

**BRUNO MIRANDA ZÉTOLA**

**DISCURSO CARITATIVO E LEGITIMAÇÃO DO PODER EPISCOPAL  
NA ANTIGÜIDADE TARDIA: O CASO DE EMERITA (550-633)**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre, pelo curso de Pós-Graduação em História, do Departamento de História, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto.

**CURITIBA**

**2005**

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de deixar expresso meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a consecução deste trabalho. Aos funcionários do Studium Teologicum de Curitiba, que me facultaram livre acesso à biblioteca da Instituição. Ao corpo docente da Universidade Federal do Paraná, a quem tributo minha formação como historiador. À professora Fátima Regina Fernandes e ao professor Sérgio Alberto Feldman, cujos conselhos, críticas e sugestões enriqueceram sobremaneira esta pesquisa. Ao professor Renan Frighetto, que além de seus generosos ensinamentos, legou-me do mesmo modo sua paixão pela pesquisa acadêmica e pela Antigüidade Tardia.

Aos amigos com quem discutimos idéias a respeito da História, contribuindo para o desenvolvimento de nosso estudo. Aos colegas de pós-graduação, em especial a Marcos e Fábio, sempre dispostos a trocar informações sobre a Antigüidade. Ao humanista Rodrigo, que me introduziu no universo da língua latina. Aos meus pais e a Anneluize, pois – posto que não se interessem pelo mundo dos godos – compreenderam meu escopo e deram-me o apoio e incentivo necessários para seguir em frente.

A persistência do benefício na memória de quem o exerce explica-se pela natureza mesma do benefício e seus efeitos. Primeiramente, há o sentimento de uma boa-ação, e dedutivamente a consciência de que somos capazes de boas ações; em segundo lugar, recebe-se uma convicção de superioridade sobre a outra criatura, superioridade no estado e nos meios; e esta é uma das coisas mais legitimamente agradáveis, segundo as melhores opiniões, ao organismo humano. Erasmo, que no seu Elogio da Sandice escreveu algumas coisas boas, chamou a atenção para a complacência com que dois burros se coçam um ao outro. Estou longe de rejeitar essa observação de Erasmo; mas direi o que ele não disse, a saber, que se um burro coçar melhor o outro, esse há de ter nos olhos algum indício de satisfação.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE MAPAS E TABELAS.....</b>	<b>vi</b>
<b>LISTA DE ABREVIATURAS.....</b>	<b>vii</b>
<b>RESUMO.....</b>	<b>x</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>xi</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>Delimitação do tema e problemática .....</b>	<b>1</b>
<b>Quadro teórico-metodológico.....</b>	<b>7</b>
<b>Panorama Historiográfico.....</b>	<b>13</b>
<b>Fontes.....</b>	<b>22</b>
<b>1. POBREZA URBANA NA ANTIGÜIDADE TARDIA.....</b>	<b>30</b>
<b>1.1. Evolução do conceito e da condição de pobreza.....</b>	<b>31</b>
1.1.1. Desigualdades econômicas e a inexistência social do pobre no baixo-império romano.....	31
1.1.2. O cristianismo e a “invenção” do pobre.....	38
1.1.3. A concepção de pobre conforme os bispos hispano-visigodos.....	43
1.1.4. A prática da indiferença: cotejando o discurso com a atuação eclesiástica.....	58
1.1.5. Elementos pauperizantes na <i>Hispania</i> Visigoda.....	64
<b>1.2. O meio urbano na Antigüidade Tardia.....</b>	<b>66</b>
1.2.1. O meio urbano na <i>Hispania</i> Visigoda.....	66
1.2.2. O cristianismo e a reorganização do espaço público na ciuitas tardo-antiga.....	77
1.2.3. Mérida.....	84
<b>2. O DESENVOLVIMENTO DO SISTEMA CARITATIVO CRISTÃO.....</b>	<b>89</b>
<b>2.1. Da <i>euergeses</i> à <i>caritas</i>.....</b>	<b>90</b>
2.1.1. O evergetismo.....	90

2.1.2. A transformação do evergetismo e a ascensão do sistema caritativo cristão.....	94
2.1.3 O conceito de caridade no Reino Hispano-Visigodo.....	99
<b>2.2. O sistema caritativo cristão.....</b>	<b>114</b>
2.2.1. Os construtores do imaginário caritativo cristão.....	114
2.2.2. Estímulos para os donativos.....	118
2.2.2. Paradigma do circuito caritativo.....	122
<b>3. CARIDADE E PODER NA MÉRIDA VISIGODA.....</b>	<b>131</b>
<b>3.1 Contexto histórico.....</b>	<b>132</b>
3.1.1. Os grupos sociais urbanos emeritenses.....	132
3.1.1.1. Os grupos urbanos intermediários.....	132
3.1.1.2. A nobreza.....	135
3.1.1.3. O bispo hispano-visigodo.....	138
3.1.2. O reinado de Leovigildo e a tentativa de centralização monárquica.....	140
<b>3.2. A caridade como veículo de legitimação do poder episcopal.....</b>	<b>147</b>
3.2.1. O papel do bispo como defensor dos pobres.....	147
3.2.2. A recepção de donativos na igreja emeritense.....	151
3.2.2. Caridade e Poder na Mérida Visigoda.....	157
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>174</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>181</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>190</b>

**LISTA DE MAPAS E TABELAS**

Mapa I: Províncias hispano-visigodas.....	<b>19</b>
Mapa II: Vias que cortam Mérida.....	<b>191</b>
Mapa III planta da cidade de Mérida na Antigüidade Tardia.....	<b>192</b>
Mapa IV: campanhas militares de Leovigildo.....	<b>193</b>
Tabela I: Número de linhas dedicadas à cada assunto pelo cronista das VSPE.....	<b>26</b>
Tabela II: Cronologia comparada de bispados e reinados e sua ordem de aparição nas VSPE.....	<b>191</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

*August. Hip. Serm.* – *Sermões de Agostinho de Hipona*. DEL FUEYO, A. (trad.). **Obras de San Agustín**. VII. Sermones. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964 (3ª. Ed.).

*Braul. Caesarg. Epyst.* – *Epístolas de Bráulio de Zaragoza*. MIGNE, J. P. (ed.). **Patrologia Cursus Completus** – Series Latina. 221v. Paris: Garnier, 1844-1864. v. 80.

*C. I.* – *Código de Justiniano*. KRÜEGER, P. **Codex Iustinianus**. Berlin 1877.

*C. Th.* – *Código Teodosiano*. MOMMSEN, T.; MAYER, P. M. **Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes**. Berlin: Weidmannos, 1954.

*Conc.* – *Concílios Hispano-Visigodos*. VIVES, J. **Concilios Visigóticos e Hispano Romanos**. Madri: Instituto Enrique Flórez, 1963.

*De monac. perfect.* – *Homilia sobre o monge perfeito*. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **Anedocta Wisigothica**. Salamanca, 1958.

*Dig.* – *Digesta de Justiniano*. MOMSEN, T.; KRUEGER, P. (eds.) **Iustiniani Digestae**. Berlin, 1882.

*Epyst. Austr.* – *Epístolas do Reino da Austrásia*. ROCHAIS, H.; KRUSCH, B. **Corpus Christianorum**. Series latina. 117. Brepols: Turnholt, 1957.

*F. W.* – *Fórmulas Visigodas*. GIL, I. **Miscellanea Wisigothica**. Sevilha: Publicaciones de la Universidad, 1972.

*Greg. Tur. Hist. Franc.* – *História dos Francos de Gregório de Tours*. MIGNE, J. P. (ed.). **Patrologia Cursus Completus** – Series Latina. 221v. Paris: Garnier, 1844-1864. v.71.

*Idat. Chron.* – *Crônica de Idácio de Chaves*. CAMPOS, J. **Idacio, obispo de Chaves**. Su Cronicon. Salamanca: Calasancias, 1984.

- Ild. Tol. De Uir. Illust.* – *Varões Ilustres de Ildefonso de Toledo*. MIGNE, J. P. (ed.) **Patrologia Cursus Completus** – Series Latina. 221v. Paris: Garnier, 1844-1864. v. 96.
- Ild. Tol. Epig.* – *Epigramas de Ildefonso de Toledo*. MIGNE, J. P. (ed.). **Patrologia Cursus Completus** – Series Latina. 221v. Paris: Garnier, 1844-1864. v.71.
- Iohan. Bicl. Chron.* – *Crônica de João de Bicláro*. COLLINS, R. (ed.). **Iohannis Biclarensis. Chronicon**. Corpus Christianorum. Series Latina. CLXXIII A. Turnhout: Brepols, 2001.
- Iohan. Chris. Hom.* – *Homilias de João Crisóstomo de Antioquia*. BUENO, D. R. **Obras de San Juan Crisóstomo**. Homilias sobre el Evangelio de San Mateo. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Isid. Hisp. Etym.* – *Etimologias de Isidoro de Sevilha*. RETA, J. O., CASQUERO, M. A. M. **San Isidoro de Sevilla**. Etimologias. (2. vols.) Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Isid. Hisp. Hist. Goth.* – *História dos Godos de Isidoro de Sevilha*. RODRIGUEZ ALONSO, C. **Las Historia de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilha**. Leon, 1975.
- Isid. Hisp. Sent.* – *Sentenças de Isidoro de Sevilha*. CAMPOS, J.; ROCA, I. **Santos Padres Españoles II**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- Iul. Caes. Bel. Gal.* – *Guerra das Gálias de Júlio César*. CONSTANS, L. A. (ed.) **César**. Guerre des Gaules. 2 v. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- Iuv. Sat.* – *Sátiras de Juvenal*. RAMSAY, G. G. (ed./trad.) **Juvenal and Persius**. Oxford: Loeb, 1918.
- L. W.* – *Leis dos Visigodos*. ZEUMER, K. **Leges Visigothorum**. Hanniver: Imprensis Bibliopolii Hahniani, 1902.
- Lc.; Jo.; Mc.; Mt.* – *Evangelhos de Lucas, João, Marcos e Matheus*. **Biblia Sacra**. Madrid : La Editorial Catolica, 1953.
- Mart. Epig.* – *Epigramas de Marcial*. SHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.). **Martial**. Epigrams. 3 v. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

*Petr. Satyr. – Satiricon de Petrônio.* ERNOUT, A. (trad.) **Pétrone.** Le Satiricon. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

*Plin. Min. Ep. – Epístolas de Plínio, o jovem.* COWAN, J. **Plinius Caecilius Secundus.** Epistularum Libri I-X. Pisa: Giardini, 1983.

*Prud. Peristeph. – Hinos aos Mártires de Prudentius.* CUNNIGHAN, M. P. (ed.) **Aurelius Prudentius Clemens.** Corpus Christianorum. Series Latina. CXXVI. Turnhout: Brepols, 1966.

*R. I. – Regra Monástica de Isidoro de Sevilha.* CAMPOS, J.; ROCA, I. **Santos Padres Españoles II.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

*Sen. Epist. – Epístolas de Sêneca.* GUMMERE, R. M. (trad.) **Seneca.** Epistulae Morales. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

*Tac. Agric. – Agrícola de Tácito.* HUTTON, M; PETERSON, W. **Tacitus.** Agricola. Germania. Dialogue on Oratory. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

*Uit. Emil. – Vida de Santo Emiliano de Bráulio de Zaragoza.* PARGA, L. V. (ed.) **Vita S. Emiliani.** Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Madrid: Instituto Jeronimo Zurita, 1943.

*Uit. Fruct. – Vida de de São Frutuoso.* DÍAZ Y DÍAZ, M.C. **La vida de San Frutuoso de Braga.** Braga:1974.

*VSPE. – Vidas dos Santos Padres de Mérida.* SÁNCHEZ, A. M. (ed.) **Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium.** Corpus Christianorum. Series Latina. CXVI. Turnholti: Brepols, 1992.

## RESUMO

O presente estudo analisa o discurso sobre a caridade como veículo de legitimação do poder episcopal na Antigüidade Tardia. Essa utilização foi possível graças à transformação do ideal caritativo imperial romano, conhecido como evergetismo, para um modelo cristão de caridade. Neste, dado o monopólio da intercessão divina que possuíam as hierarquias eclesiásticas, foi possível fomentar um elaborado circuito de donativos cujo maior beneficiário era o próprio clero. De fato, além de apropriarem-se da maior parte das doações, as hierarquias eclesiásticas também verificavam um aumento em seu poder ideológico, uma vez que sua *auctoritas* era projetada sobre toda a sociedade – ricos e pobres. Assim, percebe-se que a valorização ideológica do pobre, como categoria social em si plena de sentido, atendeu, em parte, aos propósitos de projeção de poder das hierarquias eclesiásticas. Estudamos mais detalhadamente o caso da cidade de Emerita, fundamentados nas Vidas dos Santos Padres de Mérida, obra redigida por um anônimo diácono dessa cidade por volta do ano 633 com o objetivo de exaltar a memória de seus bispos. Ainda que não se possa aferir a veracidade do relato, fica evidente em tal fonte a relação entre caridade e poder episcopal, entendida como um pressuposto para o autor e, por conseguinte, para seus interlocutores. Dessarte, notamos que conforme determinado bispo houvesse enfrentado maiores contestações ao seu poder, maior foi a necessidade do anônimo autor de exaltar as obras de caridade desse bispo com o intuito de legitimar sua política episcopal. Portanto, o autor buscou, ao enaltecer as supostas obras caritativas desses bispos, centralizar o poder local na figura do bispo católico de Mérida, independentemente de quem ocupasse a cátedra episcopal. Assim, o discurso caritativo cristão, muito mais do que mero amor ao próximo, refletiu a necessidade de legitimação e afirmação do poder episcopal na Antigüidade Tardia.

Palavras-chave: caridade, bispo católico, Antigüidade Tardia.

## ABSTRACT

This study analyses the discourse about charity as being a legitimating instrument of episcopal power in Late Antiquity. Such use of charity was possible due to the transformations of the Roman charity ideal – known as evergetism – to the Christian one. In the Christian charity model, as a result of the clergy's monopoly over the divine mediation, a sophisticated circuit of alms proceeded, with the major beneficiaries being the clergy itself. Indeed, besides the appropriation of donations, the clergy also had its ideological power strengthened, since its *auctoritas* was projected to the whole society – rich and poor people. Hence, one could notice that the roots of this ideological valorization of the poor, considered thus as a meaningful social category, lied, at least partially, in the clergy project of increasing its own power. In order to analyse closely these changes, the current work carried out a case study, based on a source known as Life of the Holy Fathers of Merida, which provides elements to observe the cited transformations in an important Visigothic city during the VI<sup>th</sup> and VII<sup>th</sup> centuries. It was written by an anonymous deacon around the year 633 to magnify the memory of the city's bishops. Although the veracity of the source cannot be checked, it is evident through the text that the author, and consequently its audience, took for granted the relation between charity and power. In this context, it is noticeable that the bishops described as the most benevolent are the ones who had more difficulties to legitimate their powers. Therefore, the aim of the author was to exalt the supposed charitable activity of these bishops, trying to centralize the local power in the bishop's hand, no matter who was the bishop at the moment. Hence, the charity discourse, more than a mere cheerful donation to the poor, reflected the necessity of legitimating and consolidating episcopal power in Late Antiquity.

Key-words: Charity, Catholic bishop, Late Antiquity.

## INTRODUÇÃO

### Delimitação do tema e problemática

Em seu tempo através de suas preces o Senhor repeliu doença, praga e fome da cidade de Mérida bem como de toda a *Lusitania*, banindo-as para longe graças aos méritos da sacrossanta virgem Eulália. E achou válido dar tanta saúde e tanta quantidade de delícias a todo o povo 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 como se no céu estivesse, graças aos méritos de tão grande prelado.<sup>1</sup>

(*Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, V, II, 12-20)

O excerto acima reproduzido foi redigido na Península Ibérica por um anônimo diácono na primeira metade da sétima centúria. O autor escreveu em um período conturbado da monarquia hispano-visigoda, em que guerras e catástrofes naturais atingiam severamente a população peninsular como um todo e os pobres em particular. De fato, nesse período, segundo a crônica João de Biclara, as lutas do rei Leovigildo contra seu filho Hermenegildo, que se rebelara contra o pai, produziram mais danos do que poderia causar uma invasão estrangeira.<sup>2</sup> Ademais, segundo o mesmo cronista uma peste devastou milhares de pessoas na cidade régia.<sup>3</sup> Evidentemente, não eram apenas os pobres que sofriam com esses desastres. Mas eram eles que contavam com as piores condições de higiene para enfrentar uma epidemia

---

<sup>1</sup> A versão que utilizamos é a de SÁNCHEZ, A. M. (ed.) *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Corpus Christianorum. Series Latina. CXVI. Turnholt: Brepols, 1992. Daqui em diante denominá-la-emos VSPE. A tradução é de nossa autoria.

<sup>2</sup> Iohan. Bicl. Chron. 54. Edição de COLLINS, R. (ed.). *Iohannis Biclarensis. Chronicon*. Corpus Christianorum. Series Latina. CLXXIII A. Turnhout: Brepols, 2001.

<sup>3</sup> Iohan. Bicl. Chron. 26.

e as menores possibilidades de se precaver de uma guerra interna. Esse panorama sugere que nos séculos VI e VII a situação dos pobres no Reino Hispano-Visigodo era deveras alarmante.

Entretanto, conforme nos informa o supracitado relato, no mesmo período, graças à filantropia dos bispos da cidade de Mérida, “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”. Estamos, assim, diante do típico discurso cristão de caridade, em que o bispo se destaca como o grande patrono da cidade, exercendo uma munificência institucionalizada para o bem da sua comunidade. Trata-se de um novo paradigma de caridade, que teve sua implementação iniciada a partir do século IV, e que substituiu o modelo greco-romano de assistencialismo, conhecido como “evergetismo” entre os especialistas.<sup>4</sup> Cada modelo era embasado e estimulado por determinado imaginário social. Assim, uma caridade vinculada a aspectos pertinentes ao domínio da moral teria substituído outra centrada em elementos de civismo e ostentação social.<sup>5</sup> Os dois modelos caritativos, embora apresentem algumas semelhanças, possuem uma distinção fundamental: os estímulos para os donativos. Se no modelo de caridade romana a principal idéia subjacente à munificência pública dos aristocratas era a distinção social, no modelo cristão de caridade o principal incentivo às doações foi a busca de intercessão divina.<sup>6</sup> Nessa direção, vários autores sugeriram que o surgimento de um novo ideal de caridade, fomentado pelo cristianismo, é um dos mais nítidos traços da transição da Antigüidade ao Medieval.<sup>7</sup> Desse modo, rupturas e

---

<sup>4</sup> Para uma caracterização do evergetismo, vide infra p. 90.

<sup>5</sup> Por “civismo” entendemos a identificação dos dignitários romanos para com suas *ciuitates*.

<sup>6</sup> Note-se que estes seriam os principais estímulos aos donativos, mas não necessariamente os únicos para um e outro ideal caritativo.

<sup>7</sup> Dentre eles podemos citar WHITTOW, M. Ruling the late roman and early byzantine city: A continous history. **Past and Present**. Oxford, n. 129, p. 03-29, nov. 1990. DÍAZ MARTINEZ, P. C. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* Visigoda. **De Constantino a Carlomagno – Disidentes Heterodoxos Marginados**. Cadiz, p. 159-177, 1992. 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: ENCUESTRO INTERNACIONAL “HISPANIA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA”, III, 1998, Alcalá de Henares. **Santos, obispos y reliquias**. Alcalá de Henares, 1998. p. 123-140.

permanências entre esses distintos períodos podem ser bem apreendidas através da análise da caridade na Antigüidade Tardia.

Nosso estudo tem como pano de fundo essa transformação do modelo de caridade romano para o modelo de caridade institucionalizado do cristianismo. Este tem suas origens no cristianismo primitivo, quando se construíram laços de solidariedade de auxílio mútuo entre a comunidade cristã, nos momentos de dificuldades em que seus membros eram marginalizados ou perseguidos pelas autoridades romanas. Porém, com a adoção do cristianismo como religião oficial do Império, as hierarquias eclesiásticas, além de institucionalizarem a caridade, tentaram avocar para si a exclusividade da prática assistencialista. Tal intento está relacionado ao fato de que foi justamente por sua suposta vocação em auxiliar os necessitados que o clero conseguiu garantir uma série de privilégios concedidos pelo Império. Assim, a caridade tornou-se uma das principais virtudes das hierarquias eclesiásticas e o elemento pelo qual essas hierarquias legitimavam seu poder. A questão que nos colocamos em nosso estudo se refere a esse projeto de poder eclesiástico: como foi possível aos bispos católicos justificarem e legitimarem seus poderes por meio do discurso da caridade na Antigüidade Tardia?

No mundo imperial romano a relação entre caridade e poder manifestava-se de maneira mais explícita. Os dignitários locais promoviam benesses para seus concidadãos para que pudessem ser exaltados como patronos da cidade e garantir seu *honor*. Já no discurso cristão, a relação entre caridade e poder não está expressa. Porém, na prática caritativa dos clérigos fica muito evidente que esse nexos causal continua 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.

Não podemos, porém, falar de uma substituição radical de um ideal de caridade por outro. O evergetismo, encoberto por um verniz cristão, continuou a existir por muitos séculos após a introdução do cristianismo no Império. Assim, movidos por um espírito evergeta cristianizado, muitos ricos construíam algum tipo de edifício cristão ou faziam doações de víveres e dinheiro aos pobres. Do mesmo modo, continuaram a existir as redes de solidariedade entre os segmentos menos privilegiados da população, de modo que os menos necessitados doavam aos mais necessitados em dado momento. Em ambos os casos trata-se de uma caridade de cunho privado que não passava, diretamente, pela mediação de eclesiásticos. Porém, concorrendo com essa caridade de cunho pessoal estava a caridade institucionalizada pelos bispos católicos, que tentavam situar o clero como intermediário necessário para todos os atos caritativos. Utilizava, para tanto, uma refinada ideologia que pregava a caridade como meio de se buscar algum tipo de intercessão divina ao mesmo tempo em que avocava para si a exclusividade da intermediação deste mundo com o Além. Assim, os fiéis que quisessem alcançar alguma graça divina – o que viria a se converter no principal estímulo para os donativos em todos os grupos sociais – deveriam praticar a caridade necessariamente por intermédio das hierarquias eclesiásticas. Note-se, portanto, que a dupla intermediação da caridade, entre doadores e receptores, e entre este mundo e o outro, permitia ao clero, e em especial ao episcopado, ficar numa posição econômica e política muito privilegiada perante a sociedade. Este modelo institucionalizado de caridade cristã é que se constitui em nosso objeto de estudo.

Nossa pesquisa caminha na direção do geral ao particular, isto é, de um contexto amplo de transformações políticas e culturais ocasionadas pela disseminação do cristianismo e pela desestruturação política do Império Romano Ocidental para a análise de um estudo de caso na *Lusitania* – província do Reino Hispano-Visigodo situada no sudoeste da Península

Ibérica – onde analisamos essas transformações mais de perto.<sup>8</sup> Assim, privilegiamos a atuação caritativa de três bispos da cidade de Mérida, capital dessa província. Tais administrações episcopais ocuparam os três últimos quartéis da sexta centúria, período em que vários grupos políticos – antigas aristocracias romanas, nobreza germânica, católicos, arianos, monarcas – disputavam o poder em âmbito municipal. Nesse contexto, a nomeação para o cargo de bispo da cidade era mais que um sinal de prestígio de determinado grupo social, era a garantia de que tal bispo não lhe causaria problemas e que poderia mobilizar o aparato eclesiástico – servos, recursos, prestígio – a seu favor. Portanto, a ascensão de um indivíduo à cátedra episcopal poderia gerar controvérsias, de modo que ele precisaria legitimar seu poder. A melhor maneira de se atingir tal escopo era, certamente, através de obras de caridade. Esse período, que vai da ascensão de Masona, algo em torno de 550, até a redação das VSPE, provavelmente 633, seria o principal recorte cronológico de nosso estudo. Não obstante, para melhor compreensão dos fenômenos históricos que se passam nesse período é necessário retroceder a períodos anteriores e posteriores, o que ampliou nossa perspectiva de análise. Assim, tentamos demonstrar com um estudo de caso as transformações políticas e culturais plurisseculares atinentes à estruturação do poder episcopal pela via da caridade. Esperamos, deste modo, que considerações genéricas e particulares possam se complementar para uma melhor compreensão desse processo histórico.

Para a análise de caso, utilizamos as “Vidas dos Santos Padres de Mérida”, obra composta por cinco opúsculos e que foi redigida por um anônimo diácono da igreja de Mérida. Das cerca de 1500 linhas que compõem o texto, mais da metade referem-se ao último dos bispos de nosso recorte, Masona. Esse protagonismo não é fortuito; indica uma ruptura, uma atuação atípica. Ao contrário de seus predecessores, Masona não provinha do Império

---

<sup>8</sup> Para as províncias hispano-visigodas, vide mapa I.

Romano do Oriente nem possuía grandes conexões com o influente segmento de comerciantes romano-orientais da cidade.<sup>9</sup> Ademais, por ser católico, Masona se indispôs com o monarca do período, que era ariano e buscava levar a termo um projeto de unidade político-religiosa no reino. Não obstante essas sérias disputas internas, o autor das VSPE se esforça por demonstrar que Masona conseguiu exercer sua potestade episcopal com grande legitimidade, confrontando vitoriosamente nobres, eclesiásticos e o próprio monarca. Ainda conforme o diácono, Masona teria conquistado essa aceitação em relação a seu nome graças à vasta obra caritativa que teria desempenhado na cidade.

As causas que o levaram a redigir esse panegírico a Masona, três décadas após sua morte, restam obscuras. No entanto, não nos furtamos à tentação de apontar algumas hipóteses para essa questão, fundamentados na perspectiva de que se trata de um momento de busca de unidade política no Reino Hispano-Visigodo. Sabemos que o autor das VSPE tem como pressuposto, como dada, a relação entre caridade e poder. De fato, embora Masona seja o bispo mais caridoso de seu relato, o autor também atribui essa virtude aos demais. Assim, a idéia que ele quer transmitir a seus interlocutores é de que a caridade já seria atributo dos bispos de Mérida, qualquer que fosse o bispo, e por isso todos os bispos deveriam ter sua autoridade respeitada. Inclusive o bispo do momento em que está escrevendo, Estevão I. Portanto, parece que o relato hagiográfico das VSPE tem o objetivo de traçar as diretrizes da centralização do poder municipal na figura do bispo, centralização justificada pela caridade episcopal. A relação entre caridade e legitimidade de poder episcopal seria algo já presente no imaginário político da sociedade hispano-visigoda. Bastava ao diácono relembrar à sociedade a tradição de caridade que possuíam os bispos emeritenses para agregar essa virtude ao seu

---

<sup>9</sup> Optamos por evitar a utilização o termo “bizantino” para referirmo-nos à realidade político institucional que se desenvolveu a partir da antiga *pars orientalis* do Império Romano, pois, além de o termo não aparecer em momento algum em nossas fontes, acreditamos que a configuração daquilo que viria a ser o Império Bizantino ocorre em período posterior ao de nossa análise. Em seu lugar, para evitar anacronismo, preferimos utilizar termos como “romano-oriental” e “Império”.

superior, Estevão I. Assim, é provável que o anônimo autor das VSPE buscasse centralizar o poder local em torno da figura do bispo, num momento em que usurpações locais ameaçavam o projeto de unidade político-religiosa da monarquia Hispano-Visigoda. Essas hipóteses sobre as causas que o motivaram a redigir o texto, impossíveis de aferir documentalmente, escapam ao nosso propósito de entender a estruturação do poder episcopal a partir da apropriação da virtude da caridade. No entanto, auxiliam a pensar o texto como um discurso, uma ideologia produzida com determinado objetivo. Portanto, devemos sempre duvidar das informações fornecidas por nosso anônimo autor, e entendê-las como uma tentativa de se construir uma imagem, ou melhor, imagens. A imagem da cidade de Mérida, como um local santo onde a ortodoxa população da cidade vive em harmonia; a imagem do Reino Hispano-Visigodo, um reino cristão construído pelos esforços do episcopado e da nobreza emeritense; e a imagem do bispo, caridoso com sua comunidade e perfeito guia para conduzi-la à Cidade de Deus. Portanto, a despeito da veracidade das informações contidas no relato, as VSPE constituem-se em inequívoco exemplo da utilização da caridade como veículo de legitimação do poder episcopal na Antigüidade Tardia. Nosso intuito é analisar as transformações históricas que tornaram possível essa utilização político-ideológica da caridade.

### **Quadro teórico-metodológico**

Um conceito fundamental para analisarmos o discurso eclesiástico suscitado pelas VSPE é o de ideologia, visto que consideramos que foi o cristianismo o maior responsável pela transformação do ideal de caridade da Antigüidade ao Medieval. Toda religião, ao apresentar normas de conduta e visões de mundo, pode ser entendida como uma ideologia. Porém, o cristianismo se tornou uma ideologia que atendia especificamente a um segmento

social – o alto clero. De fato, a idealização da dinâmica caritativa tardo-antiga permitiu que os bispos utilizassem a doutrina cristã como veículo de legitimação de poder. Dada a plêiade de significados que o termo “ideologia” pode assumir, delimitaremos tal conceito na perspectiva proposta por Georges DUBY.<sup>10</sup> Em sua obra “As três ordens ou o imaginário do feudalismo”, o autor conceitua ideologia “não como um reflexo do vivido, e sim como um projeto de agir sobre ele”.<sup>11</sup> Sobre esse tema, François DOSSE comenta que em “As três ordens ou o imaginário do feudalismo” DUBY estuda uma sociedade atravessada por zonas conflitivas que se deslocam e engendram representações do mundo cuja forma ou natureza se adapta à necessidade de sufocar conflitos. “Nesse quadro, o ideológico desempenha um papel muito diferente do de simples reflexo da dominação econômica. Ele produz o sentido, portanto, o real, o social [...] A esfera ideológica desempenha neste caso o papel do lugar da ausência, o modelo perfeito do imperfeito”.<sup>12</sup> Posteriormente, em sua autobiografia, o próprio DUBY define mais detalhadamente o que entende por ideologia: “utopias justificadoras, tranquilizadoras [...] imagens, ou antes, conjuntos de imagens imbricadas, que não são um reflexo do corpo social, mas que, sobre ele projetadas, pretenderiam corrigir suas imperfeições, orientar sua caminhada num determinado sentido, e que por isto estão ao mesmo tempo próximas e distantes da realidade sensível.”<sup>13</sup> Desse modo, o conceito de ideologia de DUBY implica em nos perguntarmos: Por que se construiu determinada imagem sobre a sociedade? Em busca de que ideal? A serviço de quais interesses?

Em nosso caso sugerimos que a institucionalização da caridade e a virtude do amor aos pobres refletem uma ideologia fomentada pelo episcopado para projetar seu poder na

---

<sup>10</sup> Recentemente, um especialista anotou dezesseis significados de ideologia em circulação. EAGLETON, T. **Ideologia**. Uma Introdução. São Paulo: UNESP/ Boitempo, 1997. p. 15.

<sup>11</sup> DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982. p. 21. O original em francês é de 1978.

<sup>12</sup> DOSSE, F. **História do Estruturalismo**. Vol. II. O canto do cisne. De 1967 aos nossos dias. São Paulo: Ensaio, 1994. p. 265.

<sup>13</sup> DUBY, G. **A História continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1993. p. 113.

sociedade tardo-antiga. Assim, o discurso cristão da humildade foi apropriado e ampliado pelo episcopado para justificar determinadas atitudes e moldar certos comportamentos e opiniões relacionados a um projeto de poder. Nessa perspectiva, afirmou Michel MOLLAT que “(...) los bienes y las rentas de la Iglesia, las obras de misericordia de los fieles, están destinados a corregir las desigualdades sociales no a suprimirlas. La limosna tiene por destino preservar la estabilidad del orden social, en lo que consiste la paz”.<sup>14</sup> Desse modo, o projeto de reproduzir a pobreza e a ordem social estabelecida, através da caridade, enquadra-se perfeitamente no conceito de ideologia proposto por DUBY. Um mundo imperfeito, com desigualdades sociais e econômicas materializadas na figura dos pobres, é corrigido, mas não suprimido, através da caridade. As desigualdades, contudo, são perpetuadas pela caridade, reproduzindo relações de poder e propiciando um meio para os ricos redimirem-se de seus pecados. No âmbito da teleologia cristã, o mundo perfeito estaria prometido a todos os humildes, ricos e pobres, sob a forma da Cidade de Deus. Porém, a própria divisão entre ricos e pobres no mundo imperfeito já é em si uma ideologia, uma vez que projeta na sociedade, a despeito da complexidade da rede social do período, uma imagem que servia aos interesses episcopais. O excerto que reproduzimos no início deste trabalho é, desse modo, um exemplo dessa ideologia já que as duas únicas categorias que o autor utiliza para descrever a totalidade da população da cidade são “ricos” e “pobres”.

Assim, a noção de ideologia é fundamental para nosso trabalho, uma vez que consideramos sermões, crônicas, leis, enfim toda uma série de textos produzidos pelo episcopado tardo-antigo como discursos ideológicos produzidos pelas altas hierarquias eclesiásticas. Ademais, as próprias atitudes dos bispos, como seu esmero em se demonstrarem – mas não necessariamente se tornarem – amantes dos pobres e sua dedicação em legar

---

<sup>14</sup> MOLLAT, M. **Les pauvres au Moyen Age**. Étude sociale. Paris: Hachete, 1978. Dispomos da versão espanhola da obra traduzida por VALLÉE, C. **Pobres, humildes y miserables en la Edad Media**. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 47.

exemplos de caridade e de desprendimento das riquezas materiais, também podem ser interpretadas como práticas ideológicas. Tal ideologia episcopal contribuiu para a formação de um novo imaginário social, em que o pobre – e a caridade ao pobre – torna-se elemento deveras valorizado na sociedade, o que não acontecia na Antigüidade Clássica. Dessa maneira, faz parte de nosso quadro teórico a categoria de “imaginação social”, nos moldes propostos por Peter BROWN e Evelyne PATLAGEAN, dois especialistas em nosso período.

Esse imaginário social, no âmbito da política, traz à voga a questão da legitimidade de poder. Segundo PATLAGEAN, “é no próprio centro do imaginário social que se encontra o problema do poder *legítimo*, ou melhor, para ser mais exacto, o problema da *legitimação* do poder. Qualquer sociedade precisa de imaginar e inventar a legitimidade que atribui ao poder”.<sup>15</sup> Em nosso caso, trata-se de pensar a legitimação do poder episcopal, ou, mais apropriadamente, os recursos imagísticos de poder que os bispos utilizaram para legitimar sua privilegiada situação na sociedade. Os recursos simbólicos, contudo, só fazem sentido no seio de determinado imaginário social adequadamente estruturado em relação a referenciais inteligíveis para a maioria da sociedade. De acordo com BACZKO, “os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efectivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objecto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia sobre eles”.<sup>16</sup> Nesse sentido, a virtude da caridade era um bem simbólico disputado por diversos indivíduos na sociedade tardo-antiga. De fato, demonstrar possuir esta virtude, para o imaginário social da época, era um importantíssimo símbolo de poder, que poderia legitimar o

---

<sup>15</sup> Como sugere Evelyne PATLAGEAN, “o cristianismo inaugura, contudo, uma nova época no sistema europeu das principais representações sociais, o além dos mortos e o invisível dos vivos, entre os quais se instituíram laços específicos.”PATLAGEAN, E. História do Imaginário. In: LE GOFF, J. (dir.). **A Nova História**. Coimbra: Almedina, 1978. p. 310.

<sup>16</sup> BACZKO, B. A Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 5. Anthropos-Homem. Lisboa: Casa Nacional da Moeda, 1985. 289. Um excelente exemplo para nosso período seria a disputa pela apropriação das relíquias de mártires.

poder de um ou de outro indivíduo em âmbito municipal. Portanto, o imaginário social a que nos referimos neste estudo é entendido como uma dimensão do pensamento político, de modo que a questão da legitimidade de poder precisa encontrar respaldo, necessariamente, em símbolos de poder plenamente inteligíveis como tal pela sociedade.

