarcal daquela dada comunidade.

A afirmação - verdadeira, devemos sublinhar - de que as comunidades medievais são patriarcais, grosso modo, fazem referência à organização comunitária em torno do chefe de família, o *pater*, ponto gravitacional da organização da vida, seja em seu aspecto doméstico ou público, visto que no contexto romano e medieval apenas os homens poderiam acessar a esfera pública por direito. Obviamente que isso não significa que as mulheres não acessassem o espaço público de fato, materialmente, mas elas não poderiam, por exemplo, exercer poderes protocolares, formais, salvo raras exceções. No entanto, a armadilha está no fato de que a realidade era um tanto quanto mais complexa, pois o *Patriarcado* só poderia funcionar bem se associado à virilidade e essa não era um elemento fatalmente ligado ao masculino/patriarcal. Além disso, o elemento *cristianismo* se enfronta nessa realidade como um elemento desestabilizador.

Embora as sociedades cristãs mediterrânicas dos séculos IV sejam irrefutavelmente patriarcais, posto que se organizam em torno do poder do *pater*, assim como Gazalé,

⁴⁴ JOHNSON, Allan G. *The Gender Knot*. p. 5.

⁴⁵ JOHNSON, Allan G. *The Gender Knot*. p. 6.

⁴⁶ JOHNSON, Allan G. *The Gender Knot*. p. 27-28.

entendemos que a ênfase na *virilidade* traz o ganho deste atributo não estar fatalmente associado à fisiologia do animal humano macho, diferentemente do exercício do poder do *pater*.⁴⁷ Dito de outra forma, é possível ser um *pater* e ser considerado destituído de *virilidade* em algum momento. E animais humanos fêmeas nunca puderam ser um *pater*, mas, alguns deles, puderam acessar à *virilidade* de algum modo. Sendo assim, entendemos que a proposta de Gazalé nos permite entender o exercício da *virilidade*, ou o seu reclame, como uma tecnologia do dispositivo de gênero na Primeira Idade Média.

Para a aplicação do gênero como uma categoria analítica nos baseamos na proposta da historiadora Joan Scott. Scott propõe que o gênero, tomado como elemento constitutivo das relações sociais, implica em quatro aspectos relacionados entre si: 1) símbolos culturalmente disponíveis; 2) conceitos normativos, 3) aspectos políticos e 4) identidade subjetiva. O símbolo culturalmente disponível que nós elencamos é a *virilidade*. Quanto aos conceitos normativos, o texto objetiva defender determinadas concepções de *cristã* e o de *santa*, ou de *mulher santa*. O aspecto político considerado é o processo histórico de *estabelecimento do episcopado monárquico*, o qual abordaremos a seguir. A identidade subjetiva que consideramos é aquela prescrita pelo hagiógrafo e que podemos sintetizar na ideia de *boa cristã* e de *mulher santa*.

A partir desse momento passaremos a explorar os dados na narrativa hagiográfica que associamos ao gênero. Daremos especial atenção a alguns trechos, os quais consideramos mais emblemáticos.

Como já argumentamos, compreendemos uma hagiografia como um escrito promotor de santidade, e, mais especificamente, uma *Vida* como uma narrativa sequencial e que se pretende cronológica sobre alguém considerado santo. Desse modo, a *Vita Macrinae* tem como um dos seus principais objetivos a promoção da santidade de Macrina, personagem objetivamente descrita como uma pessoa distinta das demais desde o seu nascimento.

Ela teria superado a sua *natureza*, pois, já na introdução do texto, Gregório de Nissa afirma que a narrativa que leremos é sobre uma mulher e, embora ela de fato fosse uma mulher, talvez denominá-la assim não fosse o mais conveniente, posto que Macrina, de acordo com a narrativa, teria ultrapassado e muito o seu sexo⁴⁸. Esse trecho é fundamental para os nossos argumentos, pois aponta para a conexão entre a *virilidade* e a santidade. O hagiógrafo já inicia o texto em que advoga pela santidade de Macrina nos informando de que ela, embora fosse uma mulher de fato, teria ultrapassado com folga essa limitação. Na

⁴⁷ GAZALÉ, Olivia. *Le Mythe de la Virilité*. p. 55.

⁴⁸ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, I, 1.

intenção de estabelecê-la como uma *mulher cristã santa*, o bispo de Nissa associa nossa personagem aos elementos de *virilidade*, tal como desenvolvemos mais à frente. Neste momento, interessa-nos refletir sobre o que seria ser uma mulher de fato para esse eclesiástico.

