

DA ANTIGUIDADE AO MEDIEVO: O CRISTIANISMO E A ELABORAÇÃO DE UM NOVO MODELO CARITATIVO

Bruno Miranda Zétola¹

Introdução

A caridade se desenvolveu de modo muito particular no mundo romano. Assumiu a forma do evergetismo, combinação de civismo urbano com ostentação socioeconômica. Era dirigido mais aos concidadãos que aos realmente necessitados e possuía mais a função de exaltar a honra do patrono do que a de aliviar os problemas da plebe. Com o advento do cristianismo, essa noção de caridade é, gradualmente, transformada. O discurso cristão, embora pregasse o amor ao próximo, serviu para fortalecer o poder episcopal e como meio de controle social às elites. Portanto, apesar de sociedades diferentes terem elaborado distintos sistemas caritativos, em ambos os casos um mesmo interesse dissimulado pela beneficência foi responsável pela utilização dos pobres como objetos, ao invés de sujeitos da caridade. De fato, o conceito de caridade sugere a idéia de dois agentes: um doador, responsável pelo ato caritativo, e um receptor, que sofre a ação desse ato. Os maiores beneficiários, contudo, nem sempre são aqueles que recebem a doação. Tanto a aristocracia romana quanto o episcopado auferiram, do processo caritativo, vantagens político-econômicas maiores do que as recebidas diretamente pelos objetos de sua caridade. Não obstante a existência de algumas semelhanças, a transformação do ideal caritativo é apontada pelos especialistas como um dos mais significativos marcos da transição da Antiguidade ao Medievo, da época do pão e circo para a época do pão e religião².

De fato, o cristianismo impôs significativas transformações culturais no cotidiano das pessoas. Por ser uma religião escatológica, prometia aos humildes uma recompensa eterna - a Cidade de Deus. Nesse sentido, a prática caritativa foi um dos meios mais utilizados por aqueles que desejavam atingir as graças divinas. Reis, nobres, imperadores e camponeses, incentivados por um refinado discurso eclesiástico, acabaram por transformar a caridade num traço cultural bastante significativo da sociedade cristã. As doações aos pobres eram vistas como um remissivo aos pecados cometidos e um meio de se alcançar alguma intercessão divina. Isso fomentava um dinâmico circuito caritativo que, geralmente, era

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. E-mail: <brunozetola@hotmail.com>.

² Por exemplo: BROWN, P. Antiguidade tardia. In: VEYNE, P. (org.). *História da Vida Privada - vol. 1: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 252. MARTINEZ Díaz, P. C. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania Visigoda. In: LOMAZ, F. J.; DEVIS, F. J. (eds.). *De Constantino a Carlomagno: Disidentes Heterodoxos Marginados*. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1993, p. 164. BAJO, F. El sistema asistencial eclesiástico durante el siglo IV. *Studia Historica: Historia Antigua*, Salamanca, v. IV-V, n. 1, p. 189-194, 1986/1987.

intermediado pela Igreja, fazendo do episcopado seu maior beneficiário. Nosso intuito é traçar algumas considerações sobre a transformação do ideal de caridade, que favoreceu sobremaneira o fortalecimento do poder político e econômico do episcopado. Para tanto, foi fundamental a elaboração de um novo conceito de pobreza, permitindo a suplantação do modelo romano *evérgeta* de caridade pelo cristão.

O Evergetismo

Para entendermos a real dimensão do ideal de caridade romano temos de considerar que foi justamente entre os notáveis municipais, mais que entre os nobres senadores de Roma, que o evergetismo assumia seu verdadeiro caráter³. Esse processo era favorecido pelo fato de que as milhares de cidades que formavam o Império Romano possuíam uma relativa autonomia face ao poder de Roma. Conforme Veyne, os romanos “*distinguiam mal funções públicas e dignidade privada, finanças públicas e bolsa pessoal. A grandeza de Roma era propriedade coletiva da classe governante e do grupo senatorial dirigente; assim também cada uma das milhares de cidades autônomas que formavam o tecido do Império era coisa dos notáveis locais*”⁴. É esse sentimento de posse da *ciuitas*, esse anseio de ser um homem público por excelência que norteava os potentados locais na prática do evergetismo⁵. Quando um dignitário local ascendia a uma magistratura, era de praxe que promovesse espetáculos, doasse uma volumosa soma ao erário da cidade, ou empreendesse a construção de um pomposo edifício público. Caso não estivesse em boas condições financeiras no momento, comprometia-se por escrito a levar a cabo essas ações um dia, pessoalmente ou por meio de seus herdeiros⁶. Tais atitudes, sob a ótica estritamente econômica, não eram muito compreensíveis, mesmo considerando que um nobre que desempenhava uma magistratura tivesse oportunidade de retirar muito mais do que gastara pelo bem da cidade no desempenho de seu ofício. Mais enigmáticos seriam os casos daqueles que promoviam benefícios à *ciuitas* independentemente de assumirem qualquer tipo de função pública. Banquetes, jogos e construções de edifícios eram, amiúde, ofertados por livre e espontânea vontade de alguns indivíduos. Por quê?

Civismo e ostentação, eis as raízes do evergetismo numa sociedade em que as esferas pública e privada estavam inexoravelmente intrincadas. O civismo remete a uma idéia de dever para com sua sociedade que, no mundo romano, geralmente estava associada à *ciuitas*. Dada sua estreita relação com o poder, os ricos sentiam-

³ VEYNE, P. O Império Romano. In: VEYNE, *História...*, p. 103.

⁴ VEYNE, *O Império ...*, p. 103.

⁵ A obra clássica sobre o evergetismo é a de VEYNE, P. *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Edition du Seuil, 1976. Recentemente, vários especialistas têm se dedicado ao tema. Podemos destacar, dentre outros, STYLOW, A. U. & PASCUAL, H. G. *Remissis cenis publicis: las reglas del juego del evergetismo. A propósito de CIL II 1046 con un apéndice sobre CIL VIII 11058F Faventia*, Barcelona, v. 23, n. 2, p. 97-109, 2001. RODRÍGUEZ, J. *Remesal. Evergetismo en la Bética, nuevo documento de un municipio ignoto. (=Oducia?)*. *Gerión*, Madrid, n. 15, p. 283-297, 1997.

⁶ VEYNE, *O Império ...*, p. 114.

se naturalmente figuras públicas. Convocavam seus concidadãos para participar das mais diversas comemorações e não perdiam uma oportunidade para exercer, e demonstrar, seu civismo em prol de sua cidade. Já a ostentação remete à idéia de demarcação social. Para um dignitário local, contribuir para o bem da sua *ciuitas* também era contribuir para sua própria *honor*⁷. Por isso, muitos praticavam o evergetismo espontaneamente, sem qualquer vínculo com as magistraturas. Para as camadas superiores da população, o evergetismo era um ponto de honra nobiliário, em que o orgulho de casta acionava motivações cívicas e liberais⁸. Só através da promoção, a altíssimos custos, do benefício da cidade, é que um notável se transformava num benfeitor magnânimo, num patrono da cidade. O evergetismo permitia, desse modo, que as elites locais tivessem a oportunidade de dizer que a cidade lhes pertencia. Tratava-se, em suma, de um espírito tipicamente nobiliárquico que promovia celebrações e erguia edifícios públicos e estátuas com um único objetivo - enaltecer a glória de um indivíduo ou de uma dinastia promovendo o bem de “sua” cidade.

Um exemplo de evergetismo é a distribuição de dinheiro, prática que se aproxima um pouco da noção caritativa cristã. Mas as diferenças são grandes. A começar pelo julgamento se seria correto dar dinheiro aos pobres. Temia-se que os donativos corrompessem os pobres, incentivando-os a não trabalhar. E, pobres desocupados, era sinal de tumulto iminente. Por isso, distinguiam-se os pobres bons dos maus, os dignos dos indignos de receberem doações, seja de dinheiro, seja de alimentos. Há de se lembrar, portanto, que as distribuições públicas eram feitas aos cidadãos de cada *ciuitas*. Por isso, teoricamente, escravos e libertos, pessoas que compunham os estratos sociais mais extremos da pobreza, dificilmente se beneficiavam dessas práticas assistenciais⁹. Estas eram dirigidas, mormente, a uma plebe intermediária, embora, com certa reprovação moral, os mais abastados também entrassem na fila para receberem seu quinhão.