Conforme PATLAGEAN, “as ideologias e as utopias formam lugares privilegiados em que se constituem os discursos que veiculam os imaginários sociais”.<sup>17</sup> Portanto, é através da produção de discursos compreensíveis aos interlocutores que o imaginário social se torna evidente. Por meio dos diversos tipos de discursos ideológicos – hagiografias, sermões, *exempla* – o episcopado fomentou uma profunda transformação no imaginário europeu tardo-antigo.<sup>18</sup> A partir do cristianismo, a tríade de conceitos pecado/morte/pobreza dominaria o imaginário social. De fato, o deslocamento do conceito de pobre da esfera econômica para a social, e a atribuição de uma importante função social a sua figura é um dos mais significativos elementos da constituição de um novo imaginário social proposto pelo episcopado tardo-antigo.<sup>19</sup> Nessa direção, em sua obra “Poverty and leadership in the late roman empire”, Peter BROWN destaca “the social and religious implications of a revolution in the social imagination that accompanied the rise and the establishment of the Christian Church in the Roman empire in the late antique period, that is, between the years 300 and 600 of the Common Era”.<sup>20</sup> Essa revolução no imaginário social a que o autor se refere nessa obra é o estabelecimento da caridade como uma virtude pública, fato que só foi possível devido a uma nova concepção sobre o pobre.

Portanto, as duas principais categorias de análise de nossa pesquisa – ideologia e imaginação social – complementam-se, uma vez que a ideologia episcopal da caridade foi a

---

<sup>17</sup> PATLAGEAN, op. cit. p. 312.

<sup>18</sup> PATLAGEAN, op. cit. p. 297.

<sup>19</sup> Quem faz uma refinada discussão sobre essa transformação é MOLLAT, op. cit. p.09-11

<sup>20</sup> BROWN, P. **Poverty and leadership in late roman empire**. Hanover: University Press of New England, 2002. p. 01.

maior responsável pela introdução do pobre como categoria social em si plena de sentido no imaginário do homem tardo-antigo. Essa ênfase na imagem do pobre – e, por conseguinte, da caridade institucional ao pobre – visava a legitimar o poder do clero por meio de uma virtude pública amplamente aceita como tal. Assim, a imaginação social do período cristão tardo-antigo é marcada pela tríade de conceitos pecado/morte/pobres. A ideologia episcopal, que em grande medida contribuiu para a configuração desse imaginário social, possuía o objetivo de projetar o poder do clero no âmbito desse imaginário.

Além desses autores que conferem o embasamento teórico ao nosso estudo, amparamo-nos em outros mais, sob o prisma metodológico. Um deles é Fernand BRAUDEL, cuja obra, a despeito de não estar em voga pela historiografia brasileira atual, legou importantes contribuições para o debate historiográfico sobre as velocidades históricas. Evidentemente que não acentuaremos a importância do tempo longo sobre o breve, das estruturas sobre os eventos, conforme militava BRAUDEL. Não obstante, é mister considerar que existem fatores estruturais, conjunturais e eventuais influenciando nosso objeto de estudo. Para exemplificar, poderíamos citar, respectivamente, o cristianismo, o projeto de unidade político-religiosa dos monarcas do período, e as disputas pessoais entre os bispos da cidade. As constantes disputas políticas entre as elites da cidade de Mérida se situam num contexto mais amplo de busca de unidade político-religiosa levada a cabo por bispos e monarcas. Essa tentativa de unidade, por sua vez, se deu nos moldes de uma teologia política cristã, dado que o cristianismo era o traço cultural mais amplo que permeava essa sociedade. Assim, elementos de diferentes velocidades históricas devem ser analisados para um melhor entendimento dos processos históricos ocorridos na *Lusitania Visigoda*.

Por fim, dada a afinidade entre os objetos de estudo, também seguimos a trilha bem traçada por dois especialistas em *Hispania Visigoda* – Maria Del Rosário VALVERDE CASTRO e Renan FRIGHETTO. A primeira é autora de um excelente estudo, resultado de

sua tese de doutorado, intitulado “Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda”,<sup>21</sup> no qual defende que o desenvolvimento do processo de legitimação de poder no Reino Hispano-Visigodo foi empreendido não apenas em bases materiais, mas também por meio de ideologias e elementos simbólicos de poder. Trata-se da mesma metodologia que empregaremos, embora numa escala reduzida, para analisar a legitimação do poder episcopal em nosso estudo. Do mesmo modo, o segundo autor redigiu vários artigos em que destaca a atuação política como reflexo não apenas das condicionantes materiais de momento, mas inseridas num quadro cultural mais amplo que justificava determinadas atitudes.<sup>22</sup> Ademais, Renan FRIGHETTO centra sua análise em apontamentos filológicos, demonstrando a coerência e a acepção peculiar de determinadas expressões nas fontes, procedimento de suma importância para pesquisas nessa área, pois permite melhor apreender o pensamento político de uma época.

### **Panorama historiográfico**

Até recentemente a historiografia brasileira praticamente silenciava ante a época tardo-antiga. Essa situação está se modificando nos últimos lustros, período em que excelentes obras vieram à voga, refletindo o amadurecimento e a seriedade com que os historiadores brasileiros tratam o tema. É na Espanha, contudo, que se encontra a maior produção

---

<sup>21</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

<sup>22</sup> À guisa de exemplo, podemos citar Infidelidade e barbárie na *Hispania* Visigoda. **Gerión**. Vol. 20. n. 1. 2002; Os usurpadores, “maus” soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hipano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindavinto. REUNIÃO DA Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, 1999, Curitiba. **Anais da XIX Reunião da SBPH**. Curitiba, 1999, p. 135-140.; Religião e poder no Reino Hispano-Visigodo de Toledo: A busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. **Iberia**, 2 (1999). p. 133-149. Da Antigüidade Clássica à Idade Média: A Idéia da Humanitas na Antigüidade Tardia Ocidental. **Temas Medievales**. Buenos Aires, 2004.

acadêmica sobre *Hispania* Visigoda. Nas décadas de 1980 e 1990 houve uma nova vaga de pesquisadores visigotistas naquele país, contribuindo para a dispersão de temas e metodologias no estudo do período. Tanto nosso recorte geográfico, a *Lusitania* Visigoda, como nossa opção temática, a caridade episcopal, já foram objeto de estudo no Brasil e no exterior, de modo que devemos mapear, ainda que de maneira circunstanciada, os principais autores que contribuíram para o desenvolvimento do tema.

Antes de mencionar uma bibliografia mais especializada vale citar duas grandes obras genéricas – “Pobres, humildes y miserables en la Edad Media”, de Michel MOLLAT; e “Poverty and Leadership in Late Roman Empire”, de Peter BROWN. A obra de MOLLAT já é clássica no que concerne aos estudos da pobreza na Idade Média. Ainda que suas considerações sobre a Antigüidade Tardia sejam breves, este autor deixou importantes apontamentos para o estudo do período. A transformação semântica do termo *pauper* é um significativo exemplo. Também é de MOLLAT a idéia de que a função dos pobres neste mundo é propiciar um meio para os ricos redimirem os pecados através da caridade, o que mitiga o problema social de uma indigência generalizada e garante a manutenção da ordem social. Já Peter BROWN se detém com mais vagar nos primeiros séculos do cristianismo. Este autor reconstrói as origens da caridade cristã, proveniente de laços de solidariedade para tempos de crise. A caridade aos pobres em geral, para este autor, só surgiu quando o Império passou a conceder privilégios à Igreja para que esta substituísse os antigos evergetas aristocráticos e atenuasse o problema social da pobreza. Nesse sentido, Peter BROWN afirma que a divisão do mundo entre ricos e pobres é uma ideologia cristã e que, nessa direção, a “invenção dos pobres” foi uma estratégia episcopal para justificar seus privilégios.

Sobre a transição dos modelos de caridade, um interessante artigo publicado no Brasil é o de Eliana MAGNANI, “Do evergetismo ao dom *pro anima*”. Nesse texto a autora se propõe a levantar alguns pontos significativos dessa evolução. Merece destaque o trecho em

que MAGNANI ressalta que “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”.<sup>23</sup> Assim, a autora considera as intermediações eclesiásticas um dos pontos centrais da atividade caritativa tardo-antiga. Nessa perspectiva, ela assevera que “a intermediação da Igreja tem como consequência a multiplicação dos atores necessários e potenciais dentro de um sistema complexo de intercâmbios que intervêm entre duas esferas espaciais que se respondem, este mundo e o outro. Neste espaço duplo, entre o homem e Deus, estão os pobres, os cleros, os santos, os anjos assim como os mortos”.<sup>24</sup> Dessa maneira, a intermediação eclesiástica a que a autora se refere é dupla: entre doadores e receptores da caridade, e entre este mundo e o outro, o além. Referimo-nos a doadores e receptores, e não a ricos e pobres, porque entendemos que a busca de intercessão divina não era apanágio de uma classe em particular. Todos, ricos, pobres e segmentos intermediários praticavam a caridade. Este é um aspecto que MAGNANI não menciona em seu texto. Também não são analisados os destinatários reais dos donativos. Tal fato se explica, em parte, pela natureza das fontes exploradas pela autora – em sua maior parte homilias e epístolas – e pela brevidade de seu texto. Não obstante, sua análise da transição do evergetismo à caridade cristã é excelente contributivo acadêmico da historiografia brasileira ao tema.

As diferenças entre dois modelos de caridade também foram objeto de pesquisa da Dissertação de Mestrado de Rita Cássia Damil DINIZ.<sup>25</sup> Entretanto, os dois modelos de caridade a que esta pesquisadora se detém não são o evergetismo e a caridade cristã. Ela optou por analisar a concepção de caridade de dois bispos hispano-visigodos separados

---

<sup>23</sup> 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. p. 271.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 272.

<sup>25</sup> DINIZ, R. C. D. **A problemática da assistência na sociedade visigoda ns séculos VI e VII: um estudo comparativo dos modelos assistenciais masoniano e isidoriano**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004. Agradeço a autora pela gentileza de enviar-nos uma cópia de sua Dissertação.

cronologicamente por cerca de meio século – Masona de Mérida e Isidoro de Sevilha. Considerando as obras caritativas de Masona descritas nas VSPE como um modelo de assistencialismo, e a concepção de Isidoro de Sevilha sobre a caridade como outro modelo, esta pesquisadora propõe a seguinte problemática: “Como entender, então, o desaparecimento daquela ampla estrutura assistencial [supostamente elaborada Masona] após a conversão de Recaredo, quando a manutenção da rede de assistência parecia mais necessária do que nunca?”<sup>26</sup> Neste ponto, a autora parece assumir como verídico o relato das VSPE, que foi justamente redigido com o intuito de enaltecer, provavelmente à custa de certos exageros, a atuação episcopal de Masona. Apesar desse pequeno lapso, sua conclusão traz interessantes apontamentos para o estudo da caridade na Antigüidade Tardia:

[...] ao contrário do que supúnhamos, o discurso oficial acerca da assistência, sempre, promoveu as práticas assistenciais de cunho espiritual, por meio das quais intencionou normatizar toda a sociedade. [...] Concluímos, pois, que não houve uma mudança de eixo – do material para o espiritual – no que se referiu ao panorama assistencial. Verificamos, sim, que a tão enfatizada valorização do modelo assistencial do período anterior à conversão – masoniano – correspondia a uma iniciativa individual, posteriormente resgatada, por motivos político-ideológicos.<sup>27</sup>

Estes motivos seriam enfatizar a superioridade da ortodoxia frente ao arianismo e projetar o episcopado, no âmbito do projeto de sacralização da monarquia levado a cabo pelos bispos a partir da conversão de Recaredo. Trata-se de uma interessante hipótese proposta pela autora para explicar as causas da redação das VSPE. Deve-se fazer duas ressalvas, contudo, à argumentação de DINIZ: por um lado, já se passavam quatro decênios desde a conversão do Reino Hispano-Visigodo à ortodoxia; por outro, é muito provável que a memória sobre as obras de caridade de Masona não foi resgatada, como sugere a autora, mas construída.

Em relação à historiografia estrangeira, um artigo pontual mas de grande valor para nossa pesquisa é o de Fer BAJO, “El sistema asistencial eclesiastico occidental durante el

---

<sup>26</sup> Ibid. p.07.

<sup>27</sup> Ibid. p. 137-138.

siglo IV”. Neste texto a autora analisa as razões que levaram o Império a apoiar o sistema caritativo eclesiástico, processo que resultou, em sua feliz expressão, na substituição da política do “*panem et circenses*” pela do “*panis et religio*”.<sup>28</sup> BAJO aponta como principal causa dessa transformação a crise econômica das elites urbanas que, impedidas de praticar o evergetismo, não conseguiam mais arrefecer o problema das tensões sociais nos meios urbanos. Esta teria sido a principal causa da ascensão do sistema assistencial eclesiástico ocidental. Ademais, esta autora também trabalha com rupturas e continuidades, demonstrando como já existia certo viés moral, e não cívico, de caridade no mundo romano.

Um excelente artigo sobre a pobreza na *Hispania Visigoda* é o de Pablo C. DÍAZ MARTINEZ, “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania Visigoda*”.<sup>29</sup> Este autor sugere que existia uma distinção entre os pobres “legítimos” e os “ilegítimos”, ou seja, aqueles considerados realmente pobres e aqueles outros que se acreditava que simulavam tal condição para se aproveitar da generosidade alheia. Essa distinção, que é bastante diferente na teoria e na prática, é essencial para que possamos entender a quem deveria destinar-se a caridade. O autor sugere que o limiar da legitimidade estaria na capacidade produtiva do indivíduo. Nesse sentido, DÍAZ MARTINEZ enfatiza que noções tão alardeadas pelo episcopado, tais como a “virtude da pobreza” e a de “pobres de Cristo”, eram uma noção muito mais abstrata do que real. Na prática, as elites entendiam que para indivíduos sem problemas físicos a degradação social – no caso a servidão – seria uma alternativa mais razoável do que a mendicância. Esta seria lícita apenas às categorias de pessoas economicamente improdutivas. Essas distinções, teóricas e práticas, entre os pobres legítimos e os ilegítimos de receberem caridade que o autor aponta são desenvolvidas em

---

<sup>28</sup> BAJO, F. El sistema asistencial eclesiástico durante el siglo IV. **SHHA**. IV-V (v. 1). Salamanca: 1986/87. p. 194.

<sup>29</sup> DÍAZ MARTINEZ, Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania Visigoda*. **De Constantino a Carlomagno – Disidentes Heterodoxos Marginados**. Cadiz, p. 159-177, 1992.

nossa pesquisa, uma vez que fizemos um espectro da legitimidade do *pauper* na *Hispania* Visigoda. Em certa medida, ao enfatizar que a caridade visava a reduzir os conflitos sociais, DÍAZ MARTINEZ retoma a tese de MOLLAT, que considerava que era justamente a exclusão econômica dos pobres que os incluía na sociedade. Assim, DÍAZ MARTINEZ sugere que as elites buscavam integrar os pobres na estrutura da sociedade para manter um equilíbrio social estável e evitar maiores tensões. Essa integração dos setores marginais era feita tanto pela degradação social, no caso dos pobres economicamente produtivos, como pela caridade, no caso dos pobres improdutivos. A conclusão do autor aponta para a contradição entre o aspecto ideológico da sociedade hispano-visigoda – a idéia da virtude da pobreza e dos pobres como imagem de Cristo – e a atitude depreciativa das elites dessa sociedade em relação aos pobres: “Marginados, hostigados y depreciados a los que se soporta y se asiste en la medida que, pacíficos, pueden ser asimilados con ‘los pobres de Cristo’ en un modelo hagiográfico de pobreza voluntaria, pero al margen de una sociedad que se rige por la propiedad, el poder, el privilegio o el prestigio social, y donde ellos no son modelo de renuncia, sino de incapacidad.”<sup>30</sup>

Jose ORLANDIS, em um clássico artigo de 1973, foi um dos primeiros autores a apontar a ambigüidade do termo *pauper* nas fontes hispano-visigodas.<sup>31</sup> Analisando especialmente as fontes de cunho jurídico, o autor notou que o *pauper* pode significar tanto uma condição econômica inferior, como uma condição social inferior. Assim, o *pauper* se opõe tanto a *diues* (rico), como a *potens* (poderoso). Trata-se, pois, da mesma idéia suscitada por MOLLAT de uma “nova” acepção de termo *pauper*, que passara a ser o elemento identificador do indivíduo e não mais apenas um de seus atributos. Note-se, contudo, que o artigo de ORLANDIS precede a obra de MOLLAT em cerca de um lustro, o que o torna um

---

<sup>30</sup> Ibid. p. 176.

<sup>31</sup> ORLANDIS, J. Pobreza y beneficencia en la Iglesia Visigótica. In: **La Iglesia en la España Visigótica y Medieval**. Pamplona, 1976. [1973].

pioneiro nos estudos da pobreza na Antigüidade Tardia. Não obstante, seu texto não levanta outros questionamentos mais verticalizados, resumindo-se a mapear de forma geral a condição dos pobres e as práticas beneficentes na *Hispania* Visigoda.

Em seu texto “La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII)”, Carles BUENACASA PÉREZ analisa a necessidade da intermediação da Igreja entre as pessoas que fazem donativos para alcançar alguma graça divina e o além. O autor tem como objeto de estudo os estímulos para os cristãos fazerem donativos, os quais são divididos em ingressos regulares e irregulares. No primeiro grupo estariam as doações constantes e voluntárias, como as praticadas em peregrinações às basílicas martiriais, nas festas de santos, ou deixadas por testamento. Já as contribuições irregulares seriam aquelas derivadas de uma série de engenhosos e perspicazes estratagemas criados pelos bispos. Neste grupo estariam a autenticação e venda de relíquias, a alusão à cólera do santo, a intercessão dos santos na vida quotidiana e outros. Sua conclusão enaltece o monopólio dos sacramentos sendo, em linhas gerais, semelhante à de MAGNANI. “Así, pues, 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 religioso’ en el campo de lo religioso”.<sup>32</sup>

Em relação ao poder episcopal, existe uma vasta historiografia sobre o assunto. Gostaríamos de destacar dois, que tratam com mais detalhes de temas centrais de nossa investigação. Em artigo publicado na revista “História: Questões e Debates”, Leila Rodrigues da SILVA destaca que, mesmo com as invasões germânicas, os bispos não perderam sua

---

<sup>32</sup> BUENACASA PÉREZ, op. cit. p. 140.

influência como autoridades cidadinas.<sup>33</sup> Mais do que isso, ampliaram sua esfera de atuação, passando a gerir questões de ordem administrativa e a interferir mais ativamente em assuntos da vida política. A caridade episcopal, em suas mais variadas vertentes, teve destacada influência nesse processo. Assim, a autora conclui 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”.<sup>34</sup> Outro artigo que destaca a figura do bispo nos centros urbanos é o de Simon COATES, “Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”. Através da obra do bispo Venâncio Fortunato, COATES traça as virtudes episcopais que projetavam sua autoridade sobre a cidade. Dentre estas consta, naturalmente, a caridade, “since the practice allowed bishops to emerge as effective patrons in their cities and functioned as a public enactment of Christian virtues.”<sup>35</sup>

Em relação às disputas intraclericales em Mérida, dispõe-se apenas de um artigo de ALONSO CAMPOS.<sup>36</sup> Neste trabalho o autor desenvolve a idéia de que havia grandes fissuras entre o clero emeritense. ALONSO CAMPOS chama atenção para a existência de uma grande colônia romano-oriental, que estaria impondo seus candidatos ao trono episcopal. Assim, a ascensão de Masona ao episcopado, quebrando essa linha de sucessão, estaria relacionada ao contexto de lutas religiosas que perpassavam todo o reino nesse conturbado período político. Trata-se de um dos mais significativos textos para o nosso estudo, pois, ao passo que muitos autores escreveram sobre a teologia política dos bispos visigodos, ALONSO

---

<sup>33</sup> SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII. **História: Questões e Debates**. n. 37. julho-dezembro de 2002.

<sup>34</sup> Ibid. p. 82.

<sup>35</sup> COATES, S. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority. **The English Historical Review**. Oxford, v. CXV n. 464, 2000. p. 1121

<sup>36</sup> ALONSO CAMPOS, J. I. Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastia de Leovigildo. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 3, 1986.

CAMPOS foi o único que se deteve à política eclesiástica empreendida por estes bispos. É com esta perspectiva que iremos abordar nosso objeto de estudo.

Sobre as relações de poder na região da *Lusitania* existem vários textos de importantes autores, a maioria destacando a projeção política da cidade de Mérida. Na coletânea “The Early Roman Empire in the West”, Nicola MACKIE contribuiu com um texto em que destaca o papel da munificência urbana como reflexo do crescimento de uma consciência cidadina romana, ainda que essencialmente na esfera das elites.<sup>37</sup> A configuração do espaço urbano de Mérida foi analisada por Pedro Mateos CRUZ e por Pablo C. DÍAZ MARTINEZ. O primeiro, numa coletânea sobre as sedes régias tardo-antigas, analisa as transformações no uso do espaço urbano da cidade de Mérida embasado sobremaneira em fontes epigráficas e arqueológicas.<sup>38</sup> O segundo, em texto publicado nas atas de um colóquio sobre a Rua explora as novas sociabilidades que o meio urbano cristão proporciona, privilegiando a análise da capital da *Lusitania*.<sup>39</sup> Contudo, talvez o mais denso artigo já publicado sobre a cidade de Mérida seja o de Roger COLLINS, “Mérida and Toledo: 550-585”.<sup>40</sup> Neste texto, o autor analisa as posições das elites cidadinas frente ao processo de centralização monárquica empreendido pelos soberanos visigodos. Demonstra como eram frouxos os laços que uniam as autoridades municipais de Mérida com as autoridades régias de Toledo. Destaca também que justamente pela tradição de autonomia que essas elites sul-peninsulares possuíam é que Toledo, uma cidade na região central da Península Ibérica e que não possuía fortes autoridades municipais laicas ou eclesiásticas, foi escolhida a capital do Reino Hispano-

---

<sup>37</sup> MACKIE, N. **Urban munificence in Roman Spain**. In: BLAGG, T., MILLETT, M. **The early roman empire in the West**. Oxford: Oxbow books, 2002.

<sup>38</sup> MATEOS CRUZ, P. **Avgvsta Emerita, de capital de la Diocesis Hispaniarvm a sede temporal visigoda**. In: RIPOLL, G., GURT., J.M. **Sedes regiae** (ann. 400-800). Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000.

<sup>39</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. La Rue à Merida au VIe siècle: usage sacré et usage profane. In: COLLOQUE DU ROUEN, Rouen, 1994. **La Rue, lieu de sociabilité?** Rencontres de la rue. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1997, p. 331-340.

<sup>40</sup> COLLINS, R. **Merida and Toledo. 550-585**. In: JAMES, E. **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Clarendon, 1980.

Visigodo. Por fim, COLLINS traça as opções políticas perseguidas pela elite emeritense na segunda metade da sexta centúria, reconstruindo as grandes clivagens de interesses que havia entre a nobreza régia e as aristocracias locais. Trata-se de um texto fundamental para nossa pesquisa, pois, juntamente com o de ALONSO CAMPOS, sugere a existência de interesses cidadãos próprios, vinculados, mas não submissos, ao poder monárquico central. Ao olharem para as lutas de poder em escala local, inserindo-os num contexto geográfico mais amplo, esses autores abrem novas perspectivas para o estudo das relações de poder na *Hispania* Visigoda.<sup>41</sup>

## Fontes

Sob todos os prismas, a fonte mais importante em nossa pesquisa é a *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Dispomos de três edições dessa fonte, quais sejam, a de Henrique FLÓREZ para a coleção *España Sagrada* (ES XIII), a publicada por MIGNE em sua *Patrologia Latina* (PL LXXX), e a de MAYA SÁNCHEZ para o *Corpus Christianorum* (CCSL CXVI). Optamos por utilizar esta última edição, por ser a mais recente, completa e acurada que existe. O estudo de MAYA SÁNCHEZ, publicado em 1991, foi o primeiro a contemplar e estudar todos os manuscritos das VSPE de que se tem notícia. Ademais, o autor buscou reconstruir o texto original da primeira edição, que não se preservou, valendo-se para tanto de uma série de manuscritos. MAYA SÁNCHEZ também aditou em notas todas as

---

<sup>41</sup> Na mesma linha de COLLINS, embora não tão verticalizado é o estudo de VALVERDE CASTRO, M. R. *Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino*. *Iberia*, Madrid, n. 2, 1999. Nesse artigo a autora sugere aquilo que Collins já havia sustentado quase duas décadas antes – a perseguição do rei ao bispo Masona não foi de ordem religiosa, mas uma opção política.

variantes dos diferentes códices, o que se constitui numa ferramenta de grande importância para o historiador.

MIGNE e HENRIQUE FLÓREZ creditam a autoria das VSPE a Paulo Diácono, nome e hierarquia que estariam referidas em códices posteriores com os quais tais autores trabalharam. Não obstante, o estudo crítico do professor MAYA SÁNCHEZ concluiu que o nome Paulo, apresentado pela tradição manuscrita, refere-se a um compilador do texto que teria “refundado” a obra em tempos do bispo Festo, algo em torno de 672-680.<sup>42</sup> A autoria original da obra permanece anônima. Na única menção autobiográfica do autor, ele se refere a sua posição na hierarquia episcopal – um *leuita*, ou seja, um diácono.<sup>43</sup> Por seu pormenorizado conhecimento da rotina eclesiástica da cidade, também se pode afirmar com certa segurança que estava vinculado à igreja de Mérida.

A data de produção do texto, outrora muito controversa, está se tornando um ponto pacífico na historiografia hispano-visigoda. A maioria dos autores admite que o texto teria sido redigido durante o bispado de Estevão I em Mérida, que ocorreu entre 633 e 638. O argumento mais forte para sustentar essa datação encontra-se na própria mentalidade do autor. Ao analisarmos a estrutura da obra, percebemos que a partir do capítulo IV o autor descreve uma sucessão de governos de cinco bispos que se inicia com Paulo e vai até Renovatus. Em duas passagens em que se refere a Fidel, o autor expressa a idéia de que não se narram os milagres dos vivos.<sup>44</sup> Portanto, se Estevão e outros bispos que o sucederam já tivessem falecido, “conviniere expresarle en general, y referir el sitio en que fué enterrado, para que si no le colocaron en la Capilla donde estaban los otros, diese mas fuerza á la distinción con que

---

<sup>42</sup> SÁNCHEZ MAYA, op. cit. p. LV.

<sup>43</sup> VSPE I, 96.

<sup>44</sup> Trata-se dos parágrafos VSPE IV, 7 e IV 8.

veneraban los cuerpos de los cinco”<sup>45</sup>. Ademais, o autor das VSPE explicitamente cita sua intenção de relatar os milagres ocorridos em Mérida tal como Gregório Magno fizera para a Itália em seus Diálogos redigidos no final da sexta centúria. Desse modo, as VSPE provavelmente foram escritas num momento em que era a grande a recepção dos Diálogos de Gregório na Península Ibérica. Não se sabe exatamente quando esta obra chegou às mãos do episcopado hispano-visigodo, o que permitiria elucidar a questão. Contudo, isso aconteceu anteriormente à década de 660, quando o texto já era conhecido o suficiente a ponto de Ildefonso de Toledo citá-lo em sua biografia de Gregório Magno.<sup>46</sup>

O objetivo declarado do autor ao redigir a obra é explicitado logo no prefácio – relatar para todos aqueles que lerem e ouvirem sua obra os milagres que aconteceram na cidade de Mérida em tempos recentes, de modo que a fé nos Diálogos de Gregório seja fortalecida. Nesse sentido, é compreensível que muitas passagens dos Diálogos sejam plagiadas pelo autor das VSPE.<sup>47</sup> Não obstante, ao analisar-se a estrutura da obra, parece haver outro escopo ao autor. De fato, as VSPE dividem-se em cinco opúsculos além de prefácio e epílogo. Entretanto, não há nenhuma ordem cronológica e muito menos uma simetria no tratamento de cada milagre.<sup>48</sup> O primeiro opúsculo narra uma visão celestial que um *oblatus* da igreja emeritense teve em seu leito de morte. Tal fato passou-se no presente do narrador, que gastou 124 linhas para escrevê-lo. O segundo opúsculo relata o arrependimento de um monge pecador, cujo corpo não entrou em decomposição. Esse episódio, descrito em 105 linhas, teria ocorrido na época em que Renovatus era abade, ou seja, algumas décadas antes da redação das VSPE. O terceiro capítulo das VSPE trata da chegada do abade Nanctus em terras ibéricas

---

<sup>45</sup> FLÓREZ, H. p. 331. **España Sagrada XIII**. De la *Lusitania* Antigua en comun y de su metrópoli Mérida en particular. Madrid: José del Collado, 1856. 2ª ed.

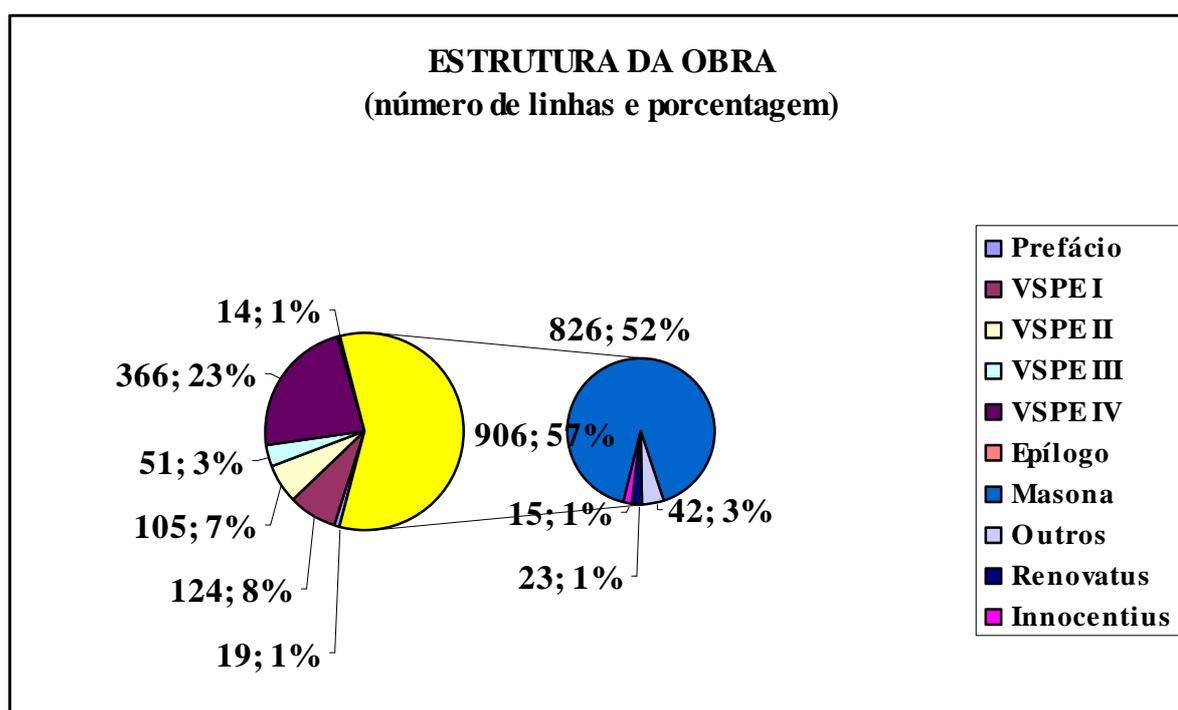
<sup>46</sup> Ild. Tol. De Uir. Illust. I. Edição de MIGNE, J. P. **Patrologia Cursus Completus** – Series Latina. 221v. Paris: Garnier, 1844-1864. v. XCVI.

<sup>47</sup> MAYA SÁNCHEZ, op. cit. p. LXXV. Conforme este autor, também há muitos plágios da Vita Desiderii de Sisebuto e, em menor medida, de Prudentius e Sulpicio Severo.

<sup>48</sup> Para uma cronologia comparada entre o período de administração episcopal, dos reinados e sua ordem de aparição nas VSPE vide tabela II.

durante o reinado de Leovigildo, num período provavelmente anterior à rebelião de Hermenegildo, ou seja, anterior à década de 580. O autor gasta apenas 61 linhas para descrever a humildade e castidade de Nactus. No opúsculo quarto inicia-se uma descrição cronológica da atuação dos bispos emeritenses. O autor começa sua descrição com a atuação episcopal de Paulo, enaltecendo como este bispo conseguiu um enorme aporte de recursos para a Igreja de Mérida após ter operado uma aristocrática gestante hispano-romana que estava enferma. Porém, a maior parte deste capítulo é dedicada a Fidel, seu sobrinho e sucessor no trono episcopal. O autor das VSPE confere grande destaque à privança que Fidel gozava junto a santos, com os quais era visto ocasionalmente. Ao todo, são 366 linhas redigidas neste capítulo. O quinto opúsculo é o maior da obra e trata quase que exclusivamente do bispo Masona. São 826 linhas dedicadas a enaltecer as obras de caridade e a obstinação ortodoxa deste bispo. Portanto, Masona sozinho é personagem de mais da metade da obra. Mais 15 linhas genéricas sobre Innocentius e 23 sobre Renovatus completam o quinto capítulo. O epílogo, que retoma o objetivo de relatar os milagres emeritenses conforme exposto no prefácio, possui 14 linhas. Assim, percebe-se que o autor produz uma espécie de panegírico a Masona. O momento crítico pelo qual passou a igreja de Mérida durante a guerra civil entre Hermenegildo e Leovigildo, ainda mais complicado dadas as clivagens religiosas, fizeram de Masona uma das mais célebres personagens da cidade de Mérida. Relatar a façanhas desse herói emeritense, que aglutinou em si uma identidade local forjada pela devoção à Santa Eulália, aparenta ser a real intenção do autor. Portanto, o objetivo velado da obra parece ser 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.

Parte da obra Tema	Prefácio	VSPE I	VSPE II	VSPE III	VSPE IV	VSPE V	Epílogo	Total
Prefácio	19							19
Agustus		124						124
Monge Caulianense			105					105
Nanctus				51				51
Introdução					10			10
Paulo					169			169
Fidel					187			187
Masona						826		826
Ascensão de Recaredo						33		33
Innocentius						15		15
Renovatus						23		23
Epílogo						9	14	23
Total	19	124	105	51	366	906	14	1585



Diversas outras fontes foram utilizadas em nosso estudo. Dentre estas, as hagiografias também ocupam destacada posição, pois seu estilo narrativo se aproxima do relato das VSPE. De fato, geralmente as hagiografias possuem o objetivo de descrever milagres e *exempla*

cristãos praticados por homens-santos. Nessa direção, uma análise comparativa entre as VSPE e as hagiografias pode auxiliar a esclarecer certo ponto nebuloso em nossa pesquisa. As hagiografias que mais utilizamos neste trabalho foram a Vida de Santo Emiliano, redigida por Bráulio de Zaragoza, e a Vida de Frutuoso de Braga, de autoria anônima.<sup>49</sup> A primeira é praticamente contemporânea às VSPE, ao passo que a segunda foi escrita algumas décadas depois.