Provavelmente Gregório de Nissa entendia ser mulher de fato como ser um animal humano fêmea, identificado assim pelos fenótipos associados a esses animais, sobretudo a vagina e os seios desenvolvidos. No entanto, por que interessa ao hagiógrafo ressaltar que Macrina, embora fosse uma mulher, teria triunfado ante essa condição? Sabemos que na economia discursiva sobre os corpos, os das mulheres eram considerados como sendo de qualidade inferior. Contudo, parece-nos que as questões envolvendo os corpos e aquilo que nós associamos aos gêneros eram bem mais complexas. Retomando os argumentos de Thomas Laqueur, tomamos como pressuposto que os corpos na passagem da Antiguidade para o Medievo estariam mais relacionados às *performatividades*, ou seja, aos comportamentos, do que aos órgãos através de uma relação de fatalidade. Daí a importância de considerarmos central o elemento da *virilidade*, pois se o masculino estaria ligado aos fenótipos dos animais humanos machos, esses, embora potencialmente possibilitassem maior acesso à *virilidade*, não se ligam à *virilitas* através de uma relação de determinação inescapável.

Retomando o questionamento do porquê o bispo de Nissa insistir que Macrina, embora uma *mulher cristã santa*, seria uma mulher de fato, nossa hipótese é a de que a Idade Média é palco de uma tensão dramática, a cultura do corpo como um acidente fundamental, mas não determinante, organizado por uma lógica de status gradativos de perfeição expressa na *virilidade* como uma virtude, ante a inovação proposta pelo cristianismo de matriz neoplatônica⁴⁹, a saber, a organização da vida em torno de identidades que se pretendem fixas, estáveis e substanciais. Dessa forma, a literatura cristã dos primeiros séculos de nossa Era e da Idade Média nos possibilitam evidências acerca

⁴⁹ Sobre a matriz neoplatônica do cristianismo, especialmente o católico, verificar as referências que seguem: AMARAL, Ronaldo. *As Origens Platônicas da Cosmovisão Cristã: a Gênese do Universo e do Homem entre o Último Período Antigo e o Alvorecer da Cristandade*. Mato Grosso do Sul: Life, 2017.; VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a Tradução Cultural do Neoplatonismo Operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 3, p. 110-130, 2014.

desse *sintoma mórbido*⁵⁰, a tensão entre as identidades concomitantes, contextuais e contingenciais e aquelas que se pretendem metafísicas e perenes.⁵¹

O conceito normativo de *mulher cristã santa* que nós defendemos guiar a narrativa hagiográfica se estrutura em torno do símbolo cultural da *virilidade*. A *virilidade* romana tradicional se relaciona de modo imperioso com a posse do outro, os não cidadãos, materializada no uso do falo para a penetração. Ou seja, a virilidade romana não-cristã, é caracterizada, sobretudo, pela *impenetrabilidade*. Não nos cabe aqui lançarmos mão do debate historiográfico em torno deste modelo⁵², no entanto, é importante sublinharmos as contribuições de Craig Williams⁵³ e de Lourdes Feitosa⁵⁴, por exemplo, para quem, além da importância da penetração para noção de *virilidade* romana, consideram fundamentais noções como as de *controle* e *domínio de si*; e de *coragem* e *sucesso militar*. Essa reflexão é fundamental, pois é do encontro da concepção romana de *virilidade* com a tendência cristã à ascese que surge o que podemos denominar de *virilidade cristã medieval*, a qual tenciona o *Patriarcado*.

Após a morte de um de seus irmãos, o monge Naucratius, Macrina é descrita como equilibrada, resiliente, corajosa, firme e imperturbável, uma verdadeira fortaleza como indica o hagiógrafo. E teria sido através do exemplo de Macrina que, neste momento doloroso da perda de um filho, a mãe de Macrina teria, em palavras de seu filho Gregório, vencido a sua natureza para sofrer com discrição e não se comportar de modo descontrolado

⁵⁰ A expressão *sintomas mórbidos* foi cunhada pelo filósofo e teórico político italiano Antonio Gramsci em seus escritos intitulados *Cadernos do Cárcere*. Ela se refere a um conceito que descreve os sinais de crise e decadência de uma ordem social ou política em declínio, mas que ainda não foi completamente substituída por uma nova. Gramsci usa essa expressão para analisar períodos de transição histórica, em que o antigo sistema está em crise, mas o novo ainda não se consolidou. O autor argumenta que, durante esses períodos de transição, surgem *sintomas mórbidos*, ou seja, fenômenos sociais, políticos e culturais que refletem a instabilidade e a desordem do momento. Somos cômicos de que Antonio Gramsci seja um dos principais intelectuais associados ao *materialismo histórico*, contudo, entendemos que é possível o uso instrumental de alguns aspectos teóricos sem que as análises incorram em incongruência epistemológica. Cf.: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere (Vol. 1): Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

⁵¹ Sobre as características das identidades tradicionais romanas e as tensões entre elas e o cristianismo que se pretendia ortodoxo se destaca a obra de Éric Rebillard. Cf.: REBILLARD, Éric. *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.

