

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

Bruno Miranda Zétola¹

RESUMO: 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: The elaboration of a new charity model is pointed out by several specialists to be one of the most expressive signs of transition from Antiquity to Middle Ages. The classical evergetism was not much feasible during the restless period of Germanic migrations, being replaced by the Christian charity. This new charity model, instigated by the search of divine intercessions and by redemption of sins, placed the Catholic Church as an intermediary between reception and redistribution of donations. In this way, Christian charity became an important legitimation vehicle of political and economical power of the Catholic Church, and particularly, of the bishopric.

KEYWORDS: poverty, charity, bishopric.

A caridade se desenvolveu de modo muito particular no mundo romano. Assumiu a forma do evergetismo, combinação de civismo urbano com ostentação socioeconômica. Era dirigida mais aos concidadãos do 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 foi, gradualmente, transformada. O discurso cristão, embora pregasse o amor ao próximo, serviu para fortalecer o poder episcopal e como meio

¹ Aluno do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. E-Mail: brunozetola@hotmail.com. Este texto é resultado de nossa pesquisa de Dissertação de Mestrado, em fase de conclusão.

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. (DÍAZ MARTINEZ, 1993: 163). De fato, o conceito de caridade sugere a idéia de, ao menos, 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 auferiam, das atitudes beneficentes que praticavam, vantagens político-econômicas maiores do que as recebidas diretamente pelos objetos de sua caridade. Porém, a despeito da existência de algumas semelhanças, a transformação do ideal caritativo é apontada por muitos especialistas como um dos mais significativos marcos da transição da Antigüidade ao Medievo.

Em verdade, o cristianismo impôs significativas transformações culturais no cotidiano das pessoas. Por ser uma religião teleológica, 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 tal objetivo. 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 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 dos bispos. Para tanto, foi fundamental a elaboração de um novo conceito de pobreza, permitindo a suplantação do modelo romano evergeta de caridade pelo cristão.

O Evergetismo

O termo evergetismo é um neologismo derivado do grego cujo significado aproximado seria "atitude beneficente". Embora o conceito tenha sido utilizado por André BOULANGER na década de 1920 e por Henri-Irinée MARROU na de 1940, é Paul VEYNE em sua obra "Le pain et le cirque", de 1976, que o desenvolve. (MAGNANI, 2005: 269). Na tradução ao inglês de que dispomos, VEYNE define evergetismo como "the manifestation of an 'ethical virtue', of a quality of character,

namely magnificence”. (VEYNE, 1990: 14). Algumas críticas têm sido feitas recentemente ao conceito de VEYNE, como enfatizar o argumento de manipulação das massas pela elite, desconsiderar a diversidade social e colocar uma ênfase excessiva no aspecto político. (GARRAFFONI, 2004: 82). Embora matizado por suas limitações, o termo continua sendo utilizado por muitos especialistas, visto que remete a uma idéia fundamental para o entendimento do processo caritativo romano - a reciprocidade. Se os aristocratas romanos praticavam uma atitude beneficente para a plebe, tal ato não era fortuito; desejavam receber algo em troca - o reconhecimento de seu *status*.

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 caráter. 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”. (VEYNE, 1989: 103). É esse sentimento de posse da *ciuitas*, esse anseio de ser um homem público por excelência que norteava os potentados locais na prática do evergetismo. 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 herdeiros. (VEYNE, 1989: 104). Tais atitudes, sob a ótica estritamente econômica, não eram muito compreensíveis, mesmo considerando que, através das benesses de seu cargo, um nobre que desempenhava uma magistratura tivesse oportunidade de retirar muito mais do que gastara pelo bem da cidade. 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.

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-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 seu *honor*. Conforme Maria Helena da Rocha PEREIRA, o conceito de *honor*

tem uma ligação muito clara à vida política romana, que se traduz, quer nas formas de reconhecimento público [...], 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. (PEREIRA, 1984: 336).

Por depender do julgamento da sociedade, o *honor* é mais facilmente alcançado através de obras e feitos de grande visibilidade. O reconhecimento público, a consagração pelo *honor*, são motivos que explicam por que muitos nobres romanos praticavam o evergetismo espontaneamente, sem qualquer vínculo com as magistraturas. Para as camadas superiores da população, o evergetismo era um ponto de honra nobiliárquico, em que o orgulho de casta acionava motivações cívicas e liberais. 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, distinguiram-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 somente aos cidadãos de cada *ciuitas*. Por isso, teoricamente, escravos e libertos, pessoas que compunham os estratos sociais mais extremos da pobreza e não se enquadravam na categoria jurídica de

cidadão, dificilmente se beneficiavam dessas práticas assistenciais. (WHITTAKER, 1992: 243). Estas eram dirigidas mormente a uma plebe intermediária, embora, com certa reprovação moral, os cidadãos mais abastados também tivessem direito de entrar na fila para receberem seu quinhão.