Qual seria, porém, a visão que possuíam acerca do evergetismo as camadas desprivilegiadas da população, aquelas pessoas que constituíam o objeto da caridade? Ao que as fontes indicam, a plebe sabia capitalizar muito bem o espírito de evergetismo dos ricos para seu próprio benefício. De fato, a plebe apreciava a munificência independentemente do patrono, conforme sugere Marcial em um epigrama: “Quando a turba de toga grita um grande ‘bravo’ para ti, não és tu,

⁷ Segundo PEREIRA, M. H. Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica - vol. 2: Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 336, o conceito de *honor* “tem uma ligação muito clara à vida política romana, que se traduz, quer nas formas de reconhecimento público acima mencionadas, quer na própria expressão *cursus honorum*, que marcava a progressiva ascensão dos cidadãos aos cargos principais da *Urbe*. (...) Reconhecimento público do mérito, que actua como estímulo, e tem, por conseguinte, uma função pedagógica na cidade”. Por depender do julgamento da sociedade, a *honor* é mais facilmente alcançada através de obras e feitos com grande visibilidade.

⁸ VEYNE, O Império ..., p. 121.

⁹ WHITTAKER, C. R. O Pobre. In: GIARDINA, A. *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 243.

*Pompônio, mas o teu jantar que é eloqüente*¹⁰. Note-se que o evergetismo implica em uma constante interação entre pessoas de distintos estratos socioeconômicos. Garraffoni, analisando o *Satyricon*, aponta que o interessante do discurso de Petrônio é que, ao mesmo tempo que os protagonistas são pobres e vivem do roubo, também se integram com facilidade em ambientes de pessoas mais ricas, pois conseguem convites para banquetes ou festas, que são, na maioria das vezes, fonte para conseguirem alimentos¹¹. Não obstante, Petrônio faz questão de evidenciar o tom irônico dos protagonistas. “*Agradecemos a nosso anfitrião sua generosidade e indulgência, verdadeiramente extremas, e, para não sufocar de riso, recorreremos à bebida*”¹². A idéia que nos passa é a de que, ainda que se aproveitassem da generosidade de Trimalcião, este era ridicularizado pela plebe. O pobre Encólpio assim descreve a entrada de Trimalcião no banquete que o próprio ofertava:

*“Estávamos mergulhados nesse oceano de delícias quando, ao som de uma sinfonia, apareceu Trimalcião em pessoa, conduzido por escravos que o colocaram, delicadamente, num leito coberto de almofadas macias. A esse imprevisto não pudemos conter uma ruidosa gargalhada. Era preciso ver sua cabeça calva emergindo de um véu de púrpura e seu pescoço ridiculamente enfeitado com um imenso guardanapo, cheio de listras, que lhe cobria todas as vestes, e que caía, em franjas, para os dois lados.”*¹³

O Trimalcião de Petrônio é apresentado como protótipo de um novo-rico que gasta grande soma para ostentar sua posição social¹⁴. Marcial nos dá um exemplo de um padeiro que ganhava muito dinheiro, mas que esbanjava tanto que sua fortuna se esfarelou¹⁵. São indícios de que os valores do evergetismo não eram

¹⁰ Mart. VI, 48: “*Quod tam grande sophos clamat tibi turba togata, non tu, Pomponi, cena diserta tua est*”. No mesmo sentido Mart. IX, 14: “*Hunc quem mensa tibi, quem cena paravit amicum esse putas fidae pectus amicitiae? aprum amat et mullos et sumen et ostrea, non te. tam bene si cenem, noster amicus erit*” e Mart. VII, 76: “*Quod te diripiunt potentiores per conuiuia, porticus, theatra, et tecum, quotiens ita incidisti, gestari iuuat, et iuuat lauari: nolito nimium tibi placere. Delectas, Philomuse, non amaris*”. Edição de BAILEY, D. R. Shackleton (ed.). *Martial: Epigrams*. 3 v. London: Harvard University Press, 1993.

¹¹ GARRAFFONI, R. S. *Bandidos e salteadores na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2002.

¹² Petr. Satyr. XLVII: *Gratias agimus liberalitati indulgentiaeque eius, et subinde castigamus crebris potiunculis risum*. Edição de ERNOUT, A. (trad.). *Pétrone: Le Satiricon*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

¹³ Petr. Satyr. XXXII: “*In his eramus lautitiis, cum Trimalchio ad symphoniam allatus est, positusque inter cervicalia minutissima expressit imprudentibus risum. Pallio enim coccineo adrasum excluserat caput, circaque oneratas veste cervicis laticlaviam immiserat mappam fimbriis hinc atque illinc pendentibus*”.

¹⁴ Petr. Satyr. LXXI: “*Te rogo, ut naues etiam... monumenti mei facias plenis uelis euntes, et me in tribunali sedentem praetextatum cum anulis aureis quinque et nummos in publico de sacco effundentem; scis enim, quod epulum dedi binos denarios*”.

¹⁵ Marcial nos dá um exemplo de um padeiro que ganhava muito dinheiro, mas que esbanjava tanto que sua fortuna se esfarelou. Mart. VIII, 16: “*Pistor qui fueras diu, Cypere, causas nunc agis et ducena quaeris: sed consumis et usque mutuaris. A pistore, Cypere, non recedis: et panem facis et facis farinam*”.

compartilhados apenas por uma elite socioeconômica, mas por pessoas de condições inferiores que almejavam alcançar a *honor*, de serem vistos como patronos da cidade.

Mas o fato é que as doações para o bem da *ciuitas* transformaram-se quase que numa obrigação das elites, o que lhes custava quantias enormes. Plínio, o jovem, em uma epístola ao Imperador Trajano, expõe sua preocupação sobre os problemas financeiros que as atividades de evergetismo poderiam provocar aos que assumem a toga viril¹⁶. Muitos concordavam com a idéia de Plínio e, na hora de decidir entre as finanças ou a glória, optavam pela primeira. Por isso, não nos iludamos ao pensar que todos os ricos se dispunham a beneficiar a cidade o tempo todo. Embora a *honor* fosse uma virtude altamente desejável e a magnanimidade pública um meio de se atingi-la, havia condições econômicas que dificultavam a prática do evergetismo. Paul Veyne sugere que isso ocorria freqüentemente:

*“A nomeação de dignitários anuais fornecia a oportunidade; todo ano, em cada cidade desenrolavam-se pequenas comédias: era preciso encontrar novas fontes de financiamento. Cada membro do conselho declarava-se mais pobre que seus pares e dizia que em compensação Fulano de Tal era um homem feliz, próspero e tão magnânimo que seguramente aceitaria naquele ano uma dignidade que acarretava o dever de garantir à própria custa a água quente dos banhos. O interessado protestava que já passara por isso. O mais teimoso ganhava. Se não se via saída, o governador da província interferia; ou a plebe da cidade, zelosa de sua água quente, intervinha pacificamente: aclamava a vítima designada, levava às nuvens sua generosidade espontânea e elegia-a dignitário erguendo as mãos ou por aclamações unânimes.”*¹⁷