⁵² A apresentação do *modelo penetrativo* e o seu desenvolvimento histórico, com críticas que o repensaram assim como as que o recusaram, foi feita por Alexandre Cozer em sua dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e, posteriormente, resumida em capítulo de livro. Cf.: COZER, Alexandre. *Os Falos de Príapo e a Masculinidade Romana: Sexo, Humo e Religião na Príapeia (circa Séc. I d.C.)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná.; COZER, Alexandre. Do Normativo ao Inesperado: Construções e Debates Modernos sobre as Práticas Sexuais da Antiguidade Clássica. In: BALIEIRO, Fernando de Figueiredo; SILVA, Semíramis Corsi (Orgs.). *Gênero e Regulações do Sexo entre Antigos e Modernos*. Cachoeirinha: Fi, 2024, p. 23-43.

⁵³ WILLIAMS, Craig A. *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

⁵⁴ FEITOSA, Lourdes Conde. Cultura popular: as inscrições amorosas da Pompéia Romana. *Clássica*, São Paulo, v. 15/16, p. 165-175, 2003.; FEITOSA, Lourdes Conde. O Amor entre iguais: o Universo Masculino na Sociedade Romana. In: ESTEVES, Anderson Martins; AZEVEDO, Katia Teonia; FROHWEIN, Fábio (orgs.). *O Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, p. 124-140.

e feminino.⁵⁵ Mais uma indicação de que o pênis e a vagina não impõem um destino inexorável aos animais humanos machos e fêmeas, pois nem mesmo o ser mulher outorga o feminino aos seres de modo inescapável. A piedade cristã poderia, portanto, permitir o acesso à *virilitas*.

Ao abordar o local para onde Macrina e sua mãe teriam se mudado, a localidade de Anesi, provavelmente para fundar um mosteiro e experimentar a vida coletiva com outras mulheres devotas cristãs, a hagiografada é caracterizada como alguém ordenada e temente ao deus cristão de um modo que não seria possível expressar textualmente. No entanto, obviamente o hagiógrafo escolhe muitas palavras para se referir ao objeto de seu discurso. Optando por elencar o que Macrina não seria, ele afirma que ela não tinha vaidade, ira, inveja, soberba ou ódio; assim também como não almejaria coisas vãs ou a glória.⁵⁶ Na verdade, de acordo com o Pai da Capadócia, Gregório de Nissa: “Seu prazer era a continência e a sua glória era passar despercebida, sua riqueza era ser pobre e ter se livrado de toda riqueza material tal como alguém sacode a poeira de seu corpo”.⁵⁷ Macrina estaria, portanto, regrada, regulada, pronta para imitar a *vita angelica*.⁵⁸ O hagiógrafo torna a argumentar a dificuldade de apresentar discursivamente a *vita Macrinae* e aproveita para ressaltar a grande espiritualidade da personagem: “Quais palavras humanas poderiam colocar diante dos olhos a perspectiva desse modo de vida, se, no caso dela, a existência se encontrava no limiar da natureza humana e da natureza incorpórea?”.⁵⁹ Macrina é associada flagrantemente a elementos de *virilidade*, os quais a possibilitam a dignidade de ser considerada como *exempla*, um modelo de *boa cristã* e de *mulher santa*.

Outro elemento estruturante da *virilidade* é a capacidade de aprender e ensinar. Ainda que Macrina fosse capaz de ensinar sobre a piedade cristã com os seus exemplos, a narrativa hagiográfica ressalta apenas a sua tendência ao aprendizado, sem mencionar a possibilidade da irmã dos Pais da Capadócia em ensinar sobre os mistérios da fé em termos formais. Inclusive, seu processo de aprendizado não teria envolvido o sistema educacional protocolar pelo qual seus irmãos bispos certamente passaram: “Ela não utilizou, no entanto, o método mundano de educação o qual utiliza a prática do uso de poesia como meio de treinamento nos primeiros anos das crianças”.⁶⁰ Deixa-se claro, portanto, a diferença entre a virilidade possível para homens e para mulheres.

⁵⁵ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, X, 1-2.

⁵⁶ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XI, 2.

⁵⁷ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XI, 2.

⁵⁸ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XI, 2.

⁵⁹ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XI, 3.

⁶⁰ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, III, 1.