Qual seria, porém, a visão acerca do evergetismo que possuíam 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, independentemente de quem fosse o patrono. Sob essa perspectiva, Petrônio, em seu *Satyricon*, faz questão de evidenciar o tom irônico dos protagonistas em um banquete oferecido pelo rico Trimalcíão. “Agradecemos a nosso anfitrião sua generosidade e indulgência, verdadeiramente extremas, e, para não sufocar de riso, recorreremos à bebida”. (*Pet. Sat.* XLVII). A idéia que nos passa é a de que, ainda que se aproveitassem da generosidade de Trimalcíão, este era ridicularizado pela plebe. O pobre Encólpio assim descreve a entrada de Trimalcíão no banquete que o próprio ofertava:

Estávamos mergulhados nesse oceano de delícias quando, ao som de uma sinfonia, apareceu Trimalcíão 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. (*Pet. Sat.* XXXII).

Trata-se, certamente, de uma obra de ficção em que os defeitos e atitudes das personagens são exagerados. Não obstante, a figura que Trimalcíão representa há de ter sido algo bastante palpável para que Petrônio o incluísse em seu texto. O Trimalcíão de Petrônio seria, portanto, um exemplo satírico levado ao limite de um novo-rico que gastava grande soma para ostentar sua posição social. Marcial, igualmente satírico, mas provavelmente menos ficcionista, legou-nos em seus Epigramas vários relatos dessa prática pelos romanos ricos, numa perspectiva que, provavelmente, era compartilhada pela plebe e, principalmente, pelos menos ricos. Eis alguns exemplos de como os menos privilegiados consideravam as beneficências que um cidadão mais rico poderia custear: “Quando a turba de toga grita um grande 'bravo' para ti, não és tu, Pompônio, mas o teu jantar que é eloqüente”. (*Mart. Epig.* VI, 48). “Se os potentes te disputam os pedaços por tua

companhia em banquetes, nas colunatas, nos teatros, e gostam de se vestir e de se banhar contigo freqüentemente, não te exultais em demasia, Philomuso. Dás-lhes prazer, porém não és amado". (Mart. *Epig.* VII, 76).

Note-se que o evergetismo implica uma constante interação entre pessoas de distintos estratos socioeconômicos. Pobres, segmentos intermediários e ricos possuem vivências sociais em comum. Essa interação entre pessoas de diferentes estratos sociais era necessária para que o evergetismo funcionasse. O *patronus* precisava do reconhecimento de seus concidadãos menos abastados. E estes aproveitavam os prazeres que lhes eram proporcionados por um rico senhor. Ao fim e ao cabo, mesmo que a plebe se aproveitasse das benesses de um rico *patronus*, entendia o evergetismo como atitude tipicamente aristocrática. Do mesmo modo, muitos *humiliores* que haviam enriquecido rapidamente gastavam grandes fortunas com onerosas atividades de magnificência. Buscavam, com tais benesses, equiparar seu *status* social com o econômico. Como exemplo, tem-se o relato de Marcial de um padeiro que ganhava muito dinheiro, mas que esbanjava tanto que sua fortuna se esfarelou. (Mart. *Epig.* VIII, 16). São indícios de que os valores do evergetismo não eram compartilhados apenas por uma elite socioeconômica, mas por pessoas de condições inferiores que almejavam alcançar o *honor* e serem vistos como dignitários da cidade. Portanto, a despeito do tom irônico com que Marcial e Petrônio relatam o evergetismo e das diferentes implicações que o mesmo possuía para diferentes grupos sociais, ele era visto por todas as classes como uma peculiaridade nobiliárquica, um distintivo de classe.

A partir do século III d. C., quando o Império atravessa uma crise fiscal e política, as elites locais sofreram um sério golpe em suas finanças, em maior ou menor medida conforme a região. Isso levou a um dilema entre finanças pessoais e obrigações morais, pois as doações para o bem da *ciuitas* haviam se transformado quase que num dever 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 viril. (Plin. *Epist.* X, 116). Muitos concordavam com a idéia de Plínio e, na hora de decidir entre estabilidade econômica e glória pessoal, optavam pela primeira opção. Por isso, não nos iludamos ao pensar que, mesmo em período anterior à crise, todos os ricos se

dispunham a beneficiar suas cidades o tempo todo. Embora o *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 frequentemente:

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. (VEYNE, 1989: 115).

Embora influenciado por aspectos monetários, 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, em cidades mais prósperas, exerciam mais ativamente o evergetismo. Petrônio traz excelentes exemplos do ostentatório 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.” (Pet. Sat. XLV). Portanto, se, num primeiro momento, o patrono desembolsava uma grande soma de dinheiro, recebia, do mesmo modo, uma grande projeção social, tanto entre a plebe, como entre seus pares, assegurando seu *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 pífio jogo de gladiadores, que Petrônio descreve:

De fato, o que Norbano nos fez de bem? Ofereceu-nos, em espetáculo, gladiadores de aluguel já decrépitos que, se os assoprassem, cairiam. Já vi melhores bestialos. 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. (Pet. Sat. XLV).

