

REFLEXÕES SOBRE A PRÁTICA DA CARIDADE ENTRE OS CRISTÃOS, PAGÃOS E JUDEUS

Gilvan Ventura da Silva¹

Universidade Federal do Espírito Santo

<http://lattes.cnpq.br/0104906936908227>

Resumo: Neste artigo, temos por finalidade refletir sobre o caráter inovador do exercício da caridade pelos cristãos em comparação aos judeus e aos pagãos. Para tanto, partimos da hipótese segundo a qual o cristianismo foi responsável por introduzir, no contexto da cidade antiga, uma autêntica inovação no que diz respeito ao cuidado com os pobres e desvalidos. Em primeiro lugar, pelo fato de conferir a esse cuidado uma dimensão universal, independente do fato de os assistidos gozarem ou não do estatuto de cidadania. Em segundo lugar, por tornar a caridade um importante requisito para a correta observância de preceitos de natureza religiosa. E em terceiro lugar, por investir em toda uma infraestrutura caritativa (asilos, hospedarias, hospitais, leprosários) que desempenhará um papel fundamental dentro do processo de cristianização do Império Romano.

Palavras-chave: Caridade; Império Romano; Cristianismo; Paganismo; Judaísmo.

Abstract: In this article, we intend to discuss the level of innovation represented by the conception of Christian charity in comparison with the Jew and Pagan standpoints. Therefore we sustain that Christianity brought about an authentic turning point regarding the assistance of the poor within the ancient city. Firstly, because the Christians conceived such assistance as a universal task, independent of the juridical or political condition of whom was assisted. Secondly, because charity was converted first and above all into a matter of religion. Finally, because the Christians invested a great deal of resources in the building of a wide charitable infrastructure (inns, hospitals, leprosaria) which will play quite an important role during the process of Christianization of the Roman Empire.

Key-words: Charity; Roman Empire; Christianity; Paganism; Judaism.

Não obstante a extrema diversidade daquilo que por vezes denominamos, no singular, como “sociedade romana”, uma sociedade absolutamente plural e atravessada, em todos os níveis, por uma profusão de línguas, credos e culturas, é inegável que um dos elementos responsáveis por conferir certa unidade a esse mosaico era o peso da tradição grecorromana, que possuía como espinha dorsal a *paideia*, a cultura da elite convertida em um diapasão do próprio estatuto de humanidade (a *humanitas*). Assim, quando refletimos sobre o lugar ocupado pelos pobres dentro da estrutura social do Império, é impossível não ter como referência

¹ Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Atualmente desenvolve o projeto “Cidade, cotidiano e fronteiras religiosas no Império Romano: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.)” com financiamento do CNPq.

os valores e concepções dos gregos e romanos sobre o assunto, pois serão estes mesmos valores e concepções que orientarão amiúde a atuação das autoridades públicas. De um modo geral, excetuando-se os autores filiados a algumas correntes filosóficas surgidas na época helenística, como o estoicismo e o cinismo, para quem a verdadeira sabedoria reposava na frugalidade dos costumes e na rejeição à riqueza, a cultura clássica nunca atribuiu à pobreza um valor positivo ou fez dela um requisito da *práxis* religiosa.² O homem antigo, decerto, sabia avaliar os inconvenientes da existência, na cidade, de uma disparidade muito acentuada entre ricos e pobres, um prenúncio de *stasis*, de desarmonia do corpo social. Tanto que a partir do século IV a.C., quando o sistema políade começa a manifestar sinais evidentes de esgarçamento em virtude do desequilíbrio gerado pela Guerra do Peloponeso, responsável por precipitar as *poleis* num embate fraticida, os filósofos e pensadores logo se apressam em refletir sobre como fundar a cidade ideal. Uma das soluções propostas foi a partilha coletiva dos bens, como vemos em Platão (*Rep.* III, 416 a-e), para quem a riqueza individual era a fonte de muitos males e, portanto, deveria ser evitada. Já Aristóteles, em franco desacordo com Platão, sustenta a manutenção da propriedade privada, mas com a condição de que esta seja utilizada em benefício comum, mediante o exercício da generosidade para com amigos e hóspedes. Na realidade, embora aceitando o fato de o Estado comportar cidadãos ricos, pobres e remediados, Aristóteles (*Pol.* II,2; VI,9) julga recomendável que estes últimos sejam mais numerosos, uma vez que “em todas as coisas, a moderação e o meio são o melhor”. Havendo um predomínio dos cidadãos remediados, nem a arrogância dos ricos nem a perversidade dos pobres prevaleceriam na cidade.

Opiniões como essas, formuladas pelos filósofos gregos num contexto de crise da *polis*, tinham como origem um desejo genuíno de expurgar a *hybris*, a desmedida, a desigualdade extrema do horizonte das relações sociais, o que eliminaria ou ao menos arrefeceria a *stasis*. Com isso, a *polis*, como modalidade primaz de associação humana, estaria protegida. O problema, no entanto, se torna mais complexo se nos interrogarmos sobre o que constituiria a pobreza no Mundo Antigo, em virtude, por um lado, da extrema fluidez desta categoria (alguém é sempre pobre em relação a outrem, que é menos pobre ou mais rico do que aquele) e, de outro, da ausência de variáveis precisas que nos permitam mensurar

² O cinismo, embora carecendo de uma definição estrita dos princípios fundadores da escola, propugnava, em linhas gerais, uma rejeição às tendências plutocráticas que começavam a se afirmar na Grécia após a Guerra do Peloponeso. Seus adeptos, dentre os quais se destaca Diógenes de Sinope, eram amiúde filósofos mendicantes que perambulavam pelas cidades oferecendo aos compatriotas uma série de *diatribai*, de sermões morais por meio dos quais denunciavam o vazio das convenções sociais e censuravam a riqueza e a propriedade (Green, 1990, p. 672). Os estoicos, por sua vez, não compartilhavam com os cínicos uma avaliação tão negativa acerca dos usos e costumes políades. Todavia, a riqueza para eles era tida como algo moralmente indiferente, não constituindo um valor propriamente dito nem um objetivo a ser alcançado, o que se ajustava bastante bem ao estilo de vida frugal recomendado ao sábio estóico (Reale, 1994, p. 334).