Para terminar a análise dos dados que levantamos daremos atenção as referências à Tecla. Tecla, pelo que os indícios nos permitem especular, foi uma das mais populares personagens cristãs do período antigo e medieval. Tal popularidade é atestada por diversas menções, mesmo ela não sendo uma figura canônica, em variadas fontes da Antiguidade e da Idade Média, como, por exemplo, os textos atribuídos aos autores da Patrística, tais como, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Jerônimo de Estridão, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, dentre outros nomes, os quais a mencionaram especialmente como modelo para as mulheres as quais endereçaram, sobretudo, epístolas.⁶¹

A primeira menção à Tecla da qual se tem notícia se encontra em uma narrativa denominada *Atos de Paulo e Tecla*, comumente datada como da segunda metade do século II EC.⁶²

A partir de tais narrativas inferimos que Tecla de Icônio teria sido uma nobre que estaria prometida a um homem de distinção social, mas que, após entrar em contato com a pregação paulina, opta por seguir Paulo, o que teria gerado tamanho descontentamento em sua família ao ponto de Tecla ser denunciada às autoridades como alguém que se opunha ao *mos maiorum*. Ainda de acordo com a narrativa, a companheira de Paulo terminaria por ser consagrada Apóstola depois de sucessivas provações, tornando-se posteriormente uma mártir e virgem de grande importância para a tradição cristã.⁶³

A distinção pretendida através da associação com uma personagem de santidade consolidada entre os eclesiásticos é posicionada logo no início da vida da hagiografada. Ao tratar do parto do qual nasceu Macrina, o bispo de Nissa elaborou:

Durante seu primeiro parto, ela se tornou mãe daquela de quem falamos. Quando chegou o momento do nascimento, que poria fim às suas dores, ela adormeceu. Pareceu-lhe então que segurava em seus braços o ser que ainda estava em suas entranhas, e uma figura, manifestando-se com uma aparência e postura mais majestosa que a de um homem, deu à criança que ela carregava o nome de 'Tecla', uma referência àquela cuja vida é famosa entre as virgens. Isso aconteceu três vezes. A aparição desapareceu de sua vista, mas não sem facilitar seu parto, de modo que, ao acordar, a mãe viu realizado o que havia sonhado. Tal era, portanto, o seu nome secreto. Acredito que a aparição não indicou esse nome para que a criança fosse chamada assim, mas para prever a vida da menina e mostrar, através da igualdade no nome, a identidade do tipo de vida que ela escolheria.⁶⁴

⁶¹ PESTHY, Monika. Thecla Among The Fathers Of The Church. In: BREMMER, Jan (coord.). *The Apocryphal Acts*. Kampen: Pharos Publishing House, 1996, p. 164-179.

⁶² CAVALCANTI, Juliana. *Mulheres nos Cristianismos Paulinos*. Rio de Janeiro: Editora Kliné, 2021.

⁶³ VELOSO, Wendell dos Reis; SANTOS, Cainã Lima Novaes dos. Uma Forma Alterada e um Pensamento Masculino: Perspectivas de Gênero na Vida e Milagres de Santa Tecla (Séc. V). In: BUENO, André da Silva; FORTES, Carolina Coelho; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). *Gênero e Sexualidade na Idade Média*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2024, p. 106.

⁶⁴ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, II, 3.

Como apontamos, Tecla seria Apóstola e seguidora de Paulo que, de acordo com o texto extra canônico *Atos de Paulo e Tecla*, pregava e batizava.⁶⁵ Salta aos olhos, portanto, que, embora referida como uma espécie de Tecla, Macrina é distanciada de elementos apostólicos e/ou episcopais, e a associação entre as duas personagens centrem-se no elemento da virgindade. É nesse momento que se torna urgente atentarmos para os aspectos políticos ligados à narrativa, a saber, o processo histórico de estabelecimento do *episcopado monárquico*.

O Poder Episcopal

Nossa intenção nessa seção é pensar o *estabelecimento do episcopado monárquico* como o elemento político que estrutura o dispositivo de gênero hagiográfico. Desde o século I da Era Comum que o exercício de poder episcopal, por homens e mulheres que se entendiam como cristãos é um daqueles *atos históricos* incontestes. Contudo, desde que os filósofos da linguagem colocaram os significantes em suspensão, e privilegiaram os diferentes significados, que muitos historiadores começaram a pensar as diferentes concepções do que seria o exercício de poder do bispo ou da bispa ao longo dos séculos.

O processo histórico de estabelecimento do *episcopado monárquico* ou *mono-episcopado* é nebuloso. A confusão entre as jurisdições que seriam adequadas aos ocupantes do diaconato, do presbitério e do bispado parece-nos ser um fato. Contudo, sabemos que tais atribuições eram desprestigiadas frente às atribuições daqueles considerados *dotados do Espírito*, a saber os profetas e os professores.⁶⁶ José Fernández Ubina, um dos grandes especialistas no assunto, argumenta que as comunidades cristãs do final do primeiro e do início do segundo séculos da Era Comum teriam sido lideradas por bispos carismáticos cuja autoridade derivaria diretamente do divino. Nesse contexto, no qual verifica-se o processo de distanciamento gradual entre os judaísmos e os cristianismos, impõem-se dois fatos cruciais para o que estamos tratando, a saber, que por volta do século II EC a maioria das comunidades eclesiais espalhadas pelo Império Romano já se estruturavam hierarquicamente no tripé bispos, presbíteros e diáconos; e que não se conhece os pormenores do processo que conduziu uma organização rudimentar a uma instituição como

⁶⁵ SALISBURY, J. E. Thecla. In: _____. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. California: ABC-Clío, 2001, p. 348-350.