Também utilizamos com certa frequência fontes de caráter legislativo. Para o período baixo-imperial, utilizamos principalmente as leis que regulam a atividade dos evergetas e que endossam o papel assistencialista da Igreja. Para tanto, recorremos a algumas leis compiladas tanto no Código Justiniano como no Teodosiano<sup>50</sup>. A *Lex Wisigothorum*, reestruturada na época de Chindasvinto, também trouxe importantes contribuições ao nosso trabalho. Utilizamos esta fonte principalmente para esclarecer aspectos culturais e políticos do período.<sup>51</sup> Do mesmo modo, recorremos frequentemente a normas canônicas provenientes de concílios eclesiásticos realizados na Península Ibérica do período baixo-imperial ao de hegemonia visigoda. Num primeiro momento, tais reuniões eram de caráter preponderantemente provincial e, para sua correta compreensão, há de se levar em conta a freqüente disparidade de interesses entre o clero católico e o poder estatal visigodo. Já com a conversão oficial do Reino ao catolicismo niceíta, no Concílio III de Toledo em 589, essas reuniões passam a desempenhar cada vez mais um papel de instituição política. Assim, constituíram-se numa espécie de conselho monárquico, em que eram decididas várias questões que preocupavam os monarcas e os bispos hispano-visigodos. Um desses problemas,

---

<sup>49</sup> A versão da Vida de Santo Emiliano que utilizamos foi a de PARGA, L. V. (ed.) **Vita S. Emiliani**. Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Madrid: Instituto Jeronimo Zurita, 1943. Para a vida Fructuosi, a edição é de DÍAZ Y DÍAZ, M.C. **La vida de San Fructuoso de Braga**. Braga: 1974.

<sup>50</sup> Para o Código Teodosiano, utilizamos a edição de MOMMSEN, T; MAYER, P. M. **Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes**. Berlin: Weidmannos, 1954. Para o Código de Justiniano a versão utilizada foi a de KRÜEGER, P. **Codex Iustinianus**. Berlin 1877.

<sup>51</sup> A versão utilizada foi a de ZEUMER, K. **Leges Visigothorum**. Hanniver: Imprensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

frequentemente aludido nessas assembléias, era o das relações de dependência, o que, naturalmente, remete a considerações sobre a pobreza. Entre outras resoluções, diferenciava-se entre o pobre “legítimo”, e o “oportunista”; sancionavam-se auxílios emergenciais em épocas de calamidades; e reiterava-se o compromisso moral dos bispos como defensores dos pobres. Analisamos principalmente os concílios celebrados no período compreendido entre o início do século VI até meados do século VII, por ser nosso recorte cronológico de pesquisa.<sup>52</sup>

Outro grupo de importantes fontes para nosso estudo são as crônicas, modelo literário bastante difundido por Eusébio de Cesaréia na quarta centúria.. Trata-se de um gênero textual muito particular, caracterizado por informações breves e pontuais relacionadas aos feitos mais notáveis de um período. Naturalmente, cumpre ressaltar que a seleção dos fatos dignos de menção é algo bastante arbitrário, variando muito conforme a formação e as intenções do autor que redige a crônica. Utilizamos principalmente duas crônicas, a de Idácio de Chaves e a de João de Bicláro.<sup>53</sup> A crônica de Idácio refere-se a um período um pouco anterior ao nosso recorte cronológico, abarcando um período que vai do final do século quarto a meados da quinta centúria. Trata-se justamente do momento de migrações dos povos germânicos para a Península Ibérica e de desestruturação da *pars occidentalis* do Império Romano, de modo que o cronista confere ao texto um tom muitas vezes apocalíptico. Não obstante, através de sua crônica podemos perceber as agitações políticas com as quais os bispos desse período estavam envolvidos. Ademais, Idácio relata vários acontecimentos que teriam se passado especificamente na cidade de Mérida, o que nos fornece alguns indícios para entender melhor o comportamento religioso da cidade e o papel que a mártir Santa Eulália desempenhava na mesma. A crônica de João de Bicláro é uma fonte do final da sexta centúria, um pouco

---

<sup>52</sup> A edição consultada foi a de VIVES, J. **Concilios Visigóticos e Hispano Romanos**. Madri: Instituto Enrique Flórez, 1963.

<sup>53</sup> Para a crônica de Idácio, utilizamos a edição de CAMPOS, J. **Idacio, obispo de Chaves**. Su Cronicon. Salamanca: Calasancias, 1984. Para a crônica do biclarensis, a versão consultada foi a de COLLINS, R. (ed.). **Iohannis Biclarensis. Chronicon**. Corpus Christianorum. Series Latina. CLXXIII A. Turnhout: Brepols, 2001.

anterior, portanto, à redação das VSPE, mas que contempla de maneira relativamente detalhada as procelas resultantes da guerra civil entre Leovigildo e Hermenegildo. Um dado relevante é o fato de o autor ter nascido em *Scallabis* que, assim como Mérida, fica na *Lusitania*. Além das agitações políticas, o autor também destacou como guerras e pestes assolaram a população hispano-visigoda, em especial os mais pobres.

Estas supracitadas fontes foram as principais em nossa pesquisa. Várias outras fontes, porém, foram utilizadas no decorrer do trabalho. De Santo Agostinho, por exemplo, utilizamos alguns sermões para demonstrar a relação que os homens da patrística fomentaram entre pobreza, caridade e o além.<sup>54</sup> Já as Etimologias de Isidoro de Sevilha, em seu turno, foram consultadas para esclarecer termos e contextos nebulosos. Para analisar as relações de poder e as concepções sobre pobreza no baixo-império utilizamos os textos de Petrônio, Juvenal e Marcial.<sup>55</sup> Enfim, uma plêiade de fontes foi utilizada de maneira pontual para que pudéssemos analisar, esclarecer, exemplificar e enriquecer de maneira mais apropriada nossa pesquisa.

---

<sup>54</sup> Edição de DEL FUEYO, A. (trad.). **Obras de San Agustín**. VII. Sermones. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964 (3ª. Ed.).

<sup>55</sup> Utilizamos as seguintes edições: ERNOUT, A. (trad.). **Pétrone**. Le Satiricon. Paris: Les Belles Lettres, 1993. SHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.). **Martial**. Epigrams. 3 v. London: Harvard University Press, 1993. RAMSAY, G. G. (ed./trad.) **Juvenal and Persius**. Oxford: Loeb, 1918.

## CAPÍTULO I

### 1. POBREZA URBANA NA ANTIGÜIDADE TARDIA

No mundo clássico a figura do pobre não possuía uma destacada função social. Um sentimento de superioridade misturado ao desconhecimento e à indiferença caracterizava a perspectiva pela qual os ricos viam os pobres. Essa ótica transformou-se, paulatinamente, com a disseminação do cristianismo. O discurso cristão, por ser teleológico, valorizava os pobres em sua própria condição, destacando virtudes como a humildade e o desapego aos bens materiais, e prometendo-lhes uma vida melhor na Cidade de Deus. Passou longe, porém, de propor a correção das desigualdades socioeconômicas existentes. Desse modo, ao alvorecer o período de hegemonia hispano-visigoda na Península Ibérica, notamos que continua a existir um contingente numeroso de pobres tanto no mundo rural como no mundo urbano. Nem todos eram considerados pobres “legítimos” de receber a caridade, uma vez que a elite hispano-visigoda entendia a servidão dos pobres como uma alternativa mais interessante do que a mendicância. Contudo, para os pobres legítimos ou para aqueles que conseguiam escapar das estruturas de dominação econômica, a figura do bispo, personalidade eminentemente urbana, representava uma esperança de amparo social. De fato, o desenvolvimento da caridade cristã na cidade de Mérida, assim como noutras *ciuitates* do sul peninsular, pode ser notado através do deslocamento do eixo urbano da vida pública, que se concentra então em atividades e edifícios religiosos, e não mais em torno de construções cívicas.

## 1.1. Evolução do conceito e da condição de pobreza

### 1.1.1. Desigualdades econômicas e a inexistência social do pobre no baixo-império romano

A sociedade baixo-imperial romana possuía uma notória desigualdade social. Embora a tecitura social permitisse uma grande complexidade de estamentos jurídicos, as fontes romanas possuem a tendência de polarizar a sociedade em dois grandes grupos.<sup>56</sup> Em um pólo encontram-se as camadas superiores, representando as elites dirigentes das mais de mil *ciuitates* do Império. Eram os donos de extensas propriedades rurais e ingressavam nas ordens senatorial e eqüestre. Em outro pólo estavam as camadas inferiores da cidade ou do campo, cujos membros se achavam sujeitos a diversas formas de dependência social, na qualidade de homens livres, libertos e escravos.<sup>57</sup> Sob o prisma jurídico, a partir do século II d. C., esses grupos passaram a ser denominados, respectivamente, *honestiores* e *humiliores*.<sup>58</sup> Mais que a situação econômica, era a condição social que prevalecia. 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

---

<sup>56</sup> Conforme aponta BROWN, P. **Poverty and leadership in late roman empire**. Hanover: University Press of New England, 2002. p. 47. “A highly polarized image of the later roman empire has come to be taken for granted as the “reality” of late Roman social relations. The result of this has been a notable lack of sensitivity to the more subtle, intermediate gradations of late Roman society, especially as these existed in the Roman and post-Roman cities of the Mediterranean and its hinterland.”

<sup>57</sup> ALFÖLDY, G. **História Social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989. p. 120.

<sup>58</sup> Deve-se ressaltar que tal nomenclatura não era a única existente para descrever os dois grupos em que se polarizava a sociedade. Conforme ressalta FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na Antigüidade Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000, p. 65, as fontes do período também se referiam ao grupo socioeconômico privilegiado como *maiores*, *seniores* e *nobiles*. Porém, em âmbito jurídico, a divisão entre *honestiores* e *humiliores* é a que prevalecia. Para a utilização destes termos vide GAUDEMET, J. **L’Église dans l’Empire Roman**. (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles). Paris: Soufflot, 1989. p. 317. “La distinction des *honestiores* et des *humiliores* s’était elle aussi esquissée tout d’abord devant les tribunaux. Elle s’était assez vite concretisée dans les privilèges judiciaires des *honestiores*.”

acentuada dependência no âmbito político, econômico e social.<sup>59</sup> Os *honestiores*, por sua vez, faziam questão de delimitar nitidamente as barreiras sociais entre os grupos. Gestos, linguagem e hábitos formavam um ritual que, aliado ao desprezo e humilhação explícita das camadas inferiores, estava a serviço da diferenciação social.<sup>60</sup> Uma cultura típica deixava bastante claros os limites sociais, de modo que o status público definia um *honestus*. Daí a importância dele aparentar riqueza, mostrando-se generoso para com sua cidade e seus concidadãos que, em contrapartida, reconhecer-lhe-iam sua condição de *potens*, de patrono da cidade. Em outras palavras, a caracterização da pobreza, para a elite romana, envolvia um juízo social de valor que transcendia os aspectos econômicos.

Juvenal, com seu humor ácido, conseguiu melhor do que ninguém estereotipar o sentimento dos poderosos romanos em relação à plebe: “eles não desejam mais que duas coisas – pão e circo”.<sup>61</sup> Embora se trate de uma sátira, é provável que o texto de Juvenal traduzisse parte do preconceito que os romanos ricos nutriam em relação aos pobres. Criminalidade, taras mentais e físicas, ignorância congênita, famílias numerosas e contentamento com sua condição eram alguns dos estigmas com os quais os ricos estereotipavam a figura dos *humiliores*. Esses preconceitos provêm da indiferença e ignorância em relação aos mais pobres. É difícil acreditar, por exemplo, que a população urbana mais pobre tivesse condições materiais de sustentar famílias numerosas. Peter BROWN relata que em meados do século III a igreja de Roma mantinha 15 mil viúvas e

---

<sup>59</sup> ALFÖLDY, op. cit. p. 216.

<sup>60</sup> Também pode ser considerado sob essa perspectiva o desaparecimento da distinção anteriormente existente de forma clara entre livres e escravos, processo que, conforme Dionísio PÉREZ SANCHEZ, é uma das marcas mais significativas da sociedade baixo-imperial. Segundo o autor, essa nivelção fica evidente tanto na vinculação do Código Teodosiano, entre camponeses livres e servos, quanto no próprio vocabulário, que denomina “*peculia*” os pertences de ambos, e “*contubernia*” as uniões de servos ou colonos com mulheres livres. Assim, a idéia de liberdade estava intimamente ligada com a de propriedade, ambas apanágio das classes dirigentes. PÉREZ SANCHEZ, D. **Legislación y dependencia en la España Visigoda** In: GERVÁS, M.; HIDALGO, M. J. e PÉREZ SANCHEZ, D. (Eds.). **Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998. p. 228.

<sup>61</sup> Iuv. Sat. X, 72-80. Para uma análise dessa sátira vide GARRAFFONI, R. S. **Técnica e destreza nas arenas romanas**: uma leitura da gladiatura no apogeu do Império. Tese de Doutorado. Campinas, 2004. p. 73-75.

pessoas necessitadas.<sup>62</sup> Esse grande número de viúvas decorria, possivelmente, de uma estratégia matrimonial que consistia no casamento de homens de idade mais avançada com mulheres mais jovens para não gerarem um grande número de filhos. Ademais, métodos contraceptivos e abandono de crianças também eram recursos empregados pelas famílias que não tinham condições de sustentar grande número de filhos.

Essa indiferença em relação à figura do pobre decorre de um pensamento enraizado no homem romano de que a pobreza fazia parte da ordem natural e estabelecida do mundo.<sup>63</sup> Os pobres, como indivíduos economicamente marginalizados, sempre existiram e existiriam, constituíam um dado, uma estrutura subjacente a todas as sociedades. De fato, o pobre, como categoria social em si plena de significado e características próprias, não existia no imaginário social do homem romano republicano e alto imperial. A pobreza era um dos muitos atributos de uma pessoa, não o elemento que a identificava e lhe imputava a pertença de um grupo social, a saber, o dos pobres, como acontecerá no imaginário cristão.<sup>64</sup> Para a aristocracia romana, o pobre era o rico que não era muito rico. Juvenal considerava pobre uma pessoa que ganhasse menos de 20 mil sestércios por anos que, segundo WHITTAKER, era a quantia necessária para se ingressar na ordem eqüestre.<sup>65</sup> Nesse sentido que os romanos davam ao termo pobre, é possível entender a existência de pobres ricos. Eram pessoas que possuíam dinheiro, mas não detinham grande projeção social. Um bom exemplo dessa concepção que a aristocracia romana possuía em relação à pobreza é o de Sêneca que, certa ocasião, 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.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> BROWN, P. A Antigüidade Tardia. In: VEYNE, P. (org.). **História da Vida Privada**. Vol. I. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 260.

<sup>63</sup> WHITTAKER, C. R. O Pobre. In: GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Lisboa: Presença, 1992. p. 225.

<sup>64</sup> Para maiores detalhes vide infra p. 38.

<sup>65</sup> WHITTAKER, op. cit. p. 230. É este autor que chama a atenção para a referência de Juvenal. Sat. IX, 140 e ss.

<sup>66</sup> Sen. Epist. LXXXVII. 2, 3.

Assim, nas fontes escritas imperiais romanas, a grande disparidade entre ricos e pobres não aparece de maneira explícita, e não representa ingente problema, senão para um ou outro autor.<sup>67</sup> No entanto, ela pode ser apreendida pela análise das condições materiais da qualidade de vida dos diversos substratos da sociedade romana, conforme expôs WHITTAKER.<sup>68</sup> Este autor apontou o imane descompasso de padrões de vida ao analisar a relação diferencial dos proventos entre um simples legionário do exército, um centurião veterano e um tribuno do senado, que era de cerca de 1:66:400. É patente a desproporção entre os rendimentos de um senador e de um centurião, funcionário muito bem pago e que poderia almejar o ingresso na ordem eqüestre. Tal autor também enalteceu o contraste sob o prisma habitacional, constatando que a Roma do século IV contava, por um lado, com 1790 ricas *domi* que ocupavam um terço do espaço da cidade e, por outro, com 46 mil *insulae* onde vivia espremida a maior parte da população. Desse modo, entre os espaços ocupados respectivamente pelo proprietário de uma rica *domus* e pelo habitante mais pobre das *cellae*, havia uma proporção de um para 20.<sup>69</sup> Finalmente, essa grande disparidade também pode ser verificada no que concerne às condições de saúde. Os ricos sempre dispunham de banhos privados e de água depurada. Os menos pobres se isolavam dos muito pobres usando os banhos em horários reservados, mediante um preço módico cobrado para a entrada.<sup>70</sup> Os ricos retiravam sua água diretamente dos aquedutos, ao passo que os pobres necessitavam usar as fontes públicas (*lacus*), muito suscetíveis de contaminação. As *domi* possuíam latrinas, embora nem todas estivessem ligadas às fossas principais. Os pobres utilizavam recipientes colocados nas esquinas das ruas, à disposição de qualquer um. Ademais, muitos miseráveis

---

<sup>67</sup> Os mais expressivos são, em nosso juízo, Marcial e Juvenal, que, através de suas obras, traçaram um retrato crítico da sociedade romana, enaltecendo os contrastes que havia entre ricos e pobres. Porém, não chegaram a apresentar a pobreza como um problema político ou social, mas como um “fato natural”.

<sup>68</sup> WHITTAKER, op. cit. p. 230-235.

<sup>69</sup> A *cella* é um “pequeno cuarto retirado que había en las casas romanas destinadas a despensa, guardarropa, depósito, etc...” conforme aponta HERRERO-LLORENTE, V. J. **Diccionario de expresiones y frases latinas**. Madrid: Gredos, 1985. p. 77. n. 1103.

<sup>70</sup> Um indício do conhecimento do contágio de doenças através dos banhos está em Petr. Satyr. XLII.

despejavam seus excrementos diretamente na rua. E, em relação à alimentação, os ricos tinham condições de consumir mais vinho, menos sujeito a contaminações que a água. Carne vermelha e pão branco, também eram apanágios dos ricos.

A plebe romana era fundamentalmente constituída de libertos.<sup>71</sup> Havia, porém, muitos libertos que conseguiam constituir um grande patrimônio. Tentavam imitar os hábitos dos *honestiores* nas vestes, na alimentação, nas inscrições funerárias. A maioria dos libertos, porém, encontrava-se em condição de miséria. Por vezes, estavam em piores condições que os escravos, já que alguns destes viviam bem alojados e bem alimentados nas casas de seus senhores. Assim, uma camada de pobres não tão pobres, os “plebeus bons”, matizava o extremo grau de miséria das pessoas que não tinham onde morar, mal tinham o que comer e viviam em ambientes totalmente insalubres. Eram esses os pobres que assistiam aos espetáculos de gladiadores nos anfiteatros e às corridas no Circo, 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 miserável, mas intermédia, tornava tolerável a diferença entre ricos e pobres, e fazia esquecer a situação dos muito pobres. Essa plebe “respeitável”, que emulava alguns valores da aristocracia romana, apoiava a ordem social constituída, que a beneficiava por meio de ações de patronato público e privado.

Os mais pobres não recebiam qualquer tipo de ajuda e, amiúde, voltavam-se ao banditismo. Não havia um único parâmetro para a transgressão social na sociedade romana.<sup>72</sup> Individualmente ou em bandos, utilizando-se de métodos violentos ou da astúcia, muitos

---

<sup>71</sup> WHITTAKER, op. cit. p. 228.

<sup>72</sup> Um interessante estudo do tema é o de GARRAFFONI, R. S. **Bandidos e salteadores na Roma Antiga**. São Paulo: Annablume, 2002. A autora analisa a transgressão social na sociedade romana baseada fundamentalmente nas obras *Satyricon* de Petronio e *Metamorfoses* de Apuléio.

indivíduos marginalizados viam nas infrações a única forma de prover seu sustento.<sup>73</sup> Viviam em esconderijos ou em simples albergues, locais propícios à constante itinerância desses sujeitos. Eram naturalmente atraídos às *ciuitates*, onde havia maiores oportunidades para furtos, roubos e seqüestros, e onde poderiam mais facilmente vender o produto de suas atividades.<sup>74</sup> Marginalizados por diversos fatores, os bandidos viviam em ambientes humildes, com pouco dinheiro, trajando roupas maltrapilhas, constituindo-se numa das mais duras facetas da ingente exclusão econômica da sociedade romana.

No meio rural a pobreza se fazia presente de maneira acentuada, pois não havia ali, ao contrário das *ciuitates*, uma relativamente bem constituída rede de munificência pública. Não obstante, nas *ciuitates* a miséria era mais evidente. Primeiramente, a *plebs urbana*, ao contrário da *plebs rusticana*, não possuía meios de se defender dos pesados tributos estatais.<sup>75</sup> Não podiam entrar sob o *patrocinium* de um *dominus* local, processo que, de certo modo, foi o resultado da pauperização no campo. Ademais, nas *ciuitates* a pobreza se combinava aos receios políticos e sociais dos *honestiores*, que acompanhavam atônitos o crescimento da massa de marginalizados que para lá emigravam. De fato, a utilização da mão-de-obra escrava, más colheitas, altos tributos estatais e dívidas pessoais concorriam para certo êxodo rural durante o período alto imperial. Assim, as *ciuitates* constituíam pólos de atração de uma população economicamente miserável e socialmente humilhada, conferindo às *ciuitates* um clima de tensão e contraste. Casas em ruínas, becos imundos, constantes incêndios, prostituição, pedintes, ladrões, tudo isso fazia parte da paisagem da maioria das *ciuitates*

---

<sup>73</sup> GARRAFFONI, op. cit. p. 112 chama a atenção para um trecho das Metamorfoses de Apuléo, em que esta idéia aparece nítida. “Tu quidem salutis et pudicitiae secura brevem patientiam nostro compendio tribue, quos ad istam sectam paupertatis necessitas adegit”.

<sup>74</sup> Um fato interessante a sublinhar é a existência de muitos soldados que desertavam e passavam a praticar ações criminosas. Como aponta Renata GARRAFFONI, “o limite entre ser soldado ou bandido era muito tênue: não era difícil um soldado profissional, formado em um regime militar rígido e violento e com certa facilidade para obter armas, abandonar o exército e se juntar aos bandos de ladrões”. Ibid. p. 97.

<sup>75</sup> ALFÖLDY, op. cit. p. 218.

romanas. Marcial relata a babilônica desordem urbana que eram as partes pobres de Roma quando afirma que se pode cumprimentar seu vizinho sem sair da janela de casa.<sup>76</sup>

Durante o período baixo imperial há um nítido aumento de poder sócio-político dos *potentes*, que só foi possível devido ao aumento da concentração de riqueza e às carências do poder imperial. Diante da paulatina desagregação política do Império Romano do Ocidente a administração imperial não consegue mais prover a segurança da população em geral. É nesse sentido que os potentados locais, os *uiri illustri*, emergiram como os verdadeiros responsáveis pela defesa e segurança da população camponesa adstrita ao território de suas *uillae*.<sup>77</sup> Grande parte desses camponeses era obrigada a doar suas terras ou equipamentos ao seu protetor, como recompensa pela segurança que este lhe prestava, seja em relação aos grupos de bandidos, aos invasores germânicos, ou ao fisco imperial.<sup>78</sup> Estavam lançadas as bases do regime de *patrocinium*, precursor do senhorialismo. No período final do Império Romano tem-se, portanto, uma projeção política ainda maior de uma elite que sempre avocou para si a posse das *ciuitates* romanas. Essa elite se adaptou a um novo imaginário social sobre a pobreza proposto pelo cristianismo, ou melhor, por sua elite intelectual, o episcopado. O discurso cristão modificou as estruturas de poder, trazendo os pobres para o centro do aparato ideológico cristão, e atribuindo-lhe uma função essencial na sociedade cristã – permitir que os ricos, pelo intermédio da Igreja, pudessem praticar a caridade.

---

<sup>76</sup> Mart. Epig. I, 86.

<sup>77</sup> FRIGHETTO, **Cultura e poder**, op. cit. p. 69.

<sup>78</sup> É interessante notar que Idácio de Chaves cita o tirânico coletor de impostos como um mal comparável à devastação dos bárbaros e à peste. Idat. Chron. 223.

### 1.1.2. O cristianismo e a “invenção” do pobre

O cristianismo foi, sem dúvida, o grande herdeiro e o principal agente de transmissão da cultura romana no Ocidente Tardo-Antigo e Medieval. Esse legado lhe conferiu vantagens e desvantagens. Ao mesmo tempo em que transformou a sociedade romana, o cristianismo foi por ela transformado. Deformação nas crenças e corrupção nas práticas são indícios de que o cristianismo tardo-antigo não sobrepujou, mas incorporou inúmeros hábitos de um paganismo que grande repulsa lhe causava.<sup>79</sup> Aproveitou a estrutura romana para se expandir, mas, justamente por seu caráter aberto, universal, teve de se modificar para acolher em seu seio uma plêiade de culturas diferentes.

Nas primeiras centúrias de sua existência, o cristianismo se disseminou principalmente entre os setores mais pobres do meio urbano. Devido à natureza universalizante do cristianismo, era objetivo da Igreja pregar os Evangelhos mormente aos mais desprotegidos, à população ignorada pela magnanimidade romana.<sup>80</sup> Viúvas, órfãos, doentes e todos aqueles considerados indignos de assistência eram acolhidos no seio da Igreja e encontravam nos escatológicos Evangelhos certo alento para as adversidades da vida deste mundo. Há várias passagens bíblicas que destacam a importância que o pobre tem no mundo cristão, e ressaltam que era aos pobres que Cristo pregava.<sup>81</sup> A célebre assertiva de Marcos ilustra bem a quem se dirigiam os Evangelhos no início da era cristã: “Vinde a mim todos que sois fatigados e oprimidos e eu vos aliviarei”.<sup>82</sup> Com o cristianismo constrói-se, pouco a pouco, um novo imaginário sobre a pobreza, transformada numa virtude marcada pela humildade.

---

<sup>79</sup> De acordo com LOT, F. **O Fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 63, as populações pagãs, em especial as camponesas, “acabaram por, subrepticamente, vir a introduzir as superstições e o politeísmo no seio de um cristianismo que tanto horror lhes tinha”.

<sup>80</sup> WHITTAKER, op. cit. p. 246.

<sup>81</sup> Mt. 11, 5; Lc. 4, 18; Lc 7, 22.

<sup>82</sup> Mt. 11, 28.

O cristianismo, tal como o imaginário social romano, 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”.<sup>83</sup> 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, havendo uma valorização da imagem do pobre. Sendo o cristianismo uma religião escatológica, prometia aos pobres o reino dos céus. Isso transparece claramente nos Evangelhos, que têm no Sermão da Montanha o exemplo mais célebre dessa idéia: “Bem-aventurados vós os pobres, pois vosso é o reino de Deus”.<sup>84</sup>

Analisando esse processo, Michel MOLLAT, no prólogo de seu “Les pauvres au Moyen Age” demonstra que o estabelecimento do “pobre” como categoria social, isto é, como substantivo e não mais como adjetivo, ocorreu graças à influência do cristianismo.<sup>85</sup> Em outras palavras, isso significa que essa transformação semântica ocorreu paralelamente ao estabelecimento do pobre como categoria social, plena de sentido em si mesma. A privação material passou a ser o próprio elemento definidor de um grupo social, e não mais um dos muitos atributos que definiam um indivíduo. As causas dessas transformações explicam-se, ao menos em parte, pelos interesses materiais e ideológicos do episcopado após a adoção do cristianismo como religião oficial do Império. Percebendo que a caridade cristã era mais eficaz que o evergetismo, o Império concedeu uma série de incentivos e privilégios à Igreja, justificados, em sua maioria, pelo auxílio que esta prestava os pobres.<sup>86</sup> Desse modo, foi como

---

<sup>83</sup> Mt, 26, 11; Mc, 14, 7; Jo, 12, 8.

<sup>84</sup> Lc. 6, 20; Mt. 5, 3.

<sup>85</sup> MOLLAT, M. **Les pauvres au Moyen Age**. Étude sociale. Paris: Hachete, 1978. Dispomos da versão espanhola da obra traduzida por VALLÉE, C. **Pobres, humildes y miserables en la Edad Media**. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 10. “La pobreza designa primero la calidad, y después, la condición de una persona de no importa qué estado social, víctima de una carencia. Se habla de un pobre hombre, de una pobre mujer, de un pobre aldeano, de un pobre siervo, de un pobre clérigo, de un pobre caballero, de un pobre compañero (...)”.

<sup>86</sup> Por exemplo, em C.Th.16.2.6 e C.I. 1.2.12.2.

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, Peter BROWN asseverou que, “in a sense, it was the Christian bishops who invented the poor”.<sup>87</sup> Assim, os pobres constituíram-se num auspicioso objeto de construção ideológica de poder às hierarquias eclesiásticas que buscavam afirmar-se nesse período. Esse projeto de fortalecimento político pôde desenvolver-se graças à crise do modelo de caridade romano e à rápida disseminação do cristianismo.

Esse discurso assistencialista eclesiástico ganhou ressonância devido, primordialmente, aos esforços dos homens da patrística. É natural que ilustres autores do período, tais como Agostinho de Hipona, João “Crisóstomo” de Antioquia e Ambrósio de Milão, estejam sempre associados a grandes *ciuitates*, que possuíam, por conseguinte, um expressivo número de pobres. Defendiam que a “pobreza de espírito”, isto é, a humildade, era o fator que asseguraria um lugar no Reino dos Céus. Ensinavam que as verdadeiras riquezas não eram as materiais, mas as espirituais. Afirmavam, por fim, que se deveria depreciar este mundo para ser aceito no Paraíso. Sobre este tema MOLLAT afirma que “fue decisivo para la Edad Media que, desde la Antigüedad tardía y los primeros tiempos medievales, el concepto cristiano de la caridad, subentendiendo el de la pobreza, haya sido proclamado y practicado por los obispos y los monjes, en Oriente y en Occidente; este concepto transforma la humildad espiritual en un impulso hacia Dios y tiende a aliviar la humillación material y social de los pobres”.<sup>88</sup>

Note-se que a pobreza no discurso cristão não está, tal como não estivera no mundo romano, relacionada exclusivamente com o aspecto material. De outro modo seria impossível garantir a salvação dos cristãos ricos, já que dos pobres era o Reino dos Céus. Conforme os

---

<sup>87</sup> BROWN, P. **Poverty and leadership**, op. cit. p. 08

<sup>88</sup> MOLLAT, op. cit.. p. 26.

Evangelhos, o próprio Cristo teria dito que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus.<sup>89</sup> Tendo como pressuposto que a pobreza relaciona-se muito mais com o conceito de humildade, Santo Agostinho lembra 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 o bispo associa à cobiça e à avareza.<sup>90</sup> Por outro lado, recorda que há muitos ricos que são humildes, “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.<sup>91</sup> Na mesma linha, João Crisóstomo afirma que “não é possível que seja rico o que é pobre de alma, como também não pode ser pobre o que não leva a pobreza em seu espírito”.<sup>92</sup> O discurso eclesiástico da caridade insistiu justamente nesse ponto, no pecado da avareza e na virtude da humildade. Para o cristianismo o verdadeiro pobre era o que tinha o espírito humilde. Tanto um pobre poderia ser perpassado por um espírito de cobiça, como um rico poderia ser humilde.<sup>93</sup>

A grande imagem de humildade que perpassou o discurso cristão na Antiguidade Tardia foi a de Cristo. De fato, conforme sugere Agostinho, trata-se daquele 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”.<sup>94</sup> Os bispos do período, vivendo em centros urbanos repletos de populações marginalizadas, exortavam a população da cidade a auxiliar os pobres. Como recurso, utilizavam a imagem de um Cristo pobre, remetiam a passagens bíblicas, e afirmavam ser

---

<sup>89</sup> Mt 19:24; Mc 10:25; Lc 18:25. Preocupação também expressada em August. Hip. Sermon. XIV, 1.

<sup>90</sup> August. Hip. Sermon. XIV, 7.

<sup>91</sup> August. Hip. Sermon. XIV, 4.

<sup>92</sup> Iohan. Chris. Hom. LXXX, 4. Edição de BUENO, D. R. **Obras de San Juan Crisóstomo**. Homilias sobre el Evangelio de San Mateo. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

<sup>93</sup> Neste último caso, Agostinho cita o bíblico exemplo de Abraão. August. Hip. Sermon. XIV, 4.

<sup>94</sup> August. Hip. Sermon. XIV, 9.

pecado não auxiliar os necessitados. Através de sermões, hagiografias, homilias, instituições caritativas, relatos de milagres e, em alguns casos, pelos seus próprios exemplos, os bispos tentavam estimular os cristãos de todas as condições socioeconômicas a auxiliar a grande massa de necessitados que havia nas *ciuitates*. A imagem da pobreza de Cristo tornou-se tão forte que muitos resolveram abandonar as riquezas que possuíam para viver austeramente na pobreza. A idéia básica é que a humildade espiritual fazia alcançar a glória divina, discurso que atenuava a degradação econômica e moral que acometia os pobres.<sup>95</sup> E, para muitos cristãos, humildade espiritual associava-se à humildade material. Por isso, desfaziam-se de seus bens e levavam uma vida simples, desprovida de luxo, para que pudessem melhor contemplar a glória divina. Assim, as hierarquias eclesiásticas fomentaram uma imagem de Cristo como o paradigma do pobre – o humilde, o indivíduo que mostra desapego aos bens materiais.

Porém, teoria e prática não andam *pari passu* e, da retórica em relação à caridade a um pobre ideal à atividade caritativa a esse pobre existe um grande descompasso. Nesse sentido, vale ressaltar que, na prática, a caridade cristã foi destinada, em boa medida, a indivíduos que não se encontravam privados de bens ou em estado de indigência. No caso do Reino Hispano-Visigodo, o episcopado formulou outros estereótipos de pobres, geralmente associados à incapacidade produtiva do ser humano. Assim, a elite cultural do Reino definiu critérios morais para definir quem era pobre e, especialmente, quais pobres eram legítimos de receber a caridade cristã.

---

<sup>95</sup> MOLLAT, op. cit. p. 26.

### 1.1.3. A concepção de pobre conforme os bispos hispano-visigodos

Uma vez que existem muitas e complexas relações de poder na Antigüidade Tardia, não podemos cair no engodo de estigmatizar o pobre na sociedade hispano-visigoda. Há que se diferenciar os vários tipos de pobre: o pobre urbano do rural, o voluntário do involuntário, o vinculado do autônomo, o legítimo do ilegítimo. Dada a plêiade de condições de pobreza que nos relatam as fontes hispano-visigodas, é necessário fazer uma tipologia da pobreza, para podermos entender melhor qual é o paradigma de pobre definido pela Igreja Hispano-Visigoda.

Embora existisse grande número de pobres no meio rural e no meio urbano, durante a Antigüidade Tardia a resposta caritativa se encontrava essencialmente nas *ciuitates*. Não poderia ter sido de outro modo, haja vista que foram os bispos, figuras eminentemente urbanas, que desenvolveram o ideal caritativo cristão. A caridade episcopal chegava frouxamente ao meio rural, de modo era sob os *domini* que recaía a obrigação de zelar pelas necessidades elementares de seus encomendados. O mesmo raciocínio é válido para os servos e escravos. Eram seus mestres que possuíam a obrigação moral de alimentá-los, protegê-los, vesti-los, defendê-los.<sup>96</sup> Desse modo, na *Hispania* Visigoda a pobreza rural se configura majoritariamente sob a forma de relações de patrocínio. No meio urbano a situação é bastante diferente. A pobreza se configura sob a forma de indigência. Não havia terras de grandes proprietários para trabalhar, de modo que a maior parte dos pobres recorria à mendicância ou a ofícios temporários e mal-remunerados.

---

<sup>96</sup> BROWN, **Poverty and leadership**, op. cit. p. 61. “But, although slaves were seen as objects of compassion by Christians, they were not considered to have destinies, as free persons did, for which the bishop and clergy might consider themselves to be responsible. The destiny of slaves was held to rest in the hands of their masters and mistress. It was for the owners of slaves, and for no one else, to ensure that slaves were fed, clothed, and protected.”