o nível de privação individual, mais não fosse pelo caráter disperso e lacunar de nossas fontes.³ Em todo caso, o léxico empregado por gregos e romanos é capaz de nos dar alguns indícios sobre como o assunto era encarado pelos antigos. No grego, o estatuto de pobreza é definido basicamente por intermédio de dois vocábulos: a) *penes*, que poderíamos *grosso modo* traduzir como “pobre”, ou seja, como alguém que necessita trabalhar para sobreviver e que possui, em geral, uma ocupação regular, seja como artesão ou como agricultor. Nesse caso, o principal critério de pobreza é a necessidade de ganhar o pão com o suor do próprio rosto, ao contrário do que ocorre com os ricos; b) *ptochos*, cuja tradução mais aproximada em língua portuguesa seria “indigente”, “desvalido”, alguém que se acha desprovido de recursos e sem condições nem mesmo de exercer um ofício capaz de garantir o seu sustento, sendo assim obrigado a esmolar para sobreviver. No latim, os equivalentes de *penes* e *ptochos* seriam *pauper* e *egens*, respectivamente (Patlagean, 1998, p. 21).⁴

Não obstante as imprecisões que cercam o emprego desses termos, ora diferenciados ora confundidos na documentação, podemos afirmar que para gregos e romanos a *penia* (ou *paupertas*) representava um dado de natureza, uma vez que o indivíduo nela ingressava por nascimento. Já a *ptocheia*, ao contrário, era o resultado ou da indolência daqueles que preferiam esmolar a exercer alguma atividade honrada ou do infortúnio que assolava o estrangeiro – o *xenos* ou *peregrinus* –, forçado a abandonar sua pátria devido a transtornos climáticos ou a conflitos políticos (Eicher, 1993, p. 697). Seja como for, se mesmo a *ptocheia* era rejeitada por estóicos e cínicos, nenhuma das duas situações (quer a de *penes* ou a de *ptochos*) era almejada pela maioria da população. Na realidade, o cerne do problema reside, para nós, no fato de que a Civilização Clássica, nem nos tempos áureos da *polis* grega nem mais tarde, já sob domínio romano, jamais conferiu ao homem desprovido de recursos qualquer posição de preeminência dentro da ordem cívica. A fim de melhor avaliar o assunto, é necessário, de antemão, esclarecer que o que contava para gregos e romanos ao fixar o lugar ocupado pelos indivíduos na sociedade era o estatuto de cidadania. Nesse sentido, a distribuição de bens

³ De acordo com Patlagean (1998, p. 22-23) os indicadores de pobreza no Mundo Antigo seriam, dentre outros: a) regime alimentar precário e irregular; b) arquitetura habitacional rudimentar; c) sepultura incerta ou coletiva, ao menos nas zonas urbanas; d) sobreposição da célula conjugal ou familiar com o local de trabalho; e) execução de ofícios para os quais se requeriam pouca ou nenhuma qualificação; f) fabricação de artefatos de uso corrente e de pouco valor, como, por exemplo, objetos de vime; g) realização de trabalho agrícola sazonal e mal remunerado; h) rendimentos auferidos em moeda de ouro divisionária ou, o mais provável, em moeda de bronze; i) capacidade restrita de acumulação de capital. Cumpre assinalar, no entanto, que tais indicadores devem ser tomados apenas como ponto de partida para a investigação da pobreza no Império Romano, uma vez que a sua mensuração empírica é extremamente difícil em virtude da carência brutal de testemunhos que iluminem o *modus vivendi* das categorias inferiores da sociedade imperial. Mesmo os Padres da Igreja, que nutriam pelos pobres uma notória predileção, nos fornecem muito mais detalhes acerca do cotidiano dos ricos, com suas extravagâncias e caprichos, do que da realidade material dos pobres.

⁴ Termos adicionais do vocabulário latino para designar os pobres são os seguintes: *inopes* (desprovidos de recursos); *humiles* (humildes); *abieoti* (rejeitados), conforme Whittaker, 1992, p. 230.

deveria ser regulada de modo a impedir que, dentro do corpo cívico, fossem geradas distorções muito acentuadas entre a elite e o cidadão comum, o que colocaria em risco a integridade da *polis*. O que importava era garantir as condições mínimas de manutenção dos cidadãos, a fim de que estes não ficassem na completa dependência dos mais ricos, contrariando assim o ideal de *eleutheria*, de liberdade e autonomia do cidadão. Desse modo, qualquer benefício de ordem material, antes de ser concedido aos pobres em sentido lato, era direcionado aos cidadãos, existindo um crivo *político* que precedia qualquer critério de natureza socioeconômica ou mesmo ética. Na avaliação de Marcone (2008, p. 342), um sistema como esse pode ser descrito nos termos de uma *filantropia seletiva*, pois em Roma, por exemplo, pessoas humildes eram agraciadas com doações e freqüentavam os *ludi* por serem cidadãs, não por serem pobres. Para os setores da plebe urbana que gozavam do estatuto de cidadania, a cidade antiga já havia de longa data estabelecido mecanismos de amparo que serão retomados e expandidos sob o Império Romano.

O mecanismo primário que garantia a redistribuição da riqueza dentro da cidade era o sistema de patronato e clientela, por meio do qual um indivíduo de categoria inferior se colocava numa relação de amizade (*amicitia*) e ao mesmo tempo de dependência perante um outro, detentor de um status superior. Essa relação implicava tanto o incremento do prestígio dos mais ricos (*os boni, optimi* e correlatos) quanto uma salvaguarda para os mais pobres, que poderiam contar com o apoio material do patrono, como nos revela o costume de distribuição diária de espórtulas. Na era imperial, com a dissolução da República e a instauração da monarquia, o primeiro e mais importante patrono, tanto dos indivíduos quanto das coletividades rurais e urbanas, passou a ser o imperador, o que não eliminou, em absoluto, o patronato exercido por particulares, em geral membros das elites senatorial e eqüestre ou das cúrias municipais. Quando esse patronato tinha como destinatária a cidade, ele costumava ser descrito como uma *leitourgia* (liturgia) ou um *munus*, ou seja, uma dádiva ofertada aos cidadãos e que podia assumir diferentes formas: distribuição de trigo, vinho, carne e azeite; subvenção das competições esportivas, dos festivais teatrais e dos *ludi* do anfiteatro e do circo máximo; ou, como era mais freqüente, patrocínio de construções que eternizariam, em pedra, a generosidade dos doadores. Cumpre notar, entretanto, que essas ações, independente de quem as executasse, não tinham como principal propósito mitigar a penúria dos necessitados – embora por vezes isso ocorresse –, mas encerravam um objetivo político evidente. Se o patrono fosse o imperador, a intenção seria naturalmente fortalecer a autoridade imperial mediante o estímulo à lealdade dos súditos. Se o patrono fosse um particular, podemos supor que o propósito fosse tanto reforçar os circuitos da solidariedade cívica quanto o prestígio

de uma elite muito ciosa da posição de liderança que desfrutava dentro da sua cidade de nascimento ou adoção e que, para ela, simbolizava a sua pátria, como sugere com propriedade Paul Veyne (2005, p. 236). Num sistema desse tipo, nem todos os pobres seriam a princípio assistidos, mas apenas aqueles incluídos nas listas de cidadãos.