Entretanto, o evergetismo não era norteador por uma racionalidade econômica, mas pela ostentação e civismo. Assim como muitos dignitários, em cidades com dificuldades econômicas, se esquivavam de seus deveres nobiliárquicos, outros tantos, nas cidades mais prósperas exerciam mais ativamente o evergetismo. Petrônio traz excelentes exemplos do mecanismo do evergetismo. Durante um banquete, um dos convidados relata que seu amo patrocinaria um grande espetáculo de gladiadores. Seu pai ao morrer, deixara-lhe trinta milhões de sestércios. Desse modo, “se gastasse quatro mil, seu patrimônio nada sentiria, e seu nome seria lembrado para sempre”¹⁸. Portanto, se, num primeiro momento, o patrono desembolsava uma grande soma de dinheiro, recebia, do mesmo modo, uma grande

¹⁶ Plin. Min. Ep. X, 116: “C. Plinius Traiano Imperatori: Qui virilem togam sumunt vel nuptias faciunt vel ineunt magistratum vel opus publicum dedicant, solent totam bulen atque etiam e plebe non exiguum numerum vocare binosque denarios vel singulos dare. Quod an celebrandum et quatenus putes, rogo scribas. Ipse enim, sicut arbitror, praesertim ex sollemnibus causis, concedendum ius istud invitationis, ita vereor ne ii qui mille homines, interdum etiam plures vocant, modum excedere et in speciem ‘dianomês’ incidere videantur”. Edição de DURRY, M. (trad.). *Plinius Minor: Lettres*. Tome IV: livre X. & Panégyrique de Trajan. Paris, 1964.

¹⁷ VEYNE, O Império ..., p. 115.

¹⁸ Petr. Satyr. XLV: “Vt quadringenta impendat, non sentiet patrimonium illius, et sempiterno nominabitur”.

projeção social, tanto entre a plebe, como entre seus pares, assegurando sua *honor*. Porém, se o espetáculo, desagradasse aos espectadores, longe de atingir a glória, o patrono tornava-se motivo de chacota, conforme o caso de um evergeta que promoveu um píffio jogo de gladiadores, que Petrônio descreve:

*“De fato, o que Norbano nos fez de bem? Ofereceu-nos, em espetáculo, gladiadores de aluguel já decrepitos que, se os assoprassem, cairiam. Já vi melhores bestiários. Cavaleiros morrerem sob luz de tochas. Aqueles gladiadores pareciam galináceos. Um se arrastava, outro tinha as pernas tortas, um terceiro, que substituíra outro que morrera, já estava meio morto, pois tinha os nervos despedaçados (...). Eu te dei um bom espetáculo - disse Norbano. E eu te aplaudi - respondi. Façamos as contas, te dei mais do que recebi. Uma mão lava a outra.”*¹⁹

Eis, nitidamente, o mecanismo do evergetismo, que fazia com que notáveis gastassem largas somas de dinheiro para o deleite dos seus concidadãos, visando ostentar sua condição de homem público, de patrono da cidade. Não importava se a construção de um porto seria mais útil que a de uma estátua, ou se os jogos de gladiadores não aliviarão os problemas dos pobres da cidade. Isso era efeito secundário para o evergetismo. O que importava, além da projeção social, eram os prazeres e o prestígio que o corpo cívico como um todo, ricos e pobres, se beneficiaria através do evergetismo. Por isso mesmo a caridade, no mundo romano, não tinha como alvo os mais pobres²⁰. Essa característica pode ter sido um dos fatores que favoreceu a disseminação do cristianismo, num primeiro momento, entre a população marginalizada das cidades.

Um novo conceito de pobreza

Certa ocasião Sêneca decidiu viver por dois dias como um camponês pobre. Para tanto, levou consigo um número reduzido de escravos, apenas um carro, e sua comida era tão simples que se preparava em uma hora²¹. Juvenal, em seu turno, considerava pobre uma pessoa que ganhasse menos de 20 mil sestércios por ano, quantia que, segundo Whittaker, era a necessária para se ingressar na ordem eqüestre²². De fato, para a aristocracia romana, o pobre era o rico que não era muito rico. Esses “pobres ricos” eram pessoas de boa condição econômica,

¹⁹ Petr. Satyr. XLV: “*Et revera, quid ille nobis boni fecit? Dedit gladiatores sestertiaros iam decrepitos, quos si sufflasses, cecidissent; iam meliores bestiarios vidi. Occidit de lucerna equites; putares eos gallos gallinaceos: alter burdubasta, alter loripes, tertarius mortuus pro mortuo, qui haberet nervia praecisa. (...) ‘Munus tamen, inquit, tibi dedi - et ego tibi plodo.’ Computa, et tibi plus do quam accepi. Manus manum lavat*”.

²⁰ WHITTAKER, O Pobre..., p. 230.

²¹ Sen. Epist. LXXXVII. 2 et seq.: “*Cum paucissimis servis, quos unum capere vehiculum potuit, sine ullis rebus nisi quae corpore nostro continebantur, ego et Maximus meus biduum iam beatissimum agimus. Culcita in terra iacet, ego in culcita; ex duabus paenulis altera stragulum, altera opertorium facta est. De prandio nihil detrahi potuit; paratum fuit - non magis hora (...)*”. Edição de REYNOLDS, L. D. (ed.). *Seneca: Ad Lucilium epistulae morales*. 2 v. Oxford: Clarendon, 1965.

²² WHITTAKER, O Pobre..., p. 230. É este autor que chama a atenção para a referência de Juvenal. Iuv. Sat. IX, 140 et seq: “*(...) uiginti milia fenus pigneribus positis, argenti uascula puri, sed quae*

mas de status sócio-jurídico inferior. De fato, a pobreza estava muito mais associada à condição social que à condição econômica de um indivíduo. Geralmente as duas vertentes convergiam, mas havia muitas exceções como, por exemplo, os libertos que enriqueciam graças a seus ofícios. Por isso, o nascimento e a condição jurídica contavam tanto ou até mais que a situação econômica para definir a posição de um indivíduo na sociedade que, a partir do século II, apresentava-se polarizada nas categorias sócio-jurídicas de *honestiores* e *humiliores*²³. Por mais que se esforçassem por imitar os hábitos da aristocracia romana, muitos homens ricos se enquadravam na categoria de *humiliores*, dada sua condição de nascença. Nos últimos tempos do Império, ao passo que os *honestiores* fragmentavam-se em numerosas camadas com posições sociais das mais variadas, os *humiliores* tendiam a assumir um caráter cada vez mais homogêneo, resultado de uma dependência cada vez mais acentuada no âmbito político, econômico e social²⁴. Os *honestiores*, por sua vez, faziam questão de delimitar nitidamente as barreiras sociais entre as classes. Gestos, linguagem e hábitos formavam um ritual que, aliado ao desprezo e humilhação explícita das camadas inferiores, estava à serviço da diferenciação social.

O extremo grau de miséria das inúmeras pessoas que não tinham onde morar, mal tinham o que comer e viviam em ambientes totalmente insalubres era matizado por uma camada de pobres não tão miseráveis. Trata-se de uma plebe “respeitável”, que partilhava alguns valores da aristocracia romana, sendo beneficiada através de ações de patronato público e privado²⁵. Eram majoritariamente esses os pobres que assistiam aos espetáculos, que entravam nas filas para a distribuição de pão e de dinheiro, e que eram elogiados por virtudes inerentes a sua condição por determinados poetas. Essa camada de pobres tornava tolerável a diferença entre ricos e pobres e fazia esquecer a situação dos muito pobres.

Era principalmente aos mais desprotegidos, aos mais humildes, que a Igreja pregava seus universalizantes evangelhos no início da era cristã. Viúvas, órfãos, doentes, todos aqueles que eram ignorados pela magnanimidade romana eram acolhidos no seio da Igreja. A célebre assertiva de Marcos ilustra bem essa idéia: “*Vinde a mim todos que sois fatigados e oprimidos e eu vos aliviarei*”²⁶. Com o cristianismo constrói-se, lentamente, um novo imaginário sobre a pobreza e, por conseguinte, de caridade. O cristianismo, aliás, também considerava a pobreza como um dado estrutural da humanidade. Nesse sentido é ilustrativa a passagem do Evangelho na qual Cristo teria dito: “*sempre tereis convosco os pobres, mas a*

Fabricius censor notet, et duo fortes de grege Moesorum, qui me ceruice locata securum iubeant clamoso insistere circo; sit mihi praeterea curuus caelator, et alter qui multas facies pingit cito; sufficiunt haec. quando ego pauper ero? uotum miserabile, nec spes his saltem; nam cum pro me Fortuna uocatur, adfixit ceras illa de naue petitas quae Siculos cantus effugit remige surdo”.