Tendo se desenvolvido essencialmente nas *ciuitates*, a caridade institucional cristã precisava estabelecer claramente quem, do universo de indivíduos marginalizados, teria direito a receber algum tipo de amparo econômico. Para os bispos hispano-visigodos, o pobre digno de caridade era aquele que possuía algum tipo de necessidade material patente, remetendo ao modelo de rede de solidariedade cristã existente no cristianismo primitivo. Tentava-se coibir a ação de aproveitadores, pessoas que por não quererem se esforçar para buscar algum sustento achavam mais conveniente contar com a solidariedade alheia. Desse modo, o verdadeiro necessitado, digno da caridade episcopal, era aquele que não possuía meios de prover o seu sustento. Podemos traçar uma tipologia da pobreza, definindo quais os pobres considerados legítimos e os considerados ilegítimos de receberem caridade conforme a ideologia episcopal. Essa dicotomia é derivada de um julgamento moral que seleciona aqueles que aparentemente carecem de auxílio para sobreviver, daqueles que se aproveitam da boa vontade alheia. Essa divisão está bastante relacionada com a capacidade produtiva do indivíduo, embora este não seja o único critério para se avaliar a legitimidade de um pobre.<sup>97</sup>

Dentre os pobres considerados ilegítimos pelas fontes da época, percebemos que a grande preocupação era em relação aos vagabundos, que poderiam ser tanto laicos, como eclesiásticos, categoria que compreende os chamados monges vagos ou errabundos.<sup>98</sup> Trata-se de indivíduos que não possuíam vínculo de dependência com nenhum *dominus*, de modo que poderiam estar vagando constantemente em busca de lugares em que pudesse auferir algum tipo de benefício material. Em 691, o Concílio III de Zaragoza, decreta um cânone intitulado “Que os mosteiros não se convertam em hospedarias dos seculares”, visando a inibir a influência que os seculares poderiam exercer sobre os monges, “degenerando suas vidas para

---

<sup>97</sup> Essa divisão, em verdade, trata-se de uma herança cultural da época baixo-imperial romana, conforme aponta DÍAZ MARTINEZ, P. C. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* Visigoda **Constantino a Carlomagno – Disidentes Heterodoxos Marginados**. Cadiz, p. 159-177, 1992. p. 162.

<sup>98</sup> Conforme Isidoro de Sevilha, o *uagus* é aquele que não tem caminho, um indivíduo errante. Etym. X, 279.

seguir os gostos do mundo”. Assim, selecionavam-se aqueles que são de “vida muito proba, os desprovidos de riqueza e os pobres, a juízo do abade, aos quais permitimos serem recebidos nos mosteiros com benévola vontade e que sejam alimentados de todos os meios por esmolas”.<sup>99</sup> A referência às pessoas de vida proba pode significar a necessidade de haver algum tipo de vinculação ou ocupação para o indivíduo ser considerado legítimo de receber a caridade. Desse modo, a prescrição conciliar visa a impedir o acolhimento e caridade àqueles que, buscando escapar das relações de dependência, se faziam passar por miseráveis. Seriam o protótipo de um *pauper uagus*. Existiam fortes restrições morais a sua figura haja vista que, se eram indivíduos laicos e economicamente produtivos, poderiam vender-se como servos a algum *dominus* e entrar para a rede de proteção deste senhor.<sup>100</sup> A degradação social era, nessa perspectiva, entendida pelos autores hispano-visigodos como uma alternativa mais interessante que a indigência.<sup>101</sup> Nessa perspectiva, o pobre considerado legítimo, é o indigente, é aquele indivíduo que possui algum tipo de vinculação com um *patronus* e que, ao pagar-lhe um tributo, avocava o direito de auferir algo em troca. Na Vida de Santo Emiliano encontramos alguns exemplos desses pobres vinculados a *patroni* locais que eram curados de moléstias graves pelo homem santo.<sup>102</sup> Dada a condição de servos de tais indivíduos, a caridade “espiritual” exercida por Emiliano foi destinada a indivíduos legítimos. O interessante a notar é que os nomes de tais indivíduos não são citados, em contraposição aos de seus mestres. Tal situação sugere que Emiliano praticava um bem, em última instância, aos *domini* dos servos que poderiam então contar com seus encomendados recuperados para o trabalho.

---

<sup>99</sup> Conc. III Caesarg. c. 3.

<sup>100</sup> Cf. F. W. XXXI. cartula obiurgatonis e F. W. XXXVI (precaria).

<sup>101</sup> DÍAZ MARTINEZ, op. cit. p. 162. “Esto nos lleva a plantear otro problema a duras penas resuelto en las fuentes: ¿son los pobres exclusivamente libres miserables, o se incluyen también dependientes en distintos niveles?”

<sup>102</sup> Uit. Emil. XI, 10 e XIV, 11.

Se fosse um religioso, também se exigia que o pobre se vinculasse a uma determinada diocese, enquadrando-se sob o controle de uma autoridade eclesiástica.<sup>103</sup> Parece ter sido grande o número de pobres voluntários que, espelhando-se na imagem de Cristo, buscavam voluntariamente a experiência de vida austera, desfazendo-se de seus bens e abraçando um dos vários tipos possíveis de vida monástica que preconizavam a pobreza. Outros, porém, ingressavam na vida monástica não com o objetivo de alcançar a perfeição espiritual, mas como um subterfúgio para escapar da pobreza. Tal deve ter sido o caso de muitos que compunham o *exercitus monachorum* que Frutuoso de Braga atraía em torno de si, gerando a insatisfação dos nobres que perdiam, desse modo, força de trabalho.<sup>104</sup> A falta de instrução desses *pseudosacerdos* é denunciada pela legislação eclesiástica e por religiosos como Valério do Bierzo.<sup>105</sup> Constituem outro tipo de pobre ilegítimo, a quem a condenação não tardava em chegar. Na Península Ibérica, desde a quarta centúria – quando o Concílio I de Zaragoza determinou que se excomungasse o clérigo que, para viver licenciosamente, quisesse se fazer monge – sabe-se da existência de *pseudosacerdos* e de clérigos errabundos que se aproveitavam da caridade alheia pelas regiões por onde perambulavam.<sup>106</sup> Em 549, dois cânones do Concílio de Valência condenavam os clérigos errabundos e instáveis, numa provável tentativa de coibir a ação de clérigos ou indivíduos que se faziam passar por clérigos

---

<sup>103</sup> Sobre esse tema vide PÉREZ SÁNCHEZ, D. **Legislación y dependencia en la España Visigoda**. principalmente pp. 242-245. In: GERVÁS, M.; HIDALGO, M. J. e PÉREZ, D. (orgs.). **Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998. De acordo com o autor, “Los obispos manifiestan en todo momento su preocupación por el abandono de sus religiosos, en una clara alusión a la unión que se produce entre la figura del *dominus* y del *patronus* y su reflejo en las relaciones de dependencia propias de la Iglesia visigoda”. p. 242. Sobre o tema dos clérigos que não se fixam em nenhum território vide Conc. I Tol. c. 12, Conc. Vallet. cs. 5 e 6, Conc. II Hisp. c. 3, Conc. Narb. c. 10, e Conc. XIII Tol. c. 12.

<sup>104</sup> Uit. Fruct. XIV.

<sup>105</sup> Sobre a falta de preparo dos clérigos existem muitos relatos. Citamos, como exemplo, dois concílios hispano-visigodos. Conc. Narb. c. 11. Conc. IV Tol. c. 25. Sobre as críticas de Valério do Bierzo aos *pseudosacerdos* vide FRIGHETTO, R. **Um protótipo de pseudosacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus**. Arys, 2. Madrid, Asociación Arys, 2000.

<sup>106</sup> Conc. I Caesarg. c. 6.

e aproveitavam-se da hospitalidade dos lugarejos pelos quais passavam.<sup>107</sup> Em 633, o Concílio de Toledo IV condenava monges e clérigos errabundos, pedindo que os bispos pusessem um freio “ao abuso dos religiosos de cada território que vagam por diversos lugares não sendo considerados nem clérigos nem monges”.<sup>108</sup> Duas décadas mais tarde, outro concílio em Toledo vai diferenciar os reclusos honestos dos *uagi*, sancionando que aqueles que foram impulsionados “a tal estado de vida pela preguiça, não pelo conhecimento da verdade, e a quem não honra uma vida digna, e aos que, o que é ainda pior, inclina-lhes a ignorância e desonram-lhes costumes execráveis, decretamos que sejam retirados das celas em que habitam como vagabundos ou permanecem reclusos”, e que sejam entregues aos cenóbios para serem corrigidos “se forem acometidos de uma extrema loucura que andem vagando por lugares incertos, e estejam corrompidos por costumes depravados sem ter nenhuma estabilidade de domicílio nem pureza de coração”.<sup>109</sup> Nas Vidas dos Santos Padres de Mérida há um relato de um monge que “discrepando dos santíssimos costumes dedicou-se à gula e à embriaguez em demasia, o que o levou à perdição” – ao *Auerni Tartareis*.<sup>110</sup> Além de cair nos pecados da gula, da acedia, e de se embriagar tanto “que mal podia andar”, esse monge também era acusado de praticar furtos contra o patrimônio monástico.<sup>111</sup> Esse monge se constitui num possível protótipo de um pobre eclesiástico ilegítimo, pois dedica sua vida aos prazeres mundanos ao invés da elevação espiritual. Nota-se, portanto, uma condenação da acedia de monges e *reclusi*, além de uma tentativa de coibir a prática de falsos monges errabundos, que vagavam de região em região, vivendo através de donativos que seu

---

<sup>107</sup> Conc. Vallet. c. 5 e 6.

<sup>108</sup> Conc. Tol. IV. c. 52 e c. 53;

<sup>109</sup> Conc. Tol. VII. c. 5.

<sup>110</sup> VSPE. II, 16.

<sup>111</sup> VSPE II, 42.

invólucro ideológico de *uir sanctus* lhes propiciava. Santo Agostinho denunciava esses indivíduos como parasitas, que viviam à custa de sua “lucrativa pobreza”.<sup>112</sup>

Se o religioso fosse um *uir sanctus* reconhecido pela Igreja, porém, não haveria maiores problema, sendo considerado pobre legítimo, e moralmente aceito. Possuía um papel bem definido na sociedade, que era o de interceder junto a Deus pelas graças solicitadas pela população em geral. Sua abnegada busca pela santidade o investia de uma imagem de *uir sanctus*, que lhe remetia aos antigos heróis pagãos no imaginário das populações camponesas.<sup>113</sup> Essa projeção social acontecia graças aos milagres que lhes eram atribuídos e ao papel de mediador que o *uir sanctus* possuía entre a população mais humilde e os grupos sócio-políticos superiores, e entre ambos junto a Deus. A notoriedade das virtudes do abade Nantus, por exemplo, chegam aos ouvidos do rei Leovigildo que, apesar de ser ariano, queria que o abade intercedesse por ele a Deus.<sup>114</sup> Já Santo Emiliano, que havia curado o senador Honório de uma visitação demoníaca, recebe muitos carros lotados de mantimentos, que o *uir sanctus* redistribui entre a população mais necessitada.<sup>115</sup>

Essa projeção dos *uir sancti* criava dois grandes problemas para o poder episcopal.<sup>116</sup> Em primeiro lugar a devoção de fiéis a esses homens fazia com que os donativos fossem entregues às igrejas as quais esses religiosos estavam vinculados, ou aos próprios *uir sancti*.<sup>117</sup> Como muitas dessas igrejas eram de caráter privado, diminuía o montante de donativos que chegava até as sés. O segundo problema deve-se ao grande arbítrio que

---

<sup>112</sup> Que apontou essa idéia do bispo de Hipona, no *De opere monachorum*, foi MARCOS, M. **Monjes ociosos, vagabundos y violentos**. In: TEJA, R. (ed.). **Cristianismo Marginado: Rebeldes, excluídos, perseguidos**. I: De los orígenes al año 1000. Madrid: Polifemo, 1998. p. 64.

<sup>113</sup> FRIGHETTO, **Cultura e poder**, op. cit. p. 35.

<sup>114</sup> VSPE III, 34.

<sup>115</sup> Uit. Emil. XVII, 15 e XXII, 2.

<sup>116</sup> Note-se, porém, que havia casos de *uir sancti* que eram ou tornar-se-iam bispos. Alguns exemplos são os de Martinho de Tours, Frutuoso de Braga e Masona de Mérida.

<sup>117</sup> Esse é o caso supracitado de Santo Emiliano e, também de Masona de Mérida, que, segundo as VSPE V, 7, 24.

gozavam os eremitas, sem clara regulamentação.<sup>118</sup> Desse modo, sem um controle mais rígido, proliferavam os religiosos errabundos que obrigavam o poder episcopal a decretar vários cânones tentando coibir a ação desses indivíduos. Assim, aqueles “pobres voluntários” que mantinham melhores relações com o episcopado eram os cenobitas, constituindo-se num dos grandes objetos da caridade no ocidente tardo-antigo. Caridade em duplo sentido, pois recebiam e redistribuíam muitos víveres, constituindo um significativo circuito caritativo com as populações das cercanias.

Um grande grupo de pobres legítimos eram os laicos que possuíam algum tipo de incapacidade física que lhes impedia de laborar. Nessa categoria enquadram-se os velhos, os deficientes, os doentes e os órfãos. Em relação a estes, ocupam as duas primeiras das seis etapas em que se divide a vida humana, conforme Isidoro de Sevilha: infância, puerícia, adolescência, juventude, maturidade e senectude.<sup>119</sup> Sabe-se que o cristianismo recomendava um cuidado especial aos órfãos, uma vez que sua condição é do mais alto nível de desamparo social. É difícil traçar uma estimativa do número de órfãos na *Hispania* Visigoda. As catástrofes naturais, os constantes prélios e a baixa expectativa de vida levam a crer que deveria existir uma significativa quantidade de órfãos e viúvas. Deve-se ressaltar, que o termo órfão – *pupillus* em latim – não se restringe apenas àqueles que perderam os pais. De acordo com o Isidoro de Sevilha, um dos significados de órfão é sua condição pueril,<sup>120</sup> o que engloba as duas primeiras fases da vida, até os 14 anos. Essa idade aparece como marco entre a infância e a vida adulta não apenas em textos eclesiásticos, mas também em fontes legislativas.<sup>121</sup> Assim, até a segunda idade – a *pueritia* – os homens são marcados pela pureza

---

<sup>118</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. El emeritismo en la España Visigótica. **Revista Portuguesa de História**, Lisboa, n. 6, p. 217-237, 1955. p. 236.

<sup>119</sup> Isid. *Hisp. Etym.* XI, 2, 1.

<sup>120</sup> Isid. *Hisp. Etym.* XI, 2, 12.

<sup>121</sup> Isid. *Hisp. Etym.* XI, 2, 3. E, conforme aponta FRIGHETTO, R. O curso da vida na Gallaecia Hispano-Visigoda. **Fundación para la História de España**, II, 1999-2000. Buenos Aires. p. 45. “Em termos sócio-

do corpo, que ainda não está preparado para a procriação. Desse modo, entendemos melhor o sentido da legitimidade que perpassa a caridade aos órfãos. Sendo crianças, possuíam a alma pura, e o corpo ainda não poderia reproduzir e perpetuar o pecado original.<sup>122</sup> Nesse sentido, é notável que boa parte dos mártires cristãos dos primeiros séculos tenham sido crianças, como Santa Eulália de Mérida, por exemplo.<sup>123</sup> Nessa cidade, segundo as Vidas dos Santos Padres de Mérida, o bispo Paulo teria recebido uma comitiva de comerciantes que traziam consigo um menino que fora alugado como força de trabalho por seus pais.<sup>124</sup> Descobrimo que o garoto seria seu sobrinho, Paulo adquire-o dos comerciantes, visando a oferecer melhores condições de vida para a criança. Embora não fosse órfão na acepção restrita do termo,<sup>125</sup> era um órfão pela condição de pureza de sua idade, e cabia a um *uir sanctus* como Paulo cuidar da criança cujos pais eram pobres. Geralmente, essas crianças entravam para o *patrocinium* da Igreja. Nessa direção, o Concílio IV de Toledo afirmava em relação aos clérigos em formação, “que se houver entre eles algum órfão, que seja protegido pela tutela do bispo, para que sua vida seja salva de qualquer atentado criminal, e seus bens das injúrias dos ímprobos”.<sup>126</sup> Há um paralelo entre Cristo e a função do bispo, de modo que assim como o

---

jurídicos a Lex Wisigothorum apresenta-nos uma preocupação da legislação hispano-visigoda em definir com clareza a idade na qual o indivíduo alcançaria a perfeita aetas para poder testemunhar em juízo”. O autor refere-se à L.W. II, 4, 11 (Antiqua)

<sup>122</sup> Conforme sugere Conc. IV Tol. c. 25. “Prona est omnis aetas ab adolescentia in malum (...)” De acordo com CASAGRANDE, C., VECCHIO, Pecado. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J. C. (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002. vol. 2. p. 340, para a época tardo-antiga considerava-se que “No momento da transmissão da vida, também é transmitido o pecado: todo homem nasce contaminado pelo pecado no qual é gerado, contaminado no corpo e na vontade, submetido aos impulsos da carne que não consegue controlar e pelos quais se deixa governar, preso a essa concupiscência em meio à qual foi gerado”. Encontramos essa idéi claramente em August. Hip. Conf. I, 7,11 e 12.

<sup>123</sup> Sobre este tema vide HOMET, R. Niñez, adolescencia y santidad em tiempos visigodos. **Fundación para la História de España**, II, 1999-2000. Buenos Aires.

<sup>124</sup> VSPE. IV, 3, 3.

<sup>125</sup> A acepção restrita de órfão, segundo Isidoro de Sevilha é aquele cujos pais faleceram antes que pudesse receber deles um nome. Isid. Hisp. XI, 2, 12 Um possível exemplo é o *puerulus Augustus*, criança descrita nas VSPE I como inocente, simples e iletrado. Segundo HOMET, op. cit. p. 38. “De las palabras empleadas para definir al Augusto emeritense, *puerulus* y *epebus*, la primera designaba tantos a los niños como a los esclavos (...) No descartaría, sin embargo, que *puerulus* hubiera retenido aquí ambas acepciones, habida cuenta de la preferente siyuación de que gozaban los esclavos en la sede emeritense”.

<sup>126</sup> Conc. IV Tol. c. 24.

primeiro não deixaria órfã a comunidade cristã, o segundo não deveria deixar órfãs as crianças pobres.

No outro extremo do curso da vida tem-se os idosos. Retornando às Etimologias de Isidoro de Sevilha, percebemos que o hispalense define a quinta idade do homem, a maturidade (*gravitas*), como aquela compreendida entre os 50 e os 70 anos, idade que situa então a última etapa da vida, a velhice (*senium*).<sup>127</sup> Sabemos da existência de personagens hispano-visigodas que, já com uma idade avançada, continuavam a desempenhar importantes atividades intelectuais. O rei Chindasvinto, por exemplo, era quase octogenário quando usurpou o trono em 642, e governou de forma bastante enérgica pelos onze anos de seu reinado. Isidoro de Sevilha, já com mais de setenta anos, ainda preservava forças físicas e intelectuais para presidir o Concílio IV de Toledo e redigir suas Etimologias.<sup>128</sup> Nestas, Isidoro faz uma separação entre o *senior*, que seria o idoso que ainda reunia algum tipo de condições físicas e mentais, do *senex*, que tem os sentidos mais debilitados pela velhice.<sup>129</sup> Daí depreende-se que os idosos, conforme avança a sua idade, ficam cada vez mais dependentes do auxílio dos mais jovens. Suas limitações físicas e mentais o tornam um legítimo objeto de caridade. Não há, porém, nenhum tipo de benefício ou proteção garantida aos mais velhos na legislação visigoda.<sup>130</sup> Diante dessa lacuna, a caridade cristã aos idosos era considerado algo extremamente válido, pois estes possuíam restrições físicas para prover o seu sustento.

Ademais, se o idoso fosse um *uir sanctus*, possuiria uma legitimidade caritativa muito maior, pois se enquadrava em duas categorias de assistencialismo moralmente aceitas pelo

---

<sup>127</sup> Isid. Hisp. Etym. XI, 2, 6 e 7.

<sup>128</sup> Ambas as referências são sugeridas por HOMET, op. cit. p. 31.

<sup>129</sup> Isid. Hisp. Etym. XI, 2, 26 e 27.

<sup>130</sup> HOMET. R. **Los viejos y la vejez en la Edad Media**. Sociedad e Imaginario. Buenos Aires, 1997. p. 25. Analisando a legislação visigoda pertinente ao assunto a autora conclui, em relação aos idosos, que “Su debilidad física es un hecho obvio, pero nunca causal de medidas protectoras. Cuando alguna disposición los beneficiaba – las anotadas en el segundo grupo – era producto de una intención normativa sobre otros problemas, de la que a ellos podía advenir un bien, pero circunstancialmente”.

cristianismo. Além de possuir dificuldades para auxiliar nos ofícios cotidianos de uma igreja ou monastério, o pobre consagrado à vida religiosa poderia possuir dificuldades em exercer as atividades intelectuais e eclesiásticas apropriadas a sua condição. Nesse sentido percebemos uma preocupação especial em relação às regras monásticas em regular as relações entre os monges mais idosos e os mais jovens. Os jovens deveriam tratar os idosos com respeito, e estes estariam isentos de uma série de obrigações, por conta da debilidade física de sua idade. Segundo a regra monástica de Isidoro de Sevilha, o monge idoso, além de ter direito a uma cela especial, não precisaria jejuar “para que não se consuma a idade senil antes de morrer”.<sup>131</sup> Ademais, a *Regula Isidori* afirma que “os que pela debilidade corporal não podem trabalhar, devem ser tratados com muita suavidade e indulgência”.<sup>132</sup> Do mesmo modo, Isidoro afirma em suas Etimologias que o *senex* era o que não reunia condições físicas e mentais de trabalhar. Esse zelo especial com os idosos era, em tese, bastante significativo, pois o cânone 53 do Concílio IV de Toledo, ao condenar os religiosos errabundos, abre uma exceção para os idosos ou com problemas de saúde.<sup>133</sup> Assim, parece que o *pauper senex*, de origem laica ou eclesiástica, poderia receber algum tipo de apoio do monastério ou igreja a que estava vinculado.

Outro importante grupo de pobres legítimos indicado pelas fontes hispano-visigodas é o dos enfermos. Isidoro de Sevilha lista uma série de 81 doenças conhecidas, que vão da queda de cabelo à pulmonia, passando pelo cálculo renal, asma e toda uma série de disfunções orgânicas que comprometem em maior ou menor grau as atividades humanas.<sup>134</sup> Logicamente, nem toda doença debilitava a atividade produtiva, caso da queda de cabelo, e da coriza, não legitimando, portanto, um auxílio a um indivíduo pobre que, alegando possuir

---

<sup>131</sup> R. I. XIX.

<sup>132</sup> R.I. V.

<sup>133</sup> Conc. IV Tol. c. 53.

<sup>134</sup> A descrição dessas doenças encontra-se em Isid. Hisp. Etym. IV 6, 7 e 8.

essas moléstias, recusasse-se a trabalhar. Por outro lado, pessoas que possuíam doenças como tétano, atrofia, câncer e lepra, eram vistas como extremamente necessitadas de caridade, já que não poderiam trabalhar para prover seu sustento e, se vinculadas a um *patronus*, pagá-lo seu devido *canon*. Cabe ressaltar que as principais causas de doenças, segundo as fontes do período, são a ação de forças malignas e visitação demoníacas, geralmente curadas pela intercessão de um *uir sanctus*.<sup>135</sup> Assim, a expulsão de forças malignas trata-se de um ato de caridade espiritual que possui conseqüências materiais, pois permite ao indivíduo recobrado laborar e exercer suas atividades normalmente.

Há um segmento muito peculiar da sociedade que, sendo digno de amparo pelo sistema caritativo cristão, constitui-se em uma categoria legítima de pobre. Trata-se dos peregrinos. Na legislação visigoda o termo aparece com a idéia de deslocamento, e Isidoro de Sevilha define o peregrino como aquele que se desloca para fora de seu lugar de origem.<sup>136</sup> Porém, já nesse período se começa a esboçar uma acepção de peregrino que envolve um significado mais amplo que o simples deslocamento. Muitas viagens, na Antigüidade Clássica, eram feitas com o objetivo primário de se consultar oráculos ou de visitar templos célebres. Esse escopo transcendental dos deslocamentos é apropriado e intensificado com o cristianismo, de modo que a categoria do peregrino vai definindo-se como a do indivíduo que se desloca em virtude da busca ou do cumprimento da promessa de um dom, de uma graça, de uma redenção. Embora em alguns casos a peregrinação se desse pela condenação por alguma infração, o peregrino sempre visava a alcançar a graça divina através da intercessão do mártir cujas relíquias se encontravam no destino de sua jornada. O próprio deslocamento de uma pessoa já implica na necessidade de se acolher e alimentar esse indivíduo, o que, de certa

---

<sup>135</sup> Na vida de Santo Emiliano boa parte dos problemas físicos, (por exemplo, Uit. Emil. X), e quase todos os transtornos psíquicos (como em Uit. Emil. XII) curados pelo Santo são associados à visitas demoníacas. É interessante notar que a cegueira, em alguns casos, parece ter uma relação com a justiça divina. (por exemplo em Uit. Emil. XXIV).

<sup>136</sup> Isid. Hisp. Etym. X, 215.

maneira, constitui um tipo de caridade. Conforme aponta DÍAZ MARTINEZ, “el peregrino abandona las seguridades de su entorno y se adentra en un extranjero, abandona su tarea cotidiana, aquella que le proporciona su sustento, para adentrarse en lo desconocido”.<sup>137</sup> Essa situação explica a equiparação da condição de *peregrinus* com a do pobre em várias fontes tardo-antigas. Há, por exemplo, uma Fórmula Visigoda em que um rei prevê que os recursos de um monastério sejam direcionados para o sustento tanto de peregrinos como de pobres – *pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperorum*.<sup>138</sup> Um cânone do Concílio IV de Toledo também equipara os peregrinos à categoria de necessitados.<sup>139</sup> Isidoro de Sevilha, em sua regra monástica, dedica um capítulo aos hóspedes dos mosteiros que, em boa medida, seriam peregrinos em trânsito de uma localidade a outra.<sup>140</sup> Também a indumentária de um peregrino o associava, muitas vezes, à pobreza. É o caso de Frutuoso de Braga que, em sua peregrinação à Mérida, foi agredido porque suas vestes sugeriam ser ele um servo fugitivo.<sup>141</sup> Também pela aparência simples o abade Nanctus foi morto por homens “rústicos” da região.<sup>142</sup> Naturalmente, havia o cuidado contra falsos peregrinos, conforme podemos interpretar pelo cânone terceiro do Concílio III de Zaragoza, comentado acima.<sup>143</sup> Essa preocupação atesta que deveria haver muitos peregrinos, verdadeiros ou aproveitadores, que eram indistintamente acolhidos nos monastérios, pois tal categoria era considerada legítima de receber a assistência eclesiástica.

As viúvas constituem outro segmento social legítimo de receber a caridade, o que é uma transformação marcante da Antigüidade Clássica à Tardia. De fato, muitas ricas viúvas

---

<sup>137</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. Peregrinos y lugares de pregrinación en la *hipania* tardoantigua. **História: Questões e Debates**. Curitiba, n. 33, julho-dezembro de 2000. p. 47

<sup>138</sup> F. W. IX. “Alia quam facit rex qui ecclesiam aedificans monasterium facere voluerit.”

<sup>139</sup> Conc. IV Tol. c. 38. “(...) Si enim clericis vel monachis seu peregrinis aut quamlibet necessitatem sustinentibus pro solo religionis intuitu in usu res ecclesiasticae largiuntur, quanto magis his consulendum est quibus retributione iusta debetur?”

<sup>140</sup> R. I. XXIII.

<sup>141</sup> Ut.Fruct. 11, 15.

<sup>142</sup> VSPE, III, 44.

<sup>143</sup> Vide supra p. 44.

romanas exerciam ativamente o papel de evergetas, seja como doadoras ou como fundadoras de beneficências públicas.<sup>144</sup> Na Antigüidade Tardia, elas ainda desempenharam essa função nos moldes de um evergetismo cristão. Não obstante, o cristianismo foi responsável por delegar às viúvas um papel mais de receptoras do que de doadoras. A idéia subjacente a essa transformação é a de que, ao perder o marido, uma mulher se encontra numa situação de grande desamparo. É por essa razão que o autor das VSPE assevera categoricamente que o bispo Masona de Mérida atendeu prontamente ao pedido de esmola de uma pobre viúva. E, por ter auxiliado um pobre legítimo, teria sido divinamente recompensado em seguida com um grande carregamento de alimentos e dinheiro.<sup>145</sup> De fato, as viúvas eram consideradas uma das mais legítimas categorias de necessitados. Dessa licitude decorre que, na prática, não apenas as viúvas pobres, mas outras de condição média ou rica, usufruíam os donativos eclesiásticos.

Há ainda um outro grupo de pobres legítimos que aparecem de maneira muito pontual nas fontes hispano-visigodas. Trata-se dos prisioneiros, que poderiam ser de dois tipos. Um primeiro grupo seria composto por indivíduos que ingressavam nas hostes de um *dominus* ao qual estavam vinculados e que, por contingências de guerra, eram aprisionados. Como a legislação visigoda impedia que os médicos visitassem sozinhos os prisioneiros, para que, movidos pela compaixão, não receitassem nenhum remédio que induzisse ao suicídio, podemos afirmar que os *captiui* possuíam péssimas condições de vida.<sup>146</sup> Do mesmo modo, a homilia *De monachis perfectis*, redigida como uma guia de conduta para os monges urbanos, afirma que é um dever monacal visitar os que são postos em cárcere.<sup>147</sup> Além de serem visitados, como pregava a homilia, poderiam ser libertados, entrando então para a

---

<sup>144</sup> DUBY G.; PERROT, M. **História das Mulheres**. v. 1. A Antigüidade. Porto/São Paulo, Afrontamento/Ebradil, 1990. p. 551-553.

<sup>145</sup> VSPE. V. 7, 5.

<sup>146</sup> L.W. XI, 1,2.

<sup>147</sup> De monac. perfect. 99.

dependência daquele que tivesse pago seu resgate. Isidoro de Sevilha nos relata que o rei Sisebuto resgatava, às suas próprias expensas, muitos prisioneiros inimigos que haviam sido escravizados ou distribuídos como botim.<sup>148</sup> Um outro grupo de *captiui* seria aquele formado por pessoas seqüestradas por grupos de bandidos que assolavam as vias peninsulares. É esse o tipo de *captiui* que DÍAZ MARTINEZ acredita ser um dos destinos a que se dedicam os benefícios auferidos pelos monges enquadrados pela Regra Comum.<sup>149</sup> O resgate dessas pessoas também implicava numa dívida moral pela qual o seqüestrado entraria para a esfera de dependência do *dominus* que o libertou. Não se sabe ao certo qual era o grau hierárquico que os dois grupos de *captiui* ocupavam na legitimidade da caridade, dada a escassez de fontes sobre o tema na Península Ibérica.<sup>150</sup> Nas Gálias constituíam importante categoria de necessitados, o que nos leva a sugerir que também na *Hispania* Visigoda os prisioneiros eram importante objeto de caridade.<sup>151</sup> De fato, conforme as normas eclesiásticas, uma das poucas situações em que era permitido ao bispo alienar o patrimônio episcopal era para o resgate de cativos,<sup>152</sup> que então se tornariam dependentes da Igreja. Um exemplo de caridade aos cativos relatados por uma fonte hispano-visigoda é o do bispo Fidel de Mérida, que no final de sua vida teria doado largas somas do patrimônio eclesiástico a prisioneiros.<sup>153</sup>

Podemos traçar um espectro da legitimidade da pobreza na *Hispania* Visigoda conforme a figura abaixo. No eixo vertical, de acordo com a condição moral do indivíduo,

---

<sup>148</sup> Isid. *Hisp. Hist. Goth.* 61.

<sup>149</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. *Redimuntur captiui*. A propósito de *Regula Communis IX*. *Gerión*, Madri, n. 10, 1992. p. 289.

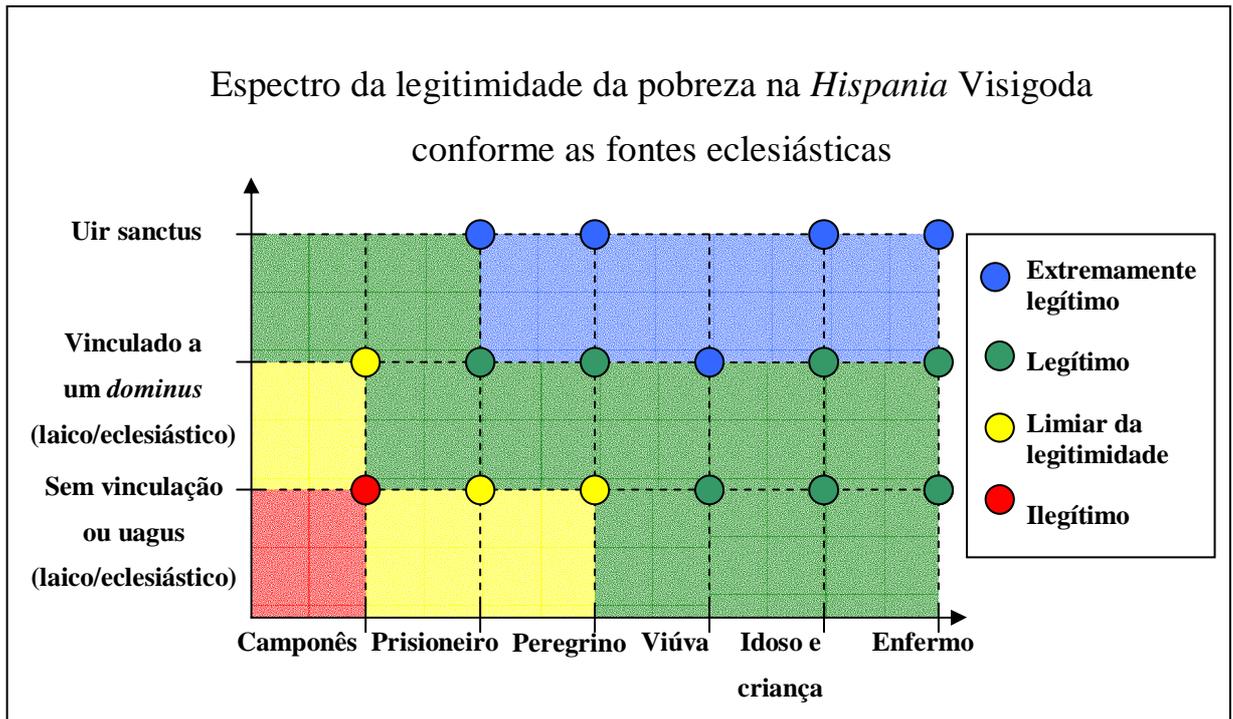
<sup>150</sup> Renan FRIGHETTO sugere que a escassez de fontes é justamente um reflexo da degradação social do *captiuus*, que seria enquadrado praticamente como um *seruus*. FRIGHETTO, R. Um possível exemplo de *redemptus captiuus* no NO. Peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo. p. 342. *Gerión*, Madri, n.º 15, 1997.

<sup>151</sup> Encontramos um exemplo em Greg. *Tur. Hist. Franc.* VI, 8. Sobre esse tema é interessante a assertiva de COATES, S. *Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority*. *The English Historical Review*. Vol. CVX. n. 464. 2000. p. 1121. de que “A further method of publicly enacting, promoting and validating the Christian ideal of *caritas* lay in the ransoming captives”. Assim, o autor considera a caridade aos prisioneiros um importante meio de identidade episcopal, na medida em que é uma preocupação expressada por um grande número de bispos tardo-antigos de diferentes procedências.

<sup>152</sup> GAUDEMET, op. cit. p. 310.