A situação se tornaria mais complexa, no entanto, se envolvesse os *ptochoi*, os indigentes colocados à margem do corpo cívico. Não que gregos e romanos fossem de todo insensíveis à aflição alheia, recusando-se a dispensar algumas moedas em benefício dos miseráveis, o que não é o caso. A questão é que os pobres privados do direito de cidadania que, podemos supor, se encontravam, em sua maioria, na condição de *ptochoi*, nunca constituíram um problema real dentro da organização social da cidade antiga. Para definir as coisas em termos bastante chãos, de acordo com a ótica dominante, ao menos no Império Romano, os pobres somente eram dignos de atenção quando se amotinavam. Vistos sob esse prisma, eles poderiam representar um problema de natureza *política* ao ameaçar de quando em quando a ordem pública, mas não propriamente um problema de natureza *social*. Um outro dado que acentuava sobremaneira essa relativa invisibilidade do pobre e da pobreza no Mundo Antigo era o seu caráter maciçamente rural (Whittaker, 1992, p. 237). Dispersos pelas aldeias e cantões do Império, os miseráveis que compunham a *plebs rustica* tinham uma capacidade infinitamente menor de se fazer ouvir em comparação aos seus congêneres que inchavam os núcleos urbanos. Decerto que a cidade antiga, em todas as fases da sua existência, abrigou pessoas que ganhavam a vida esmolando, uma característica que começa a se tornar recorrente na era imperial, em virtude do surgimento de metrópoles como Roma, Alexandria e Antioquia, mas o mais surpreendente é que, em nenhuma ocasião, observamos a formulação de qualquer política social tendo por finalidade mitigar a rude condição de vida dos miseráveis. Muito menos verificamos o surgimento de qualquer ideologia de inspiração religiosa que advogue uma *paupertas spontanea*, uma renúncia voluntária aos bens terrenos em favor dos *ptochoi*.

De tudo o que afirmamos até o momento, é possível extrair quatro conclusões inevitáveis: 1) todas as medidas de redistribuição de recursos no âmbito da cidade grecorromana eram voltadas unica e exclusivamente para os cidadãos, fossem eles ricos, pobres ou miseráveis, não importa. Somente estes compunham as listas daqueles autorizados, por exemplo, a receber trigo e azeite subsidiados pelo Estado romano mediante o sistema de *frumentationes*; 2) incluídos na multidão de pobres das zonas rurais e urbanas, os quais costumavam ser definidos por coletivos como *plebs*, *multitudo*, *plethos* ou *faex*, encontravam-se escravos, libertos e estrangeiros, ou seja, categorias que não pertenciam ao corpo cívico. Por

essa razão, todo um amplo contingente populacional simplesmente carecia de qualquer amparo regular; 3) as autoridades romanas nunca implementaram aquilo que, de modo um tanto ou quanto anacrônico, poderíamos denominar como “política assistencialista”, ou seja, nunca conceberam programas regulares de governo tendo por finalidade socorrer os pobres apenas por serem pobres. Mesmo a instituição dos *alimenta* por Trajano, sempre evocada quando se trata de fornecer um exemplo da atenção do Estado romano para com os miseráveis, segue, na sua aplicação, a mesma lógica tradicional de distribuição de riqueza na cidade, pois inclusive os filhos da elite poderiam ser beneficiários do programa;⁵ 4) a tradição grecorromana não produziu nenhuma experiência compatível com a ideia de caridade cristã, ou seja, nenhum valor que recomendasse o auxílio obrigatório aos pobres, não importando o seu estatuto jurídico, como requisito de uma devoção religiosa qualquer.

Nessas circunstâncias, não se revela, no âmbito da cidade antiga, nenhuma preocupação com a sorte dos indigentes, assistidos apenas em caráter eventual, o que não nos permite aceitar a opinião de Bajo (1986, p. 189) segundo a qual a Civilização Clássica havia desenvolvido uma concepção de caridade e uma política assistencialista de modo próprio, independente, livre da influência cristã. Na realidade, muito embora o cuidado com o semelhante e as regras de hospitalidade não fossem uma invenção genuinamente cristã, os cristãos foram os responsáveis, em primeiro lugar, por levantar a bitola política que determinava de antemão quais pobres eram merecedores de auxílio. Tomando todos os necessitados, sem exceção, como imagens de Cristo, o cristianismo podia levar a cabo uma missão que exibia uma vocação claramente universal e que, por isso mesmo, excedia qualquer associação política, lingüística ou étnica. Em segundo lugar, os cristãos foram aqueles que conseguiram materializar essa concepção de amor incondicional a todo e qualquer ser humano que costumamos designar com o nome de caridade (em grego, *ágape* ou *philanthropia*; em latim, *caritas*) em um

⁵ Os *alimenta* representaram um esquema inovador implantado por Trajano com o objetivo de garantir a educação das crianças nas cidades da Itália. Os recursos para o financiamento do programa provinham de uma taxa de 5% paga anualmente ao *fiscus* pelos proprietários agrícolas da Península Itálica a título de juros sobre um empréstimo contraído junto ao governo imperial. O montante total do empréstimo era calculado sobre a base de 8% do valor da propriedade utilizada como hipoteca. Embora não fosse muito onerosa, a taxa era perpétua. Alguns autores sugerem que a adesão a esse esquema seria compulsória, na medida em que dispomos de indícios referentes a metas a serem alcançadas em cada *municipium*, como os 300 assistidos de Veleia (264 meninos e 36 meninas). Ao lado de moedas destinadas a celebrar especificamente a instituição dos *alimenta*, há outras que mostram crianças, na companhia do imperador, portando a legenda *Italia restituta*. A suposição de que os *alimenta* fossem destinados a amparar crianças pobres é uma informação tardia, contida no *Epítome de Caesaribus*, mas não parece corresponder à realidade, uma vez que os filhos ilegítimos, sabidamente os menos favorecidos, não compareciam como beneficiários regulares dos *alimenta*. A bem da verdade, somente os filhos de cidadãos nascidos nos municípios italianos eram contemplados pelo programa, sugerindo-nos assim que o propósito de Trajano não era, a princípio, minimizar a situação de penúria vivida pelos pobres, mas demonstrar a sua generosidade para com a terra *mater* do Império. Desse modo, na sua operacionalização, os *alimenta* seguiam de perto os princípios do evergetismo romano, sendo os cidadãos contemplados de acordo com a sua categoria social, o que explica a presença de mais homens do que mulheres dentre os beneficiários (Griffin, 2008, p. 115-116).