²³ WHITTAKER, O Pobre..., p. 239.

²⁴ ALFÖLDY, G. *História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989, p. 216.

²⁵ WHITTAKER, O Pobre..., p. 245.

²⁶ Mt. XI: 28: “(...) *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos (...)*”. BÍBLIA. Mateus. Latim. *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*. HETZENAUER, P. M. (ed.). Paris: Garnier, 1922.

*mim não haveis de ter sempre*²⁷. O cristianismo, portanto, não intencionava promover qualquer tipo de reformulação socioeconômica em relação à figura do pobre. A grande mudança se deu no plano ideológico, posto que há uma valorização da imagem do pobre. Sendo o cristianismo uma religião escatológica, prometia aos pobres o reino dos céus, como sugere o célebre Sermão da Montanha: “*Bem-aventurados vós os pobres, pois vosso é o reino de Deus*”²⁸.

Portanto, para o cristianismo a pobreza também não está relacionada exclusivamente com o aspecto material. De outro modo seria impossível garantir a salvação dos cristãos ricos, posto que dos pobres é o Reino dos Céus²⁹. A idéia básica era que a humildade espiritual fazia alcançar a glória divina, discurso que atenuava a degradação econômica e moral que acometia os pobres³⁰. Muitos cristãos associavam humildade espiritual à humildade material desfazendo-se de seus bens e levando uma vida simples, desprovida de luxo, para que pudessem melhor contemplar a glória divina. Para aqueles cujo desprendimento era menor, Santo Agostinho abria uma possibilidade de salvação, ao afirmar que a humildade não é, de modo algum, exclusividade dos pobres. Afirma, inclusive, que muitos pobres se fazem mais soberbos que os ricos, não pelas riquezas, mas pelos desejos, que Agostinho associa à cobiça e à avariza³¹. Por outro lado, recorda que há muitos ricos que são humildes, que são “pobres de espírito”, ou seja, não são movidos pela avariza ou pela cobiça. Esses, que Agostinho denomina de “ricos pobres”, possuíam um lugar reservado no Paraíso.³² Abraão é um bom exemplo dessa idéia³³, contudo, o modelo mais exaltado era o de Cristo. “*Aquele que fez todas as coisas, Senhor dos céus e das terras, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis ocultou Sua majestade e Se fez pobre pela humanidade - eis o exemplo capital de um pobre de verdade*”³⁴.

²⁷ Mt, XXVI: 11: “(...)nam semper pauperes habetis vobiscum me autem non semper habetis (...)”.

²⁸ Lc. VI: 20: “(...)et ipse elevatis oculis in discipulos suos dicebat beati pauperes quia vestrum est regnum Dei (...)”. Cf. também Mt. V, 3.

²⁹ Preocupação expressada em August. Hip. Serm. XIV, 1: “(...) nos quid faciamus, qui hoc (pauperes) non sumus? Ergo nos qui christiani sumus, non sumus Deo derelicti? Et quae alia nobis spes est, si non sumus illi derelicti, qui nos non derelinquit?”. Edição de FUEYO, A. D. (trad.). *Obras de San Agustín*. VII. Sermones. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

³⁰ MOLLAT, M. *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 26.

³¹ August. Hip. Serm. XIV, 7. *Pauper cupiditatibus divite peor*: “(...) Dicat si non vult dives fieri. Si autem vult, iam incidit in tentaionem et desideria multa, stulta et noxia. Non enim opes dico, sed desideria. Unde? Quia vult dives fieri. Quid inde? Desideria multa et stulta et noxia, quae mergunt homines in interitum et perditionem. Vides ubi sis? Quid mihi ostentas nullas facultates, cum ego convicam tantas cupiditates?”.

³² August. Hip. Serm. XIV, 4: “Noli contemnere divites misericordes, divites humiles, et ut citius dicam, quod paulo ante dixi, divites paupers noli contemnere. (...)”.

³³ August. Hip. Serm. XIV, 4: “(...) Abraham opulentissimum fuisse in terra, auro, argento, familia, pecore, possessione (Gen 13): et tamen dives iste pauper fuit, quia humilis fuit. (...)”.

³⁴ August. Hip. Serm. XIV, 9: “(...) caeli et terrae Dominum, creator Angelorum, omnium visibilum et invisibilium efector et conditor sugit, vagit, nutritur, crescit, tolerat aetatem, occultat maiestatem (...)Eecce caput pauperum quos requiro, cuius pauperis membrum invenimus verum pauperum”.

A imagem de pobreza de Cristo perpassa todo o discurso cristão na Antiguidade Tardia. O discurso eclesiástico da caridade vai valorizar ao máximo esses conceitos, o pecado da avareza e a virtude da humildade. Os grandes padres do período, como Agostinho de Hipona, João Crisóstomo de Antioquia e Ambrósio de Milão, vivendo em centros urbanos repletos de populações marginalizadas, exortavam a população da cidade a auxiliar os pobres. Como recurso, utilizavam sermões, hagiografias, homilias que recordavam a pobreza de Cristo, e o pecado que constituía não auxiliar os necessitados. Esse refinado discurso eclesiástico valorizou a figura do pobre a tal ponto que ele se tornou indispensável para a sociedade. Justamente por isso, a pobreza precisava ser reproduzida, o que aconteceu, dentre outros meios, através da caridade cristã.

A caridade cristã

Até princípios da quarta centúria, a comunidade cristã respondia por cerca de dez por cento da população do Império, mais concentrados no Oriente que no Ocidente, muito mais nas cidades que no campo³⁵. Porém, em pouco tempo os cristãos converteram-se em maioria e, dois séculos depois, não há mais registros de pagãos confessos³⁶. O poder episcopal, cuja atuação era restrita e difusa, é fomentado a partir de Constantino, quando a Igreja é instigada a ingerir em assuntos que até então eram de competência exclusiva do poder público. Uma das mais significativas atribuições foi, por exemplo, a paulatina inserção do episcopado nos assuntos judiciários. Do foro privilegiado, concedido pelo Código Teodosiano, os bispos, já na segunda metade do século IV, haviam alcançado o título de *defensor ciuitatis*, que evidencia ser o meio urbano o centro de atuação episcopal³⁷.

O poder imperial viu na aliança com a Igreja um meio de aliviar as tensões sociais que as comunidades urbanas em crise geravam³⁸. Isso se fez não apenas através da mensagem escatológica do cristianismo como também, e principalmente, através da prática caritativa. E, nesse quesito, a Igreja era muito mais eficiente que os potentados locais. Estes, embora desejassem promover benesses públicas para o bem da “sua” cidade, não dispunham, principalmente a partir da crise do século III, de suficientes recursos para bancarem os exorbitantes gastos de tais celebrações.

³⁵ ORLANDIS, J. *Historia breve del Cristianismo*. 3. ed. Madrid: Rialp, 1989, p. 42-44.

³⁶ O paganismo rural, contudo, não deixou de existir e foi sempre um problema para as autoridades eclesiásticas. Vide o exemplo do Concílio XII de Toledo que, em 681, decreta um cânone condenando o paganismo rural (Conc. XII Tol. c. 12. “De cultoribus idolorum”). Há referências até mesmo de clérigos que buscam serviços de pagãos. Por exemplo, Conc. IV Tol. c. 29: “De clericis magos aut aruspices consulentibus”. A edição utilizada para os concílios eclesiásticos é a de VIVES, J. *Concilios Visigóticos e Hispano Romanos*. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1963.