<sup>153</sup> VSPE, IV, 10, 4.

aumenta a sua legitimidade. Assim, o nível de legitimidade para receber a caridade é acrescido ou diminuído na razão direta do nível de santidade agregado, variando do *uagus* ao modelo de pobreza e vida perfeita proposto pelo *uir sanctus*. No eixo horizontal, dispomos de categorias sociais que as fontes apontam ser as mais recorrentes na assistência aos pobres. Percebemos, portanto, que a maior parte dos pobres legítimos involuntários refere-se às categorias que, de uma ou outra maneira, possuem alguma incapacidade física eventual ou permanente. As crianças e os velhos, cujos corpos por conta da idade não estão aptos para o trabalho, os prisioneiros e os enfermos, que estão momentaneamente impossibilitados de exercer alguma atividade, e as viúvas, por serem dependentes de homens e geralmente idosas, são os objetos preferenciais da caridade. Se o pobre estava vinculado a um *patronus*, seja um *uir illuster*, seja a alguma igreja ou monastério, também possuía uma maior aprovação moral para receber a caridade, uma vez que era um dos deveres do *patronus* prover a seguridade de seus encomendados. Essa tabela, obviamente, não traduz a complexidade da pobreza na *Hispania* Visigoda, já que categorias do eixo horizontal podem ser somadas, como um prisioneiro idoso, por exemplo. O importante, porém, é notar que a vinculação de um pobre a um *patronus* garante, teoricamente, o auxílio deste em relação àquele e que a mão-de-obra era algo muito valioso no período. Daí a maior aprovação moral dos pobres vinculados a um senhor em relação aos seus pares livres, considerados *uagi* pelos autores da época.



#### 1.1.4 A prática da indiferença: cotejando o discurso com a atuação eclesiástica

A despeito dessa tipologia de pobres, que incluía diversas gradações de legitimidade, percebemos que as fontes hispano-visigodas tendem a homogeneizar os pobres, polarizando a sociedade em dois grupos – um constituído pela nobreza laico-eclesiástica do Reino, e outro por pequenos proprietários, servos, libertos e pobres.<sup>154</sup> Ademais, para a maior parte de pobres considerados legítimos, encontramos exemplos de descaso, de falta de assistencialismo e de preconceito por autores eclesiásticos em relação àqueles que, segundo a Igreja, eram a imagem de Cristo. Bráulio de Zaragoza, por exemplo, ao relatar a caridade praticada por Santo Emiliano, considera os pedintes como indivíduos inoportunos.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> No entanto, é interessante notar a categoria, puramente teórica, descrita por Isid. *Hisp. Etym.* XI, 1, 2, 26 para quem *pauperior* é a situação entre o rico e o pobre.

<sup>155</sup> *Uit. Emil.* XX, 6.

Deve-se ressaltar, para melhor entendimento da questão, que o termo *pauper* era bastante ambíguo, podendo ter um sentido de escassez material, em oposição a *diues*, ou significando um status sócio-jurídico inferior, em oposição a *potens*. Na legislação visigoda, o *pauper* se opõe a *potens* (poderoso), e é entendido como sinônimo de *humilis*, *humilior*, *inferior*, *viliior persona*.<sup>156</sup> Essa acepção fica muito clara nas sentenças de Isidoro de Sevilha, quando o bispo afirma, em relação à obrigação dos bispos de defender o povo, que “quando os pobres (*pauperes*) são oprimidos pelos poderosos (*potentibus*), os bons sacerdotes trazem em seu resgate o auxílio da proteção”.<sup>157</sup> Além disso, a legislação denigre o depoimento do pobre, afirmando que seu testemunho poderia, facilmente, ser comprado.<sup>158</sup>

Ademais, percebemos que normalmente a caridade só se dirigia aos pobres em casos de extrema urgência. No Concílio X de Toledo há um caso interessante. Pouco antes de morrer, o bispo Rícimer de Dumio havia doado todos os bens da Igreja aos pobres. Asseverando que estes não tinham nenhuma necessidade iminente – *qui nullum imminens causa pauperum necessitatis existeret* – o que justificaria a atitude do bispo, o Concílio tornou nulo o testamento, a doação e as manumissões feitas por Rícimer.<sup>159</sup> Essa idéia sugere que a existência de uma prática caritativa constante aos pobres estava longe de ser uma obsessão do clero, como sugerem as hagiografias do período. Também notamos que, no momento de distribuir os donativos, os mais pobres recebiam um auxílio menor do que pessoas de condições financeiras melhores, mas que se enquadravam na categoria de necessitados, como

---

<sup>156</sup> ORLANDIS, J. Pobreza y beneficencia en la Iglesia Visigótica. In: **La Iglesia en la España Visigótica y Medieval**. Pamplona, 1976. p. 216.

<sup>157</sup> Isid. Hisp. Sent. III, 45, 4.

<sup>158</sup> ORLANDIS, op. cit. p. 217. Duas leis analisadas pelo autor são a L.W. II, 4, 3. Chind. e L.W. II, 4, 10. Rec.

<sup>159</sup> Conc. X Tol. Item.

as viúvas. Conforme Peter BROWN, a quantia que Gregório Magno destinava a duas viúvas de eminentes personalidades era quarenta vezes maior do que a destinada a um cego.<sup>160</sup>

Por outro lado, percebemos que o discurso e a prática caritativa também são divergentes no caso do *pauper uagus*. Valério do Bierzo, ao fazer doações para dois pobres nas proximidades do oratório de São Félix, destina o dobro de quantidade de comida a um pobre cego que a um pobre aparentemente sem restrições físicas.<sup>161</sup> Valério não afirma que esse indivíduo era vinculado a um *patronus* nem que carecia de condições de exercer alguma atividade produtiva no momento, de modo que se encontraria fora do limiar da moral e da caridade cristã. Mesmo assim, o *uir sanctus* favorece aquele pobre, embora se queixe de que os pobres não estavam acostumados ao duro trabalho da terra e exigiam que todos lhes fossem caridosos.<sup>162</sup>

De fato, conforme as *Sententiae* de Isidoro de Sevilha, a caridade a um indigente que simulasse sua condição, não retirava os méritos cristãos do benfeitor, o *fructum misericordiae*.<sup>163</sup> Portanto, o que mais interessava ao cristão era o ato de caridade, pelo qual buscava uma dádiva divina, e não seus efeitos em relação aos pobres. Nessa direção pode-se questionar até que ponto os monges errantes eram considerados ilegítimos de receber a caridade. É possível que, num primeiro momento, houvesse a anuência das autoridades eclesiásticas para com esses indivíduos. Agostinho de Hipona, por exemplo, teria sugerido num tratado direcionado a um grupo de ascetas locais que estes não seriam vagos como se

---

<sup>160</sup> BROWN, **Poverty and leadership...**, op. cit. p. 60. “At the bottom of the scale, a blind man, Filimud, received an annual food allowance that amounted to half a *solidus* a year. But Gregory’s maternal aunt and the widows of two eminent persons received, respectively, 40 and 20 *solidi* a year, and grain allowances of 400 and 300 *modii*. This would have enabled them to maintain a large household. Three thousand refugee nuns settled in Rome received each a pension of 2 *solidi*.”

<sup>161</sup> Quem aponta para o exemplo da dicotomia entre *pauper* legítimo e *pauper* ilegítimo nessa passagem valeriana é FRIGHETTO, R. **Panorama Económico-social del No. De la Península Ibérica em época visigoda: La obra de Valerio del Bierzo**. Tese de Doutorado. Universidade de Salamanca, 1996. p. 334-338.

<sup>162</sup> Ibid. p. 337. Conforme o autor Valério do Bierzo considerava que “o não reconhecimento, por parte dos *pauperes*, do esforço e dedicação dos demais, entre eles o *uir sanctus*, em prol do seu auxílio poderia valer-lhes um lugar no próprio inferno onde permaneceriam pobres, enfermos e miseráveis”.

<sup>163</sup> Isid. Hisp. Sent. III, 60, 13.

lhes acusa, pois lêem diante dos irmãos que, fatigados do tumulto do mundo vem repousar, a orar com eles, a cantar salmos e hinos; eles lhes falam, lhes consolam, lhes exortam e edificam.<sup>164</sup> A convivência da Igreja para a depredação de templos pagãos promovidas por grupos de monges, dentre os quais João Crisóstomo e Martinho de Tours, também sugere que num primeiro momento as autoridades eclesiásticas viam algo de positivo na evangelização promovida por esses indivíduos.<sup>165</sup> Num segundo momento, entretanto, percebemos que a legislação canônica condena de forma mais veemente esses indivíduos e suas atitudes, buscando vinculá-los a uma autoridade eclesiástica e limitar seus deslocamentos. As populações locais, contudo, possivelmente continuavam a acolher e sustentar esses indivíduos graças à fama de *uiri sancti* que possuíam.<sup>166</sup>

Em relação aos pobres eclesiásticos, Isidoro de Sevilha, ao redigir sua regra monástica, afirma que aqueles que entram no monastério provenientes de condição pobre não se devem alçar à soberba porque se vêem equiparados aos que eram superiores no século, mas devem manter sua humildade e privação.<sup>167</sup> Deve-se lembrar que, dado o alto grau de conflitividade social na *Hispania* Visigoda, o ingresso na vida religiosa era considerado por muitos como uma estratégia para se escapar da pobreza. Outro caso ilícito era o dos mosteiros familiares, formados pela união de bens entre os professos, que se comprometiam a construir uma igreja e a venerar um mártir. A legislação monástica não permitia tais congregações, e a Regra Comum afirmava serem tais reuniões não monastérios, mas perdição de almas e

---

<sup>164</sup> MARCOS, op. cit. p. 64. O bispo lembra, porém, que essa atitude evangelizadora não justifica o parasitismo dos ascetas.

<sup>165</sup> Ibid. p. 72-74.

<sup>166</sup> Entretanto é interessante o exemplo apontado por MARCOS, op. cit. p. 74, sobre a cidade de Palmira. “los habitantes de Palmira, una ciudad muy próspera en un oasis del desierto en la ruta de las caravanas, cerraron las puertas de la ciudad cuando vieron que se acercaba el monje Alejandro con una muchedumbre de seguidores: tenían miedo de que el grupo acabara con todas sus reservas. Alejandro, además, era conocido porque solía acompañar su acción evangelizadora con la destrucción de templos”.

<sup>167</sup> R. I. IV.

subversão da Igreja.<sup>168</sup> Fato que também ocorria no Reino Suevo, onde se condenavam àqueles que, movidos pela cobiça e pelo lucro construía oratórios em suas terras para receberem parte das doações das populações locais.<sup>169</sup>

Em relação aos órfãos, encontramos um caso muito particular de desrespeito às normas morais da caridade cristã. Trata-se do filho da princesa franca Ingundis com o rebelde hispano-visigodo Hermenegildo. Após a morte deste, sua cōnjuge e seu filho teriam sido levados cativos a Constantinopla.<sup>170</sup> Na viagem Ingundis teria morrido, ao passo que não se tem mais notícias da criança. É de se presumir que, a despeito de todas as perturbações políticas causadas por Hermenegildo, deveria ter havido um cuidado especial com a criança órfã. Não há referências, porém, de nenhuma intervenção por parte de algum clérigo em relação ao órfão real.

Também existem muitos relatos em que se percebe que o cuidado ao idoso não era uma norma amplamente respeitada na *Hispania Visigoda*. Conforme Bráulio de Zaragoza, Santo Emiliano, já idoso, fora insultado por um nobre que afirmara ser sua idade o motivo de seus devaneios.<sup>171</sup> Leandro de Sevilha, em sua regra monástica, escreve pejorativamente que muitos idosos só se dirigem aos mosteiros por necessidade de cuidados da sua idade – *necessitatis imbecillitate*.<sup>172</sup> Valério do Bierzo relatou uma ocasião em que, já com idade avançada, teria sido mal-tratado por monges mais novos.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. **Formas económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca; Ediciones Universidad de Salamanca, 1987. p. 34. No mesmo sentido, LINAJE CONDE, A. Pobreza, castidad y obediencia en el monacato visigodo. **Studia Silentia**, Silos, n. 1, p. 29-55, 1975. p. 54 propõe que “una subespecie de estos falsos monasterios eran los establecidos no por laicos sino por sacerdotes seculares, con finalidad crematística, lo cual nos confirma en el determinante económico, y no solamente escatológico (...)”.

<sup>169</sup> Conc. II Brac. c. 6.

<sup>170</sup> Sabemos de algumas cartas redigidas por Brunequilda a autoridades imperiais buscando por seu neto. Eyst. Austr. XLIII e XLIV. A informação de descaso com o órfão também é relatada por Greg. Tur. Hist. Franc. V, 38.

<sup>171</sup> Uit. Emil.. XXVI.

<sup>172</sup> LINAJE CONDE, A. Crisis urbana y dinamica social en la Betica del s. III y bajo imperio. In: CONGRESO PENINSULAR DE HISTORIA ANTIGUA, I, 1986, Santiago de Compostela. **Actas 1<sup>er</sup> congreso peninsular de Historia Antigua**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998, p. 265-276.

Nessa ocasião Valério encontrava-se na situação de *reclusus* e,<sup>174</sup> segundo o mesmo, em nenhum momento algum monge ou bispo foi visitá-lo em seu cárcere para verificar sua condição. O mesmo deve ter acontecido com o bispo Perpétuo de Tours, pois, após ter sido preso pelos visigodos, morre imediatamente.<sup>175</sup> Idácio de Chaves também não comenta nenhum esforço realizado pelos bispos para resgatar a esposa e os filhos de um rico nobre local que são capturados pelos suevos.<sup>176</sup> Se isso não acontecia com um *uir sanctus*, clérigo ou nobres, podemos presumir que para pobres cativos menos privilegiados seria muito raro receber algum tipo de assistência eclesiástica.

Também dispomos de alguns casos de enfermos que não teriam recebido qualquer tipo de caridade da Igreja ou de seus *dominus*. Sabe-se que, mesmo estando enfermo, um encomendado deveria pagar um cânon periódico ao seu *dominus*, ocasião em que, muitas vezes, era auxiliado pela sua família. Porém, o grande número de enfermos que procuram por Santo Emiliano sugere que os pobres recebiam da Igreja ou dos mosteiros, no máximo, algum tipo de assistência médica, não os auxiliando no pagamento do cânon. Isso explicaria também o grande número de pessoas que sempre buscavam a intercessão divina de um *uir sanctus* ao mesmo tempo em que indicaria uma debilidade no assistencialismo aos enfermos por parte da Igreja Hispano-Visigoda. Assim, esses exemplos revelam que, a despeito de uma ideologia que valorizava a figura do pobre, a concepção e as atitudes do episcopado hispano-visigodo em relação ao pobre continuavam a ser caracterizadas pelo desprezo e pela subordinação socioeconômica.

---

p. 215. “El fenómeno debió revestir caracteres de plaga y sólo eso puede explicar el rigor que para los tales ancianos el texto establece. No sólo sus años no les son atenuante, sino que, al contrario, se ve en ellos un indicio más grande de culpabilidad y de la necesidad penitencial (...)”.

<sup>173</sup> FRIGHETTO, R. **O curso da vida...** op. cit. p. 57. “Como resultado nosso autor quase perdeu a vida já que permaneceu naquela *cellae* que foi acometida por uma peste de pulgas que deixaram Valério muito debilitado”.

<sup>174</sup> Ibid. p. 56. “(...) o nosso autor foi trasladado na condição de *reclusus* monástico habitando a *cellae* extra-clausura que pertencera a Frutuoso de Braga”.

<sup>175</sup> Greg. Tur. Hist. Franc. II, 26.

<sup>176</sup> Idat. Chron. 1141.

### 1.1.5. Elementos pauperizantes na *Hispania* Visigoda

A pauperização da sociedade hispânica foi um processo contínuo que começou já no período baixo imperial e teve como primeira causa a concentração de terras e poder por um grupo privilegiado. No caso do Reino Hispano-Visigodo, notamos uma grande pressão sobre pequenos proprietários livres para entrarem sob o patrocínio de algum grande proprietário. No meio urbano, porém, o *pauper* não contava com essa possibilidade. Poderia vender-se como servo, migrar para o banditismo, ou exercer atividades artesanais. Tanto no campo como na cidade, as instabilidades políticas e as catástrofes naturais contribuíram para o processo de pauperização e concentração de renda e propriedade nas mãos de uma aristocracia laico-eclesiástica. Por outro lado, aumentava a necessidade de se desenvolver um elaborado sistema caritativo que abrigasse esse número cada vez maior de *pauperes*.

Devastações de produções, mortes, saques, enfim todos os problemas decorrentes de uma guerra incidem de forma particularmente dramática nas populações mais carentes. Conforme Peter BROWN, “for what we know of the demography of the Roman world and of similar societies suggests that the destruction of the family unit by the death or desertion of male protectors and wage earners was the single greatest cause of poverty.”<sup>177</sup> Em um contexto de expansão territorial, o reinado de Leovigildo foi especialmente duro para as populações mais necessitadas. Quando conquista Córdoba e cidades adjacentes pela primeira vez, Leovigildo é acusado por João de Bicláro de ter matado uma “multidão de rústicos”.<sup>178</sup> São *rustici* também os indivíduos das cidades e fortificações que são reprimidos por

---

<sup>177</sup> Brown, **Poverty and leadership**, op. cit. p. 58.

<sup>178</sup> Iohan. Bicl. Chron. 20. O depreciativo termo rústico, conforme indicou FRIGHETTO, refere-se à população mais humilde. FRIGHETTO, R. Infidelidade e barbárie na *Hispania* Visigoda. **Gerión**. Vol. 20. n. 1. 2002. p. 501.

Leovigildo quando este invade os Oróspedas.<sup>179</sup> Sofrendo os reveses de uma guerra, tais indivíduos seriam compelidos a entrar sob o *patrocinium* de um *dominus* ou a migrar para as cidades em busca de um mal-remunerado ofício artesanal, aumentando a massa de pobres urbanos. Dentre todas as campanhas promovidas por Leovigildo, a guerra civil contra seu filho Hermenegildo talvez tenha sido o elemento que mais contribuiu para aumentar a pobreza nas regiões onde se desenvolveram as batalhas, ou seja, o sul peninsular. Segundo João de Bicláro, essa rebelião causou mais destruições na *Hispania* do que qualquer invasão estrangeira.<sup>180</sup> No cerco à Sevilha, por exemplo, Leovigildo teria oprimido a cidade com fome, com a espada, e com o bloqueio total do rio Betis.<sup>181</sup> Mérida também sofreu bastante nesse período. Quando o autor das VSPE atribui à ausência de Mazona o período em que a cidade esteve à mercê de fomes e pragas freqüentes, é evidente que está se referindo ao período de guerra civil, em que Mérida esteve envolvida.<sup>182</sup> Ademais, quando da conquista do Reino Suevo, conforme João de Bicláro, o rei Leovigildo teria devastado a *Gallaecia*, o que certamente piorou a condição da população menos privilegiada da região.<sup>183</sup>

As catástrofes naturais também incidiam com maior gravidade nos setores mais carentes da população, que dispunham de menos recursos para se protegerem de imprevistos climáticos. Bráulio de Zaragoza, em uma epístola a Isidoro, afirma que tanto hostilidades inimigas como más colheitas o impediram de escrever antes ao hispalense.<sup>184</sup> A alimentação precária contribuía para uma menor imunidade frente a doenças, de modo que as pestes se espalhavam com grande rapidez entre as populações que sofriam com a carestia. Nessa direção, devem ter sido os pobres as maiores vítimas de uma grande peste que, conforme João

---

<sup>179</sup> Iohan. Bicl. Chron. 45.

<sup>180</sup> Iohan. Bicl. Chron. 54.

<sup>181</sup> Iohan. Bicl. Chron. 65.

<sup>182</sup> VSPE, V, 9, 85.

<sup>183</sup> Iohan. Bicl. Chron. 72.

<sup>184</sup> Braul. Caesarg. Epyst. III.

de Bícclaro, ocasionou a morte de milhares de pessoas na cidade régia de Toledo.<sup>185</sup> Ademais, numa sociedade de produção inelástica, qualquer elemento poderia contribuir para uma situação de penúria ainda maior para os pobres. Por isso deve ter sido grande o estrago causado pela praga de gafanhotos, de que Gregório de Tours tomou ciência através de emissários régios que voltavam de *Hispania*. Segundo o bispo, “não havia árvore, vinhedo, bosque ou frutos que não tivessem sido devastados por essa praga”, que atingiu especialmente a Carpetania e a Narbonense.<sup>186</sup> Os reflexos de tal crise ainda existiam em tempos de Chindasvinto, quase meio século depois, como se pode perceber através de uma legislação sobre os dias festivos, nos quais se proibia haver transações financeiras, exceto para a província Carpetania – *propter locustarum vastationem adsiduam*.<sup>187</sup> Desse modo, catástrofes político-sociais e naturais se combinavam produzindo uma situação de grande penúria para os segmentos menos privilegiados da população hispano-visigoda.

## 1.2. O meio urbano na Antigüidade Tardia

### 1.2.1. O meio urbano na *Hispania* Visigoda

A ocupação romana na Península Ibérica teve início com a II Guerra Púnica de modo que, em certa medida, foram os cartagineses que atraíram os romanos para a região a partir do século III a.C. Conseqüentemente a Península Ibérica foi “romanizada”. Esse processo de “romanização” não deve ser entendido como a imposição de uma série de valores e costumes

---

<sup>185</sup> Iohan. Bicl., Chronc. 26.

<sup>186</sup> Greg. Tur. Hist. Franc. VI, 33. Sobre esse tema vide BARCELÓ, M. Les plagues de llagost a la Carpetània, 578-649. **Estudis s’Historia Agraria**, Barcelona, n. 1, 1978. p. 67-84.

<sup>187</sup> L. W. II, 1, 10. (Flavius Chindasvintus rex).

à população local. Por “romanização” devemos entender uma mudança gradual causada pela adoção, principalmente no âmbito das elites locais, das principais práticas de governo, direito, linguagem e cultura. Mais do que uma imitação de costumes e valores, trata-se de uma fusão de elementos que fomentaram, ao menos para as antigas aristocracias, uma nova identidade cultural.<sup>188</sup> Nesse sentido, em relação à concessão do *ius latii* à *Hispania*, REMESAL RODRÍGUEZ assinalou que “the privilege given to the Spaniards of forming part of the Empire meant that they had to abandon their peculiar ways of life and their particular relationship with the Roman administrator. If for Spaniards this meant an honor and a way of promotion, for Vespasian it was only a way of regularizing the administration of the province and a way of securing the loyalty of the local elite”<sup>189</sup>. Portanto, embora os administradores, soldados e comerciantes romanos fossem importantes veículos dessa transformação cultural, o maior ímpeto veio das elites locais. Desse modo, a hegemonia romana pode impor gradativamente sua administração, seu fisco e, a partir de Vespasiano, seu direito. Romanizada nesses moldes, com uma ativa cooperação das aristocracias locais com o poder senatorial e imperial, a Península Ibérica foi administrativamente dividida de diversas maneiras pelos romanos até a criação da *Diocesis Hispaniarum* por Diocleciano. Incluía, com exceção das *Insulae Balearum* e da *Mauritana Tingitania*, as províncias que fariam parte do Reino Hispano-Visigodo: *Lusitania*, *Baetica*, *Tarraconense*, *Cartaginense*, *Galaecia*.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Quem propõe essa definição de “romanização” é EDMONDSON, J. C. Romanization and urban development in *Lusitania*. In: BLAGG, T., MILLETT, M. **The early roman empire in the West**. Oxford: Oxbow books, 2002. p. 153.

<sup>189</sup> REMESAL RODRÍGUEZ, J. Baetica and Germania. Notes on the concept of “provincial interdependence” in the Roman Empire. In: ERDKAMP, P. (ed.). **The Roman Army and the economy**. Amsterdam: Gieben, 2002. p. 300.

<sup>190</sup> ARCE, J. La Transformación de *Hispania* en época tardorromana: paisaje urbano, paisaje rural. In: CONGRESO DE ESTUDIOS MEDIEVALES, III, 1993, León. **De la Antigüedad al Medievalo**. ss. IV-VIII. Fundacións Sanchez-Albornoz, 1993, p. 227-249. p. 227. Para tanto, vide mapa I.

Segundo Javier ARCE, embora compreendesse um significativo espaço geográfico, a *Diocesis Hispaniarum* ocupava uma posição periférica no mundo romano.<sup>191</sup> Tal situação decorreria, em grande parte, da fraca participação econômica da região. A produção de minérios e víveres era escassa, bem como a de manufaturas.<sup>192</sup> Com exceção de alguns poucos produtos, como o jamón, a lã, e os cavalos, a economia peninsular era voltada basicamente para seu próprio consumo. O resultado, segundo ARCE, foi uma dificuldade cada vez maior em pagar os crescentes impostos exigidos pela administração imperial romana, acentuada pelos excessos, abusos e desvios dos funcionários do fisco.<sup>193</sup> Essa hipótese foi contestada por REMESAL RODRÍGUEZ, que dedicou especial atenção à fabricação e circulação do azeite da *Baetica*. Este autor concluiu que as atividades econômicas dessa região eram de grande importância nas estruturas administrativa e militar romanas, funcionando inclusive como meio de troca por outros produtos. Essa hipótese acentua o peso da *Hispania* no âmbito do Império Romano, e sugere que as trocas comerciais e culturais entre as províncias eram intensas.<sup>194</sup>

Uma das mais notáveis características da hegemonia política e cultural romana sobre o Mediterrâneo foi o desenvolvimento urbano. As *ciuitates* eram consideradas um símbolo de civilização pelos romanos. Ao mesmo tempo em que abrigavam o templo e o fórum, claros elementos da civilização, as *ciuitates* também representavam o domínio do homem sobre a natureza. As *ciuitates* romanas eram motivo de orgulho para suas elites, e um traço que os

---

<sup>191</sup> Conforme recorda ARCE, op. cit. p. 243. “Resulta significativo que Juliano considerase a *Hispania* como la tierra de destierro del rey alamanano Vadamario, como si fuera una de esas regiones alejadas e inhóspitas donde se enviaban a los desterrados en época tardía”.

<sup>192</sup> Ibid., p. 238-240. Analisando o *Edictum de pretiis* de Diocleciano o autor chega a conclusão de que “La referencia expresa a productos importantes y conocidos de la Península es solo al llamado ‘jamón cerretano’ y a la lana asturicense, sin elaborar, lavada”.

<sup>193</sup> Ibid. p. 238.

<sup>194</sup> REMESAL RODRÍGUEZ, op. cit.

distinguiu dos bárbaros.<sup>195</sup> Desse modo os romanos, muitas vezes associados às antigas elites locais, se dedicaram à fundação e reforma dos centros urbanos peninsulares. *Coloniae, oppida* e *municipia* foram estabelecidas ou anexadas pelo poder romano, que tratou de desenvolvê-las conforme as tradições e instituições urbanas peculiares à dominação romana.<sup>196</sup> Muitos desses núcleos tornaram-se importantes centros urbanos no período alto-imperial, de modo que *Italica*, por exemplo, foi a cidade de origem dos imperadores Trajano e Adriano. A despeito da desestruturação política do Império Romano do Ocidente, muitas elites cidadinas conservam seu poder e prestígio, assentadas numa suposta romanidade que as instigava a imitar muitos hábitos de Roma, dentre os quais o evergetismo. Desse modo, mesmo após o esfacelamento do edifício político-administrativo romano, o vigor do poder municipal, em algumas *ciuitates* peninsulares persiste e até aumenta. O elemento novo nesse processo é a projeção política dos bispos como uma das maiores autoridades municipais.

Essas *ciuitates* eram interligadas por vias romanas, que tiveram um importante papel para a integração da Península Ibérica com o restante do Império. Por elas circulavam notícias, idéias, crenças, mercadorias, exércitos. Poderosos *domini* locais, cujas terras eram cortadas por essas vias, tinham interesse em sua conservação, para o que, não raro, cobravam uma espécie de pedágio aos que por elas circulavam.<sup>197</sup> No período de domínio visigodo, percebemos que há uma preocupação dos monarcas em manter trafegável o antigo *cursus*

---

<sup>195</sup> Essa idéia fica evidente em Tácito quando o autor se refere à exortação que Agrícola fizera aos Britanni: Tac. Agric. XXI. Também César assinala a ausência de *ciuitates* com uma característica da barbárie, como por exemplo em Iul. Caes., Bel. Gal. IV, 3. Sobre a relação entre cidade e civilização, Monique Mund-Dopchie assinalou que “Ces ensembles architecturaux de l’Antiquité ne répondraient pas uniquement à des contraintes pratiques: ils répondaient également à une philosophie et à une idéologie politiques; d’une part, ils manifestaient une habileté technique (murs en pierre taillés, ornements sculptés, fresques), qui établissait la suprématie de l’artificiel sur le naturel; d’autre part, ils évoquaient en même temps, par leur intégration dans un plan urbanistique, l’ordre et les lois qui président à la vie en commun et permettent l’organisation d’un Etat”. MUND-DOPCHIE, M. La frontière entre le civilisé et le sauvage dans l’imaginaire de l’Occident latin: usages et mésusages des critères antiques. **Folia Electronica Classica**. Louvain-la-Neuve. n. 07, p. 04. jan-jun 2004. Disponível na internet em <http://bcs.ucl.ac.be/fe/07/civilise.html> (acesso em 11/2004).

<sup>196</sup> Para uma análise da situação jurídica do meio-urbano na Península Ibérica durante o período de dominação romana vide FARIA, A. M. Plínio-o-velho e o estatuto das *ciuitates* privilegiadas hispano-romanas localizadas no actual território Português. **Vipasca**, Aljustrel, n. 4, 1995.

<sup>197</sup> ARCE, op. cit. p. 234,

*publicus*, tentando pôr um freio ao abuso dos *domini* locais. A Lex Wisigothorum VIII, 4, 24, por exemplo, penalizava com 100 chibatadas, ou multa de 20 *solidi* caso fosse um nobre, quem obstruísse uma via pública.<sup>198</sup> Outra lei regulava o espaço que deveria ser preservado ao longo das estradas.<sup>199</sup> Essas vias interligavam os principais centros urbanos do período, de modo que há grandes entroncamentos em *ciuitates* com uma ativa vida comercial, como *Emerita* e *Hispalis*.<sup>200</sup> As *ciuitates* que ficavam às margens de rios navegáveis também poderiam comercializar através dos mesmos. Este é um dos motivos alegados para se proibir que se represassem rios de importância, pelos quais “*conmercia veniunt navium*”.<sup>201</sup> Ademais, as hagiografias nos sugerem que a navegação fluvial era uma atividade desenvolvida com certa frequência na *Hispania Visigoda*.<sup>202</sup>

Por essas vias o cristianismo pôde se difundir rapidamente nos meios urbanos. Embora o paganismo clássico, do panteão greco-romano, seguisse sendo para parte da elite um importante aspecto cultural, percebe-se que a conversão ao cristianismo ocorre primeiramente no meio urbano, onde as populações mais pobres, que encontravam grande conforto nas escatológicas promessas do Evangelho, se convertiam rapidamente. Esse fato levou alguns segmentos das elites municipais romanas a utilizarem o paganismo como distintivo de classe, num primeiro momento. A inquietante conversão de Juliano para o paganismo é o último suspiro da tradicional fé romana. Como o cristianismo se disseminou do Oriente para o Ocidente, demorou um pouco mais para que adentrasse na *Diocesis Hispaniarum*. Mas, como

---

<sup>198</sup> L. W. VIII, 4, 24. (Antiqua).

<sup>199</sup> L. W. VIII, 4, 25 (Antiqua). De servando spatium iuxta vias publicas.

<sup>200</sup> Para uma descrição geral das vias romanas em época visigoda vide GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Catedra, 1989. p. 277 e ss.

<sup>201</sup> L. W. VIII, 4, 29. (Antiqua).

<sup>202</sup> Por exemplo a viagem que Frutuoso de Braga faz de Sevilha à Basília de São Gerônimo em U.F. 13.

demonstram as atas do Concílio de Elvira, no início da quarta centúria já havia uma grande comunidade cristã urbana na Península Ibérica.<sup>203</sup>

Para entendermos melhor a função do meio urbano e rural na Península Ibérica na Antigüidade Tardia há de se considerar dois fatores: o significado das *uillae* para os homens públicos e a excessiva ênfase que os historiadores colocam na dicotomia entre meio urbano e rural, preterindo a complementaridade desses dois contextos. Assim a existência das *uillae* deve ser entendida sob a lógica de um pensamento nobiliárquico, de indivíduos que eram adeptos de um estilo de vida conhecido como *otium cum dignitate*<sup>204</sup>. Note-se que um nobre, ao contrário de um plebeu, nunca era definido por sua ocupação.<sup>205</sup> Este era um camponês, um sapateiro, um carpinteiro. Aquele era sempre um nobre, um notável, um homem público que, porém, possuía terras produtivas, escravos laboriosos e, freqüentemente, comerciava. Mas essas atividades eram ignoradas face sua verdadeira vocação – ser um homem público. Era este o elemento que o caracterizava. A direção das atividades da *res publica* era sua verdadeira ocupação, mais que isso, seu dever. Não era agradável a um aristocrata se gabar de estar ocioso, a não ser que este fosse um *otium cum dignitate*. O termo é de Cícero, e não significa uma inatividade, mas sim tranqüilidade, paz.<sup>206</sup> Trata-se, em tese, de uma abstenção da *res publica*; uma honrosa e merecida tranqüilidade, que remetia à idílica imagem de uma sociedade tradicional cuja idade de ouro se situava em um passado camponês.

Esse imaginário foi responsável por uma grande disseminação de *uillae* já no período alto imperial. Ao mesmo tempo em que os romanos haviam desenvolvido uma cultura urbana, construíam um discurso ideológico que aludia a elementos da vida camponesa. A *uilla* resolvia essa contradição. Levando para o meio rural todo o luxo, conforto e comodidade a

---

<sup>203</sup> Tal concílio contou com a presença de 19 bispos.

<sup>204</sup> VEYNE, P. O Império Romano. In: VEYNE, op. cit. p. 123.

<sup>205</sup> Ibid. p. 133.

<sup>206</sup> PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Vol. 2. Cultura Romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990. p. 380.

que estavam acostumados nas *ciuitates*, os próceres romanos constituíram verdadeiros oásis de *ciuitas* no meio da natureza – *urbes in rure*, para utilizarmos a expressão de DÍAZ MARTINEZ.<sup>207</sup> Obviamente, tais *uillae* pouco tinham em comum com as propriedades a que se referiam os poetas em suas elegias à vida rural. Contudo, é importante notar que, pelo menos desde o alto império, a aristocracia romana se retirava das *ciuitates*, por maiores ou menores períodos, em direção ao mundo rural. Esse fato, contudo, não significa uma decadência do status político da *ciuitas*. Revela, porém, a complementaridade que havia entre o meio urbano, palco das discussões políticas dos aristocratas romanos, e o meio rural, de onde muitos tiravam seu sustento econômico.<sup>208</sup> Desse modo, um deslocamento mais acentuado da elite romana para as *uillae*, a partir do século III, não pode ser interpretado como uma perda de relevância política da *ciuitas*. Ela continuará a ser um símbolo de poder em muitas regiões peninsulares até, pelo menos, o século VIII. É na crise econômica e no problema da insegurança do período baixo imperial que se encontram as raízes dessa migração em algumas localidades do Ocidente Tardo-Antigo.

Muitos especialistas têm apontado uma diminuição do poder político do meio urbano, principalmente a partir da chamada crise do século III. Assim, conforme FRIGHETTO,

durante a antigüidade tardia, o mundo rural e os grupos sociais a ele adscritos passaram a assumir um lugar de destaque frente à considerável diminuição das referências relativas ao mundo urbano. Este crescimento da importância do mundo rural aparece como elemento diferenciador e definidor da antigüidade tardia, onde a propriedade rural surge como centro das novas relações de poder que, paulatinamente, deixam os núcleos urbanos e concentram-se, cada vez mais, no mundo rural.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. *Urbes in rure. Los placeres del campo y de la naturaleza*. In: ARCE, J., ENSOLI, S., LA ROCCA, E. (eds.). *Hispania romana*. Desde tierra de conquista a provincia del imperio. Madrid: Electa, 1997. p. 285.