⁶⁶ DUARTE, Paulo. Bispos em ação: a ascensão do episcopado no cristianismo tardo antigo (séc. III-VI). In: BOENAVIDES, Dionathas Moreno; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). *Religiosidade, poder e sociedade no medievo: discussões historiográficas*. Porto Alegre: Polifonia, 2019, p. 122.; RAPP, Claudia. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual, and social contexts. *Arethusa*. The Johns Hopkins University Press, v. 33, n. 3, 2000, p. 380.

o *episcopado monárquico*.⁶⁷ Tal instituição, teria surgido da fusão entre aquilo que seria prerrogativa do colegiado de presbíteros e as competências do bispo em uma só pessoa⁶⁸, sem mencionar a cooptação das funções antes associadas aos chamados dotados de espírito. Ainda sobre esta questão, Ubina destaca que um *mono-episcopado*, ao que parece, teria sido a melhor alternativa não só para os anos de debates, mas também para as perseguições sofridas e empreendidas pelas comunidades, pois fortaleceria tanto as igrejas locais quanto o conjunto delas, a Igreja de pretensão universalista.⁶⁹

Embora o modo como indicamos o plural na língua portuguesa e no espanhol, idioma original do historiador, seja no masculino, e, por isso, não possamos desconsiderar que nas assertivas de Ubina estariam incluídas as mulheres, devemos reforçar que no conjunto de líderes das comunidades cristãs dos primeiros séculos encontramos diaconisas, presbíteras, bispas e até mesmo apóstolas. Acerca disso afirmou Rosa Mentxaka:

[...], são bastantes numerosas as mulheres que se comprometeram com o cristianismo desde as suas origens, tomando parte ativa no movimento, do qual se destaca especialmente a Ásia Menor como um dos lugares onde ocorreu um maior protagonismo; algumas dessas mulheres gozaram de uma certa capacidade econômica, a qual possibilitou que desde o princípio colaborassem com a expansão da nova religião e, em algumas ocasiões, presidissem as comunidades domésticas.⁷⁰

Ao que nos parece, portanto, as mulheres tinham bastante agência no movimento de Jesus com Jesus e teriam continuado a ter nas comunidades cristãs. Temos referência da existência de presbíteras, diaconisas, bispas e até mesmo apóstolas ao longo dos séculos I e II EC especialmente.⁷¹ Contudo, provavelmente durante os séculos II e III EC, nos quais verificamos o fortalecimento do poder dos bispos esse cargo foi paulatinamente cooptado pelas elites romanas. Fato é que no século IV já encontramos bispos poderosos, esse cargo já é prestigioso e quase que exclusivamente masculino tal qual uma magistratura romana, embora não seja de fato uma magistratura romana. Ou seja, os bispos fazem parte do espaço público, espaço esse que tradicionalmente se confunde com o que nós denominamos de masculino, um espaço naturalizado como pertencente aos animais humanos machos. Sobre esse momento do episcopado no século IV, segundo Averil Cameron foi:

⁶⁷ UBINA, José Fernández. Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico. In: ACERBI, Silvia; MARCOS, Mar; TORRES, Juana. *El Obispo en la Antigüedad Tardía: Homenaje A Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 40-41.

⁶⁸ UBINA, José Fernández. Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico. *Op. cit.*, p. 43.

⁶⁹ UBINA, José Fernández. Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico. *Op. cit.*, p. 46.

⁷⁰ MENTXAKA, Rosa. Mínimas Consideraciones Históricas sobre Las Funciones Ministeriales Desarrolladas por Las Mujeres en el Cristianismo Primitivo. In: VILLAR, Alfonso Murillo; GONZÁLEZ, Aránzazu Calzada; PÉREZ-GÓMEZ, Santiago Castán (Coord.). *Homenaje al Profesor Armando Torrent*. Madrid: Editorial DYKINSON, 2016, p. 560.

⁷¹ VELOSO, Wendell dos Reis. O Poder Episcopal no Oriente Próximo da Primeira Idade Média. Debates a partir da Vida de Macrina (Séc. IV). In: André da Silva Bueno. (Org.). *Oriente 24: Estudos em Próximo Oriente*. Rio de Janeiro: Orientalismo/UERJ, 2024, p. 9-17.