Eis nitidamente a lógica 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 aliviariam os problemas dos pobres da cidade. Isso era efeito secundário para o evergetismo. O que importava, além da projeção social do *patronus*, eram os prazeres e o prestígio de 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 pobres. (WHITTAKER, 1992: 230). 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 hora. (Sen. *Epist.* LXXXVII). 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 equestre. (WHITTAKER, 1992: 230). Nessa direção, para a aristocracia romana, o pobre era o rico que não era muito rico. Esses “pobres ricos” eram pessoas de boa condição econômica, 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*. (WHITTAKER, 1992: 239). 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 social. (ALFÖLDI, 1989: 216).

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 privado. (WHITTAKER, 1992: 245). 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 a esses indivíduos mais carentes e desprotegidos pelo sistema caritativo romano, que a Igreja pregava seus universalizantes evangelhos no início da era cristã. Viúvas, órfãos, doentes, todos aqueles 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”. (Bib. Mt. XI: 28). 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 mim não haveis de ter sempre”. (Bib. Mt., XXVI: 11). 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, visto que houve uma valorização da imagem do pobre. Sendo 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”. (Bib. Lc. VI:20).

Para o cristianismo, portanto, a pobreza também não está relacionada exclusivamente com o aspecto material. De outro modo seria impossível garantir a salvação dos cristãos ricos, uma vez que que dos pobres é o Reino dos Céus. A idéia básica era que a humildade espiritual fazia alcançar a glória divina, discurso que atenuava a degradação econômica e moral que acometia os pobres. (MOLLAT, 1988: 26). 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 avareza. (August. *Serm.* XIV, 7). Por outro lado, recorda que há muitos ricos que são humildes, que são “pobres de espírito”, ou seja, não são movidos pela avareza ou pela cobiça. Esses, que Agostinho denomina de “ricos pobres”, possuíam um lugar reservado no Paraíso. (August. *Serm.* XIV, 4). Embora Abraão seja um bom exemplo desse paradoxo entre riqueza terrena e humildade espiritual, o modelo mais exaltado era o de Cristo. Nas palavras do bispo de Hipona, trata-se de “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”. (August. *Serm.* XIV, 9).

A imagem de pobreza de Cristo perpassa todo o discurso cristão na Antigüidade Tardia. O discurso eclesiástico da caridade valorizou 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 campo. (ORLANDIS, 1989: 42). A caridade cristã se desenvolveu face às dificuldades com que se debatiam os membros dessa escassa comunidade de cristãos no alto império. Tinha o intuito, num primeiro momento, de sustentar viúvas, órfãos, doentes e todos os cristãos que se encontravam com algum tipo de necessidade. Tal como os judeus, os cristãos também se viam na obrigação de atender aos seus necessitados, visto que eram ignorados pela magnanimidade romana. Contudo, por volta do século III os cristãos estabeleceram a caridade também aos seus sacerdotes, para que

pudessem desempenhar de maneira mais apropriada as liturgias. Antes da conversão do Império ao cristianismo eram esses os dois deveres materiais dos cristãos - auxiliar seus irmãos de fé nos momentos de dificuldades e sustentar o clero. (BROWN, 2002: 24). Desenvolvia-se, dessa maneira, como uma rede de solidariedade entre membros de uma comunidade numericamente pouco significativa durante os primeiros séculos do Império.

Essa situação se transformou com a rápida disseminação do cristianismo e com a associação entre Igreja e Império fomentada por Constantino. Em pouco mais de três séculos de existência, o cristianismo se converte em religião majoritária do Império Romano. Dois séculos depois da adoção do cristianismo como religião oficial de Roma, não há mais registros de pagãos confessos. 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, que exemplifica essa projeção política do episcopado, foi sua paulatina inserção 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 civitatis*. Mesmo após o período das invasões germânicas, os bispos não perderam sua influência como autoridades cidadinas. Pelo contrário, no vácuo institucional deixado pelo esfacelamento da máquina administrativa romana, os bispos ampliaram sua esfera de atuação, passando a gerir questões de ordem administrativa e a interferir mais ativamente em assuntos da vida política. Tal situação se devia, certamente, pela projeção ideológica da figura do bispo. Porém, mais significativo, é que “o episcopado soube garantir a expansão de sua influência sobre clérigos em funções administrativas e com a prática da assistência material e jurídica às populações urbanas necessitadas”. (SILVA, 2002: 82). Em outras palavras, a interação do bispo com as comunidades urbanas era maior que a das elites administrativas romanas. Os bispos estavam mais atentos aos problemas daquela comunidade, e poderiam atuar de maneira mais constante na resolução de problemas quotidianos. É o caso de bispos como Idácio de Chaves e o Papa Leão I que, na qualidade de maiores autoridades municipais, negociam com chefes Suevos, Visigodos e Hunos para tentar evitar o saque de suas cidades.