<sup>208</sup> Sobre a dupla utilização da *uilla*, como local para *otium* e como centro de exploração econômica DÍAZ MARTINEZ, *Urbes in rure*, op. cit. p. 286 afirma que “es probable que el modelo romano de villas exclusivamente de recreo, independiente de cualquier funcionalidad económica [...] concebidas con sumo lujo para la diversión, o la celebración incluso de reuniones políticas a manera de las urbanas, no sea identificable en ninguno de los ejemplos hispanos conocidos”.

<sup>209</sup> FRIGHETTO, *Cultura e poder*, op. cit. p. 63.

Sem dúvida, no mundo tardo-antigo o meio rural ganha uma grande importância decorrente de sua primazia econômica. As terras férteis e com abundante mão-de-obra são o mais precioso bem que os *potentes* poderiam deter. As manufaturas passam a se concentrar eminentemente nas *uillae*, reflexo do declínio do comércio por conta da desestruturação política romana e das migrações germânicas. Nesse contexto as propriedades rurais são valorizadas, haja vista sua auto-suficiência em víveres, e sua relativa segurança em comparação ao meio urbano. As *uillae* tornam-se centros de vida econômica e social em muitas regiões, e desenvolvem uma referência organizativa e ideológica em torno de si mesmas. Contudo, a cidade continua a ser por excelência o espaço, simbólico e real, do poder político. A presença de uma elite cultural – o episcopado – já é um importante elemento que confere às *ciuitates* grande prestígio político. Ademais, sabe-se da permanência de elites senatoriais romanas em algumas *ciuitates* hispano-visigodas. Essa elite, assim como os outros grupos favorecidos, tinham sua sustentação econômica no meio rural. Não obstante, freqüentemente ao meio urbano dirigiam-se, ou nele residiam, pois era o local de decisões políticas e de circulação de mercadorias e informações. Assim, conforme aponta Peter BROWN, as próprias *uillae* têm a *ciuitas* como referência, pois “palácios e *uillas* não são lugares de retiro, mas antes, o foro que se tornou privado”.<sup>210</sup> As recepções, os banquetes e a decoração, ainda que correspondam a uma dinâmica social própria, possuem no meio urbano, atual ou passado, sua referência de poder e de fausto.<sup>211</sup> Em outras palavras, mesmo nas localidades onde os grandes proprietários habitavam em suas *uillae* e exerciam dos arredores sua influência sobre os centros urbanos, as *ciuitates* e as referências ao meio urbano continuaram a ser importantes elementos de poder simbólico.

---

<sup>210</sup> BROWN, A Antigüidade Tardia, op. cit. p. 264.

<sup>211</sup> Uma hipótese diametralmente oposta é a de DÍAZ MARTINEZ, *Urbes in rure*, op. cit. p. 293, para quem, a partir da segunda metade do século V, “(...) son estos grandes propietarios quienes desde sus fincas ejercen influencia en la ciudad (...)”.

Assim, devemos ressaltar que a vida urbana não se eclipsou por completo frente ao relativo aumento de prestígio do mundo rural. De acordo com LE GOFF, “apesar das pilhagens e das destruições, os focos tradicionais da cultura raramente deixaram de existir e de irradiar de um dia para o outro. Até a grande vítima dos novos tempos – a cidade – sobreviveu durante mais ou menos tempo e com maior ou menor êxito”.<sup>212</sup> Na mesma direção, GARCIA MORENO afirma que:

es moneda corriente en los estudios sobre el Occidente de la época el afirmar ser fundamental la ruralización social, siendo la manifestación más llamativa de esto último el abandono radical de la ciudad por parte de las aristocracias provinciales fundiarias, que habrían optado por retirarse en sus posesiones, base de su poder económico e influencia social. Sin embargo un estudio más sosegado há ido haciendo ver cuántas matizaciones concretas y regionales habría que hacer a estas afirmaciones generales.<sup>213</sup>

Nesse sentido, é necessário ressaltar as particularidades locais. Estrabão já considerava duas regiões bastante distintas na Península Ibérica. A região mais setentrional, de terreno rugoso e clima inóspito, era considerada pouco favorável à agricultura e à adoção do sistema da *ciuitas*. Já o sul peninsular, com seus férteis vales e sua grande comunicação com a bacia mediterrânica era considerado por Estrabão como uma área propícia para o estabelecimento da civilização romana.<sup>214</sup> Assim, na *Baetica* e na *Lusitania* a vida urbana desenvolveu-se em níveis muito superiores em relação ao norte peninsular. Aqui o comércio era mais escasso, as comunicações mais difíceis e a tendência era a organização social em *uillae* conforme a assertiva de FRIGHETTO. No sul peninsular, contudo, percebemos um maior dinamismo sócio-político no meio urbano. Nessa direção, não podemos interpretar que a desvalorização política das *ciuitates* se deu na mesma proporção da valorização econômica da *uillae*. De fato,

---

<sup>212</sup> LE GOFF. **A civilização do Ocidente Medieval**. v. 1. Lisboa: Estampa, 1983. p. 155.

<sup>213</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 266.

<sup>214</sup> Quem faz essa análise de Estrabão é EDMONDSON, op. cit. p. 151.

a prosperidade de uma cidade dependia sobremaneira de seu entorno rural.<sup>215</sup> Portanto, propomos, ao menos no caso do sul peninsular, superar a dicotomia que opõe o meio urbano ao rural, e considerar a existência de uma elite que, geralmente, auferia do meio rural o respaldo econômico que lhe conferia prestígio político tanto em sua *uilla* como em “sua” *ciuitas*.<sup>216</sup>

A *ciuitas* aparece, em vários autores do período, como o centro da vida política de uma determinada região. Nas VSPE, por exemplo, o autor afirma que o bispo Masona praticava a caridade indiferentemente se o indivíduo fosse “*ciuibus de urbis aut rusticis de ruralibus*”.<sup>217</sup> A própria denominação de um e outro indivíduo já denota a perspectiva de superioridade dos habitantes urbanos em relação aos rurais. Conforme sugeriu Renan FRIGHETTO, nas fontes hispano-visigodas “a *rusticitas*, apresentada como característica inerente aos grupos sociais camponeses e sempre associada à *paganitas*, aparece como clara oposição à *ciuilitas* e à *christianitas*, relacionadas, por certo, aos grupos superiores e pertencentes à *nobilitas*”.<sup>218</sup> Do mesmo modo, a valorização da cidade como centro de poder é proposta por João de Bicláro. Em sua crônica este autor descreve a conquista de determinadas

---

<sup>215</sup> KULIKOWSKI, M. **The interdependence of town and country in Late Antique Spain**. In: BURNS, T. S.; EADIE, J. W. (eds.). **Urban centers and rural contexts in late antiquity**. Michigan: Michigan State University Press, 2001. pp. 147-162. Analisando o período de Augusto o autor afirma que “towns must not, however, be seen in isolation; the success of a town depended upon the successful exploitation of the surrounding countryside, and the countryside in turn depended on the town as a focal point for social, economic, political and religious purposes.” p. 151. Outro autor que sugere a articulação entre a *ciuitas* e seus arredores na Antigüidade Tardia é DÍAZ MARTINEZ, P. C. La Rue à Mérida au VIe siècle: usage sacré et usage profane. In: COLLOQUE DU ROUEN, Rouen, 1994. **La Rue, lieu de sociabilité?** Rencontres de la rue. Rouen: Publications de l’Université de Rouen, 1997, p. 331-340. p. 333 “La vie à Mérida, telle que nous la présente le texte, marque un *continuum* entre la partie *intramuros* et les faubourgs”. E também GARCIA MORENO, op. cit. p. 263. “Pero la ciudad no es um fenómeno aislado, entre ella y su *hinterland* se han ido anudando históricamente una serie de interdependencias que conviene estudiar.”

<sup>216</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 268. “Uma segunda conclusão a señalar es la tendencia clara de estas aristocracias fundiarias de carácter urbano a ir ocupando los puestos claves de administración del Estado o de jerarquía eclesiástica, afincados em sus respectiva *civitates*, cabeceras de los territorios donde radicaban sus imprescindibles propiedades fundiarias”. Um provável exemplo do que sugere Garcia Moreno é descrito em VSPE IV, 2, referente à rica família “senatorial” que doa seus bens ao bispo Paulo de Mérida, depois que este opera um milagre.

<sup>217</sup> VSPE, V, III, 27.

<sup>218</sup> FRIGHETTO, R. Infidelidade e barbárie na *Hispania* Visigoda. **Gerión**. Madrid. v. 20. n. 1. 2002. p. 501. Esse arcabouço teórico possui outro nítido exemplo no episódio que o abade Nactus é morto por dois homens rústicos, conforme as VSPE, III, 44.

*ciuitates* por Leovigildo como conquistas de regiões inteiras. Ademais, para demonstrar seu prestígio, Leovigildo funda Recópolis, e ordena que os vascos reconstruam Victoriacum. Essa atitude de Leovigildo deve ser entendida, num espírito evergeta tardio, como *imitatio imperii* pela qual o monarca ostentava seu poder através da imagem da *ciuitas*. Também Idácio de Chaves, em sua crônica, concede à *ciuitas* o papel central da vida política, onde se desenvolvem as relações de poder.<sup>219</sup> Contudo, é nos concílios eclesiásticos que fica mais evidente o lugar da *ciuitas* como núcleo do poder. A todo o momento transparece a idéia de que a *ciuitas* é o centro do poder e de que é atribuição uma elite cidadina – os bispos – controlar a vida dos cristãos também no meio rural.

Se for verdade que algumas *ciuitates* possuem uma vida política menos pulsante a partir do período baixo-imperial, outras, como *Toletum*, *Caesaraugusta* e *Hispalis*, vivem um período bastante próspero na Antigüidade Tardia. Desse modo, o deslocamento político do meio urbano frente ao meio rural deve ser matizado. Há, indubitavelmente, um deslocamento do eixo econômico para o meio rural, mas que, no sul peninsular, não se traduz em um declínio político da *ciuitas* na mesma proporção. Esse reordenamento econômico está muito relacionado ao esgotamento do sistema escravista romano. Mas isso não significa a derrocada das *ciuitates*, mas sua transformação. De fato, como sugere LOPEZ SERRANO, não se deve entender esse processo como uma crise “de la ciudad en sentido abstracto, sino de un determinado tipo de ciudad, precisamente la ciudad esclavista romana”.<sup>220</sup> Portanto, há de se compreender que cada vez mais as *ciuitates* se transformam de um modelo romano de organização civil, que tem o *forum* em seu centro, para um modelo cristão de *ciuitas*, marcado

---

<sup>219</sup> KULIKOWSKI, op. cit. p. 154.

<sup>220</sup> LOPEZ SERRANO, F. Crisis urbana y dinamica social en la Betica del s. III y bajo imperio. In: CONGRESO PENINSULAR DE HISTORIA ANTIGUA, I, 1986, Santiago de Compostela. **Actas 1<sup>er</sup> congreso peninsular de Historia Antigua**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998, p. 265-276. p. 276. Nesse trabalho o autor, fundamentado exclusivamente em trabalhos arqueológicos, elenca uma série de núcleos urbanos da Bética que, em sua opinião, encontravam-se em declínio na época baixo-imperial.

pela difusão de igrejas, por novos ordenamentos sociais, e que tem na sé episcopal seu núcleo. Assim, a transformação da *ciuitas* deve ser entendida no âmbito da valorização da *christianitas* como elemento central da vida pública durante a Antigüidade Tardia. E, indubitavelmente, as *ciuitates* eram o centro por excelência da política eclesiástica.

### 1.2.2. O cristianismo e a reorganização do espaço público na *ciuitas* tardo-antiga

Cabe aqui ressaltar a importância de alguns dos prédios públicos que permitem compreender o reordenamento da vida pública da cidade tardo-antiga. A influência da *christianitas* se faz sentir mais forte que a tradição baixo-imperial. De fato, podemos entender a urbanística de uma cidade como reflexo de suas relações sociais e modos de vida. Construções cívicas como foros, anfiteatros e circos foram perdendo sua importância em relação a igrejas, basílicas e palácios episcopais. Algumas construções romanas, porém, foram preservadas. As muralhas das *ciuitates* romanas foram conservadas onde a vida urbana era mais ativa. *Ciuitates* importantes da Península Ibérica mantiveram, reformaram, ou ampliaram suas muralhas, ao passo que muitas outras *ciuitates*, com uma vida menos dinâmica, assistiram a deterioração de suas muralhas. Estas constituíam não apenas um importante aparato defensivo, como também um inteligível símbolo de prestígio. Outra importante construção eram os banhos públicos. Estes não possuíam unicamente uma função higiênica, mas eram locais em que os *togati*, ainda que sem togas, discutiam os rumos da política local e trocavam idéias. Isidoro de Sevilha, ao referir-se às tabernas, afirma que ficam anexas aos *balnea publica*, para que os freqüentadores pudessem saciar sua fome e sede.<sup>221</sup> Isso nos leva

---

<sup>221</sup> Isid. Hisp. Etym. X, 2, 42. A passagem deixa a entender que as tabernas continuavam a existir (quae apud nos corrupte popina dicitur) e, por conseguinte, os banhos públicos.

a pensar que os banhos poderiam ser uma instituição social comum em sua época. Do mesmo modo o *mercatum* é anotado pelo hispalense, que destaca a existência de um cobrador de impostos no local para fixar os preços e anunciá-los a voz alta aos compradores.<sup>222</sup> O mercado continuava a ser um importante local de sociabilidades e de relações de poder. Por isso uma lei *antiqua*, objetivando dar visibilidade à sanção, impõe que a pena de chibatadas para os que desertassem do exército fosse aplicada publicamente *in conventu mercatium*.<sup>223</sup>

Outra construção do mundo clássico cuja permanência podemos notar, com vigor ainda maior, é o *xenodochium*. Segundo Isidoro de Sevilha, o termo, passado do grego ao latim, significa “asilo de peregrinos”.<sup>224</sup> Conforme indica Isidoro, a idéia do *xenodochium* é grega, aparecendo, por exemplo, na Odisséia.<sup>225</sup> De fato, o *xenodochium* não é uma invenção cristã. Muitos templos pagãos possuíam grandes cômodos para o repouso dos que para ali se dirigiam em busca de um auxílio.<sup>226</sup> A novidade do cristianismo foi estender os auxílios desses lugares aos pobres, a “nova” categoria social criada pelo discurso cristão. No alto império, soldados e escravos – pessoas que não tinham família para cuidar de si nem condições de pagar um médico – poderiam utilizar abrigos especiais conhecidos como *valetudinaria*.<sup>227</sup> A extensão dessa lógica de prestar um mínimo de auxílio aos necessitados em geral, àqueles que agora eram entendidos como “os pobres”, é que foi a inovação do cristianismo. E, dada a importância dos pobres na sociedade, tais instituições se difundiram e se especializaram, especialmente no mundo romano-oriental, onde havia até mesmo um hospital destinado a atender às necessidades das cortesãs que almejavam mudar de vida.<sup>228</sup>

---

<sup>222</sup> Isid. Hisp. Etym. XV, 2, 45.

<sup>223</sup> L. W. IX, 2, 4. (*Antiqua*).

<sup>224</sup> Isid. Hisp. Etym. XV, 3, 13.

<sup>225</sup> Hom. Odis. 8.543.15.55

<sup>226</sup> BROWN, **Poverty and leadership**, op. cit. p. 34.

<sup>227</sup> Ibid. p. 34.

<sup>228</sup> PATLAGEAN, E. **El pobre**. In: CAVALLO, G. (ed.). **El hombre bizantino**. Madrid: Alianza, 1994. p. 38. “La asistencia así concebida va especificando las enfermedades que intenta socorrer y las distribuye en diferentes establecimientos: hospicios de infantes (*brephotropheia*), de huérfanos (*orphanotropheia*), de ancianos

De uma dessas várias instituições de assistência retirou-se o termo *xénon* que, a partir do século VI, designa por todo o orbe cristão estabelecimentos de caridade mais abrangentes. Na prática, não se destinavam, ao contrário do que sugere Isidoro de Sevilha, a um ou outro necessitado em específico, assistindo a todos que lhes batiam às portas. Os maiores estavam sobretudo nas rotas de passagem de peregrinos. Não se localizavam dentro das *ciuitates* por razões de higiene, uma vez que eram locais onde se tratavam muitos enfermos. Mas ficavam geralmente nos arredores de um centro urbano, próximos a uma basílica de algum mártir ou santo protetor da cidade. Como essas basílicas atraíam muitos peregrinos, os pobres se dirigiam até esses locais aguardando alguma doação de peregrinos sensibilizados pela situação. Por outro lado, devido a sua intensa atividade econômica, os *xenodochia* também eram centros de atração para as pilhagens de nobres, conforme demonstra Gregório de Tours.<sup>229</sup> No Oriente, boa parte dos *xenodochia* foi fundada pelo Império e gozavam de certa autonomia jurídica em relação ao poder dos bispos.<sup>230</sup> O mesmo não acontece no Ocidente, onde a maioria dos *xenodochia* foi fundada por bispos e encontravam-se sob sua tutela. Trata-se de um sinal incontestável da apropriação desta função caritativa pelos bispos no Ocidente e que contribuía para a centralização do poder episcopal. Na *Hispania* Visigoda, o mais conhecido *xenodochium* foi o de Mérida, construído provavelmente na sexta centúria. Em epigramas atribuídos a Ildefonso de Toledo, também é relatada a existência de um edifício destinado ao abrigo de pobres e viajantes que se dirigiam a Toledo pelo via complutense.<sup>231</sup> O propósito e a utilização dos *xenodochia* os definem claramente como uma construção pública, que deveria atender a todos que lhes batessem às portas. Por isso, fundar uma instituição desse

---

(*gerontokomeía*), de enfermos (*nosokomeía*), de indigentes (*ptókhthropheía*), de transeúntes pobres (*xenodokheía*) y hasta ese convento fundado por Teodora dedicado a las muchachas arrancadas de la prostitución”.

<sup>229</sup> Greg. Tur. Hist. Franc. VI, 46.

<sup>230</sup> GAUDEMET, op. cit. p. 303. “Deux constitutions de 472 citent les *xenodochia* et les *ptochia* à côté des *ecclesiae* pour en garantir privilèges et immunités. C’était reconnaître leur individualité juridique, sans se prononcer sur leur capacité patrimoniale.” As duas leis citadas são C. I. I, 3, 7 e C. I. I, 3, 34.

<sup>231</sup> Ild. Tol. Epig. I e II.

tipo era afirmar, nos moldes do evergetismo cristão, a munificência pública de algum indivíduo.<sup>232</sup> Fosse um bispo ou um nobre que financiasse a construção de tal edifício, estaria manifestando abertamente sua caridade que, no imaginário cristão, era uma das mais importantes virtudes públicas.

O cristianismo, em seu turno, também foi responsável por legar importantes instituições que findaram por se constituir em estigmas do meio urbano tardo-antigo. Podemos citar, por exemplo, as escolas episcopais, importantes centros de formação intelectual que gozavam de prestígio político. Também o palácio episcopal constitui-se num edifício característico do meio urbano. A presença, cada vez mais constante, de cemitérios é outro indicativo de que as *ciuitates* se estavam transformando. É interessante notar que foi justamente nesses lugares periféricos, considerados inaptos para a vida pública pelos romanos, que emergiu o culto aos santos na Antigüidade Tardia.<sup>233</sup> Rompiam-se os limites da cidade com seus arredores, desenvolvendo-se importantes complexos arquitetônicos em cemitérios, especialmente nos que possuíam o sepulcro de um mártir ou santo. Esse é mais um indício da ativa inter-relação entre a *ciuitas* e seu entorno na Antigüidade Tardia.

Tendo em vista que as sedes episcopais eram estabelecidas nos centros urbanos, visto que eram lugares de maior concentração populacional, podemos ter uma idéia, ainda que vaga, da difusão das *ciuitates* na Península Ibérica através da análise das sés episcopais. ORLANDIS estimou a existência, na segunda metade do século VII, de cerca de 78

---

<sup>232</sup> BROWN, **Poverty and leadership**, op. cit. p. 35. “A *xenodocheion* was a clearly defined building, of use to the community. To found one was reassuringly old-fashioned way of showing public munificence. The builder of one such hostel for travelers was acclaimed by the *démos* of Neoclaudiopolis in Pontus as *euergetés*.”

<sup>233</sup> BROWN, **The cult of the saints**. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 04. “But the impact of the cult of saints on the topography of the Roman city was unambiguous: it gave greater prominence to areas that had been treated as antithetical to the public life of the living city; by the end of the period, the immemorial boundary between the city of the living and the dead came to be breached by the entry of relics and their housing within the walls of many late-antique towns, and the clustering of ordinary graves around them.”

bispos.<sup>234</sup> Seriam 22 na *Carthaginensis*, 15 na *Tarraconensis*, 13 na *Lusitania*, 10 na *Baetica* e na *Gallaecia* e 8 na *Narbonensis*. As sedes metropolitanas, que deveriam possuir população e atividade urbana mais significativas eram Toledo, Tarragona, Sevilha, Mérida, Braga e Narbona, respectivamente às províncias supracitadas.

Algumas outras *ciuitates*, ainda que não fossem capitais de província, também verificaram um período de relativa prosperidade urbana. Um exemplo é *Calagurris* que, após um período de ativa vida urbana entre os III a.C. e I a.C., volta a ter uma ocupação mais efetiva a partir do século III d.C., quando seu sistema defensivo e de espaço interior é reestruturado.<sup>235</sup> Outra grande *ciuitas* do período é *Caesaraugusta*, que, nas palavras de Isidoro de Sevilha, “pelo encanto de sua paisagem e suas delícias é a mais insigne de todas as *ciuitates* de *Hispania*, e a mais notável e ilustre pelas sepulturas dos santos mártires”.<sup>236</sup> Já no período romano essa cidade era bastante significativa, como demonstram as inúmeras construções dentre as quais muralhas, teatro, foro, cloacas, e termas.<sup>237</sup> No período de dominação visigoda sua influência aumentou. Foi local de concílios episcopais e ponto estratégico no deslocamento de tropas no leste peninsular, como demonstram as campanhas do rei Wamba.<sup>238</sup>

É interessante notar que Isidoro de Sevilha, ao elencar as *ciuitates* ilustres da *Hispania*, ignore Toledo. Conforme LE GOFF, as *ciuitates* que serviam de residência aos monarcas tardo-antigos eram importantes centros de atração populacional e de

---

<sup>234</sup> ORLANDIS, J. **Historia de España: Época Visigoda**. Madrid: Gredos, 1987. p. 219.

<sup>235</sup> CABEZA, G. F. et alii. (eds.) **Tabula Imperii Romani**. K-30. Madri: Unión Académica Internacional (Comité Español) 1993. p. 103-104.

<sup>236</sup> Isid. *Hisp. Etym.* XV, 1, 66. “Caesaraugusta Terraconensis *Hispaniae* oppidum a Caesare Augusto et situm et nominatum, loci amoenitate et deliciis praestantius civitatibus *Hispaniae* cunctis atque inlustrius, florens sanctorum martyrum sepulturis.”

<sup>237</sup> CABEZA, G. F. et alii. op. cit. K-30. p. 73.

<sup>238</sup> Sobre a localização estratégica de Zaragoza vide FRIGHETTO, R. Uma tentativa de unidade político-religiosa na *Hispania* Visigoda de finais do século VII: O reinado de Égica. **Revista Fundación para la Historia de España**, Buenos Aires, v. IV, p. 51-69, 2002. p. 62.

desenvolvimento urbano.<sup>239</sup> Portanto é notável o silêncio de Isidoro de Sevilha sobre essa cidade que é, *de facto*, a capital do Reino Hispano-Visigodo desde, ao menos, o reinado de Leovigildo. A existência de um circo indica que em Toledo havia uma população considerável já no período baixo-imperial. Porém, foi graças ao cristianismo que a cidade teve sua importância realçada. A presença de um bispo católico no Concílio de Elvira de princípios do século IV é um indício da existência de uma comunidade cristã com certa importância. Ademais, estando Cartagena, antiga sede metropolitana da Cartaginensis, sob o jugo dos romano-orientais, Toledo assumiu o papel de sede primada da província, fato que se confirmou pelo rei Gundemaro em 610. Algumas décadas depois, o Concílio XII de Toledo legitima a primazia da cidade por todo o reino. Essa sacralização da cidade contribuiu para modificar o plano urbanístico de Toledo.<sup>240</sup> Espaços como templos, termas e o foro perdiam sua importância frente aos recintos eclesiásticos como a Basílica de Santa Leocádia e o conjunto de construções da sede episcopal, localizados na região central da cidade.<sup>241</sup>

Paralelamente ao processo de fortalecimento do prestígio de Toledo como sede religiosa concorria o processo de transformação da cidade em *urbes regia*, a exemplo de Constantinopla.<sup>242</sup> Assim, outra construção importantíssima, que deveria refletir o poder dos monarcas visigodos era o conjunto palatino da cidade. Provavelmente construído na época de Leovigildo, e reformado na época de Wamba, o conjunto palatino deveria estar instalado num

---

<sup>239</sup> LE GOFF, op. cit. p. 155.

<sup>240</sup> Sobre a sacralização de Toledo, Valverde Castro transcreve a seguinte passagem do De Viris Illustribus de Ildelfonso de Toledo. “En la gloriosa sede de la ciudad toledana, y la llamo gloriosa, no por ser centro de atracción de innumerables hombres, pues que le da prestigio la presencia de nuestros príncipes, sino porque entre los hombres temerosos de Dios es considerado lugar terrible para los injustos y para los justos digno de admiración”. p. 187. VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda**: un proceso de cambio. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

<sup>241</sup> IZQUIERDO BENITO, R. Toledo en época visigoda. In: **Toledo y Bizancio**. ARRESE, M. C. (coord.) Cuenca: Ediciones de La Universidad Castilla-La Mancha, 2002; p. 48. O resultado, segundo o autor, seria “una pérdida de interés por los espacios públicos, por lo que, gradualmente, se irían ocupando y estrechando calles y plazas”.

<sup>242</sup> VALVERDE CASTRO, op. cit. p. 189. “(...) la fijación de la capitalidad en un lugar concreto y bien definido distancia a la monarquía visigoda del modelo, más germanizante, del reino bárbaro de corte itinerante y la acerca a las concepciones políticas romanas de carácter estatal, la realidad de poder con la que la realeza toledana trata de equipararse. Se explica así su esfuerzo por dignificar la *ciuitas regia* tomando como arquetipo las grandes capitales imperiales”.

vistoso conjunto de edifícios que simbolizasse adequadamente o poder régio. Não se sabe ao certo a localização dessa construção, nem se ficava dentro ou fora das muralhas da cidade.<sup>243</sup>

Mas é certo que o estabelecimento da capital contribuiu para incrementar a vida urbana da cidade, com o estabelecimento de uma nobreza palatina, de comerciantes, e de uma constante movimentação de embaixadores, negociantes, nobres e outras pessoas que se dirigiam à capital para cuidar de negócios públicos e privados.

Vale ressaltar que o desenvolvimento urbano esteve relacionado aos projetos, episcopal e monárquico, de conferir ao Reino uma unidade político-religiosa que deveria ter, igualmente, um centro de poder político-religioso respaldado na ideologia cristã. Nesse sentido, COLLINS sugere que o culto à Santa Leocádia de Toledo foi elaborado visando a fornecer à nova capital uma sacralização que Toledo não possuía.<sup>244</sup> Do mesmo modo, podemos interpretar as infrutíferas tentativas de Leovigildo transferir a túnica de Santa Eulália de Mérida a Toledo como outro intento de sacralizar a cidade. Essas e outras características – apelo religioso, rede viária, boa infra-estrutura e vida urbana ativa – já se encontravam em Mérida, que, entretanto, foi preterida nesse processo de centralização monárquica. De fato, o processo de fortalecimento do poder monárquico era concorrencial às autonomias das elites municipais do sul peninsular. Assim, Toledo era mais importante para o monarca que para o episcopado, pois o soberano necessitava esvaziar os outros espaços de poder que constituíam óbices ao seu projeto de centralização política. Esse foi, provavelmente, o motivo que induziu Leovigildo a escolher Toledo como capital do Reino, uma cidade que, além de geograficamente estratégica, não possuía uma elite cidadina tão ativa quanto a de Mérida.<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Sobre essa discussão vide IZQUIERDO BENITO, op. cit. p. 58.

<sup>244</sup> COLLINS, R. **Merida and Toledo**. 550-585. In: JAMES, E. **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Clarendon, 1980. p. 213.

<sup>245</sup> Hipótese proposta por COLLINS, R. op. cit. p. 213. “Thus Leovigild raised up a new city from virtually nothing, to be equal of, if not to dominate over, the old provincial capitals: Mérida, Seville, Italica, Tarragona, and the rest. Its new administrative and ecclesiastical role gave it the advantage over its longer-established rivals.

### 1.2.3. Mérida

A cidade de Mérida foi fundada por Otávio Augusto em 25 a.C. para os soldados das legiões V Aluda e X Gemina.<sup>246</sup> Segundo Isidoro de Sevilha, o nome da cidade deriva dos soldados veteranos assentados na cidade, visto que estes se denominavam “eméritos”.<sup>247</sup> A cidade, situada em um vale à margem direita do rio Guadiana favorável ao vadeio, era um importante nó de vias terrestres. Nela cruzavam-se a Via da Prata, que cortava a Península de Norte a Sul, e a rota que provinha de *Olisipo* em direção a *Complutum*, na direção Este a Oeste.<sup>248</sup>

Conforme um especialista em *Lusitania Romana*, “Emerita was designed as a symbol of Roman power on the periphery of the Empire. The local population could now see for themselves what Roman civilization was all about and, in time, they could use Emerita as a model for urban projects elsewhere in the province”.<sup>249</sup> Seguindo os moldes do urbanismo romano, a cidade foi dotada de uma série de imponentes edifícios públicos. As ruas dispunham de pórticos e grandes cloacas que desembocavam no rio. Três aquedutos e dois banhos públicos foram construídos nos primeiros anos de sua colonização. A cidade contava com dois foros, um municipal e outro provincial. Teatro, anfiteatro e circo garantiam os

---

But it did have certain deficiencies, particularly in the spiritual sphere”. Para a questão das autonomias municipais vide supra. p. 66.

<sup>246</sup> CABEZA, G. F. et alii. op. cit. J-29. p. 37. Sobre o tema vide FARIA, A. M. de **Algumas questões em torno da fundação de Augusta Emérita**. Revista Portuguesa de Arqueologia. Lisboa, vol. 1., n. 1, 1998. p.161-167.

<sup>247</sup> Isid. Hisp. Etym. XV, 1, 69.

<sup>248</sup> MATEOS CRUZ, P. Avgvsta Emerita, de capital de la Diocesis *Hispaniarvm* a sede temporal visigoda. In: RIPOLL, G., GURT., J. M. **Sedes regiae** (ann. 400-800). Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000. p. 491. Para um mapa das antigas vias romanas que cortavam Emerita vide mapa II.

<sup>249</sup> EDMONDSON, op. cit. Segundo o autor, Mérida foi projetada como um espelho de Roma, de modo que seus “two temples seem to derive stylistically from temples in Rome itself: the ‘temple of Diana’ bears close similarities to the late Republican temples in the Largo Argentina, while the calle Holguín temple was possibly modelled on the Temple of Concord. The circus at Emerita is closely modelled on the Circus Maximus at Rome. But even more stunning similarities with the architecture of Rome itself occur in the forum of the colony. For elements from the decoration of the surrounding portico have come to light. They consist of not only roundels (*clipei*) incorporating heads of Jupiter Ammon and Medusa, but also Caryatids, all of a high standard of craftsmanship. But what is most important is that they show that this portico was modelled very closely on that in the Forum Augustus at Rome.”

espetáculos aos cidadãos emeritenses, e o imponente Templo de Diana assegurava os auspícios divinos. Experimentando um notável crescimento na época júlio-cláudia, a cidade volta a se revitalizar em finais da terceira centúria, constituindo na sede da *Diocesis Hispaniarum*.<sup>250</sup>

Sua pulsante vida urbana certamente decorria da situação de importante entreposto comercial que a cidade desempenhava. Essa ativa urbanização notada na época baixo-imperial persistiu durante o período de hegemonia visigoda na Península Ibérica. Conforme GARCIA MORENO, Mérida possuía 49 hectares de perímetro urbano, sendo a terceira cidade, atrás de Zaragoza e Córdoba, em extensão territorial. Entretanto, o autor lembra que “parece difícil ver en las ciudades hispánicas de estos siglos una relación directa entre la extensión de su recinto amurallado y la importancia política, y previsible potencial demográfico, de las diversas ciudades”.<sup>251</sup>

Assim, um melhor critério para mensurar a importância de uma cidade na Antiguidade Tardia é através do número de igrejas, templos e basílicas cristãs que ela possuía. De fato, a cidade de Mérida, como as demais do período tardo-antigo, teve seu espaço público modificado. As construções cristãs passaram a ser o centro da vida pública, reorientando o crescimento da cidade e modificando as antigas concepções urbanísticas dos romanos, que já não correspondiam às necessidades práticas e à ideologia cristã do período tardo-antigo.<sup>252</sup> Mérida era um importante centro de peregrinação, graças à mártir Eulália, cuja manta encontrava-se na basílica da cidade. O grande número de peregrinos que se dirigiam à Basílica de Santa Eulália também favoreceu o desenvolvimento das atividades urbanas, em especial o comércio e serviços, de Mérida e seus arredores. Com um grande número de igrejas, uma importante sé episcopal, e a basílica de Santa Eulália, Mérida possuía,

---

<sup>250</sup> CABEZA, op. cit. p. 39.

<sup>251</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 256.

<sup>252</sup> Para esse reordenamento do espaço público emeritense vide MATEOS CRUZ, op. cit. p. 502-511.

cristalizado em sua arquitetura, um vigor urbano que rivalizava só com Sevilha, Zaragoza e, tempos depois, Toledo. Uma das melhores descrições de que dispomos da cidade na sétima centúria é a de DÍAZ MARTINEZ, baseada nas VSPE:

(...) le palais épiscopal (*atrium, episcopum*), reste le lieu “intramuros” le plus souvent mentionné dans le texte. Son emplacement est incertain; il devait se situer dans le centre de la ville, peut-être dans la zone de l’ancien forum, en tout état de cause dans l’espace qui concentrait les principaux édifices publics et symboliques, puisque, le texte nous le dit, la résidence du *dux* Claudius en était toute proche (V, 10, 34, suiv.). L’église épiscopale, avec la chapelle Saint Jean et le baptistère, était probablement dans les environs. Le tout formait avec le palais un ensemble qui se dégage clairement du texte. Le troisième édifice de premier rang dans la vie religieuse de Mérida était la basilique de Sainte Eulalie. Située hors les murs, elle gardait une relations privilégiée avec l’évêque, auquel elle apportait probablement prestige et protection. Plus rarement mentionnées, sans doute à proportion de leur importance, les autres églises, généralement dédiées aux divers martyrs.<sup>253</sup>

Podemos suscitar algumas considerações através dessa descrição, bem como daquela feita por Pedro MATEOS CRUZ em suas escavações e estudos sobre a cidade.<sup>254</sup> Note-se que a Basílica de Santa Eulália encontrava-se extramuros, mas relativamente perto do centro da cidade. Assim, poderiam ser feitas peregrinações pelos fiéis saindo do complexo episcopal, localizado certamente intramuros, até a basílica em ocasiões festivas. Construída provavelmente na segunda metade da quinta centúria, e reformada por Fidel um século depois, foi a maior basílica que se conhece para o período na Península Ibérica, contando com 30 metros de largura, metade ocupada pela nave principal.<sup>255</sup> Em sua adjacência encontra-se uma necrópole onde, provavelmente, eram enterrados os bispos da cidade. Também ao lado da basílica encontrava-se um monastério, no qual residiam os monges responsáveis pela Basílica e pela instrução de *oblato*. A cerca de 200 metros desse complexo estava o *xenodochium*. Essa proximidade com a Basílica explica-se pela função de acolher os

---

<sup>253</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. **La rue à Merida**, op. cit. p. 333. Para um mapa de Emerita, mapa III.