[...], quando o apoio imperial colocou os cristãos, e especialmente os bispos cristãos, em uma nova relação com o poder político. Mesmo que os cristãos ainda fossem uma minoria numérica, seus representantes podiam — e de fato falavam — com uma voz diferente. Eles haviam alcançado uma posição de destaque e estavam plenamente cientes disso.⁷²

Mas então, as mulheres deixam de ter importância no cristianismo do século IV EC? Definitivamente não. As mulheres são fundamentais em muitos aspectos. Temos evidências de que, considerando as mulheres ricas, elas continuam a liderar grupos religiosos, ainda que de modo informal, posto que as igrejas nesse período ainda se confundem com ambientes domésticos; elas financiam a construção de templos públicos dedicados à fé cristã, como basílicas; também financiam casas monásticas e, sobretudo, financiam e assim possibilitam a vida material da elite eclesiástica, bispos e monges. No entanto, considerando a alegada ortodoxia, elas não podem mais exercer nenhum cargo de modo formal com exceção do diaconato, cada vez mais afastado da jurisdição episcopal. Além disso, também não poderiam ser creditadas, por exemplo, em algum debate teológico.

Então há o seguinte cenário. Ao longo dos séculos da Era comum as mulheres sempre tiveram agência nas comunidades cristãs. O que os indícios nos permitem aventar é que, em um primeiro momento essa agência era mais igualitária, ou seja, mulheres e homens poderiam exercer funções semelhantes no interior dessas comunidades e, ao passo que a burocracia romana se aproximou de uma determinada facção do cristianismo, nesse caso a católica, a agência das mulheres se tornou cada vez mais informal e sub-reptícia. Em outras palavras, quando o cristianismo católico se estabeleceu no espaço público, as mulheres, que já não podiam fazer parte desse mundo público antes, também têm o seu espaço de ação diminuído, quando não são mesmo alijadas da dinâmica formal do cristianismo. Espaço esse que as famílias tradicionais já haviam cooptado, como a própria história familiar de Macrina evidencia.

Passamos agora aos comentários sobre as referências à hierarquia eclesiástica na *Vida de Macrina*. Basílio, irmão de Macrina e de Gregório, e bispo de Cesaréia em 370 EC, é descrito como a glória da família.⁷³ Fato é que Basílio fora o filho escolhido para trilhar os passos de seu pai na vida pública como um orador e advogado, de modo que teria tido acesso ao melhor do sistema educacional formal em Cesaréia, Antioquia, Constantinopla e Atenas.⁷⁴ Logo, o tom laudatório com o qual é tratado na narrativa provavelmente não se deve apenas ao seu cargo episcopal, mas também ao seu notável intelecto, ou ainda, pode

⁷² CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Op. cit., p. 120.

⁷³ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XIV, 2.

⁷⁴ SALISBURY, J. E. *Macrina the Younger*. Op. cit., p. 201.

ter tido como motivação o reconhecimento de que alguém preparado para uma grande carreira na vida pública *abdicou* da mesma em favor da vida cristã, como é comum ao *tópos* literário da humildade que caracteriza narrativas hagiográficas.

O discurso hagiográfico ainda aponta que o bispo deve atender às reuniões e enfrentar heresias⁷⁵; realizar ofícios fúnebres⁷⁶; além de ser sempre temperante e calmo, posto que o trecho em que o hagiógrafo afirma ter se entregado à lamentação por sua irmã é descrito como “abandono de suas funções”.⁷⁷ No que tange à continência verificamos que Macrina se aproxima da *virilidade* que também caracteriza o seu irmão ocupante do cargo episcopal de Nissa. Ambos são descritos como resilientes, temperantes e ascéticos.

Para além dessas referências, duas passagens nos chamam especial atenção. Na primeira, quando dos últimos momentos de vida de Macrina, seu irmão, o hagiógrafo, chega para visitá-la e ela é descrita como ardendo em febre e sem forças, mas, ao ver o bispo de Nissa se esforça para prestar reverência.⁷⁸ O outro trecho narra o preparo do corpo de Macrina para o sepultamento, momento em que é reafirmada a humildade da santa, a qual não possuiria adornos com os quais ser sepultada. Neste momento a personagem Gregório diz que poderia adorná-la com elementos familiares, mas se preocupava que isso fosse contra a vontade de Macrina, ao que a personagem que o ajudava diz que Macrina certamente não se oporia, já que tinha muita reverência pelo sacerdócio de Gregório.⁷⁹

A despeito de sua distinção e santidade, as quais são propostas pelo próprio texto, e, em séculos anteriores a teriam conferido caráter até mesmo apostólico, Macrina devia deferência a Gregório. E isso não apenas por conta do laço familiar que os unia, mas devido ao cargo que ele ocupava, tal como o texto afirma categoricamente. Nossa proposta de compreensão desses dados é considerá-los em relação direta ao processo histórico de fortalecimento do poder episcopal, o qual o burocratizou e o masculinizou ao ponto da virilidade não ser mais o suficiente para exercê-lo.