conjunto de instituições voltadas para a assistência aos desvalidos (Salamito, 1995, p. 691-692). Embora por vezes se diga que, nas grandes cidades do Império, os templos pagãos costumavam desempenhar funções assistencialistas, não temos indícios seguros de que os pobres, independente do seu status político, seriam de algum modo amparados, havendo autores que discordam dessa hipótese (Brown, 1992, p. 93). Seja como for, mesmo que em determinadas regiões ou períodos os templos tenham se ocupado em socorrer os menos favorecidos, essa não é uma realidade verificada no século IV, como nos informa Juliano (*Ep. 89*), ao se queixar, em uma carta escrita ao sacerdote Teodoro por volta de 363, da falta de empenho dos pagãos em assistir os pobres, o que teria afastado muitos do culto aos deuses.⁶ O mesmo desinteresse pelos pobres transparece numa lei de 382, na qual Graciano determina ao Prefeito de Roma que os mendigos em condições de trabalhar sejam reduzidos à servidão, mesma penalidade reservada àqueles que tenham incentivado tal comportamento.⁷ Em face de tais argumentos, julgamos plausível a hipótese de que a atuação assistencialista cristã representou, no contexto da cidade antiga, uma autêntica inovação diante dos usos e comportamentos pagãos. Contudo, teria ocorrido o mesmo com relação ao judaísmo, matriz do próprio cristianismo?

*

Na tradição preservada no Pentateuco, a atitude dos judeus para com os pobres se revela oscilante e por vezes ambígua. Em algumas ocasiões, a pobreza é

⁶ Na referida epístola 89 a Teodósio, Juliano, de modo surpreendente, advoga o exercício da filantropia em termos bastante próximos do ideal de caridade cristã. Senão vejamos: "Deve-se praticar, portanto, antes de tudo a filantropia, pois a ela seguem muitos bens e, sobretudo, o mais excelente e o maior, a benevolência dos deuses [...]. A filantropia é múltipla e diversa: às vezes consiste em castigar com moderação os homens para que, ao serem castigados, se façam melhores do que são, como fazem os professores com as crianças, e às vezes consiste em reparar as necessidades, como fazem os deuses com as nossas. [...] Deve-se repartir os bens com todos os homens, porém com os bons de uma maneira mais liberal, e com os desprovidos de recursos e os pobres de acordo com a sua necessidade; eu afirmaria inclusive, ainda que de modo paradoxal, que seria santo distribuir roupas e alimentos também entre os inimigos, porque damos ao ser humano e não a um caráter determinado. Por isso creio que esse cuidado deve também aplicar-se aos que se encontram encerrados no cárcere, pois em nada obstaculizaria a justiça esse tipo de filantropia. Seria cruel, com efeito, que havendo muitos detidos à espera de julgamento, uns destinados à condenação e outros à absolvição, não se concedesse também alguma demonstração de compaixão aos malvados por causa dos inocentes, pois, por culpa dos malvados, nos mostrariamos sem piedade e inumanos para com aqueles que não cometem nenhum crime. Cada vez que penso nisso, me parece totalmente injusto. Hospitalário chamamos a Zeus e somos mais inospitalários que os citas."

⁷ Proclama o texto da lei: "Imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos a Severo, Prefeito da Cidade. Se houver pessoas que adotem a profissão da mendicância e que sejam induzidas a buscar seu sustento às expensas públicas, cada uma delas deve ser investigada. No caso daquelas que são preguiçosas e das quais não se deve ter pena em função de qualquer incapacidade física, a necessidade deve ser posta sobre elas de modo que o informante zeloso e diligente deve obter a propriedade desses pedintes que se encontram unidos por seu status servil, e esse informante deve ser provido com o direito do colonato perpétuo desses pedintes que são servidos apenas liberdade dos seus direitos de nascimento, contanto que o informante possa revelar e provar tal indolência. Os senhores de escravos devem ser revestidos de um direito de ação permanente contra aquelas pessoas que por acaso forneçam refúgio aos fugitivos ou conselhos para adotarem a profissão da mendicância. Dado em 20 de junho de 382 em Pádua" (*C. Th. XIV,18,1*).

valorizada como um atributo do homem sábio e daquele que é merecedor do socorro divino. Em outras, no entanto, ela é interpretada como uma punição de Iavé contra o Seu povo, que, por ter transgredido as regras do Pacto, não é mais merecedor da abundância prometida, devendo então sofrer o opróbrio da miséria e do abandono (Eicher, 1993, p. 697). Seja como for, o certo é que, de acordo com a visão de mundo judaica, o estatuto de pobreza *per se* não é compreendido como um ideal de vida, como uma meta a qual a comunidade deveria se lançar com o intento de, no futuro, vir a ser recompensada, razão pela qual, afora algumas experiências rigoristas, como a dos essênios, a dos Terapeutas do lago Mareótis e mesmo a dos seguidores de Jesus, os judeus nunca foram afeitos a um discurso de desvalorização da riqueza e de exaltação da pobreza. Tanto para os autores bíblicos quanto para as fontes rabínicas da época imperial as bênçãos de Iavé deveriam incluir necessariamente a garantia de prosperidade material. Todavia, como um dos pilares da memória étnica de Israel é o Éxodo, uma exaltação da misericórdia divina para com os hebreus, humilhados e explorados em terra estrangeira, Iavé se converte, na narrativa, em uma divindade intolerante para com a pobreza e a injustiça (Floristán Samanes & Tamayo-Acosta, 1999, p. 619), de maneira que, ao longo da História de Israel, os profetas não cessarão de recomendar o socorro aos pobres, especialmente aos órfãos e às viúvas (Werblowsky & Wigoder, 1997, p. 541). Não obstante toda essa retórica favorável aos desamparados, até a queda do Segundo Templo, em 70, a opinião dominante nos meios judaicos tendia a encarar a pobreza como uma das mais árduas provações pelas quais um homem poderia passar. Em seguida, já na fase de formação da tradição rabínica, quando Israel amargava a aflição de ter sua terra devastada pelos romanos, o que inclusive culminou com a Diáspora decretada por Adriano na seqüência da revolta de Bar Kochba, em 135, começa a se esboçar uma tendência a considerar a pobreza como uma virtude, embora a piedade judaica nunca tenha exigido ou estimulado a renúncia ao conforto material como um testemunho de devoção a Deus.