Desse modo, o poder imperial viu na aliança com a Igreja um meio de aliviar as tensões sociais que as comunidades urbanas em crise geravam. (BAJO, 1986: 193). Amenizar o problema de uma indigência generalizada era algo de suma importância para se manter a paz social,

especialmente num contexto de crise social, instabilidade política e ameaças de invasões. Isso se fez não apenas através da mensagem escatológica do cristianismo como também, e principalmente, através da prática caritativa cristã. 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. 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 assistir aos mais necessitados. 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 nítida. 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*, de que a caridade era uma das principais dimensões.

Percebendo tais vantagens no assistencialismo cristão, o Império concedeu uma série de incentivos e privilégios à Igreja, justificados, em sua maioria, no auxílio que esta prestava aos pobres. É o caso da lei, decretada por Constantino e recolhida sob o número 16.2.6 no Código de Teodósio, que eximia clérigos de determinadas taxas para que eles cuidassem dos pobres. Desse modo, foi como protetores dos pobres que os bispos definiram sua função social e justificaram suas regalias, tornando a pobreza uma das mais importantes alegorias para o imaginário social da época. Nesse sentido, um especialista asseverou que, “in a sense, it was the Christian bishops who invented the poor.” (BROWN, 2002: 08). De fato, conforme sugeriu Michel MOLLAT, “os pobres”, como categoria social definida, não existiam no mundo clássico romano. Foi com o discurso cristão que a pobreza passou a ser o grande elemento de identificação de uma pessoa desprovida de um bem material ou espiritual. (MOLLAT, 1998: 10). Conforme esses autores, pode-se concluir que a divisão da sociedade entre ricos e pobres é uma ideologia cristã, cujo objetivo era legitimar os privilégios eclesiásticos situando a Igreja como intermediador necessário entre os dois grupos para a manutenção da paz e da ordem social.

Obviamente que a transição de um modelo caritativo a outro não aconteceu de imediato. Já existia certo viés moral, e não cívico, de beneficência em alguns autores sofistas, cínicos e estoicos do mundo clássico, que a entendiam como uma dimensão da *humanitas*. Marco Aurélio, em suas *Meditações*, indaga: “Por que, se praticaste um bem, beneficiando alguém, buscas como um desmiolado uma terceira coisa ainda - mostrar que o fizeste ou obter compensação?” (*Mar. Aur. Medit.* VII, 73). Não obstante, a Igreja, tentava avocar para si a exclusividade da prática caritativa. Além de elaborar um circuito institucionalizado de caridade, condenava oficialmente os espetáculos promovidos pelo evergetismo, alegando que os mesmos traziam funestas conseqüências para as almas das pessoas. Isidoro de Sevilha, por exemplo, condena os espetáculos pois sua raiz estaria na idolatria, (*Isid. Etym.* XVIII, 16, 3); e afirma que aqueles que assistem aos jogos circenses servem ao culto dos demônios. (*Isid. Etym.* XVIII, 27, 1). Mesmo assim, a mudança foi gradual, e os espetáculos patrocinados pelo evergetismo sobreviveram aos primeiros séculos do cristianismo, como o realizado em Zaragoza no início da sexta centúria. (*Chron. Caesarg.* 85a). A continuidade de eventos desse tipo justifica a releitura de um antigo cânone proibindo os clérigos de assistirem aos espetáculos, conforme compilação anotada por Martinho de Braga no Concílio II de Braga.

Ademais, mesmo de forma velada, podemos perceber certa continuidade do sentimento evergeta no âmbito da comunidade cristã. O que se nota é que houve a prosseguimento de atividades evergetas “tradicionais”, como a promoção de festas e a construção de edifícios, embora modificadas por elementos cristãos. 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 cânone 19 do 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”. Tal normativa era um meio de estimular as doações da aristocracia local, acostumada aos mecanismos do evergetismo clássico. Segundo relata Peter BROWN, por volta da passagem da quarta à quinta centúria, o senador Paulinus promoveu um grande banquete aos pobres em plena basílica de São Pedro no aniversário de morte de sua mulher. (BROWN, 1981: 36). Do mesmo modo que os banquetes evergetas persistiam, a contribuição privada na construção de prédios públicos, que fora uma das mais importantes dimensões do evergetismo clássico, continuará a existir no evergetismo cristão. Conforme Mark WHITLOW:

Leaving aside private houses, one has to keep in mind that there had been a dramatic change in the sorts of public building wealthy Romans wanted to pay for. In the first and second centuries A. D. leading citizens had wished to build public baths, gymnasia, stadia, theatres and temples. By the sixth century, fashion and cultural values had changed. However wealthy, these men were no longer interested in such structures. [...] The Christian Romans of the sixth century wanted to display their wealth and status by building monasteries, hospitals old peoples' homes, orphanages and, above all, churches. Therefore these are the buildings which reflect late Roman urban wealth. (WHITTOW, 1990: 18).