³⁷ Sobre o poder episcopal na Antiguidade Tardia vide SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos - século V ao VII. *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 37, p. 67-84, jul./ dez. 2002. COATES, S. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority. *The English Historical Review*, Oxford, v. CXV, n. 464, p. 1109-1137, 2000. CAPDEVILA, P. Maymo i. El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 58, p. 551-558, 1997.

³⁸ BAJO, El sistema..., p. 193.

A Igreja, colocando-se como mediadora entre ricos e pobres, angariava pequenas, mas constantes, doações que, ao fim e ao cabo, permitiam auxiliar os pobres mais frequentemente e sem causar a bancarrota de ninguém. Outra vantagem era que o sistema caritativo eclesiástico era muito mais abrangente, o que permitia atender os mais necessitados, aqueles que eram marginalizados pela sociedade. Ademais, devido às perturbações político-econômicas originadas no período das migrações germânicas, boa parte da aristocracia romana dirigiu-se às *uillae*, cabendo quase que exclusivamente ao episcopado garantir a assistência social no meio urbano, onde a pobreza era mais evidente. Assim, com a desestruturação do sistema administrativo da parte ocidental do Império, na quinta centúria, evidencia-se a atuação cívica do episcopado em favor da *romanitas/christianitas* em âmbito local, de que a caridade era uma das principais dimensões ³⁹.

Obviamente que a transição de um modelo caritativo a outro não aconteceu de imediato. Já existia certo viés social, e não cívico, de caridade em alguns autores do mundo clássico. Considerações sobre o amor ao próximo, sobre a filantropia, estão presentes nas obras de sofistas, cínicos e estóicos ⁴⁰. Não obstante, a Igreja tentava avocar para si a exclusividade da prática caritativa, condenando oficialmente os espetáculos promovidos pelo evergetismo, sob a alegação de que os mesmos traziam funestas conseqüências para as almas das pessoas. Assim, Isidoro de Sevilha condena os espetáculos, pois sua raiz está na idolatria⁴¹, afirmando que quem assiste aos jogos circenses serve ao culto dos demônios⁴². Mas os espetáculos patrocinados pelo evergetismo sobreviveram aos primeiros séculos do cristianismo, como o realizado em Zaragoza no início da sexta centúria⁴³. Outro exemplo é a epístola em que o rei visigodo Sisebuto repreende o bispo Eusébio de Tarragona por ter assistido a um espetáculo teatral, no século VII⁴⁴. A continuidade de eventos desse tipo justificam a presença de um antigo cânone proibindo os clérigos de assistirem os espetáculos na compilação anotada por Martinho de Braga⁴⁵. Ademais, mesmo de forma velada, podemos perceber uma

³⁹ CAPDEVILA, El obispo..., p. 553.

⁴⁰ BAJO, El sistema..., p. 189.

⁴¹ Isid. Hisp. Etym. XVIII, 16, 3: "*Nihil iam de causa vocabuli, dum rei causa idolatria sit. Vnde et promiscue ludi Liberalia vocabantur, ob honorem Liberi patris. Ob hoc dispicienda est originis macula, ne bonum aestimes quod initium a malo accepit. (...)*". Edição de RETA, J. O. & CASQUERO, M. A. M. *San Isidoro de Sevilla: Etimologias*. 2. v. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

⁴² Isid. Hisp. Etym. XVIII, 27, 1: "*Circus Soli principaliter consecratus est a paganis, cuius aedis medio spatio et effigies de fastigio aedis emicat, quod non putaverint sub tecto consecrandum quem in aperto habent*".

⁴³ Chron. Caesarg. 85a: "*His consulibus, Caesarauguste circus expectatus est*". Edição de HARTMANN, C. C. *Corpus Christianorum. Series Latina*. CLXXIII A; Turnhout: Brepols, 2001.

⁴⁴ Quem analisa esse caso é SÁNCHEZ, J. A Jiménez. Un testimonio tardío de ludi theatralis en Hispania. *Gerión*, Salamanca, n. 21, v. 1, p. 371-377, 2003.

⁴⁵ Conc. II Brac: "*Canones ex orientalis antiquorum patrum synodis a venerabile Martino episcopo vel ab omni Bracarense synodo excerpti (...)*". c. 60. "*De eo quod non liceat sacerdotibus vel clericis spectaculis interesse: Non liceat sacerdotibus vel clericis aliqua spetacula in nuptiis vel in conviviis spectare, sed oportet antequam ingrediantur ipsa spetacula, sugere et recedere inde*".

certa continuidade do sentimento evergeta no âmbito da comunidade cristã. Antes de orações solenes, quando era lida a lista dos que levavam oferendas ao altar, os nomes eram aclamados como na época da munificência cívica. Assim, no Concílio de Mérida de 666 recomendava-se aos presbíteros que procurassem “*recitar ante o altar durante a missa os nomes daqueles que tenham construído basílicas ou tenham trazido ou trazem algo a estas santas igrejas*”⁴⁶. Tal era, no princípio, um meio de estimular as doações da aristocracia local, acostumada aos mecanismos do evergetismo clássico.

Fundamentado em três temas que não tinham tanta relevância no mundo antigo - o pecado, a morte e a pobreza - o cristianismo paulatinamente transforma o ideal de caridade. Esses conceitos intrincados delimitam o horizonte da sociedade cristã tardo-antiga⁴⁷. O tema dos pecados perpassa todos os momentos da sociedade cristã, influenciando decisivamente as relações sociais, as concepções de tempo, as práticas rituais, os saberes, enfim, toda uma visão de mundo⁴⁸. No discurso cristão, o conceito de pecado se relaciona de maneira muito interessante ao de morte. Conforme Delumeau, “*o animal não antecipa sua morte. O homem, ao contrário, sabe - muito cedo - que morrerá. É pois o único no mundo a conhecer o medo num grau tão terrível e duradouro*”⁴⁹. De fato, percebemos que há na sociedade cristã um medo relacionado com o pós-morte, com o Juízo Final. Não que se tema a morte em si, posto que se trata de um dado da natureza. O que se teme é a “morte da alma”, a danação eterna que estava reservada àqueles que possuíam uma vida desregrada e díspar da que pregava o cristianismo. Graças ao livre arbítrio, todo homem pode pecar, transformando-se num agente do Demônio. Desde um humilde campesino até poderosos reis e imperadores, todos estão sujeitos às tentações⁵⁰. Daí a extrema importância que tem a temática dos pecados na vida cotidiana da cristandade ocidental.

⁴⁶ Conc. Emerit. c. 19: “*Proinde salubri deliberatione censemus, ut pro singulis quibusque ecclesiis, in quibus presbyter iussus fuerit per sui episcopi ordinationem praeesse, pro singulis diebus dominicis sacrificium Deo procuret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si viventes in corpore sunt, ante altare recitentur tempora missae (...)*”. Conforme PÉREZ, C. Buenacasa. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: Una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII). In: MORENO, L. A. Garcia et al (eds.). *Santos, obispos y reliquias*. III Encuentro internacional “Hispania en la Antigüedad Tardía”. Alcalá de Henares 13-16 out. 1998 .p. 132. O traslado de relíquias de mártires, custeado pelo aparato estatal, também pode ser “*considerado como una nueva faceta del evergetismo municipal, con lo cual el poder se congraciaba con los habitantes católicos de la ciudad implicada en la traslación*”.

⁴⁷ BROWN, *Antiguidade...*, p. 266.

⁴⁸ CASAGRANDE, C. & VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval - Vol. 2*. Bauru, São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 337.

⁴⁹ DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 19.

⁵⁰ Brown (*Antiguidade...*, p. 267), ao afirmar que às vezes a hierarquia do *saeculum* e a igualdade perante o pecado se chocam, nos relata que Ambrósio de Milão colocou o imperador Teodósio, senhor do mundo, despojado de manto e diadema no meio dos penitentes, no fundo da basílica, por haver ordenado o massacre da população de Tessalônica.