Na medida em que os extremos dentro da comunidade deveriam ser evitados a fim de preservar o equilíbrio social, a prática da caridade (*tsedaqah*) por meio da doação de esmolas e da assistência material aos pobres é descrita, no Talmude, como uma exigência da conduta virtuosa. Considerando que, no hebraico, o termo *tsedaqah* faz parte da constelação semântica de vocábulos conectados com a ideia de justiça e probidade, a caridade entre os judeus era tida como um dever social e não como um ato dependente apenas da vontade do doador (Unterman, 1992, p. 57). Além da esmola, outras ações que recaíam sob a rubrica da *tsedaqah* eram a arrecadação de dinheiro para o resgate dos cativos, o auxílio à educação dos filhos provenientes de famílias sem recursos, a oferta de

alimento e abrigo aos viajantes, a assistência aos enfermos e a concessão de sepultura aos indigentes. Na fase tardia do Império, quando por todo o Oriente Próximo verificamos um impulso considerável à construção de sinagogas, estas se converterão em pontos focais de uma rede de assistência aos pobres da comunidade, como comprovam os tesouros monetários recuperados nas escavações de sinagogas desse período. Ao mesmo tempo, as fontes rabínicas enfatizam a obrigatoriedade da oferta da sopa diária para aqueles que não dispusessem de ao menos duas refeições por dia (Levine, 2005, p. 397). Aqui, muito mais do que um empréstimo do judaísmo ao cristianismo, é bem possível que tenha se dado justamente o contrário, ou seja, que o reforço da caridade judaica centrada na sinagoga tenha sido estimulado pela concorrência cristã, que desde muito cedo investia numa prática de assistência coletiva aos miseráveis e num discurso de valorização religiosa da pobreza sem precedentes no Império Romano.

**

No período paleocristão, a atenção dispensada aos pobres pelas comunidades que então emergiam no rastro do ministério de Jesus encontrava seus fundamentos nas narrativas evangélicas, unâimes não apenas em enfatizar a condição humilde do Salvador, como também em valorizar os interlocutores privilegiados do seu discurso, ou seja, as pessoas comuns, do povo, oprimidas e injustiçadas. De fato, Jesus, em diversas oportunidades, havia manifestado uma predileção especial pelos humildes, como vemos no episódio do Sermão da Montanha, ocorrido em uma das colinas de Cafarnaum, no qual as ben-aventuranças são prometidas àqueles que sofrem algum tipo de privação: aos pobres, aos humildes, aos aflitos (Mt. 5,1-10; Lc. 6, 20-21). Em uma outra passagem célebre, contida em Mateus (25,31-46), Cristo anuncia que os famintos, os sedentos, os forasteiros, os doentes e os presos são como uma *mimesis* dele mesmo, um sinal permanente da sua presença no meio dos homens, razão pela qual somente participarão da sua glória aqueles que souberam reconhecê-lo sob a aparência dos desvalidos. Nos evangelhos também constatamos um apelo explícito ao despojamento completo dos bens materiais, à renúncia da riqueza, como testemunho de adesão individual aos princípios religiosos ensinados por Jesus, o que coincide com um discurso paralelo de condenação dos ricos e da riqueza. Ambos os temas são abordados em seqüência por Marcos (10, 17-27), na narrativa do homem rico ao qual Jesus recomenda o abandono dos bens terrenos como último requisito para a obtenção da vida eterna. Diante da recusa do homem em fazê-lo, Jesus profere um dos seus provérbios mais conhecidos: "É mais fácil um

camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus".⁸

À parte a literatura evangélica, os demais textos do Novo Testamento não demonstram maior interesse pelo tema da pobreza e da partilha dos bens. Em *Atos* o assunto é mencionado em 2,42-47, onde lemos que todos os que tinham abraçado a fé em Cristo "reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um", mas aqui se trata muito mais de descrever uma situação vigente à época do que formular uma regra ideal de vida para o futuro. Em Paulo, por sua vez, também não constatamos uma ênfase no desapego aos bens terrenos como critério indispensável para a correta observância dos preceitos cristãos (McKenzie, 1984, p. 731), provavelmente em virtude do fato de que, nesse momento, o principal desafio dos cristãos era muito mais defender as prerrogativas messiânicas de Jesus e definir os destinatários privilegiados da sua pregação (se os judeus ou os gentios), do que executar qualquer "projeto" de reforma social que envolvesse um amplo movimento de transferência de riqueza dentro da comunidade.⁹ Contudo, na *Didaqué*, uma compilação anônima de diversas fontes paleocristãs cuja elaboração os especialistas tendem a fixar em fins do século I, encontramos algumas recomendações referentes à repartição dos bens dentro da *ecclesia*. Assim é que em 1,5 lemos: "Dê a quem pede a você e não peça para devolver, pois o Pai quer que os seus bens sejam dados a todos. Feliz aquele que dá conforme o mandamento, porque será considerado inocente". Um pouco depois, em 4, 7-8, o mesmo tema é retomado: "Não hesite em dar nem dê reclamando, pois você sabe quem é o verdadeiro remunerador da sua recompensa. Não rejeite o necessitado. Divida tudo com o seu irmão, e não diga que são coisas suas. Se vocês estão unidos nas coisas que não morrem, tanto mais nas coisas perecíveis."