Face à existência desses atos privados de caridade, concorrenciais à caridade institucional da Igreja, os bispos se esforçaram por desenvolver e ampliar seu próprio circuito caritativo. Além de condenarem o evergetismo clássico, tentaram esvaziar o sentido do evergetismo cristão através da apropriação do “mundo superior”, tornando a Igreja a única intermediária entre os cristãos deste mundo e as entidades divinas (Cristo, mártires, anjos) do outro. Ao analisar as várias facetas desse evergetismo tardio, Carles BUENACASA PEREZ concluiu que “el evergetismo cristiano no es gratuito. Los nuevos *evergetas* actúan *pro remedio animae*, por lo que, no pueden dejar de lado a la Iglesia. En esta religión, es ella y sólo ella la que les pueden garantizar la felicidad eterna. Por este motivo, la Iglesia acabará imponiendo un verdadero 'trust sagrado' en el campo religioso”. (BUENACASA PÉREZ, 1998: 140). Isso ocorria porque, no cristianismo, a Igreja detém o monopólio dos sacramentos que controlam a vida dos cristãos, desde a sua inserção na comunidade cristã pelo batismo até a remissão dos pecados e a extrema unção.

Em verdade, fundamentado em três temas que não tinham tanta relevância no mundo antigo - o pecado, a morte e a pobreza - o cristianismo paulatinamente transformou o ideal de caridade. Esses conceitos intrincados delimitam o horizonte da sociedade cristã tardo-antiga. 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 mundo. (CASAGRANDE, VECCHIO, 2002: 337). No discurso cristão, o conceito de pecado se relaciona de maneira muito interessante ao de morte. Conforme Jean 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”. (DELUMEAU, 1996: 19). 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, já 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. Peter BROWN 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. (BROWN, 1989: 267). Esse episódio nos fornece uma melhor dimensão da importância da temática dos pecados na vida cotidiana da cristandade ocidental, uma vez que desde um humilde camponês até poderosos reis e imperadores, todos estavam sujeitos a tentações diárias.

O caminho que tirava o homem do mundo dos pecados era a 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”. (CASAGRANDE, VECCHIO, 2002: 347). Daí decorre o 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 mundo. (MOLLAT, 1988: 46). Uma vez 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. Nessa direção, Santo Agostinho, pregava que “assim como a água apaga o fogo, a oblação apaga o pecado”. (August. *Serm.* LX, 10). Do mesmo modo, o cânone sétimo do Concílio de Lérida de 546 também sugeria que a caridade aos pobres redimia os pecados: “Que aquele que se obrigou sob juramento a não fazer as pazes com seu contrário em um pleito, seja apartado por um ano do corpo e sangue do Senhor. E que expie seu delito com esmolas, lágrimas e quantos jejuns puder. E que se apresse em voltar à caridade, a qual encobre a abundância de pecados.” Em contrapartida, o discurso cristão sugeria que aquele que não praticasse a

caridade recaía no pecado capital da avareza. O conceito de avareza já existia no mundo romano com um significado negativo, como demonstra Marcial (*Epig.* II, 56) e Sêneca (*Epist.* 87, 22). Contudo, é com o cristianismo que ele ganha relevo no âmbito da tríade pecado/pobreza/morte. O avaro não seria apenas o que usurpa um bem alheio, mas também o que guarda os seus bens avaramente. Ademais, para Santo Agostinho, até os pobres poderiam ser avaros, caso recebessem ou desejassem obter algo de forma ilícita, como fornecendo um falso testemunho, por exemplo. (August. *Serm.* CVII, 9). 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 cristão 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 Deus. (August. *Serm.* LX, 8). Ao fazer uma doação a um pobre se transfere uma riqueza perecível nesta vida para uma riqueza eterna no Paraíso. Aos que não alimentavam os pobres, porém, o bispo de Hipona lembrava que o destino predito pelo Senhor era “ir ao fogo eterno que está preparado ao diabo e seus anjos!”. (August. *Serm.* LX, 9).