O caminho que tirava o homem do mundo dos pecados era o da Igreja. Isso porque “o caráter remissível dos erros e o monopólio que a Igreja exerce sobre o poder de perdoar os pecados e de prescrever punições situam o binômio erro-castigo no interior de um sistema de trocas entre o mundo terreno e o Além (preces, penitências, indulgências), constitui um dos elementos específicos da religião cristã”⁵¹. Daí se chega ao terceiro elemento que delimita o horizonte dessa sociedade - a pobreza. Isso porque a caridade aos pobres, que espelham a humildade de Cristo, é um excelente meio de se redimir dos pecados. Conforme Mollat, essa seria a função dos pobres neste mundo⁵². Posto que eram extremamente necessários à sociedade, a caridade não tem o objetivo de suprimir as desigualdades sociais, mas de reproduzi-las. É justamente de sua exclusão econômica que decorre sua inclusão social.

Eclesiásticos comentavam com grande entusiasmo os evangelhos que condenavam a avareza e incentivavam a caridade. Assim, Santo Agostinho, pregava que “assim como a água apaga o fogo, a oblação apaga o pecado”⁵³. Em contrapartida, aquele que não praticasse a caridade recaía no pecado capital da avareza⁵⁴, posto que o avaro não seria apenas o que usurpa um bem alheio, mas também o que guarda os seus bens avaramente⁵⁵. Para Santo Agostinho, também os pobres poderiam ser avaros, se receberem ou desejarem obter algo de forma ilícita, como fornecendo um falso testemunho, por exemplo⁵⁶. Esse pensamento deve ser entendido à luz da virtude da humildade, e do desapego não apenas dos bens materiais, como da vida terrena. Nesse sentido o discurso se dirige tanto aos pobres como aos ricos. Aos pobres confere uma esperança de um futuro melhor, aos ricos lembra da importância da caridade para atingir o reino dos céus. Desse modo, Agostinho sugere que os pobres seriam os carregadores de riqueza entre a cidade dos homens e a cidade de Deus⁵⁷. Ao fazer uma doação a um pobre se transfere uma riqueza perecível nesta vida para uma riqueza eterna no paraíso celestial. Aos que não alimentavam os pobres, porém, o bispo de Hipona lembrava

⁵¹ CASAGRANDE & VECCHIO, Pecado..., p. 347.

⁵² MOLLAT, Pobres..., p. 46.

⁵³ August. Hip. Serm. 60, 10: “Sicut aqua exstinguit ignem, sic eleemosyna exstinguit peccatum”.

⁵⁴ O conceito de avareza já existia no mundo romano com um significado negativo. Por exemplo, em Mart. II, 56: “Gentibus in Libycis uxor tua, Galle, male audit inmodicae foedo crimine avaritiae. Sed mera narratur mendacia: non solet illa accipere omnino. Quid solet ergo? Dare”. Sen. Epist. 87, 22: “Bonum ex malo non fit; divitiae [autem fiunt] fiunt autem ex avaritia; divitiae ergo non sunt bonum (...)”. Contudo, ganha muito mais importância com o cristianismo, como pecado, no âmbito da tríade pecado/ pobreza/ morte.

⁵⁵ August. Hip. Serm. 107, 4: “Non solum avarus est qui rapit aliena; sed et ille avarus est qui cupide servat sua”.

⁵⁶ August. Hip. Serm. 107, 9: “Ecce dico et pauperi quid timere debeat. Vocat te dives et potens, ut pro illo dicas falsum testimonium. (...) Exigit ille: Dic pro me falsum testimonium, et tantum et tantum dono tibi (...) Non vis accipere quod do? Quod habes tollo. Ecce si hoc quisquam minetur, quid facies? (...)”.

⁵⁷ August. Hip. 60, 8: “Quid sunt pauperes quibus damus, nisi laturarii nostri, per quos in caelum de terra migramus? Da: laturario tuo das, ad caelum portat quod das”.

que o destino predito pelo Senhor era “*ir ao fogo eterno que está preparado ao diabo e seus anjos!*”⁵⁸.

Além da remissão dos pecados, os donativos possuíam outro importante suporte ideológico - a busca da intercessão divina ou do apoio de algum mártir ou homem-santo. Intercessão buscada por pessoas de todas condições econômicas, mas que era sem dúvida mais rentável quando era um rico que desejava obter a graça divina⁵⁹. O *uir sanctus* Valério do Bierzo, por exemplo, recebe dois cavalos do nobre Basiliano e, quando estes são roubados, o mesmo *dominus* lhe presenteia com mais dois⁶⁰. Também o rei Leovigildo, embora fosse ariano, ofereceu terras produtivas ao abade Nancto para que este intercedesse por ele junto a Deus⁶¹. Em ambos os casos, se tratam de pobres voluntários e eclesiásticos, e em ambos não houve mediação da Igreja no processo caritativo. Mas os homens-santos, tal como a Igreja, também atuavam na redistribuição daquilo que lhes era ofertado, o que contribuía para aumentar seu prestígio frente às populações mais humildes. Isso explica seus constantes atritos com o episcopado, uma vez que eram concorrentes diretos pelo recebimento e redistribuição das ofertas dos fiéis. Também o culto aos mártires era responsável por um substancial ingresso de ofertas às igrejas ou mosteiros que detivessem relíquias⁶². Peregrinos e moradores das cercanias ofereciam donativos ao local onde jazia o mártir por graças conquistadas ou desejadas, tais como cura de doenças, vitórias militares, chuvas em períodos de estiagem. Deve-se lembrar que, em muitas localidades, o bispo se colocava como intercessor entre os devotos e o mártir, de modo que a oferenda passava por sua intermediação.

Os cultos aos mártires, as remissões de pecado, a intercessão de santos face aos problemas da vida cotidiana constituíram, a partir da Antiguidade Tardia, um elaborado circuito caritativo que unia Deus, pobres e ricos. A peça fundamental para que esse sistema funcionasse era o aparato eclesiástico, posto que a redistribuição de parte dos donativos dos ricos aos pobres passava, via de regra, pelo intermédio da Igreja. No período baixo-imperial, o dinheiro arrecadado pela

⁵⁸ August. Hip. 60, 9: “*Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius. (...) Quia esurivi, et non dedistis mihi manducare*”.

⁵⁹ MARTINEZ, P. C. Díaz. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, p. 46.

⁶⁰ FRIGHETTO, R. Um protótipo de pseudosacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus. *Arys*, Madrid, n. 2, p. 38-51, 2000. afirma que o notável local Ricimer elegera Valério, contra a vontade deste, presbítero do oratório dos Santos do Ebronato, pois sua fama de *uir sanctus* na região seria um atrativo para que as populações campesinas ofertassem dádivas ao oratório, do qual Ricimer ficaria com uma parte. Nesse sentido, afirma DÍAZ, M. C. Díaz y [El emeritismo en la España Visigótica. *Revista Portuguesa de História*, Lisboa, n. 6, p. 217-237, 1955, p. 231] que “*Contra lo que ocurría en un cenobio, el eremita puede recibir obsequios que pasan a ser de su propiedad*”.

⁶¹ VSPE. III: “*Qui quamlibet esset Arrianus, tamen ut se eius precibus Domino commendaret, eidem uiro auctoritate conscripta de quodam precipuo loco fisci direxit, ut alimenta aut indumenta exinde cum suis fratribus haberet*”. Edição de MAYA, A. Sanchez (ed.). *Corpus Christianorum. Series Latina. CXVI Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnholti: Brepols, 1992.

⁶² Sobre esse tema vide PÉREZ, La instrumentalización...

Igreja era dividido em quatro partes iguais: para o salário do bispo, para o salário do clero, para a manutenção dos edifícios eclesiásticos e para a assistência social⁶³. Apesar de metade das doações destinar-se diretamente à bolsa e ao patrimônio episcopal, era reservada uma parte para as obras de beneficência.