A partilha dos bens assim prevista na *Didaqué*, bem como a pregação evangélica contra a riqueza, não tardaram a gerar um sério incômodo para os cristãos mais abastados, como é possível concluir da homilia *Quis dives salvetur*, um texto de Clemente de Alexandria escrito em finais do século II no qual o autor se esforça em prover uma interpretação menos literal para as recomendações de Cristo contidas em Mc 10,17-31, às quais já aludimos. Segundo Clemente, a salvação dos ricos não depende necessariamente do abandono da riqueza, mas da

⁸ A pregação original de Jesus, ao insistir na rejeição completa aos bens terrenos como condição de uma vida virtuosa, se assemelha àquilo que sustentavam algumas correntes gnósticas e maniqueístas, adeptas de uma pobreza radical. Talvez a principal diferença resida apenas no motivo que explicaria tal rejeição, pois enquanto para os gnósticos e maniqueus tudo o que se referisse ao mundo (incluindo os bens materiais) era fruto de uma inteligência maléfica e deveria, portanto, ser recusado, para Jesus a partilha dos bens tinha por finalidade o socorro aos aflitos, não implicando assim numa visão ontológica negativa da riqueza, perspectiva bastante explorada pelos autores cristãos (Berardino, 2002, p. 1174).

⁹ Algumas passagens em que Paulo trata do assunto são as seguintes: Rm 12,3-13; 2Cor, 8,1-15 e 2Cor 9,6-15.

sua utilização em prol da comunidade, pois se todos os cristãos renunciassem subitamente aos seus bens, a quem caberia o socorro dos pobres? A partir daí, tem início a formulação de uma teoria que, colocando a riqueza a serviço dos necessitados, permite que dentro de uma associação a princípio igualitária, como era a *ecclesia*, houvesse desigualdades e diferenças (Martínez, 1984-85, p. 216). Nesse contexto, a prática da esmola (*elemosyne*) adquire uma significativa carga simbólica, pois a ela é atribuída a capacidade de conferir ao doador o perdão pelas faltas cometidas, introduzindo-se assim, na economia da salvação, uma contrapartida material que reverteria em benefício dos pobres e humildes (Eicher, 1993, p. 701). A solução encontrada por Clemente de Alexandria para o dilema da participação dos ricos na *ecclesia* tendeu, com o tempo, a se tornar canônica, recebendo um considerável reforço com Cipriano de Cartago, que, num tratado elaborado por volta de 253, se dedicou a refletir sobre o sentido teológico da esmola, sugerindo-nos assim que o tema, em meados do século III, havia entrado definitivamente na agenda de discussão do episcopado, sem dúvida como um desdobramento da própria crise pela qual passava o Império à época.¹⁰

Muito embora a Crise do Século III, ao agravar o desequilíbrio social herdado de períodos anteriores, tornando ainda mais precárias as condições de vida nos meios rurais e urbanos, tenha exposto à luz do dia a fragilidade das estruturas da cidade antiga para lidar com o crescimento alarmante do número de *ptochoi*, a conversão dos pobres num assunto recorrente da literatura eclesiástica é um acontecimento cujo arco cronológico se situa entre os séculos IV e VI, ocasião em que observamos, nas fontes literárias, um súbito interesse pelos miseráveis que povoavam as cidades (Patlagean, 1998, p. 22). A partir de então, os *homeless* instalados nos pórticos, os recém-nascidos expostos ao relento, os camponeses forçados a migrar para os núcleos urbanos, os famintos, inválidos e enfermos de todos os matizes tornam-se, ao lado dos monges, esses “pobres voluntários”, mas não menos famélicos, os protagonistas de um repertório de narrativas que tem por pretensão denunciar a injustiça gerada por uma sociedade privada de Deus. Em termos literários, observamos uma superação progressiva da distinção entre *penia* e *ptochia*, o que traduz, ao fim e ao cabo, um nivelamento, nos estratos inferiores da escala social, de um extenso contingente de pessoas que tenderão a ser tratadas de maneira uniforme, resultado das próprias condições materiais da fase

¹⁰ A opinião de Clemente e Cipriano sobre o assunto, embora influente em termos da Grande Igreja, não era em absoluto hegemônica, pois temos conhecimento da existência de uma crítica radical da riqueza conservada e transmitida pela literatura apócrifa, a exemplo do *Apocalipse de Hermas* e dos *Atos de Pedro e do doze apóstolos* (Martinez, 1984-85, p. 217).

final do Império, quando a polarização entre ricos e pobres se acentua ainda mais. Nesse momento, como assinala Marcone (2008, p. 368), impõe-se a figura do pobre, do indivíduo privado dos meios de sobrevivência cuja atuação cumprirá um importante papel na Antigüidade Tardia, não apenas nas sedições e motins que irromperão amiúde nas principais cidades do Império e mesmo nas zonas rurais, como nos dão testemunho os movimentos dos *bagaudas* e dos circunciliões, mas também na consolidação de toda uma retórica cristã que o converte num poderoso argumento para a existência da própria Igreja, uma instituição responsável por revestir a pobreza de um caráter positivo e até mesmo desejável, em redefini-la, de modo surpreendente, como um *estilo de vida* atrelado a uma promessa escatológica de salvação e por colocar em movimento uma imensa engrenagem voltada para o socorro dos miseráveis cuja gestão será confiada ao bispo, uma personagem que experimenta, no século IV, um considerável incremento do seu prestígio social.

A composição dos fundos eclesiásticos no século III dependia basicamente das doações voluntárias dos fieis e de um aporte suplementar de recursos efetuado pelos membros mais ricos do clero. Nesse momento, o bispo ascende como líder de uma rede que tem por finalidade assistir os necessitados mediante a redistribuição das esmolas recolhidas na caixa da congregação. É possível que já por essa época a renda da Igreja fosse dividida em três partes: 1/3 para a manutenção dos bispos e da residência episcopal; 1/3 para a remuneração dos demais sacerdotes e 1/3 para as obras de caridade (Rapp, 2005, p. 216). Na tarefa de assistir os pobres, o bispo contava com o auxílio de um colégio de diáconos, que tinha como uma das suas principais funções garantir o bem-estar dos órfãos, enfermos, prisioneiros e viúvas. Exercido outrora em termos restritos, o assistencialismo cristão experimentará um impulso significativo a partir de 321, quando Constantino autoriza a Igreja a receber doações de particulares, fornecendo assim a chancela jurídica necessária para a constituição de um vultoso patrimônio eclesiástico do qual um dos principais patronos foi o próprio imperador.¹¹ Doravante, as comunidades cristãs se empenharão na oferta de uma ampla variedade de serviços conectados com o amparo aos pobres, dentre os quais os mais importantes são: a) proteção às viúvas e órfãos, em conformidade com os