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 as condições econômicas, mas que era sem dúvida mais rentável quando era um rico que desejava obter a graça divina. (DÍAZ MARTINEZ, 1987: 46). Peregrinos e habitantes locais dirigiam-se às basílicas que detinham relíquias de um mártir, propiciando um substancial ingresso de donativos por conta de graças conquistadas ou desejadas. Os santos eram considerados “amigos do Senhor”, constituindo-se em intermediários entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus. Seu corpo jazia neste mundo, mas sua alma pertencia ao outro. Em sua basílica, os dois mundos se encontravam, tornando possível os pedidos de intercessão divina que rogavam os fiéis. (BROWN, 1981: 03). Assim, atuando em todos os aspectos da vida das pessoas, como a cura de enfermidades, o controle das forças da natureza e a proteção contra os inimigos, os santos exerciam um verdadeiro *patrocinium* sobre a população de determinada cidade. Os “homens-santos” eram outro significativo objeto de crença pelos cristãos, em especial no meio rural. Dons divinos, capacidade de intercessão e

poderes de cura eram atribuídos a estes religiosos. Por essa razão o rei Leovigildo, embora fosse ariano, ofereceu terras produtivas e servos ao abade Nancto para que este intercedesse por ele junto a Deus. (VSPE. III, 37). Outro célebre homem-santo hispano-visigodo é Valério do Bierzo. Valério foi obrigado a atuar como *presbyterum* em um oratório de um poderoso *dominus* local que sabia do potencial atrativo daquele indivíduo para que as populações rurais das cercanias ofertassem suas dádivas. Essa vinculação do homem-santo ocasionou o enriquecimento daquele oratório e, conseqüentemente, do patrimônio desse senhor. (FRIGHETTO, 2000: 45). Porém, mesmo que não estivessem vinculados, os homens-santos encarnavam um ideal de pobreza voluntária, devendo redistribuir boa parte daquilo que lhe era ofertado. De um ou outro modo, os donativos aos homens-santos eram os únicos que não passavam pela intermediação do clero. Isso explica, em parte, os constantes atritos desses indivíduos com o episcopado, uma vez que eram concorrentes diretos pelo recebimento e redistribuição das ofertas dos fiéis.

De todo modo, os cultos aos mártires, as remissões de pecados e a intercessão de santos face aos problemas da vida cotidiana constituíram, a partir da Antigüidade Tardia, um elaborado circuito caritativo que unia Deus, pobres e ricos. A peça fundamental para que esse sistema funcionasse era o aparato eclesiástico, visto que a redistribuição de parte dos donativos dos ricos aos pobres passava, via de regra, pelo intermédio da Igreja. Conforme ressaltou Eliana MAGNANI, “desde Cipriano, as exortações à esmola não visam o dom dos fiéis diretamente aos pobres, mas às igrejas onde os bispos cuidavam da sua distribuição”. (MAGNANI, 2005: 271). Essa institucionalização da caridade só foi possível porque eram os clérigos que dispunham do monopólio dos sacramentos e da remissão dos pecados. Com a apropriação do culto aos mártires pela Igreja, também a busca de intercessão divina pelos fiéis passou a ser mediada pela Igreja. (BROWN, 1981: 33). Desse modo, os donativos que um fiel fazia a um santo para alcançar alguma graça eram passavam pelas mãos de autoridades eclesiásticas responsáveis pela manutenção da basílica. Quaisquer que fossem os objetivos das oferendas, a Igreja haveria de mediar sua redistribuição à sociedade. Esse elemento é central para se entender a caridade cristã e, ao mesmo tempo, uma das principais diferenças em relação à caridade romana. No modelo do evergetismo, não poderia haver intermediário entre o *patronus* e a plebe. A dinâmica do sistema consistia em que ele pratique ações beneficentes da maneira mais visível possível, para assegurar seu *honor* e

a imagem de magnânimo. Já no modelo cristão de caridade, a mediação é essencial. Ainda que, no âmbito de certo evergetismo cristão, pesem motivações de orgulho pessoal, a caridade cristã objetiva essencialmente a busca de intercessões divinas e da remissão de pecados. Objetivos que só podem ser atingidos com o aval da Igreja, dos clérigos que detêm o monopólio de intermediar o mundo dos vivos com o dos mortos.

No período baixo-imperial, os donativos arrecadados pela Igreja eram divididos em quatro partes iguais: para o salário do bispo, para o salário do clero, para a manutenção dos edifícios eclesiásticos e para a assistência social. (BAJO, 1986: 194). Ainda que a maior parte do que era arrecadado se destinasse a manter o clero e os patrimônios eclesiásticos, reservava-se uma parte para as obras de beneficência. Porém, essa tradicional divisão dos bens arrecadados foi preterida por uma divisão tripartite. E, tanto no Reino Hispano-Visigodo (*Conc. Emerit. c. 7*) como no Reino Suevo, (*Conc. I Brac. c. 7*), as normas eclesiásticas não mencionavam que deveria ser reservada certa quantia para o assistencialismo. No primeiro caso destinava-se uma parte aos bispos, outra aos presbíteros e diáconos, e a terceira aos subdiáconos e clérigos menores. No caso do Concílio de Braga, a normativa previa que uma parte recebesse o bispo, a outra recebessem os outros clérigos, e a última fosse destinada à conservação das igrejas. De fato, 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”. (LOT, 1980: 54). 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 de seus membros. 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, os bispos reunidos afirmam que “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”. (*Conc. IV Tol. c. 33*). 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”. (*Conc. II Brac. c. 6*). 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. Uma vez 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 Rícimer. (*Conc. X Tól.* Item aliud decretum). 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”. (*Conc. III Tól.* c. 3).