Porém, conforme ensina Lot, a partir da sexta centúria “os cristãos reconciliam-se com a vida terrena e passam a prezar, e a prezar muito, os bens deste mundo”⁶⁴. De fato, tanto no caso do Reino Hispano-Visigodo como no caso do Reino Suevo, os bens eclesiásticos deveriam ser divididos em três partes, e não se reservava nenhuma quantia para o assistencialismo⁶⁵. Assim, em muitas ocasiões, o discurso contra a avareza serviu à avareza episcopal, e a caridade serviu para enriquecer não apenas o patrimônio da Igreja, como também o patrimônio particular dos membros da Igreja. Nesse sentido é sintomática a constante censura nas atas dos concílios eclesiásticos do desvio de bens e donativos das igrejas por parte de clérigos. No Concílio IV de Toledo, por exemplo, há a seguinte condenação: “A avareza é raiz de todos os males, e a ânsia da mesma se apodera também dos corações dos bispos. Muitos fiéis por amor de Cristo e dos mártires constroem basílicas nas paróquias dos bispos, e as enriquecem com doações, mas os bispos arrebatam esses bens e os utilizam para seu próprio proveito”⁶⁶. Um dos cânones do Concílio II de Braga, no Reino Suevo, leva o sugestivo título “Que não seja consagrado o oratório construído por alguém em sua terra com fins lucrativos”⁶⁷. No Concílio X de Toledo há outro caso significativo. Pouco antes de morrer, o bispo Rícimer de Dumio havia doado todos os bens da Igreja. Posto que “os pobres não tinham nenhuma necessidade iminente”, o que justificaria a atitude do bispo, tornou-se nulo o testamento, a doação e as manumissões feitas por Rícimer⁶⁸. Do mesmo modo, o Concílio III de Toledo assegura que os bispos estão autorizados a socorrer as necessidades de peregrinos, clérigos e pobres “quando possível e respeitando os direitos da igreja”⁶⁹.

⁶³ BAJO, El sistema..., p. 194.

⁶⁴ LOT, F. O Fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 54.

⁶⁵ Conc. I Brac. c. 7: “Item placuit, ut ex rebus ecclesiasticis tres aeque fient porciones, id est una episcopi, alia clericorum, tertia in recuperationem vel in luminaria ecclesiae (...)”. Conc. Emerit. c. 14. “(...) ut quicquid pecuniae a fidelibus in ecclesia fuerit oblatum fideliter collectum maneat et conservatum et fideliter episcopo praeferatur, qualiter exin[de] tres partes fiant aequales: unam episcopus habeat; et alteram presbyteres et diacones inibi deservientes consequantur et inter se, ut dignitas et ordo poposcerit, dividant; tertia vero subdiaconos et clericis tribuatur (...)”.

⁶⁶ Conc. IV Tol. c. XXXIII: “Avaritia radix cunctorum malorum cuius sitis etiam sacerdotum mentes obtinet; multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrochis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt, sacerdotes haec auferunt atque in usus suos convertunt (...)”.

⁶⁷ Conc. II Brac. c. 6: “Ut qui oratorium pro quaestu suo in terra suo facerit non consecratur”.

⁶⁸ Conc. X Tol.: “Item aliud decretum eorundem praefatorum pontificum editum: “(...)qui nullum imminens causa pauperum necessitatis existeret, quae in hoc sancta lex (tam examussim) erogare deprehensum est (...)”.

⁶⁹ Conc. III Tol. c. 3: “(...) peregrinorum vero vel clericorum et egenorum necessitati salvo iure ecclesiae praestare permittuntur pro tempore quo potuerint”.

A caridade era desenvolvida muito mais pelos bispos, pessoalmente, do que de uma forma institucionalizada pela Igreja. As doações que o aparato eclesiástico angariava eram, em parte, redistribuídas como se fossem obra de um determinado bispo, intermediário entre ricos e pobres, entre doadores e entidades divinas. Um dos melhores exemplos de que dispomos de caridade episcopal é o que se desenvolveu na cidade de Mérida, mais rica sede episcopal da Península Ibérica em finais da sexta centúria. O empréstimo de dinheiro, a assistência à enfermos, a doação de comida e a construção de um *xenodochium* foram algumas formas que os bispos da cidade encontraram para exercer a caridade. Ao fazer isso, monumentalizavam seu poder, de modo que o bispo Massona era visto como se fosse um rei pela população local, segundo seu anônimo biógrafo⁷⁰. Desse modo, “ninguém, nem mesmo um pobre era visto fatigado pela necessidade ou desejava algo mais, de modo que os pobres, assim como os ricos, tinham abundância de todas as coisas boas, e todo o povo na terra parecia regozijar no céu, graças aos méritos de tão grande pontífice”⁷¹. A caridade episcopal, ao amenizar a miséria dos pobres e propiciar um meio para que os ricos redimam seus pecados, e ao intermediar a busca de qualquer um por uma intercessão divina, reforçava a *auctoritas* dos bispos com todos os grupos sociais.

A caridade cristã na Antiguidade Tardia se assenta, portanto, em dois pilares, a busca da intercessão divina e a reprodução da ordem social. As doações que os ricos faziam aos pobres, aos homens-santos, e aos mártires, eram um meio de se absolver os pecados ou buscar uma intercessão ao mesmo tempo em que atenuavam as tensões sociais provenientes do problema de uma indigência generalizada⁷². Não podemos, contudo, preterir aqueles muitos que praticavam a caridade, também, por um verdadeiro amor ao próximo. Pessoas geralmente de condições não tão privilegiadas, e que possuíam alguma identificação com os mais necessitados, formando laços de solidariedade. Não obstante, o real objetivo da beneficência cristã não era suprimir as desigualdades sociais, mas torná-las suportáveis através da caridade, mantendo a estabilidade da ordem social, na qual reside a paz⁷³. Era, portanto, a exclusão econômica dos pobres que os incluía na sociedade. Sua função era servir de objeto para que os ricos praticassem a caridade, geralmente, por intermédio da Igreja. Desse modo o poder político e econômico episcopal tendeu a se fortalecer cada vez mais.

⁷⁰ VSPE, V, 3: “*Ita nimirum temporibus eius ditati sunt, ut in diem sacratissimum Pasche, quum ad ecclesiam procederet, plurimi pueri clamides olisericas induentes quoram eo quase quoram rege incederent (...)*”.

⁷¹ VSPE V, 2, 16: “*(...) ut nullus umquam, quamuis inops, aliquid dehabere uideretur aut qualibet necessitate fatigaretur, sed quemammodum opulenti ita et inopes omnibus bonis habundarent et quodam modo instar celestis gaudii uniuersus populus in terris tanti pontificis meritum congauderet*”.

⁷² DUBY, G. *Guerriers et paysans*. Paris: Gallimard, 1973, p. 64. “*C’est par le biais des munificences des seigneurs que cette société réalisait la justice et faisait se résorber, dans une commune pauvreté, la totale indigence*”.

⁷³ MOLLAT, *Pobres...*, p. 47.

Considerações Finais

A figura do pobre foi, tanto no mundo romano como na Antiguidade Tardia, vista como um dado natural. O discurso cristão passou longe da promoção da igualdade social. Ao contrário, valorizou a condição do pobre, atribuindo-lhe uma série de virtudes, em especial a da humildade. Sua mensagem escatológica lhe prometia a Cidade de Deus como recompensa. Todo esse arcabouço ideológico mitigou a humilhação moral que o pobre sofria no mundo romano, ao mesmo tempo em que o tornou essencial na sociedade cristã. Para tanto, foi fundamental a elaboração de um novo ideal de pobre, mais amplo, baseado muito mais na virtude da humildade do que na situação econômica do indivíduo.