¹¹ “O mesmo Augusto [Constantino] para o povo. Toda pessoa deve ter a liberdade de deixar, ao morrer, qualquer propriedade que deseje para o mui santo e venerável concílio da Igreja Católica. Testamentos não devem ser ignorados. Não há nada que seja mais próprio aos homens que a expressão do seu último desejo, após o qual eles não podem desejar mais nada. Sejam eles livres e que seu poder de escolha, que não volta mais, seja liberado. Dado em 3 de julho de 321” (C. Th. XVI,2,4). A aplicação dessa lei conduziu a quatro modalidades possíveis de transmissão de patrimônio dos particulares para as congregações: 1) cessão da propriedade como uma doação; 2) nomeação do bispo como administrador e beneficiário dos rendimentos, mas sem alienação da propriedade; 3) venda da propriedade e entrega dos rendimentos assim auferidos ao bispo para utilizar conforme as necessidades; 4) financiamento direto, pelo devoto, de mosteiros, asilos e hospitais que, podemos supor, seriam mais tarde incorporados ao patrimônio eclesiástico (Rapp, 2005, p. 213).

mais antigos preceitos judaicos; b) assistência aos enfermos e inválidos, cumprida tanto por meio da visita domiciliar quanto da internação nos hospitais (*nosokomia*), que começam a se multiplicar na segunda metade do século IV; c) cuidado dos prisioneiros, uma herança do tempo das perseguições, quando os cristãos se esforçavam por proporcionar algum conforto aos companheiros detidos pelas autoridades romanas; d) oferta de sepultura aos indigentes, que não tinham condições de ingressar num *collegium* e, assim, garantir para si um funeral digno;¹² e) concessão de alojamento e alimentação aos viajantes, conforme as regras da hospitalidade antiga; f) resgate dos reféns raptados por salteadores e vendidos como escravos ou entregues à prostituição (Blázquez, 1995, p. 359). Para dar conta desse extenso conjunto de tarefas de modo eficiente, costumavam ser elaboradas listas (*katalogoi*) de pessoas autorizadas a receber doações da comunidade. Sabemos que em Antioquia, no tempo de João Crisóstomo, a igreja local mantinha uma lista de virgens e viúvas contendo três mil beneficiários (*In Math.* 66, 3).

De acordo com Patlagean (1998, p. 24), uma explicação possível para o “elogio da pobreza” que começa a se tornar mais freqüente nos textos cristãos ao longo do século IV seria uma degradação evidente das condições de vida nos núcleos urbanos devido a um expressivo surto populacional, fenômeno bem atestado nas províncias do Oriente, que apresentavam uma malha urbana mais extensa e, ao que tudo leva a crer, uma densidade demográfica maior. Um dos indicadores mais seguros de que, nesse momento, a pobreza se converte num agudo problema social seria o reforço dos fluxos migratórios da zona rural para a urbana. As cidades mais populosas, em geral as metrópoles das províncias, tendem a absorver as cidades menores, o que implica um incentivo para a mobilidade demográfica. Como pondera Peter Brown (1992, p. 93), não podemos pressupor que, nesse período, todo imigrante fosse *a priori* um *ptochos*, pois dentre aqueles que decidiam emigrar havia certamente comerciantes e artesãos, ou seja, indivíduos com alguma especialização profissional que vislumbravam, na mudança de domicílio, uma oportunidade de ascensão social e não apenas de garantia do mínimo necessário para a sobrevivência. Em todo caso, é preciso levar em conta que, assim como ocorre hoje, o súbito crescimento das zonas urbanas acarretava, na Antiguidade, um desequilíbrio na ocupação do solo, com todo o impacto daí resultante sobre as condições de higiene, habitação e alimentação. O saldo final de tudo isso é que, no século IV, a pobreza extrema e cotidiana não se encontrava mais restrita à *khora*, mas havia se transferido para o coração da cidade.

¹² Os *collegia*, no Império Romano, eram associações profissionais que contavam, muitas vezes, com a generosidade de um patrono rico. Nem por isso, no entanto, os *collegia* eram franqueados aos mais pobres, uma vez que se costumava cobrar uma taxa de inscrição (em certos casos, de cem sestércios) e uma subscrição mensal de alguns asses (Whittaker, 1992, p. 237).

Aglomerando-se na entrada das basílicas, perambulando pelas ruas e praças, dormindo sob os pórticos, os pobres sem rosto e sem voz, a multidão indistinta daqueles que Peter Brown (1991, p. 267) definiu certa vez como o “anônimo rebotalho da economia antiga”, não podem mais ser ignorados.

Seria talvez apressado concluir que o crescimento puro e simples do número de pobres radicados nas principais cidades do Império teria sido suficiente para despertar a atenção das elites eclesiásticas, uma vez que o fenômeno, como mencionamos, não era nem recente nem fortuito. A principal questão subjacente a isso, no entanto, é que, no século IV, ao mesmo tempo em que a pobreza tende a se deslocar da periferia para o centro, ou seja, da zona rural para os núcleos urbanos, a Igreja, sob a égide do poder imperial, dá início ao processo de cristianização do Império Romano, um processo que, como se sabe, teve como foco primário as cidades. Na disputa pelo controle da liderança nos meios urbanos, os cristãos encontraram nos pobres, indigentes e desvalidos muito mais do que parceiros de ocasião, eles encontraram uma justificativa para a própria existência da *ecclesia*. Confrontados com a necessidade de estabelecer um *modus vivendi* próprio que os distinguisse dos seus vizinhos pagãos e judeus e que, além disso, lhes permitisse interferir, do ponto de vista material, nos ritmos da vida urbana, os Padres farão do tema da caridade e do amor aos pobres a sua profissão de fé (Rapp, 2005, p. 225). Nessa empreitada, os bispos desempenharão um papel capital, ao se lançarem como defensores de segmentos da população que o Estado romano nunca buscou incluir no circuito das redistribuições litúrgicas. Os bispos se tornam, assim, os “amantes” dos pobres, trazendo a primeiro plano as reflexões acerca de como a riqueza deveria ser redistribuída e a quem caberia a responsabilidade de proteger e pacificar as camadas subalternas da sociedade, ou seja, quem seria, no circuito da cidade antiga, capaz de estabilizar uma massa de pessoas descontentes, e de como a riqueza deveria ser compartilhada. Por esse motivo, o tema da caridade não se encontrava, em absoluto, circunscrito ao perímetro das igrejas e mosteiros, mas alcançava as ruas, interferindo diretamente nas redes de poder até então vigentes.