Desse modo, 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 fosse obra de determinado bispo, intermediário entre ricos e pobres, entre doadores e entidades divinas. Um dos melhores exemplos de que dispomos da caridade episcopal é o relatado nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, que narra obras de assistência que teriam sido desenvolvidas na cidade de Mérida, mais rica sede episcopal da Península Ibérica em finais da sexta centúria. A arrecadação de donativos estava institucionalizada a partir do culto de Santa Eulália, célebre mártir local. Contudo, as obras de caridade são descritas pela fonte como atividades pessoais de beneficência de determinados bispos. O empréstimo de dinheiro, a assistência a enfermos, a doação de comida e a construção de um *xenodochium* teriam sido algumas formas que os bispos da cidade encontraram para exercer a caridade. A política da caridade do bispo Masona de Mérida frente ao episcopado, agindo e mostrando-se como o grande *patronus* da cidade, teria monumentalizado tanto seu poder, de modo que o bispo era visto como se fosse um rei em certas ocasiões, segundo seu anônimo biógrafo. (*VSPE.* V, 3, 52). De fato, o objetivo velado desse autor parece ter sido a busca de uma centralização de poderes na figura do bispo de Mérida, explicitando por meio de *exempla*, em especial o de Masona, que o episcopado emeritense era tradicionalmente caridoso e, por conseguinte, deveria ser respeitado. Assim, a argumentação das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* tem como pressuposto implícito a relação entre caridade e poder, na qual se alicerçou o poder episcopal. No mundo imperial romano, esse vínculo entre caridade e poder manifestava-se de maneira mais explícita. Já no discurso cristão, tal relação não estava expressa. Porém, na prática e discurso caritativo dos clérigos fica assaz evidente que esse nexos causal continuou a existir, e que os bispos se esforçavam para substituir os antigos aristocratas romanos na função de patronos da cidade. Portanto, embora os dois modelos de caridade fossem bastante diferentes, ambos buscavam enaltecer a figura do doador perante a comunidade. Seus métodos e objetivos foram diferentes, mas a relação entre caridade e poder existe em um e outro modelo caritativo.

Considerações Finais

O evergetismo romano sustentava-se na idéia de cidadania - era dirigido aos cidadãos de cada *ciuitas* e seu objetivo era exaltar o civismo e a honra de um *patronus* da cidade. Política e economicamente pouco viável no conturbado contexto da Antigüidade Tardia, o evergetismo foi gradualmente substituído pelo ideal de caridade cristão. Embora a ideologia cristã tenha valorizado sobremaneira a figura do pobre, este continuou a ser visto como um dado natural. O discurso cristão passou longe da promoção da igualdade social. Ao contrário, valorizou a exclusão econômica do pobre, atribuindo-lhe uma série de virtudes peculiares, em especial a da humildade. Sua mensagem escatológica lhe prometia a Cidade de Deus como recompensa aos infortúnios deste mundo. Assim, o cristianismo não objetivava suprimir as desigualdades sociais, mas torná-las suportáveis através da caridade, mantendo a estabilidade da ordem social, na qual reside a paz. (MOLLAT, 1988: 47).

Tal escopo só poderia ser atingido, segundo os bispos, pela mediação eclesiástica. Na cidade de Mérida, após o bispo Masona ter feito uma ampla obra caritativa, seu biógrafo assevera que “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.” (*VSPE*. V, 2, 16). Note-se que todo o povo é dividido entre ricos e pobres, as duas categorias sociais em que a ideologia cristã repartiu a sociedade. E todo o povo só poderia regozijar no céu graças aos méritos de tão grande pontífice, graças à intercessão episcopal; que propiciava um meio para os ricos praticarem a caridade através de sua vasta obra caritativa e amenizava a miséria dos pobres.

Portanto, a caridade cristã tornava a pobreza suportável, não apenas do 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, 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 da caridade levada a cabo pelo episcopado encontra-se 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”.

(*Conc. Matic.* c. 13). Esses indícios sugerem que o pobre, na transição da Antigüidade ao Medievo, teve um papel fundamental em ambos os modelos caritativos. Não como sujeito, mas como lucrativo objeto da caridade.