A partir da compreensão do poder como um exercício e uma possibilidade, posto que histórico e contextual, ele só pode ser entendido no interior de uma trama histórica.⁸⁰ É por isso que é necessário identificar o disparate, a tecnologia de poder específica de cada período. No caso da Primeira Idade Média, os bispos se impõem como figuras de importante autoridade pública, autoridade essa certamente disputada em diferentes esferas no interior

⁷⁵ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XV, 1.

⁷⁶ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XXV, 3.

⁷⁷ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XXVI, 1.

⁷⁸ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XVII, 1-2.

⁷⁹ GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XXIX.

⁸⁰ Aqui fazemos referência às reflexões presentes em: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Op. cit.

do *sistema viriarcal* ao qual os cristianismos possibilitavam às mulheres acessar de modo mais igualitário na lógica hierárquica da inteligibilidade dos gêneros do período.

Sendo ele, o *sistema viriarcal*, portanto, um artefato produzido em sociedade, muda de acordo com os diferentes tempos históricos, mas objetiva sempre deixar em evidência a importância da *virilidade* na organização social. Compreendido como uma técnica artificial baseada em um emaranhado de elementos, culturais, políticos, jurídicos, religiosos, etc, o seu principal objetivo na sociedade patriarcal da Idade Média é possibilitar aos homens o exercício dos poderes institucionais, nos quais incluímos o cargo episcopal.

Algumas Últimas Palavras

A plasticidade da *virilidade*, apontada acima, assim como a compreensão medieval dos corpos, aponta para o seu caráter cultural e é o que possibilita o seu reclame pelos animais humanos fêmeas. Como argumentado ao longo do texto, a *virilidade* não era um destino manifesto associado aos indivíduos com determinada fisiologia, e, embora não possamos ignorar que para os romanos a *virtu* era um valor ontológico, de existência metafísica, ninguém estaria determinado a ela.

Espera-se que os seres masculinos, os homens, sejam *viris*? Sim. Mas eles podem não o ser. Espera-se que os seres femininos, as mulheres, não sejam *viris*? Sim. Mas elas o podem ser. Como? Só as análises dos diferentes processos históricos podem nos apontar. Nossa proposição é que essa diferenciação sublinha o caráter mitológico da *virilidade*, o seu papel estruturante nas sociedades antigas e medievais, e, sobretudo, o caráter histórico dos corpos e dos gêneros.⁸¹

No caso da hagiografia que nós analisamos, o acesso à *virilidade* é proposto em associação aos conceitos normativos de *cristã* e o de *santa*, ou *mulher santa*, ou ainda o de *mulher cristã santa*, as quais deveriam cultivar, sobretudo, as características ligadas à continência. Esse comportamento de comedimento e de resiliência, como já ressaltamos, na Idade Média eram atributos associados à *virilidade*, logo, seriam mais possíveis aos seres fisiologicamente machos, no entanto poderiam ser adquiridos pelos seres fêmeas através da fé no deus dos cristãos. Guardando a piedade correta essas mulheres associadas flagrantemente à virgindade, poderiam até mesmo aprender, contudo, não seriam capazes de ensinar e nem de officiar atos que já eram de monopólio episcopal, e, portanto, masculino, no século IV EC.

⁸¹ VELOSO, Wendell dos Reis. 'Mulher no Aspecto, mas Viril na Fé': Corpo e Gênero a partir da Hagiografia de Agostinho de Hipona Dedicada à Mônica (Século IV). In: BALIEIRO, Fernando de Figueiredo; SILVA, Semíramis Corsi (Orgs.). *Gênero e Regulações do Sexo entre Antigos e Modernos*. Cachoeirinha: Fi, 2024, p. 243.

A proposta alternativa de aproximação das mulheres à *virilitas* que Gregório de Nissa formula se explica pela necessidade de maior demarcação do papel reservado às mulheres e aos homens na dinâmica formal do cristianismo católico. Lembremos que Gregório quando formulou a hagiografia aqui evocada já era bispo da cidade de Nissa e, portanto, advogava em causa própria ao distanciar as mulheres cristãs, mesmo as de santidade socialmente aceitas e, portanto, *viris*, das ações de ensino, apostolado e episcopado. Por isso o nosso argumento de que era fundamental que Gregório de Nissa iniciasse a hagiografia afirmando que Macrina, embora tenha vencido à sua natureza, era de fato uma mulher.