Esse processo findou por impor um novo modelo caritativo, em substituição ao evergetismo clássico, que se mostrava política e economicamente pouco viável no conturbado contexto da Antiguidade Tardia. A caridade cristã era muito mais eficaz beneficiando, a um só tempo, os pobres, os nobres e, principalmente, os bispos. Os pobres, porque eram o objeto da caridade, os destinatários finais das doações. Os nobres, porque ao realizar uma caridade, estavam agindo *pro remedio animae*, redimindo pecados e alcançando as graças divinas. E o episcopado, porque era a principal hierarquia da Igreja e quem detinha os melhores meios de recepção, controle e redistribuição da caridade.

Portanto, a caridade cristã tornava a pobreza suportável, não apenas sob o prisma econômico, como também da perspectiva da moral, minimizando as tensões sociais. Tornou-se, um meio ideológico de controle socioeconômico que a Igreja avocou para si, e pelo qual seu patrimônio aumentava continuamente, e seus membros ganhavam cada vez mais poder. Um dos mais significativos exemplos da contradição entre o discurso cristão e a política levada a cabo pelo episcopado se encontra no décimo-terceiro cânone do Concílio de Mácon, que condenava a prática de alguns bispos soltarem cachorros ferozes nas pessoas que buscavam seu auxílio, “*pois o bispo deveria resguardar os hinos aos latidos, e as boas obras às mordidas venenosas*”⁷⁴. Esses indícios sugerem que o pobre, na transição da Antiguidade ao Medieval, teve um papel fundamental em ambos os modelos caritativos. Não como sujeito, mas como lucrativo objeto da caridade.

Bibliografia

ALFÖLDY, G. *História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

BAILEY, D. R. Shackleton (ed.). *Martial: Epigrams*. 3 v. London: Harvard University Press, 1993.

BAJO, F. El sistema asistencial eclesiástico durante el siglo IV. *Studia Historica: Historia Antigua*, Salamanca, v. IV-V, n. 1, p. 189-194, 1986/ 1987.

BÍBLIA. Mateus. Latim. *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*. HETZENAUER, P. M. (ed.). Paris: Garnier, 1922.

⁷⁴ Conc. Matic. c. 13: “(...) *Volumus igitur, quod episcopalis domus, quae ad hoc Deo fauente instituta est, ut sine personarum acceptione omnes in hospitalitate recipiat, canes non habeat, ne forte hii, qui in ea miserarium suarum leuamen habere confidunt, dum infestorum canum morsibus laniantur, detrimentum uersa uice suorum susteneant corporum. Custodienda est igitur episcopalis habitatio hymnis, non latratibus, operibus bonis, non morsibus uenenosis*”. Edição de CLERQ, C. de. *Corpus Christianorum*. Series Latina. CXLVIII A. Concilia Galliae. Turnholti: Brepols, 1963.

- BROWN, P. Antiguidade tardia. In: VEYNE, P. (org.). *História da Vida Privada - vol. 1: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAPDEVILA, P. Maymo i. El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 58, p. 551-558, 1997.
- CASAGRANDE, C. & VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval - Vol. 2*. Bauru, São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- CLERQ, C. de. *Corpus Christianorum*. Series Latina. CXLVIII A. Concilia Galliae. Turnholti: Brepols, 1963.
- COATES, S. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority. *The English Historical Review*, Oxford, v. CXV, n. 464, p. 1109-1137, 2000.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DÍAZ, M. C. Díaz y. El emeritismo en la España Visigótica. *Revista Portuguesa de História*, Lisboa, n. 6, p. 217-237, 1955.
- DUBY, G. *Guerriers et paysans*. Paris: Gallimard, 1973.
- DURRY, M. (trad.). *Plinius Minor: Lettres*. Tome IV: livre X. & Panégyrique de Trajan. Paris, 1964.
- ERNOUT, A. (trad.). *Pétrone: Le Satiricon*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- FRIGHETTO, R. Um protótipo de pseudosacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus. *Arys*, Madrid, n. 2, p. 38-51, 2000.
- FUEYO, A. D. (trad.). *Obras de San Agustín*. VII. Sermones. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- GARRAFFONI, R. S. *Bandidos e salteadores na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2002.
- HARTMANN, C. C. *Corpus Christianorum*. Series Latina. CLXXIII A; Turnhout: Brepols, 2001.
- LOT, F. *O Fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MARTINEZ, P. C. Díaz. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- _____. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania Visigoda. In: LOMAZ, F. J.; DEVIS, F. J. (eds.). *De Constantino a Carlomagno: Disidentes Heterodoxos Marginados*. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1993.
- MAYA, A. Sanchez (ed.). *Corpus Christianorum*. Series Latina. CXVI Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Turnholti: Brepols, 1992.
- MOLLAT, M. *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ORLANDIS, J. *Historia breve del Cristianismo*. 3. ed. Madrid: Rialp, 1989.
- PEREIRA, M. H. Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica - vol. 2: Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- PÉREZ, C. Buenacasa. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: Una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII). In: MORENO, L. A. Garcia et al (eds.). *Santos, obispos y reliquias*. III Encuentro internacional "Hispania en la Antigüedad Tardía". Alcalá de Henares 13-16 out. 1998.
- RETA, J. O. & CASQUERO, M. A. M. *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*. 2. v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- REYNOLDS, L. D. (ed.). *Seneca: Ad Lucilium epistulae morales*. 2 v. Oxford: Clarendon, 1965.
- RODRÍGUEZ, J. Remesal. Evergetismo en la Bética, nuevo documento de un municipio ignoto. (=Oducia?). *Gerión*, Madrid, n. 15, p. 283-297, 1997.
- SÁNCHEZ, J. A Jiménez. Un testimonio tardío de ludi theatralis en Hispania. *Gerión*, Salamanca, n. 21, v. 1, p. 371-377, 2003.
- SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos -

século V ao VII. *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 37, p. 67-84, jul./ dez. 2002.

STYLOW, A. U. & PASCUAL, H. G. Remissis cenis publicis: las reglas del juego del evergetismo. A propósito de CIL II 1046 con un apéndice sobre CIL VIII 11058F. *Faventia*, Barcelona, v. 23, n. 2, p. 97-109, 2001.

VEYNE, P. *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Edition du Seuil, 1976.

VEYNE, P. O Império Romano. VEYNE, P. (org.). *História da Vida Privada - vol. 1: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VIVES, J. *Concilios Visigóticos e Hispano Romanos*. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1963.

WHITTAKER, C. R. O Pobre. In: GIARDINA, A. *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992.

RESUMO

DA ANTIGÜIDADE AO MEDIEVO: O CRISTIANISMO E A ELABORAÇÃO DE UM NOVO MODELO CARITATIVO

A elaboração de um novo modelo caritativo é apontada por vários especialistas como um dos mais significativos marcos da transição da Antigüidade ao Medievo. O evergetismo clássico mostrava-se pouco viável no conturbado período das migrações germânicas, sendo paulatinamente substituído pela caridade cristã. Este modelo caritativo, instigado pela busca da intercessão divina e da remissão dos pecados, colocava a Igreja como intermediária entre a recepção e a redistribuição dos donativos. Nesse sentido, percebe-se que a caridade cristã foi um importante veículo de legitimação do poder político e econômico da Igreja, e em especial, do episcopado.

Palavras-Chave: Pobreza; Caridade; Episcopado.

ABSTRACT

FROM ANTIQUITY TO THE MIDDLE AGES: THE CHRISTIANITY AND THE ELABORATION OF A NEW CHARITY MODEL

The elaboration of a new charity model is pointed out by several specialists in the field as one of the most expressive marks of the transition from Antiquity to the Middle Ages. The classical evergetism didn't seem much feasible during the unrested period of the Germanic migrations, and it was replaced by the christian charity. This new charity model, instigated by the search of divine intercessions and by the redemption of sins, placed the Catholic Church as an intermediary between the reception and the redistribution of the donations. In this way, it is clearly seen that christian charity was an important legitimation vehicle of the political and economical power of the Church, and particularly, of the bishopric.

Keywords: Poverty; Charity; Bishopric.