Nessa direção, podemos concluir que, teoricamente, a caridade cristã institucionalizada deveria redimir os pecados dos doadores e lhes garantir determinada graça ao mesmo tempo em que atenuava, mas não suprimia, as desigualdades econômicas. Contudo, na prática, notamos que a busca de intercessão divina fomentou uma elaborada política da caridade nos grandes centros urbanos, onde os maiores beneficiários eram os bispos e os grupos cujos interesses os prelados representavam. Essa vigorosa relação de *patrocinium* episcopal encontrou na caridade cristã seu principal veículo de legitimação, pelo qual o poder político e econômico dos bispos tendeu a fortalecer-se cada vez mais. Não resta dúvida, portanto, que o episcopado foi o grande agente da transformação de um sistema caritativo a outro, ou - conforme a feliz expressão de Fer BAJO - do câmbio do modelo de assistencialismo do *panem et circenses* para o do *panem et religio*. (BAJO, 1986: 194). Reflexo incontestado de novas interações sociais, novos modelos culturais, e novas relações de poder, a gradual elaboração de uma nova concepção sobre o pobre e de um novo modelo de caridade espelha a própria transição da Antigüidade ao Medievo.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias: abreviaturas e edições

August. *Serm.* Agostinho de Hipona, *Sermões*. - FUEYO, A. D. (trad.). *Obras de San Augustín*. VII. Sermones. 3ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

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

Chron. Caesarg. Crônica de Zaragoza. - HARTMANN, C. C. *Corpus Christianorum*. Series Latina. CLXXIII A; Turnhout: Brepols, 2001.

Conc. Matic. Concílio de Mácon. - CLERQ, C. de. *Corpus Christianorum*. Series Latina. CXLVIII A. Concilia Galliae. Turnholti: Brepols, 1963.

Conc. Tol., Conc. Brac., Conc. Emerit. Concílio de Toledo, Concílio de Braga, Concílio de Mérida - VIVES, J. *Concilios Visigóticos e Hispano Romanos*. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1963.

Isid. *Etyim.* Isidoro de Sevilha, *Etimologias*. - RETA, J. O.; CASQUERO, M. A. M. *San Isidoro de Sevilla*. Etimologias. 2. v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Mar. Aur. *Medit.* Marco Aurélio, *Meditações*. - HAINES, C. R. (ed.) *Marcus Aurelius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Mart. *Epig.* Marcial, *Epigramas* - SHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.). *Martial*. Epigrams. 3 v. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Pet. *Sat.* Petronio, *Satyricon*. - ERNOUT, A. (trad.). *Pétrone*. Le Satiricon. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Plin. *Epist.* Plínio, o jovem, *Epistolário*. DURRY, M. (trad.). *Plinius Minor*. Lettres. Tome IV: livre X. & Panégyrique de Trajan. Paris, 1964.

Sen. *Epist.* Sêneca, *Epistolário*. - REYNOLDS, L. D. (ed.). *Seneca*. Ad Lucilium epistulae morales. 2 v. Oxford: Clarendon, 1965.

VSPE. *Vidas dos Santos Padres de Mérida*. - SANCHEZ MAYA, A. (ed.) *Corpus Christianorum*. Series Latina. CXVI Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Turnholti: Brepols, 1992.

Bibliografia

BAJO, F. El sistema asistencial eclesiástico durante el siglo IV. *Studia Historica: Historia Antigua*. Salamanca, v. IV-V, n.1. p. 189-194, 1986/87.

BROWN, P. Antigüidade Tardia. In: VEYNE, P. (org.). *História da Vida Privada*. v. 1. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 225-300.

_____. *Poverty and leadership in late roman empire*. Hanover: University Press of New England, 2002.

_____. *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

BUENACASA PÉREZ, C. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: Una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII). In: ENCUENTRO INTERNACIONAL "HISPANIA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA", III, 1998, Alcalá de Henares. *Santos, obispos y reliquias*. Alcalá de Henares, 1998. p. 123-140.

CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. *Pecado*. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J. C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 2. Bauru, São Paulo: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 337-351.

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

DÍAZ MARTINEZ, P. C. *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. p. 159-177.

DUBY, G. *Guerriers et Paysans*. Paris: Gallimard, 1973.

FRIGHETTO, R. Um protótipo de *pseudosacerdos* na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus. *Arys*, Madrid, n. 2, p. 38-51, 2000.

GARRAFFONI, R. S. *Técnica e destreza nas arenas romanas: uma leitura da gladiatura no apogeu do Império*. Tese de Doutorado. Campinas, 2004.

- LOT, F. *O Fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MAGNANI, E. *Do evergetismo ao do pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII. In: ANDRADE FILHO, R. O. (org.) *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro. Santana de Paraniba: Solis, 2005.
- MOLLAT, M. *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ORLANDIS, J. *Historia breve del Cristianismo*. 3ª ed. Madrid: Rialp, 1989.
- ROCHA PEREIRA, M. H. *Estudos de História da Cultura Clássica*. v. 2. Cultura Romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- 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.
- VEYNE, P. *O Império Romano. Bread and circus: Historical Sociology and political pluralism*. Londres: The Penguin Press, 1990.
- _____. In: _____. *História da Vida Privada*. v. 1. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 19-224.
- WHITTAKER, C. R. O Pobre. In: GIARDINA, A. *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992. p. 225-248.
- WHITTOW, M. Ruling the late roman and early byzantine city: A continuous history. *Past and Present*. Oxford, n. 129, nov. 1990. p. 03-29.