<sup>254</sup> MATEOS CRUZ, op. cit.

<sup>255</sup> Ibid. p. 508.

peregrinos que a instituição possuía. Por outro lado, o fato de ficar extramuros era uma medida profilática, já que muitos peregrinos eram enfermos, buscando justamente a intercessão da mártir emeritense e dos médicos da igreja. A forma desse edifício era a de um pátio flanqueado por corredores e conectados por um monastério.<sup>256</sup> Nesse monastério provavelmente ficavam os médicos da igreja e os monges incumbidos de administrar o *xenodochium*.

Esse complexo de construções era um dos mais importantes da cidade. Outro conjunto de significativos edifícios se encontra dentro da cidade, no *decursus maximus*, justamente entre o antigo foro municipal e o provincial da cidade, localidade onde provavelmente habitava a aristocracia lusitano-romana. Nessa região, que concentrava os principais edifícios públicos, encontrava-se o palácio e demais dependências episcopais, e as habitações dos mais ilustres moradores da cidade, como o duque Cláudio, e o conde Witerico. Sabemos pelo relato das VSPE que o batistério e a catedral eram cobertos pelo mesmo teto,<sup>257</sup> e que do palácio episcopal se ouviam vozes na catedral,<sup>258</sup> o que sugere que as três construções estavam interligadas num mesmo complexo arquitetônico. Em relação à residência do duque Cláudio, essa fonte também afirma que se encontrava próximo a essas construções.<sup>259</sup> Desse modo, percebemos certa continuidade no que concerne ao prestígio político do *decursus maximus* como importante centro da vida pública emeritense, onde habitavam as maiores autoridades laicas e eclesiásticas da província.

Tendo sido capital provincial romana, sueva, eclesiástica da *Lusitania*, e, por um breve período, capital política visigoda; e também pelo fato de ser importante centro comercial e de peregrinação, Mérida estava naturalmente credenciada para ser a definitiva capital hispano-

---

<sup>256</sup> Ibid. p. 510.

<sup>257</sup> VSPE, IV, 9, 15.

<sup>258</sup> VSPE, V, X, 25-30.

<sup>259</sup> VSPE, V, 10, 30-35

visigoda. Porém, talvez todo esse prestígio tenha contribuído para forjar uma consciência de auto-suficiência e de autonomia à cidade. Referindo-se às cidades do sul peninsular, afirmou COLLINS que, “these towns were self-reliant and economically self-sufficient, with nothing to gain from their kings, only tolerating their occasional exactions”.<sup>260</sup> O autor lembra, porém, que a independência da autoridade e do governo real não significa independência da autoridade visigoda. A nobreza visigoda possuía grande poderio em âmbito local, desenvolvendo laços com o poder central. Entretanto, essa nobreza era, ao mesmo tempo, uma força centrífuga, que possuía interesses próprios muitas vezes diferentes dos do monarca. Desse modo, as elites locais visigodas e hispano-romanas possuíam muitos interesses em comum, voltados para a realidade política mais imediata a qual estavam vinculados, a *ciuitas* e seus arredores.

---

<sup>260</sup> COLLINS, op. cit. p. 198.

## CAPÍTULO II

### 2. O DESENVOLVIMENTO DO SISTEMA CARITATIVO CRISTÃO

A uma determinada concepção de pobreza corresponde certo sistema caritativo. No mundo clássico romano os pobres “inexistiam” como grupo social. Por isso, a caridade romana não se dirigia aos mais necessitados. Dada a grande influência da noção de *Res Publica* sobre as elites romanas, estas dirigiam seus atos de assistência social a “sua” cidade, a “sua” comunidade como um todo. Assim, se os pobres beneficiavam-se da caridade dos ricos romanos, isso não acontecia por sua condição de pobreza, mas por sua condição de integrantes de determinado corpo cívico. Essa caridade, que combinava civismo e ostentação, recebeu o nome de evergetismo, e desenvolveu-se por toda a Antigüidade. No período tardo-antigo, embora ainda se possa perceber a permanência de um evergetismo tardio, desenvolveu-se um novo tipo de caridade, fundamentado nas premissas cristãs. Penetrantes sermões de eloqüentes bispos instigavam a população a praticar atos de caridade que demonstrassem humildade e desapego aos bens materiais, a fim de conquistar a simpatia das forças divinas às quais rogavam alguma intercessão. Esses atos de caridade fomentaram um elaborado circuito de donativos, ao qual correspondia paralelamente um circuito de poder. Em ambos, as hierarquias eclesiásticas encontravam-se em situação privilegiada. No caso de Mérida, os donativos foram, em grande medida, estimulados pela fama das intercessões miraculosas praticadas pela mártir local, Santa Eulália. Por conta do grande número de doações que os fiéis faziam à Santa Eulália, ou seja, à Igreja emeritense, os bispos dessa cidade poderiam ter desenvolvido uma ampla atividade caritativa.

## 2.1 Da *euergeses* à *caritas*

### 2.1.1. O evergetismo

O processo caritativo se desenvolveu de modo muito particular no mundo romano.

Assumiu a forma do evergetismo, mescla de civismo urbano com ostentação socioeconômica.

Sobre o termo “evergetismo”, Eliana MAGNANI anotou que se trata

de um neologismo derivado do grego e significa ‘atitude beneficente’. Ele consiste, para os notáveis da Antigüidade clássica, em utilizar grande parte de suas riquezas para oferecer aos cidadãos de suas cidades espetáculos, jogos, alimentos ou edifícios, em troca de honra e estima. O termo foi utilizado em francês por André Boulanger (1923) e Henri-Irinée Marrou (1948), mas foi Paul Veyne que desenvolveu o conceito em sua obra, *O pão e o circo*, de 1976, que continua sendo a principal referência sobre o evergetismo antigo.<sup>261</sup>

Conforme Paul VEYNE, o conceito de evergetismo significa “uma manifestação de uma ‘virtude ética’, de uma qualidade de caráter, denominada magnificência”.<sup>262</sup> O termo provém de *euergetes*, adjetivo que foi largamente utilizado em fontes gregas para qualificar alguém que fazia obras de munificência.<sup>263</sup> Algumas críticas têm sido feitas recentemente ao

---

<sup>261</sup> 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 Antigüidade e Idade Média**. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro. Santana de Parnaíba: Solis, 2005. p. 269.

<sup>262</sup> VEYNE, P. **Le Pain et le cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique**. Paris: Seuil, 1976. A versão de que dispomos é a vertida para a língua inglesa por Brian Pearce. VEYNE, P. **Bread and circus: Historical Sociology and political pluralism**. Londres: The Penguin Press, 1990. p. 14. “(...) Evergetism is the manifestation of an ‘ethical virtue’, of a quality of character, namely magnificence”. Para os especialistas em Antigüidade Tardia, o termo é utilizado com um significado muito parecido. Peter BROWN, em **Poverty and leadership in late roman empire**. Hanover: University Press of New England, 2002, por exemplo, define *euergesia* como “the urge to ‘do good’” e *euergetés* como “a doer of good”, concluindo que “these Greek words became associated with actions that were especially prized by the elites of the classical world and by their inferiors in every city.” Porém, para o período tardo-antigo geralmente se acrescenta os adjetivos tardio ou cristão ao termo. Trata-se de uma maneira de explicitar que, embora a prática continue a mesma em sua essência – fazer um donativo com a intenção de receber algo em troca – o objetivo do evergetismo se transformou. Trata-se agora de receber os *remedio pro animae*, os dons divinos. Sobre esta transformação vide infra p. 99.

<sup>263</sup> No caso das fontes latinas, tanto Justino, na *Epitoma Historiarum Philippicarum*, como depois Lúcio Ampélio, em seu *Liber Memorialis*, utilizarão o termo *euergetes* como epíteto de Ptolomeu III. Iust. Hist. Phil. Prl. Lib. XXXIV; Luc. Amp. Lib. Mem. Reges Alexandriae. Para o primeiro, a edição consultada foi a de SEEL, O (ed.) **Iustini epitoma historiarum Philippicarum libri XLIV Pompei Trogi**. Leipzig: 1935/1972. Para o último, utilizamos a versão de TERZAGHI, N. (ed.) **Liber Memorialis**. Torino: Chiantore, 1947. Sobre a caracterização de indivíduos como evergetas, Arminda LOZANO afirmou, em relação a Alexandre, que “ciertamente el rey macedonio al comienzo de la campaña asiática aparece como *euergetes* en tanto que

conceito de VEYNE, como enaltecer demasiadamente o argumento de manipulação das massas pela elite, desconsiderar a diversidade social e colocar uma ênfase excessiva no aspecto político.<sup>264</sup> 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.

Para compreendermos melhor o evergetismo temos de considerar que os milhares de cidades que formavam o Império possuíam uma relativa autonomia.<sup>265</sup> Essa característica foi das mais significativas para o exercício da hegemonia política romana em regiões tão distantes e diferentes. A associação do poder romano com as aristocracias locais se mostrava vantajosa para as duas partes. Por um lado assegurava a Roma o controle político de uma região, que lhe garantia vantagens como recolhimento de impostos e acesso a recursos naturais. Por outro, permitia que as elites locais exercessem uma grande influência nas suas cidades, o que ficava explícito através da munificência pública. Como assevera 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”.<sup>266</sup>

---

predispuesto a realizar buenas acciones, aunque no aparezca calificado como tal de manera expresa”. LOZANO A. Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción. In: ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J. M. (eds.) **Alejandro Magno**. Hombre y mito. Madrid, Editorial Actas, 2000. p. 155, nota 6.

<sup>264</sup> GARRAFFONI, R. S. **Técnica e destreza nas arenas romanas**: uma leitura da gladiatura no apogeu do Império. Tese de Doutorado. Campinas, 2004. p. 82-84.

<sup>265</sup> WHITTOW, M. Ruling the late roman and early byzantine city: A continous histoy. p. 03-29. **Past and Present**. Oxford, n. 129, nov. 1990. p. 05. “Hence, barring a few exceptional areas, the Roman empire in the east during the first three centuries A.D. was in effect a conglomeration of autonomous cities, each with a surrounding territory. The cities were responsible for a number of tasks, including the repair of roads and the occasional billeting of soldiers, but in imperial eyes their most important duty was to organize the payment of taxes.” Ainda que o autor se refira à *pars orientalis*, essa idéia também é válida para boa parte do ocidente romano.

<sup>266</sup> VEYNE, P. O Império Romano. In: VEYNE, P. (org.). **História da Vida Privada**. Vol. I. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 103.

É esse sentimento de posse da *ciuitas*, esse desejo de ser um homem público por excelência que norteava os potentados locais na prática do evergetismo. O evergeta arquetípico era o Imperador. Marcial dedica um livro inteiro aos espetáculos cívico-ostentatórios que o Imperador Tito promoveu no recém-inaugurado Anfiteatro Flávio.<sup>267</sup> Os exemplos do imperador e dos senadores em Roma eram imitados nas demais cidades do Império, nas quais o evergetismo era muito mais difundido por meio de notáveis municipais ansiosos por ganhar projeção entre seus concidadãos.

Quando um dignitário local ascendia a uma magistratura, era de praxe que promovesse espetáculos, doasse uma volumosa soma ao erário público 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.<sup>268</sup> Tais atitudes, sob a ótica estritamente econômica, não eram muito compreensíveis, mesmo considerando-se que um nobre que se alçasse a uma magistratura dispunha da oportunidade de retirar o que gastara pelo bem da *ciuitas*, e muito mais, no desempenho de seu ofício. Havia casos, porém, de ricos que promoviam benefícios à *ciuitas* independentemente de assumirem qualquer tipo de função pública. Banquetes, festas, combates e construções de edifícios eram, amiúde, promovidos por livre e espontânea vontade de alguns indivíduos. Essas atitudes explicam-se por uma mescla de civismo e ostentação, sentimentos bastante característicos da elite romana e que caracterizavam o evergetismo. 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

---

<sup>267</sup> Mart. De Spetaculis Liber. 1 Outro patrono de Marcial que também teve suas atividades evergetas registradas foi o Imperador Domiciano, embora em menor escala.

<sup>268</sup> VEYNE, O Império Romano, op. cit.. p. 114.

civismo junto a sua comunidade. 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* pessoal.<sup>269</sup> Por isso muitos praticavam o evergetismo espontaneamente, sem qualquer vínculo com as magistraturas. Para as camadas superiores da população, o evergetismo era um ponto de honra nobiliárquico, em que o orgulho de casta acionava motivações cívicas e liberais.<sup>270</sup> Só por meio da promoção a altíssimos custos de benefícios a sua 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 *ciuitas* lhes pertencia. Note-se, portanto, que o evergetismo pressupunha a não diferenciação entre as esferas públicas e privadas. Do mesmo modo que a *ciuitas* pertenceria a uma elite, as festas e comemorações promovidas por esta elite pertenciam ao corpo cívico como um todo.

Uma vez que os pobres não existiam como categoria social plena de sentido no imaginário baixo-imperial romano, o evergetismo não se poderia dirigir a eles. As benfeitorias eram dirigidas aos cidadãos, à *ciuitas* como um todo. Se os pobres beneficiavam-se das doações, era graças ao seu status de cidadãos. Justamente por isso, estrangeiros, escravos e libertos, pessoas que compunham os estratos sociais mais extremos da pobreza, dificilmente beneficiavam-se dessas práticas assistenciais.<sup>271</sup>

Ao que as fontes indicam, a plebe sabia capitalizar muito bem o espírito de evergetismo dos ricos para seu benefício material. Petrônio nos relata que o banquete de

---

<sup>269</sup> Segundo PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Vol. 2. Cultura Romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990. p. 336, o conceito de *honor* “tem uma ligação muito clara à vida política romana, que se traduz, quer nas formas de reconhecimento público acima mencionadas, quer na própria expressão *cursus honorum*, que marcava a progressiva ascensão dos cidadãos aos cargos principais da Urbe. (...) Reconhecimento público do mérito, que actua como estímulo, e tem, por conseguinte, uma função pedagógica na cidade”. Nessa direção é evidente que, por depender do julgamento da sociedade, a *honor* é mais facilmente alcançada através de obras e feitos de grande visibilidade.

<sup>270</sup> VEYNE, O Império Romano, op. cit. p. 121.

<sup>271</sup> WHITTAKER, C. R. O Pobre. In: GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Lisboa: Presença, 1992. p. 243.

Trimalcião foi muito apreciado pela plebe.<sup>272</sup> Note-se, porém, o tom jocoso dos protagonistas. “Agradecemos a nosso anfitrião sua generosidade e indulgência, verdadeiramente extremas, e, para não sufocar de riso, recorreremos à bebida”.<sup>273</sup> A idéia que nos passa é a de que, ainda que se aproveitassem da generosidade de Trimalcião, este era ridicularizado pela plebe. O *pauper* Encópio assim descreve a triunfante entrada de Trimalcião no banquete que este ofertava:

Estávamos mergulhados nesse oceano de delícias quando, ao som de uma sinfonia, apareceu Trimalcião em pessoa, conduzido por escravos que o colocaram, delicadamente, num leito coberto de almofadas macias. A esse imprevisto não pudemos conter uma ruidosa gargalhada. Era preciso ver sua cabeça calva emergindo de um véu de púrpura e seu pescoço ridiculamente enfeitado com um imenso guardanapo, cheio de listras, que lhe cobria todas as vestes, e que caía, em franjas, para os dois lados.<sup>274</sup>

Trata-se, certamente, de uma obra de ficção em que os defeitos e atitudes das personagens são exagerados. Não obstante, a figura que Trimalcião representa há de ter sido algo bastante palpável para que Petrônio o incluísse em seu texto. O Trimalcião de Petrônio seria, portanto, um exemplo satírico levado ao limite de um novo-rico que gasta grande soma para ostentar sua posição social.<sup>275</sup> Marcial, igualmente satírico, mas provavelmente menos fictício, legou vários relatos dessa prática pelos romanos ricos, numa perspectiva que, provavelmente, era compartilhada pela plebe e, principalmente, pelos menos ricos. Estes aproveitavam os banquetes: “Quando a turba de toga grita um grande ‘bravo’ para ti, não és tu, Pompônio, mas o teu jantar que é eloqüente”.<sup>276</sup> E também se deleitavam com outros prazeres que um cidadão mais rico poderia custear. “Se os potentes te disputam os pedaços

---

<sup>272</sup> GARRAFFONI, **Bandidos e salteadores na Roma Antiga**. São Paulo: Annablume, 2002. aponta para o fato do intenso relacionamento entre ricos e pobres, entre os que ofertam e o que recebem. “O interessante do discurso de Petrônio é que, ao mesmo tempo que os protagonistas são pobres e vivem do roubo, também se integram com facilidade em ambientes de pessoas mais ricas, pois conseguem convites para banquetes ou festas, que são, na maioria das vezes, fonte para conseguirem alimentos. Assim, no banquete oferecido por Trimalcião, participam de todos os eventos, se fartam de bebida e comida, mas não roubam nada”. p. 103.

<sup>273</sup> Petr. Satyr. XLVII.

<sup>274</sup> Petr. Satyr. XXXII.

<sup>275</sup> Petr. Satyr. LXXI.

<sup>276</sup> Mart. Epig. VI, 48. A mesma idéia pode ser percebida em Mart. Epig. IX, 14.

por tua companhia em banquetes, nas colunatas, nos teatros, e gostam de vestir-se e de banhar-se contigo freqüentemente, não te exultais em demasia, Philomuso. Dás-lhes prazer, porém não és amado”.<sup>277</sup>

A constante ação dos evergetas foi objeto de tentativa regulação por parte de juristas romanos como Callistratus, autor do século II d.C. que redigiu a seguinte norma sobre o assunto:

Se alguém prometeu adornar com mármore ou de outro modo segundo a vontade do povo uma obra feita por outrem, escrevendo seu próprio nome na mesma: o Senado determinou que isso seja feito, contanto que sejam mantidas as primeiras inscrições dos que fizeram a obra. Mas se os indivíduos privadamente contribuíram com seu próprio dinheiro para uma obra feita com as expensas públicas devem, por este mesmo mandato, ter seu nome esculpido na placa das inscrições com a quantia com que contribuíram para a obra.<sup>278</sup>

Esse texto foi integrado à *Digesta* de Justiniano, o que nos sugere uma pertinência dessa legislação quando da revisão encomendada por este Imperador. Essa normatização do evergetismo, que visava assegurar o *honor* dos patronos anteriores ao mesmo tempo em que permitia aos benfeitores posteriores garantir a sua própria, reflete uma acentuada atividade evergeta, que engendrou a necessidade de se legislar sobre o tema.<sup>279</sup> De fato, na Península Ibérica houve um surto de construções e atividades públicas como resultado da concessão do direito latino por Vespasiano na década de 70 da primeira centúria depois de Cristo.<sup>280</sup> Esse grande desenvolvimento do evergetismo por todas as partes preocupou Plínio, o jovem, que em uma epístola ao Imperador Trajano expõe sua inquietação sobre os problemas que a prática poderia provocar aos que assumem a toga viril.<sup>281</sup> De fato, havia uma competição entre os notáveis para construir a maior obra, promover os maiores espetáculos, doar as

---

<sup>277</sup> Mart. Epig. VII, 76.

<sup>278</sup> Dig. L, 10, 7, 1.

<sup>279</sup> A lei citada não foi a única sobre o assunto. Por exemplo, vide a Dig. L, 10, 3, 2.

<sup>280</sup> MACKIE, N. Urban munificence in Roman Spain. In: In: BLAGG, T., MILLETT, M. **The early roman empire in the West**. Oxford: Oxbow books, 2002. p. 184.

<sup>281</sup> Plin. Min. Ep. X, 116. C.

maiores quantias, enfim, transformar-se no maior benfeitor da *ciuitas*. Ademais também havia uma rivalidade entre as *ciuitates*, de modo que, instigados pelo orgulho cívico, seus próceres empenhavam grandes esforços e quantias para exaltar a “sua” *ciuitas*.<sup>282</sup>

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* se haviam transformado quase que num dever das elites, o que lhes custava quantias enormes. Muitos, 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, todos os ricos se dispunham a beneficiar a cidade o tempo todo. Paul VEYNE ilustra esse fato:

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.<sup>283</sup>

Por outro lado, havia indivíduos que optavam por garantir seu *honor* às expensas de sua estabilidade financeira, e candidatavam-se espontaneamente para garantir algum benefício ou promover algum espetáculo para seus concidadãos. Eram, muitas vezes, novos-ricos que gastavam desmesuradamente no afã de ganhar certa projeção social.<sup>284</sup> Havia situações,

---

<sup>282</sup> WHITTOW, op. cit. p. 06. “Hence, for example, the numbers of increasingly large theatres erected even by the small cities of western Asia Minor”.

<sup>283</sup> VEYNE, O Império Romano, op. cit. p. 115.

<sup>284</sup> Marcial nos dá um exemplo de um padeiro que ganhava muito dinheiro, mas que esbanjava tanto que sua fortuna se esfarelou. Mart. Epig. VIII, 16.

também, de pessoas que queriam utilizar o evergetismo para ostentar aquilo que não possuíam para projetar uma ilusão de riqueza entre a sua comunidade. Caso que deveria ser bastante comum entre os libertos ricos, que não detinham uma condição social privilegiada, e também dos ricos que haviam perdido parte de suas riquezas por qualquer motivo.<sup>285</sup>

Assim, o evergetismo não possuía uma racionalidade econômica, era a ostentação e o civismo que o norteavam. Petrônio nos traz excelentes exemplos do mecanismo do evergetismo. Durante um banquete, um dos convidados relata que seu amo patrocinaria um grande espetáculo de gladiadores. Seu pai ao morrer, deixara-lhe trinta milhões de sestércios. Desse modo, “se gastasse quatro mil, seu patrimônio nada sentiria, e seu nome seria lembrado para sempre.”<sup>286</sup> O aspecto social contava muito, e foi o grande responsável por essa política cívico-ostentatória. 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; estava assegurado seu *honor*.

Se o espetáculo, porém, desagradava aos espectadores, longe de atingir a glória, o patrono tornava-se motivo de chacota. Marcial legou exemplos de atividades evergetas frustradas por parte de alguns cidadãos romanos. “Quantas vezes me convidas para uma ninharia e jantas bem. Invitas-me para que eu jante, Sexto, ou para que eu te inveje?”<sup>287</sup> O exemplo que Petrônio nos traz, de um mecenas que promoveu um pífio jogo de gladiadores, é o melhor paradigma que encontramos sobre a prática do evergetismo:

---

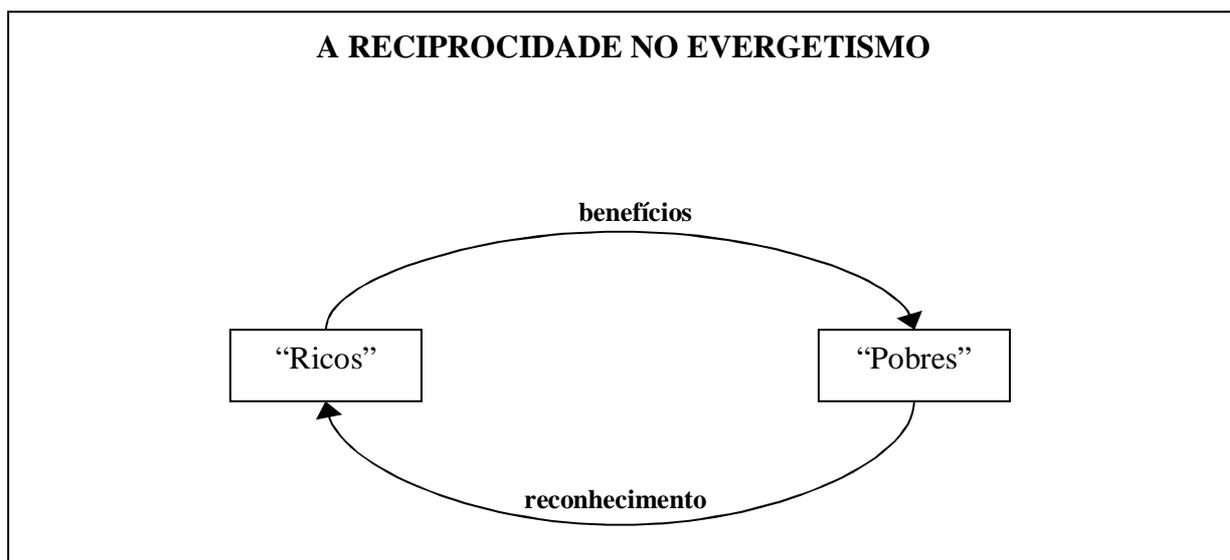
<sup>285</sup> Em relação aos libertos, José M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ relata o seguinte exemplo: “Una última inscripción de evergetismo hispano que queremos comentar apareció en Cástulo, en el límite de la Bética. El dedicante, Abascantio tiene un nombre de esclavo o liberto griego; fue *sevir*, cargo que cuadra con la condición de liberto. Costeó unos juegos dobles de gladiadores en el anfiteatro para poder desempeñar el cargo, costeando por su cuenta unos conciertos en el teatro que aparecen citados por única vez en las inscripciones hispanas. Donó una estatua en honor del emperador Antonino Pío levantada en el lugar designado por el municipio.” BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. **El evergetismo em Hispania romana**. In: **Homenaje Académico a D. Emilio García Gómez**, Madrid: Real Academia de Historia, 1993. p. 382

<sup>286</sup> Petr. Satyr. XLV.

<sup>287</sup> Mart. Epig. IV, 68.

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 bestiários. Cavaleiros morrerem sob luz de tochas. Aqueles gladiadores pareciam galináceos. Um se arrastava, outro tinha as pernas tortas, um terceiro, que substituíra outro que morrera, já estava meio morto, pois tinha os nervos despedaçados (...).Eu te dei um bom espetáculo – disse Norbano. E eu te aplaudi – respondi. Façamos as contas, te dei mais do que recebi. Uma mão lava a outra.<sup>288</sup>

Eis nitidamente o mecanismo do evergetismo – a reciprocidade – que conferia glória ao mecenas e prazeres à plebe. Fazia com que notáveis gastassem largas somas de dinheiro para o deleite e prestígio cívico dos cidadãos normais. Não importava se a construção de um porto seria mais útil que a de uma estátua, ou se os jogos de gladiadores não aliviavam os problemas dos pobres da cidade. Isso era efeito secundário. O que importava, além da projeção social, eram os prazeres e o prestígio que o corpo cívico como um todo, ricos e pobres, beneficiava-se por meio do evergetismo. Por isso mesmo a caridade, no mundo romano, não tinha como alvo os mais pobres.<sup>289</sup> Essa característica pode ter sido um dos fatores que favoreceu a disseminação do cristianismo, num primeiro momento, entre a população marginalizada das cidades.



<sup>288</sup> Petr. Satyr. XLV.

<sup>289</sup> De acordo com MACKIE, op. cit. p. 187. “There are, from Spain, very few inscriptions which explicitly refer to altruistic care for the community as a motive for munificence; and none (to my knowledge) which refers to such a motive on its own.”

### 2.1.2. A transformação do evergetismo e a ascensão do sistema caritativo cristão

A caridade cristã tem suas raízes no período de dificuldades com que se debatiam os membros da escassa comunidade de cristãos no Alto Império. Tinha o intuito 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, uma vez que eram ignorados pela magnanimidade romana.<sup>290</sup> Contudo, por volta do século III d.C. os cristãos estabeleceram a caridade também aos seus sacerdotes, para que pudessem desempenhar de maneira mais apropriada as liturgias.<sup>291</sup> Antes da conversão do Império ao cristianismo eram esses os dois deveres materiais dos cristãos – auxiliar seus “irmãos de fé” nos momentos de dificuldade e sustentar o clero. Formava-se uma rede de solidariedade entre membros de uma comunidade numericamente pouco significativa durante os primeiros séculos do Império. Essa condição de minoridade numérica foi suplantada rapidamente durante o século IV, favorecida por uma série de editos imperiais que primeiro liberaram e depois oficializaram o culto do cristianismo. Estavam dadas, então, as condições necessárias para que o cristianismo se disseminasse sobre o edifício político-cultural romano. De fato, 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.<sup>292</sup> Em pouco tempo os cristãos já eram maioria e, dois séculos depois, não há mais registros de pagãos confessos.<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> BROWN, **Poverty and leadership**... op. cit. p. 19. “What early Christians took for granted, as part of inherited conglomerate of notions shared with Judaism, was that they were responsible for the care of the poor of their own community.”

<sup>291</sup> Ibid. op. cit. p. 24. “Thus for a century before the conversion of Constantine, the Christian communities were characterized by a sharply “bifurcated” notion of the duties of the rich to the poor. Not one group, but two groups, claimed the support of the ‘cheerful givers’ in every congregation.”

<sup>292</sup> ORLANDIS, J. **Historia breve del Cristianismo**. Madrid: Rialp, 1983. p. 42-44.

<sup>293</sup> O paganismo rural, contudo, não deixou de existir e foi sempre um problema para as autoridades eclesiásticas. Vide o exemplo do Concílio de Toledo XI que, em 681, decreta um cânone condenando o paganismo rural.

Apoiada pelo poder público romano, a Igreja, principalmente através da figura dos bispos, adquiriu progressivamente uma autoridade política e coercitiva. Sua esfera de atuação não se restringiria, doravante, tão-somente à evangelização e à moral, passando a ingerir também nos domínios da saúde, educação e bem-estar.<sup>294</sup> No caso da caridade, algo que poderíamos considerar como “bem-estar social”, o poder imperial delega tal função à Igreja, uma vez que tal discurso lhe era intrínseco. A associação entre Império e Igreja conferiu às duas instituições uma série de vantagens.<sup>295</sup> A Igreja católica, de oprimida e minoritária, passou a controlar uma religião que se tornou hegemônica no Império, e seus quadros e patrimônios passaram a gozar de privilégios oficiais. O poder imperial, em seu turno, percebeu na aliança com a Igreja tanto uma oportunidade colocá-la sob sua tutela como um meio de aliviar as tensões sociais que as comunidades urbanas em crise geravam.<sup>296</sup> Isso foi feito não apenas por meio da mensagem escatológica do cristianismo como também, e principalmente, através da prática caritativa. E, nesse quesito, a Igreja era muito mais eficiente que os potentados locais. Estes, embora desejassem promover benesses públicas para o bem da “sua” *ciuitas*, não dispunham, principalmente a partir da crise do século III, de suficientes recursos para bancarem os exorbitantes gastos de tais celebrações. A Igreja angariava pequenas mas constantes doações que, ao fim e ao cabo, permitiam auxiliar os pobres mais freqüentemente e sem causar a bancarrota de ninguém. De fato, ainda que donativos e privilégios imperiais, como a isenção da *munera sordida*, auxiliassem esse escopo, “l’apport

---

Conc. Tol. XII c. 12. Há referências até mesmo de clérigos que buscam serviços de pagãos. Por exemplo, Conc. Tol. IV c. 29.

<sup>294</sup> OAKLEY, F. **Los siglos decisivos**. La experiencia medieval. Madrid: Alianza, 1980. p. 66.

<sup>295</sup> Para o tema vide, dentre muitos outros, LOT, F. **O Fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1980. LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente Medieval** (vol. 1). Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>296</sup> BAJO, F. **El sistema asistencial eclesiástico durante el siglo IV**. In: SHHA IV-V (v. 1). Salamanca: 1986/87. p. 193. Conforme BROWN, **Poverty and leadership...** op. cit. p. 29, através dos privilégios estatais, o Império “subjected the Christian clergy, as a body, to the extensive but demanding patronage of the Roman state. It would be the state, and not only the local congregation, that would now watch the Christian clergy carefully, to ensure that they made use of the support that had been offered to them with such generosity.”

impérial ne représente qu'un mediocre facteur de leur fortune et que la source essentielle fut constituée par les libéralités des fidèles".<sup>297</sup> Ademais, o sistema caritativo eclesiástico era muito mais abrangente, o que permitia atender aos mais necessitados, àqueles que eram totalmente marginalizados pelas elites.

Obviamente que a transição de um modelo caritativo a outro não aconteceu de imediato. Certo viés moral de caridade já existia em alguns autores do mundo clássico. Considerações sobre o amor ao próximo, sobre o misantropismo, estão presentes nas obras de sofistas, cínicos e estóicos.<sup>298</sup> Do mesmo modo, a caridade era considerada como uma das manifestações da *humanitas*.<sup>299</sup> O evergetismo, por outro lado, sobreviveu aos primeiros séculos do cristianismo. É o caso de Símaco, prefeito da cidade de Roma, que em princípios da quinta centúria gastou quase dois anos e duas mil libras de ouro nos preparativos dos jogos oferecidos pela magistratura de seu filho Memio.<sup>300</sup> Alguns anos depois um nobre de nome Máximo, pelo mesmo motivo, promoveu espetáculos que lhe consumiram o dobro da quantia que Símaco empregara. Na Península Ibérica, temos o registro da realização de um espetáculo em Zaragoza no início da sexta centúria.<sup>301</sup> A continuidade desses eventos justifica, na recopilação anotada por Martinho de Braga em 572, a releitura de um antigo cânone proibindo os clérigos de assistirem espetáculos.<sup>302</sup> Outro exemplo encontra-se na epístola em que Sisebuto repreende o bispo Eusébio de Tarragona por ter assistido a um espetáculo teatral.<sup>303</sup>

---

<sup>297</sup> GAUDEMET, J. **L'Église dans l'Empire Roman**. (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles). Paris: Soufflot, 1989. p. 294.

<sup>298</sup> BAJO, op. cit. p. 189. Marco Aurélio, em suas *Meditações* (VII, 73), indaga "Por que, se praticaste um bem, beneficiando alguém, buscas como um desmiolado uma terceira coisa ainda – mostrar que o fizeste ou obter compensação?".

<sup>299</sup> BROWN, **Poverty and Leadership**... op. cit. p. 01. "The *humanitas*, the benevolent style of rule associated with a Roman emperor in the classical period, came to include demonstrative concern for the poor."

<sup>300</sup> BAJO, op. cit. p. 191.

<sup>301</sup> Chron. Caesarg. 85a.

<sup>302</sup> Conc. II Brac. c. 60. (capitula relecta)

<sup>303</sup> Siseb. Ep. VI. Sobre esse caso vide JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. **Un testimonio tardío de *ludi theatralis* em Hispania**. Gerión. 2003. 21, n. 1 371-377.

Além da continuidade desse evergetismo clássico, notamos a existência de outras atividades evergetas que estão revestidas sob um verniz cristão. Antes de orações solenes, quando era lida a lista dos que levavam oferendas ao altar, os nomes eram aclamados como na época da munificência cívica. Assim, no Concílio de Mérida de 666 recomendava-se aos presbíteros que procurassem “recitar ante o altar durante a missa os nomes dos que tenham construído basílicas ou tenham trazido ou trazem algo a estas santas igrejas”.<sup>304</sup> Isto era, nos primórdios da institucionalização da caridade cristã, um meio de estimular as doações da aristocracia local adepta do evergetismo clássico. O traslado de relíquias também era uma face desse evergetismo tardio, pois se presenteava a população católica da cidade com esse prestigioso elemento de poder. Mesmo nas atividades “tradicionais”, como a promoção de festas e a construção de edifícios, nota-se a continuidade do evergetismo cristianizado. Segundo relata Peter BROWN, por volta da passagem da quarta a quinta centúria, o senador Paulinus promoveu um grande banquete aos pobres em plena basílica de São Pedro no aniversário de morte de sua mulher.<sup>305</sup> Do mesmo modo que persistiam os banquetes evergetas, também 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 WHITTOW:

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.<sup>306</sup>

---

<sup>304</sup> Conc. Emerit. c. 19.