O que se encontrava em jogo nesse momento, como sugere Peter Brown (1992, p. 76-77), não era tão-somente garantir sustento e proteção para um amplo contingente de desvalidos que perambulavam pelas ruas da cidade em busca do pão cotidiano, mas a instauração de um discurso e de uma prática que permitissem ao episcopado fixar um novo estilo de liderança política diferente e conflitante com aquilo que até então havia sido a regra. A partir do século IV vemos assim se delinear uma representação do lugar da Igreja na sociedade romana ancorada no amor aos pobres, o que, por sua vez, retroalimenta o circuito de doações responsável pelo surpreendente aumento dos fundos eclesiásticos. Tendo, de um

lado, um contingente significativo de desassistidos para vestir e alimentar e, de outro, condições legais para acumular patrimônio, a Igreja realizará uma conjugação dessas variáveis para fincar pé, em caráter irreversível, nas cidades e, assim, consolidar passo a passo os *Tempora Christiana*. No decorrer desse processo, uma das estratégias mais eficazes será o esquadrinhamento do solo urbano, surgindo assim todo um complexo de edifícios conectados com as redes de solidariedade cristã que, tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista simbólico, delimitarão os espaços colocados sob o controle da Igreja. De fato, associadas a igrejas e mosteiros vemos multiplicarem-se por toda a parte, em meados do século IV, instituições como as *ptokhotrophia*, as “casas dos pobres”, os *nosokomia*, destinados ao atendimento dos doentes e os *xenodochia*, os albergues de viajantes e peregrinos (Daniélou & Marrou, 1984, p. 332-333). Investimentos como esses, decerto, eram bastante dispendiosos, mas devemos, no entanto, nos abster de concluir que eles impusessem um ônus excessivo aos fundos eclesiásticos, pois, como assinalamos, somente cerca de 1/3 do patrimônio da congregação local seria consumido em obras de caridade que, por sua vez, justificavam as doações e esmolas em benefício da Igreja.

Por mais que nos esforcemos em detectar, na paisagem urbana da Antiguidade Tardia, vestígios da real atuação das autoridades episcopais em favor dos pobres, o desequilíbrio de informações não nos permite formular uma estimativa segura acerca do volume de recursos de fato despendidos com as ações caritativas nem a proporção da população assistida (Brown, 1992, p. 96), o que nos impede de traçar um panorama geral válido para todo o Império. Quando nos debruçamos sobre a representação do pobre e da pobreza contida na literatura patrística, nos encontramos, todavia, num terreno mais seguro, em virtude justamente de todo o empenho missionário de bispos, presbíteros e diáconos em incutir, numa congregação que se tornava a cada dia mais numerosa e diversificada, os fundamentos da ética cristã, especialmente por intermédio das homilias, um gênero literário que floresce no século IV e que se torna a principal estratégia discursiva empregada pela Igreja no seu esforço de cristianização. Dentre o repertório de temas preferidos pelos oradores cristãos, a assistência aos pobres e a partilha da riqueza comparecem com freqüência, traduzindo assim toda a importância atribuída ao assunto pelos autores cristãos. Do seu púlpito, bispos e presbíteros se convertem, na Antiguidade Tardia, em porta-vozes dos anseios e necessidades de amplas parcelas da população que se encontram unidas pela pobreza, um estatuto que tende a se tornar cada vez mais homogêneo devido tanto ao enfraquecimento progressivo do sistema litúrgico quanto ao acirramento da polarização social, variáveis que se conjugam para lançar nas fileiras dos assistidos pela Igreja todos os que padecem algum tipo de moléstia ou de privação (Brown,

1992, p. 99). Diante de um contexto marcado por uma desigualdade profunda entre ricos e pobres, as autoridades eclesiásticas elaboram uma retórica cujo objetivo fundamental é antecipar, sobre a terra, a Parúsia, o que implica eliminar, até onde for possível, as contradições sociais experimentadas pela sociedade romana na sua fase final. Com isso, desencadeiam uma ambiciosa missão pastoral tendo por objetivo alertar os membros mais abastados da congregação para a importância do uso responsável da riqueza, que deveria ser compartilhada com os indigentes e desvalidos, não importando a condição político-jurídica que estes possuíssem.

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

ARISTÓTELES. *La política*. Traducción de Patrício de Azcárate. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.

DIDAQUÉ. In: PADRES APOSTÓLICOS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 2005, p. 336-360.

JULIANO. *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introducción, traducción y notas por José Garcial Blanco & Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos, 1982.

PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Homilies on the Gospel of Saint Matthew. In: SCHAFF, F. (Ed.) *Nicene and post-Nicene fathers*. Translated by G. Prevost. Peabody: Hendrickson, 2004. v. 10.

Obras de apoio

BAJO, F. El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV. *Studia historica. Historia Antiqua*, n. 4-5, p. 189-194, 1986-1987.

BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BLÁZQUEZ, J. M. Aspectos sociales del cristianismo de los primeros siglos. In: ALVAR, J. et al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 347-363.

BROWN, P. A Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org.) *História da vida privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 225-300. v. I.

BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity*: towards a Christian Empire. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I. *Nova História da Igreja*: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1984. v. I.

EICHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J. J. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

GREEN, P. *D'Alexandre à Actium*. Paris: Robert Laffont, 1997.

GRIFFIN, M. Nerva to Trajan. In: BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. (Ed.) *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 84-131.

LEVINE, L. I. *The ancient synagogue*. New Haven: Yale University Press, 2005.

MARCONE, A. Late Roman social relations. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 338-370. v. XIII.

McKENZIE, J. D. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.

MARTÍNEZ, P. C. D. Del rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva. *Studia historica. Historia Antigua*, n. 2-3, p. 215-224, 1984-1985.

PATLAGEAN, E. O pobre. In: CAVALLO, G. (Org.) *O homem bizantino*. Lisboa: Presença, 1998, p. 21-41.

RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994, v. 1.

SALAMITO, J. M. La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale. In: MAYEUR, J. et al. *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1995, p. 675-717. t. 2.

UNTERMAN, A. *Dicionário judeu de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VEYNE, P. *L'empire gréco-romain*. Paris: Seuil, 2005.

WERBLOWSKY, R. J. Z. ; WIGODER, G. *The Oxford dictionary of the Jewish religion*. New York: Oxford University Press, 1997.

WHITTAKER, C. R. O pobre. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 225-246.