Como podemos verificar nos dados levantados na hagiografia, a personagem Macrina é associada a elementos distintivos ao ser descrita como temperante, continente, humilde, propensa ao aprendizado, etc. No entanto, diferente das personagens femininas das narrativas cristãs dos séculos anteriores, Macrina não é associada de modo objetivo ao apostolado ou episcopado. Ao contrário, sua santidade, advogada no texto que analisamos, não a equipara ao status dos bispos, de modo que a estes deveria prestar reverência.

Deste modo, reforçamos o argumento de que o discurso hagiográfico foi parte fundamental no processo de afirmação do episcopado monárquico ao afastar as mulheres, mesmo as de santidade reconhecida, da possibilidade de agência formal na esfera pública ao atuar na construção e manutenção do monopólio do exercício episcopal para os homens, episcopado que a essa altura já congregava quase toda a carga semântica das diferentes jurisdições eclesiásticas antes em processo de estabilização.

Para além disso, não podemos ignorar que na lógica de aproximação entre os cristianismos e as esferas de poder formais do século IV EC em diante, os escritos acerca da religião são também políticos. Escrever e advogar em favor da sua facção do cristianismo é se colocar no espaço público e, ao escrever sobre a sua irmã mais velha em uma narrativa que acaba por alegar a piedade de toda a sua família, Gregório de Nissa estava projetando a sua família nas disputas aristocráticas.

Menos de uma década antes da escrita da *Vida de Macrina* Gregório esteve envolvido em importante querela ao ser deposto do episcopado de Nissa durante o governo do Imperador Valente que era favorável à facção ariana do cristianismo. Há mesmo menção a esse acontecimento no documento que analisamos neste artigo.⁸² Helena Papa ainda argumenta que:

A esse cenário conflituoso adicionam-se as denúncias e os julgamentos devido a eleições episcopais fraudulentas: em 380, Gregório de Nissa foi

⁸² GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, XV, 21.

preso por escolta militar na cidade de Sebástia acusado de fraudar eleições episcopais.⁸³

O Imperador Teodósio I ascendeu ao trono imperial em 379 EC e já no ano imediatamente posterior promulgou o *Edictum De Fide Catholica* outorgando à facção nicena do cristianismo os epítetos de verdadeira e oficial. É nesse contexto que Gregório retoma à frente do bispado de Nissa. Logo, uma produção, tal qual a *Vida de Macrina*, que advogava em favor da fé católica, a mesma patrocinada pelo Imperador, significava também se associar à casa imperial.

Há ainda que considerarmos a dinâmica entre o movimento monástico e o episcopado no Império Bizantino, posto que ambos estavam submetidos ao poder do Imperador e os patriarcas ainda tinham no movimento monástico um elemento dificultador do estabelecimento da concepção monárquica de episcopado por conta do contato direto entre os ascetas e as comunidades. Dessa forma, as casas monásticas foram sendo progressivamente integradas à estrutura diocesana⁸⁴ e diferentes imperadores empreenderam esforços sistemáticos para subordinar os abades e mosteiros à autoridade dos bispos.⁸⁵

Fica patente, portanto, o caráter intrínseco daquilo que nós a partir da modernidade compartimentamos como política, religião e cultura. A performatividade de gênero dinamizada a partir de virilidades diferenciadas para machos e fêmeas foi dispositivo de poder fundamental para a afirmação da autoridade episcopal como eminentemente masculina, o que, por sua vez, como demonstramos ao longo do artigo, só pode ser compreendido a contento quando não confundido com uma questão estritamente religiosa, assim como os escritos dessas elites eclesiásticas não podem ser reduzidos aos seus elementos teológicos. Neste processo, as hagiografias são elementos íclitos e a sua considerável quantidade a partir do século IV EC, inclusive em grande parte dedicadas às personagens mulheres, não devem ser consideradas como o atestado de que essas mulheres estavam alijadas de modo absoluto das dinâmicas formais dos cristianismos. Ao contrário, essas produções, incluindo entre elas a *Vida de Macrina*, devem ser compreendidas como evidências de que essa dinâmica estava em disputa e que a realidade imputava à elite eclesiástica, masculina e masculinizante, a necessidade de construir narrativas de subjugação das mulheres ao propor a performatividade de gênero aceitável para serem uma *boa mulher cristã*.

⁸³ PAPA, Helena Amália. Relações de Poder entre Bispo e Imperador: uma proposta interpretativa acerca da oficialização do cristianismo a partir de Gregório de Nissa e Teodósio I (século IV). *História* (São Paulo) v.35, e93, p. 1-16, 2016, p. 10.

⁸⁴ RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press, 2005, p. 137-141.

⁸⁵ RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity*. *Op. Cit.*, p. 279.

Recebido em 30 de setembro de 2025
Aceito em 26 de dezembro de 2025