<sup>305</sup> BROWN, P. **The cult of the saints**. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 36.

<sup>306</sup> WHITTOW, op. cit. p. 18.

Face à existência desses atos privados de caridade, desse evergetismo cristão concorrencial à caridade institucional da Igreja, os bispos tentaram por diversos meios avocar para si a exclusividade da prática caritativa.<sup>307</sup> Por um lado, desenvolveram e ampliaram seu próprio circuito caritativo. Por outro, condenavam oficialmente os espetáculos promovidos pelo evergetismo clássico, alegando que os mesmos traziam funestas conseqüências para as almas das pessoas.<sup>308</sup> Em relação ao evergetismo cristão, tentaram esvaziar o sentido dessas atividades através da apropriação do “mundo superior”, tornando a Igreja a única intermediária legítima entre os cristãos deste mundo e as entidades divinas (Cristo, mártires, anjos) do outro. De fato, ao analisar 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 puede garantizar la felicidad eterna. Por este motivo, la Iglesia acabará imponiendo un verdadero ‘trust sagrado’ en el campo religioso”.<sup>309</sup> 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.

Trata-se, portanto, de uma bem-sucedida ideologia que alterou o imaginário social da época e, por conseguinte, a noção de caridade. Conforme anotou Peter BROWN, a comunidade cristã é, na Antigüidade Tardia, unida pela extraordinária importância dada a três

---

<sup>307</sup> Sobre esse tema, MAGNANI, op. cit. p. 271. assinalou que “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”.

<sup>308</sup> Assim, Isidoro de Sevilha condena os espetáculos pois sua raiz está na idolatria Isid. Hisp. Etym. XVIII, 16, 3.

<sup>309</sup> 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: ENCUESTRO INTERNACIONAL “HISPANIA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA”, III, 1998, Alcalá de Henares. **Santos, obispos y reliquias**. Alcalá de Henares, 1998. p. 123-140.p. 140.

temas que não tinham tanta relevância no mundo antigo – o pecado, a morte e a pobreza.<sup>310</sup> Esses três conceitos sombrios e interligados delimitam o horizonte do imaginário social do homem tardo-antigo. O tema dos pecados perpassa todos os momentos da sociedade cristã. Influenciou decisivamente as relações sociais, as concepções de tempo, as práticas rituais, os saberes, enfim, toda uma visão de mundo.<sup>311</sup> 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”.<sup>312</sup> De fato, percebemos que há na sociedade cristã um medo relacionado com o pós-morte, com o Juízo Final. Não se teme a morte em si, uma vez 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 daquela que pregava o cristianismo.<sup>313</sup> Graças ao pecado original, todo homem nasce pecador, e só se livra dele quando entra para o seio da Igreja. Graças ao livre arbítrio, todo homem pode pecar, transformando-se num agente do Demônio.<sup>314</sup> Desde um rústico camponês até reis e imperadores, todos estão sujeitos às tentações de Satã.<sup>315</sup> Daí a extrema importância que tem a temática dos pecados na vida cotidiana da cristandade ocidental. O caminho que tirava o homem do mundo dos pecados era o da Igreja, pois “o caráter remissível dos erros e o monopólio que a Igreja exerce sobre o poder de perdoar os

---

<sup>310</sup> BROWN, A Antigüidade Tardia, op. cit. p. 266.

<sup>311</sup> CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J. C. (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002. vol. 2, p. 337.

<sup>312</sup> DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. (1300-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 19.

<sup>313</sup> Ibid. “O discurso eclesiástico reduzido ao essencial foi com efeito este: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras são menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma”. p. 32.

<sup>314</sup> Essa é a explicação de João Crisóstomo para a traição de Judas. Hom. 80, 3.

<sup>315</sup> BROWN, A Antigüidade Tardia, op. cit. p. 267, ao afirmar que às vezes a hierarquia do *saeculum* e a igualdade perante o pecado se chocam, nos relata que Ambrósio de Milão colocou o imperador Teodósio, senhor do mundo, despojado de manto e diadema no meio dos penitentes, no fundo da basílica, por haver ordenado o massacre da população de Tessalônica.

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”.<sup>316</sup>

Encontramos então o terceiro elemento que delimita o horizonte da sociedade tardo-antiga – a pobreza. Isso porque a caridade aos pobres é um excelente meio de redimir os pecados. Assim, a idéia subjacente é a de que os pobres exercem um papel mais de objetos do que de sujeitos da caridade.<sup>317</sup> Nessa direção, Agostinho de Hipona recomenda que “encerre tua doação no coração do pobre e ele rogará por ti ao Senhor”.<sup>318</sup> E, usando uma parábola da Bíblia, prega que “assim como a água apaga o fogo, a oblação apaga o pecado”.<sup>319</sup> Essa relação também fica expressa num cânone do Concílio de Lérida de 546.<sup>320</sup>

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 esmolos, lágrimas e quantos jejuns puder. E que se apresse em voltar à caridade, a qual encobre a abundância de pecados.<sup>321</sup>

Em contrapartida, aquele que não praticasse a caridade recairia no pecado da avareza. Trata-se de um conceito que já existia no mundo romano com um significado negativo.<sup>322</sup> No cristianismo ganha status de pecado capital, e Isidoro de Sevilha diz que o termo vem da

---

<sup>316</sup> CASAGRANDE, C. VECCHIO, S. op. cit. p. 347.

<sup>317</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* Visigoda **Constantino a Carlomagno – Disidentes Heterodoxos Marginados**. Cadiz, p. 159-177, 1992. p. 163. Do mesmo modo, MOLLAT identificou um autor do mundo franco, Hincmaro que em sua Vida de San Eloy teria escrito: “Dios habría podido hacer a todos los hombres ricos, pero quiso que hubiera pobres em este mundo, para que los ricos tengan una ocasión de redimir sus pecados”. MOLLAT, M. **Pobres, humildes y miserables en la Edad Media**. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 46.

<sup>318</sup> August. Hip. Serm. LX

<sup>319</sup> August. Hip. Serm. 60, 10.

<sup>320</sup> Quem faz um interessante estudo sobre a prática assistencial nas atas conciliares é DINIZ, op. cit. p. 89-94 e 116-133. Em relação ao cânone sétimo do Concílio de Lérida, a autora afirma que “nele observamos, de forma clara, uma associação entre o arrependimento e a promoção da caridade como principal mecanismo de redenção dos pecados cometidos – perspectiva que seria, amplamente, valorizada pelo bispo Isidoro de Sevilha no século seguinte”. p. 90.

<sup>321</sup> Conc. Ilerd. c. 7.

<sup>322</sup> Por exemplo, Mart. Epig. II, 56; Sen. Epyst. 87, 22; e Salust. Cat. 11.

avidez pelo ouro e que o avaro quanto mais tem, mais quer.<sup>323</sup> Assim, o pecado da avareza é de grande importância no discurso cristão no âmbito da tríade pecado/pobreza/morte. Homilias de bispos e padres comentavam com grande vigor passagens evangélicas que condenavam a avareza e incentivavam a caridade.<sup>324</sup>

Agostinho de Hipona, comentando a passagem do Evangelho de São Lucas sobre a avareza, assevera que o avaro não é apenas o que usurpa o bem alheio, mas também aquele que guarda os seus bens mesquinamente.<sup>325</sup> Para Santo Agostinho, também os pobres poderiam ser avaros, se obtivessem ou desejassem obter algo de forma ilícita, como fornecendo um falso testemunho, por exemplo.<sup>326</sup> Esse pensamento deve ser entendido à luz da virtude da humildade, e do desapego tanto dos bens materiais como da vida terrena. Nesse sentido o discurso dirige-se tanto ao pobre como ao rico. Ao pobre confere uma esperança de um futuro melhor, ao rico profere conselhos de como proceder para atingir o Reino dos Céus. Para o pobre, o conselho é bastante simples, basta não se entesourar e praticar a caridade regularmente. Agostinho sugere que os pobres seriam os carregadores de riqueza entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus.<sup>327</sup> Ao fazer uma doação a um pobre se está convertendo uma riqueza perecível nesta vida para uma riqueza eterna no paraíso celestial. Aos que não alimentavam os pobres, porém, o bispo de Hipona lembrava a consequência predita pelo Senhor: “Ide ao fogo eterno que está preparado ao diabo e seus anjos!”<sup>328</sup>

O mais enfático pregador contra a avareza em princípios da era cristã, porém, talvez tenha sido João Crisóstomo. O bispo de Antioquia era famoso por seus sermões nos quais, ao

---

<sup>323</sup> Isid. Hisp. Etym. X, 9.

<sup>324</sup> MOLLAT, op. cit. p. 27. “Sus homilias comentaban con un vigor a veces inaudito, pasajes evangélicos tales como la parábola del joven rico, la del pobre Lázaro o las beatitudes. La condenación de la codicia, fuente de todos los pecados, por Clemente de Alejandría, prefiguraba la de la avaricia, constante en la Edad Media. Citemos también las invectivas de San Juan Crisóstomo en Constantinopla y en Antioquia, contra aquellos que se sustraían a la limosna, ofendiendo así directamente a Cristo, del cual el pobre es la imagen (...)”.

<sup>325</sup> August. Hip. Serm. 107, 4.

<sup>326</sup> August. Hip. Serm. 107, 9.

<sup>327</sup> August. Hip. Serm. 60, 8.

<sup>328</sup> August. Hip. Serm. 60, 9.

se referir aos pecados, fitava duramente alguns dos presentes em sua igreja. João Crisóstomo afirmava que os avaros possuíam a doença de Judas, o maior exemplo bíblico de avarento, que teria aceitado trair Cristo por pequena oferta dos romanos.<sup>329</sup> Comparando a loucura do avaro com a do endiabrado, o bispo afirma que a do avaro é pior, pois, ainda que o endiabrado se golpeie com pedras, ande por caminhos intransitáveis e ásperos, e seja acossado com fúria pelo demônio, ele se golpeia a si mesmo, ao passo que o avaro causa danos a outras pessoas graças a sua infindável cobiça.<sup>330</sup> Naturalmente, a caridade atenua todos esses problemas, como sugere o bispo em um de seus sermões dizendo que os gemidos que os mendigos dirigem aos fiéis que entram na basílica para rezar preludiam os apelos desesperados dos fiéis à misericórdia divina.<sup>331</sup> A tônica é muito mais dramática que a de Santo Agostinho. Ao passo que o bispo de Hipona combina o amor ao próximo com o temor do Juízo Final, João Crisóstomo enfatiza sobretudo este último aspecto. Duas diferentes maneiras de dizer a mesma coisa: dos pobres é o reino dos céus, aos avaros pertence a danação eterna.

A idéia de pecado, bastante presente no ideal caritativo cristão, era apenas uma das muitas dimensões de intercessão divina que configuravam o suporte ideológico deste modelo de caridade. 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.<sup>332</sup> Assim, o *uir sanctus* Valério do Bierzo, por exemplo, recebe dois cavalos do *inlustre* Basiliano e, quando estes são roubados, o mesmo *dominus* lhe presenteia com mais dois. Por meio de tal atitude Basiliano certamente almejava atrair as graças do *uir sanctus*.<sup>333</sup> Em relação ao outro extremo do espectro social, encontramos os exemplos de vários servos e pessoas de condições

---

<sup>329</sup> Iohan. Chris. Hom. LXXX, 3.

<sup>330</sup> Iohan. Chris. Hom. LXXXI, 3.

<sup>331</sup> BROWN, *Poverty and leadership*, op. cit. p. 268.

<sup>332</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca; Ediciones Universidad de Salamanca, 1987. p. 46.

<sup>333</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. El emeritismo en la España Visigótica. *Revista Portuguesa de História*, Lisboa, n. 6, p. 217-237, 1955. p. 231. Segundo o autor “Contra lo que ocurría en un cenobio, el eremita puede recibir obsequios que pasan a ser de su propiedad.”

humildes que procuravam Santo Emiliano e nada tinham para lhe ofertar em troca das graças praticadas por este *uir sanctus*. Em ambos os casos, porém, não houve qualquer tipo de institucionalização da caridade.

Contudo, foi justamente com base em argumentos desse tipo que as hierarquias eclesiásticas constituíram na Antigüidade Tardia um elaborado circuito caritativo que unia Deus, pobres e ricos. A peça fundamental para que esse sistema funcionasse era, segundo o discurso oficial, o próprio aparato eclesiástico. De fato, conforme 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”.<sup>334</sup> Ao situar-se como intermediária entre doadores e receptores da caridade, a Igreja ficava em uma situação muito privilegiada no âmbito do circuito caritativo, pois poderia se apropriar de expressiva parte da riqueza que os ricos faziam com o intuito de alcançar algum dom divino. Nesse sentido, as constantes condenações nas atas dos concílios eclesiásticos do desvio de bens da Igreja por parte de clérigos sugerem que os bispos não redistribuíam aos pobres os bens que recebiam. No Concílio IV de Toledo, por exemplo, relata-se 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”.<sup>335</sup> Note-se que o que se condena é a apropriação de bens consagrados à Igreja. Com efeito, as normativas canônicas não condenavam a não redistribuição de donativos aos pobres, mas a patrimonialização de bens que pertenciam à Igreja. Assim, fica evidente a disparidade entre a ideologia e a prática caritativa, de modo que o discurso contra a avareza serviu à avareza episcopal, e a caridade serviu para enriquecer não

---

<sup>334</sup> LOT, op. cit. p. 54

<sup>335</sup> Conc. IV Tol. c. 33.

apenas o patrimônio da Igreja, como, ainda que de maneira ilícita, o patrimônio particular dos membros da Igreja.

Portanto, o escopo primordial da caridade cristã, na Antigüidade Tardia, foi a procura de um *remedio pro animae*, de uma intercessão divina. A inserção do aparato eclesiástico no circuito caritativo permitia que a Igreja fosse a maior beneficiária dos donativos. Essa substituição, ainda que paulatina, do evergetismo, modelo caritativo em que as elites locais beneficiavam “sua” cidade, por um modelo caritativo cristão, que beneficiava a Igreja, é um dos mais significativos marcos da transição do mundo clássico para o mundo cristão.

### 2.1.3. O conceito de caridade no Reino Hispano-Visigodo

Percebemos que o conceito de caridade, desenvolvido pelo discurso cristão, mantém-se praticamente com a mesma acepção em todas as monarquias romano-germânicas. É entendido não apenas como um assistencialismo, mas também como um bem praticado ao próximo. É importante, todavia, trazer à voga como o episcopado hispano-visigodo entendia a prática caritativa, destacando possíveis aproximações e divergências no âmbito do mesmo grupo sócio-político.

A maior autoridade eclesiástica da *Hispania Visigoda* foi, sem dúvida alguma, Isidoro de Sevilha. O bispo hispalense produziu um vasto corpus literário, no qual podemos apreender sua concepção de caridade, mormente nas *Etymologiarum* e nas *Sententiae*.<sup>336</sup> Em suas Etimologias, Isidoro escreve que *caritas* é um termo grego, interpretado em latim como

---

<sup>336</sup> De acordo com Bráulio de Zaragoza, Isidoro de Sevilha teria produzido 17 obras substanciais além de outros trabalhos menores.

amor, seja amor a Deus, seja amor ao próximo.<sup>337</sup> Isso indica que, para o hispalense, o conceito de *caritas* precedia o cristianismo, uma vez que já existia na língua grega. Ademais, na mesma obra, Isidoro de Sevilha considera a caridade, junto com a fé e a esperança, como os requisitos para o homem cultuar Deus. Mas o bispo ressalta que a caridade supera os outros dois em importância, pois o que ama, por conseguinte crê e tem esperança.<sup>338</sup> Já nas *Sententiae*, obra composta por três livros que versam, dentre outros tópicos, sobre a moral, Isidoro dedica uma seção ao tema da caridade e afirma que a caridade é um vínculo de perfeição do qual decorrem todas as virtudes.<sup>339</sup> Lembra, porém, que a caridade deve ser feita de forma desinteressada, sem se esperar receber nada em troca.<sup>340</sup> E, seguindo o pensamento de Agostinho, o hispalense afirma que pelas obras de misericórdia todos os pecados são expurgados, embora não haja esmola que redima os crimes daquele que permanece nos pecados.<sup>341</sup> Percebe-se então que Isidoro de Sevilha também utiliza o temor da morte da alma como recurso para estimular a caridade. Esta pode manifestar-se de dois modos: por meio da esmola corporal e da espiritual. A primeira refere-se ao auxílio pecuniário que se dá ao indigente. Entrariam na esfera da segunda todos aqueles atos que visam suprir alguma carência espiritual do indivíduo, desde um conselho até a conversão de infiéis e heréticos.<sup>342</sup>

Isidoro de Sevilha, graças a sua intensa atividade intelectual, é o melhor exemplo de que dispomos para definir o conceito de caridade à época. É o único que trata o tema particularizadamente. Percebemos, porém, noutros autores coevos, uma tendência em utilizar o termo caridade com o mesmo sentido que o definido por Isidoro de Sevilha – um auxílio

---

<sup>337</sup> Isid. Hisp. Etym. X, 153. e VIII, 2, 6. É com o sentido de amor ao próximo que Isidoro emprega o termo ao se referir à falta de caridade dos heréticos luciferianos em relação aos bispos que, perseguidos por Constantino, haviam se convertido ao arianismo, em Etym. VIII, 5, 55.

<sup>338</sup> Isid. Hisp. Etym. VIII, 2, 7.

<sup>339</sup> Isid. Hisp. Sent. II, 3, 3.

<sup>340</sup> Isid. Hisp. Sent. II, 3 3. Conforme havia predito Marco Aurélio em suas Meditações. Vide supra nota 298, p. 101.

<sup>341</sup> Isid. Hisp. Sent. III, 60. 6.

<sup>342</sup> Isidoro exemplifica este tipo de caridade como um perdão a alguém que tenha praticado uma ofensa. Isid. Hisp. Sent. III, 60. 15.

material ou espiritual ao próximo, que reforça os laços de fraternidade da comunidade cristã. Bráulio de Zaragoza, escrevendo a um bispo de outra sé, relata que foi pelo espírito de caridade que promoveu a diácono um monge que pertencia a este bispo e, buscando redimir-se deste ato considerado ilegal segundo os cânones, afirma que caridade não é buscar os próprios interesses. Assim, Bráulio busca um perdão por praticar um ato caritativo que tinha o objetivo de favorecer moralmente a si próprio, por lhe conferir uma aura de magnanimidade ao promover o monge.<sup>343</sup> A caridade, nesse sentido, não tem o sentido de auxílio pecuniário, mas de amor ao próximo, de “esmola espiritual”. Não obstante, tendo Bráulio praticado essa esmola espiritual buscando um bem para si, a imagem de benfeitor, não se enquadrava no paradigma de doador desinteressado que Isidoro propusera. Note-se, ademais, que no plano ideológico a valorização da esmola espiritual poderia ser ainda maior que a esmola material, conforme podemos deduzir de uma passagem de sua Vida de Santo Emílio, em que este é exaltado por ter feito “a Igreja de Cristo rica em virtudes ao invés de propriedades, em religião ao invés de ganhos, em cristãos ao invés de posses”.<sup>344</sup> O autor, porém também utiliza o termo *caritate* como auxílio material. Ao relatar a hospitalidade de Santo Emiliano, Bráulio afirma que Emiliano mostrava sua caridade alimentando aqueles que o visitavam.<sup>345</sup>

Nas Vidas dos santos Padres de Mérida, texto mais ou menos coevo à época de Isidoro e Bráulio, também encontramos a utilização do termo *karitate* com um sentido amplo. O anônimo autor dessa obra emprega a expressão *karitate* com o intuito de referir-se a uma virtude clerical. Nessa direção, o autor afirma que o jovem Fidel em pouco tempo ultrapassou os demais clérigos em santidade, caridade, paciência e humildade.<sup>346</sup> Trata-se de uma aplicação genérica do termo, não necessariamente um auxílio material a um miserável. A

---

<sup>343</sup> Braul. Caesarg. Epyst. XVII.

<sup>344</sup> Vit. Emil.. 12.

<sup>345</sup> Vit. Emil. 29.

<sup>346</sup> VSPE IV, 4,8.

respeito do bispo Masona, o autor, conferindo o mesmo significado ao termo, afirma que ele foi vestido com a reluzente estola da humildade e da caridade.<sup>347</sup> Poucas linhas depois, escreveu que, durante o bispado de Masona na *Lusitania* ninguém era acometido pelo terror, ou afligido pela inveja, mas a perfeita caridade preenchia a todos.<sup>348</sup> Nessas e noutras passagens podemos notar que a *karitate* é considerada para o autor como uma *uirtus* cristã, como um sentimento de amor ao próximo.

O termo, portanto, tem um caráter amplo, e está sobremaneira associado às atividades episcopais. Uma das dimensões da caridade era o auxílio material aos necessitados. Mas em momento algum o autor utiliza o termo *karitate* com esse sentido mais restrito. Quando afirma que dado bispo fez um donativo ou erigiu uma construção, não escreve que tal indivíduo tenha praticado um ato de caridade. Para se referir a atos específicos de caridade, o autor das VSPE prefere utilizar outros termos como o verbo *largior* e o adjetivo *largus*<sup>349</sup>, e expressões como “*donabat multa, largiebat plurima, ditabat munificentia uniuersos beneficiis*”.<sup>350</sup> Tais expressões, quando se referem a um donativo pecuniário, referem-se a nomes como *stipem*, *alimoniis* e *elemosinam*.<sup>351</sup> Encontramos a expressão *elemosina*, na legislação visigoda, num contexto de assistência material.<sup>352</sup> Já a menção às *munera* – presentes, ofertas, donativos – concedidas por um bispo possui o objetivo de qualificá-lo como *munificus*, ou seja, como um indivíduo generoso, munificentemente.<sup>353</sup> Isso significa dizer que a acepção do termo *munus* – que era utilizado no período alto-imperial com sentido parecido – pouco mudou até a sétima centúria. Desse modo, a Lex Wisigothorum, ao tratar

---

<sup>347</sup> VSPE V, 2, 5.

<sup>348</sup> VSPE V, 2, 24.

<sup>349</sup> Por exemplo, em VSPE V, 3, 42 e V, 3, 47 e ss.

<sup>350</sup> Todos exemplos retirados de VSPE, V, 3.

<sup>351</sup> Por exemplo, VSPE, V, 7, 6; V, 7, 25 e V, 7, 30.

<sup>352</sup> L. W. IX, 1, 8. (Flavius Ervigius Rex).

<sup>353</sup> Isid. Hisp. Etym. X, 166.

das doações reais, referencia-as como “regalis munificentie”.<sup>354</sup> Também nos concílios eclesiásticos percebemos que a expressão “munera” é utilizada no sentido de donativos, oferendas.<sup>355</sup> Portanto, ao contrário do termo *pauper* que, conforme MOLLAT, transformou-se de adjetivo a substantivo, o termo *munus* não sofreu significativa variação semântica da Antigüidade Clássica à Tardia.

Em relação ao termo caridade, podemos concluir que ele possuía, na *Hispania* Visigoda, um sentido amplo, cujo significado era algo como o amor ao próximo. Nessa direção, foi empregado sobremaneira para descrever uma *uirtus* cristã, apanágio principalmente de bispos e *uiri sancti*. Essa caridade poderia ser manifestada de várias formas, tais como o perdão, o conselho, e a conversão dos infiéis. Uma das vias mais comuns de manifestações da caridade era o auxílio material aos necessitados. Para se referir a essas atitudes específicas, os autores hispano-visigodos preferem outras expressões, como o nome *munificentia*, e o verbo *largior*. Portanto, quando nos referirmos à caridade, devemos considerar uma acepção ampla do termo, em que um indivíduo pratica alguma ação que visa mitigar uma carência material ou espiritual de alguém necessitado.

---

<sup>354</sup> GARRAFFONI, **Técnica e destreza...** op. cit, p. 06, analisando o termo para o período alto-imperial, afirma que “*Munus*, cujo plural é *munera*, é uma palavra de âmbito jurídicosocial e pode ser traduzida como ‘empenho’, ‘presente’, ‘tarefa’, ‘obrigação’, ‘gratificação’, isto é, como um dever que o cidadão deve prestar aos demais. Derivado de *munia*, *-ium*, aparece em contextos oficiais, como os encargos de um magistrado e, por esta característica administrativa, originou termos como *municipium*, *municipalis*, *municeps*, cmo sentido de ‘tomar responsabilidades administrativas’.”. L.W. V, 2, 2. (Flavius Eruigius Rex.)

<sup>355</sup> Conc. Tarrac. c. 10.

## 2.2. O sistema caritativo cristão

### 2.2.1. Os construtores do imaginário caritativo cristão

A longa caminhada da consolidação do poder episcopal tem início em momento anterior à adoção do credo católico como religião oficial do Império, na quarta centúria. Até então, os bispos baseavam sua autoridade numa suposta vida de moral ilibada, que os concílios se esforçavam por regular, utilizando a excomunhão como único meio de sanção e regulação das populações cristãs vinculadas a suas dioceses. O cânone 20 do Concílio de Elvira, provavelmente celebrado na primeira década do século IV, sintetiza bem os dois alicerces do poder episcopal no período – a construção de uma imagem do bispo como indivíduo dotado de incoluta conduta e a sanção da excomunhão – ao deixar claro que se “algum clérigo for descoberto praticando a usura, que seja degradado e excomungado”.<sup>356</sup> Nesse sentido, ainda que a comunidade cristã fosse significativa no meio urbano, e que a excomunhão fosse um instrumento ideológico importante,<sup>357</sup> a atuação episcopal era bastante restrita.

A partir de Constantino, porém, os bispos não apenas vêem removidos os óbices à expansão de seu poder como são, muitas vezes, incentivados pelo poder imperial a ingerir em assuntos que até então eram de competência exclusiva do Estado. Uma das mais significativas atribuições delegadas ao episcopado refere-se aos assuntos judiciários. Já na segunda metade do século IV, os bispos haviam alcançado o título de *defensores ciuitatum*, o que reforçou as

---

<sup>356</sup> Conc. Elibert. c. 20.

<sup>357</sup> Sobre esse tema vide SANZ SERRANO, R. La excomunió como sanción política en el reino visigodo de Toledo. *Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, n. 3, p. 275-288, 1986.

*ciuitates* como o principal centro de seus poderes.<sup>358</sup> Esse título corresponde a um cargo criado em 364 para defender os pobres dos abusos dos poderosos. Um bom exemplo das funções do *defensor ciuitatis* era a negociação com invasores, como a do papa Leão com Átila para evitar o saque de Roma, e a de Idácio de Chaves com Teodorico II na *Gallaecia* para garantir o apoio dos visigodos contra os suevos. Outro privilégio jurídico do episcopado foi o foro privilegiado. Primeiramente os bispos foram incluídos na categoria de *honestiores* para depois, conforme o episcopado definia com êxito sua função social, serem investidos de várias prerrogativas não mais por serem *honestiores*, mas por serem clérigos.

As *episcopalis audientia*, cortes judiciais em que os bispos eram os árbitros de conflitos também foram outro importante passo para a consolidação do poder episcopal. Tais instituições foram criadas por Constantino, que visava atrair para si o apoio do episcopado bem como o dos grupos mais humildes, que agora possuíam o direito de apelar a um árbitro que lhes estava mais próximo.<sup>359</sup> De tal modo, a presença dos bispos como uma instância de apelação assegurava-lhes maior poder e autoridade sobre a população local.

Com o esfacelamento do edifício administrativo imperial a projeção política dos bispos ganha ainda mais destaque. De fato, o poder político romano mostrava-se cada vez mais frágil e fossilizado. Diante dessa vacância de poder, as aristocracias laica e eclesiástica aproveitaram para ampliar suas esferas de atuação. O poder militar passou a ser exercido por grandes *domini*, que constituíam poderosos séqüitos armados. Ainda que bastante vinculados ao meio rural, de onde provinham suas rendas, tais indivíduos poderiam ter importante papel político nas cidades. Já os bispos, quase que por definição figuras urbanas, apresentavam-se

---

<sup>358</sup> SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII. **História: Questões e Debates**. n. 37. Julho-dezembro de 2002. p. 71. Também GAUDEMET, J. **L'Église dans l'Empire Roman**. (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles). Paris: Soufflot, 1989. p. 319 sugere que "l'importance sociale du clergé est également attestée par son rôle officiel dans la désignation du *defensor ciuitatis*".

<sup>359</sup> BROWN, **Poverty and leadership in late roman empire**. Hanover: University Press of New England, 2002. p. 67. A lei que instaura as *episcopalis audientia* é a C. Th. 1, 27, 1.

como os verdadeiros representantes das populações citadinas, ingerindo cada vez mais nos destinos políticos das *ciuitates*. Muitas vezes o episcopado possuía interesses em comum com a nobreza laica, a quem estava unido por laços ideológicos e de parentesco.<sup>360</sup>

O episcopado, porém, constituía um grupo à parte no seio da aristocracia urbana tardo-antiga. Existiam algumas peculiaridades próprias à figura dos bispos que os diferiam dos demais nobres ao mesmo tempo em que forjavam um sentimento de identidade episcopal. Devemos lembrar que a Igreja foi, em certa medida, a herdeira política do Império Romano. Com a substituição dos magistrados romanos pelos bispos na condução da vida política da *ciuitas*, estes, que também provinham da aristocracia romana, adaptaram alguns elementos ideológicos do mundo romano para legitimar sua atuação. Um dos atributos mais importante é a *nobilitas*, elemento capaz de conferir certa identidade a um heterogêneo episcopado. Conforme COATES, autores como Sidônio Apolinário e Gregório de Tours enfatizavam a importância dos bispos terem algum elo com a velha aristocracia romana, ao passo que Venâncio Fortunato enfatizava a necessidade de o bispo possuir alguma vinculação com o atual poder constituído.<sup>361</sup> Este seria o caso do bispo Masona que, conforme as VSPE, possuía origem nobre – *nobilis hortus in hoc seculo origine*.<sup>362</sup> Sabemos, pelo mesmo relato, que Masona era de estirpe gótica – *genere quidem Gotus* – de modo que sua ascendência não poderia ser senatorial romana. A ascendência germânica do episcopado hispano-visigodo intensificou-se após a conversão do Reino, em 589, quando o arianismo perde o status de diferencial social. Assim, a procedência da aristocracia romana, embora usual, não era uma

---

<sup>360</sup> O exemplo clássico é o da família de Frutuoso de Braga. Os membros de sua família, em meados do século VII, eram senhores de cargos administrativos, sedes episcopais, e até mesmo do trono real, com Sisenando. GARCIA MORENO, op. cit. p. 347.

<sup>361</sup> COATES, S. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority. **The English Historical Review**. Vol. CXV n. 464, 2000. p. 1115.

<sup>362</sup> VSPE. V, 2, 1.

regra para a identidade episcopal, repousando a *nobilitas* também em outros critérios, como a formação intelectual, por exemplo.<sup>363</sup>

Outra característica episcopal herdada de Roma é o *otium*.<sup>364</sup> O foco do *otium*, contudo, desloca-se da discussão sobre a *Res Publica* para a discussão em torno dos principais assuntos da *Christianitas*. Assim, quando Masona é avisado que voltará a sé de Mérida, teria ficado atormentado, pois perderia a tranqüilidade de seu exílio e voltaria para as tempestades do mundo.<sup>365</sup> O exílio do bispo é matizado pelo autor como se fosse um *otium* para Masona, por meio do qual se retirava da condução da *Christianitas* emeritense.

Finalmente, podemos destacar a *auctoritas* como outro importante elemento romano que define a identidade episcopal tardo-antiga. A *auctoritas* “é um valor intrínseco, que não se exerce pela função, pela persuasão e convicção, mas apenas e somente pelo peso da pessoa ou corporação que toma ou sanciona uma decisão”.<sup>366</sup> Existem, contudo, diversas formas de um bispo exercer e reforçar sua *auctoritas*, dada a grande projeção que tais indivíduos possuíam na vida pública das *ciuitates*. Um importante meio era o controle das escolas episcopais, únicas instituições, ao lado das escolas monacais, capazes de prover a educação e formação de clérigos.<sup>367</sup> Sabemos da existência de uma escola desse tipo em Mérida já na metade do século VI.<sup>368</sup> Porém, o meio mais importante de exercer-se a *auctoritas* era através da caridade. De origem clássica, mas revigorado pelo cristianismo, a *caritas* se transformou

---

<sup>363</sup> O exemplo de Fidel, que de servo torna-se bispo da mais rica sé hispânica, é paradigmático para provar a dispensabilidade da ascendência nobre para adquirira *nobilitas*. Deve-se lembrar, porém, que sua indicação foi contestado pelo clero lusitano, possível reflexo da condição social de Fidel, contornada, porém, por outras qualidades.

<sup>364</sup> COATES, op. cit. p. 1110. “Sidonius and Venantius stand as representatives of an aristocratic culture characterized by the pursuit of *otium*, learned leisure, and declaiming their love of classical learning to a cultivated audience”.

<sup>365</sup> VSPE. V, 8, 9.

<sup>366</sup> PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Vol. 2. Cultura Romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian. p. 352.

<sup>367</sup> SILVA, op. cit. p. 76. “A escola episcopal ficava sob inteira responsabilidade do bispo. Sua sede e, com frequência, parte de sua residência, era o lugar de funcionamento de tais núcleos de formação”.

<sup>368</sup> VSPE. II, 61.

numa das principais virtudes episcopais. A partir do Concílio IV de Toledo ela passou a constituir uma obrigação dos bispos; Obrigação que, conforme já apontamos, reforçava a *auctoritas* dos bispos com todos os segmentos sociais.<sup>369</sup>

Ademais, havia os elementos ideológicos de base propriamente cristã, que também ampliavam o poder dos bispos na sociedade. O poder de excomunhão, a realização de milagres, as procissões e as conversões de infiéis são importantes ferramentas na construção de uma identidade e dinâmica próprias ao poder episcopal. As VSPE nos relatam a ocorrência de todos esses elementos como, por exemplo, a conversão de judeus e pagãos por Masona.<sup>370</sup> Porém, um dos mais paradigmáticos casos de recurso ao poder simbólico é a condenação feita a bispos, no Concílio III de Braga que, carregados por diáconos, portavam relíquias dos mártires no colo como se eles mesmos fossem a arca da relíquia.<sup>371</sup>

### 2.2.2. Estímulos para os donativos

O ingresso de bens ao patrimônio eclesiástico era instigado por certos elementos ideológicos cristãos. Um dos maiores objetivos dos cristãos que ofertavam algum donativo à Igreja era obter a graça de um santo ou mártir. A popularidade e disseminação do culto aos santos foram analisadas por Peter BROWN em seu magistral “The cult of the saints”. Conforme o autor, santos e mártires eram intermediários entre este e o outro mundo, entre a Terra e o Paraíso. Suas almas estavam no Céu, mas seus corpos, ou melhor, os fragmentos de seus corpos, estavam na Terra. Isso fazia com que “the graves of the saints [...] were

---

<sup>369</sup> Conc. IV Tol. c. 32.

<sup>370</sup> VSPE. V, 2, 29.

<sup>371</sup> Para maiores detalhes, vide infra p. 153.

privileged places, where the contrasted poles of Heaven and Earth met”.<sup>372</sup> Essa facilidade em transitar entre os dois mundos tornava santos e mártires os interlocutores mais próximos para um cristão que buscasse uma intervenção divina.

A proteção garantida por um santo não se restringia ao lugar em que o mesmo nascera, vivera, ou morrera. Mais importante do que isso eram as relíquias, os fragmentos de seu corpo ou objetos em que tivesse tocado. Por isso, houve um significativo traslado de relíquias no período tardo-antigo – fossem elas encontradas, compradas, furtadas ou inventadas.<sup>373</sup> Segundo Peter BROWN, se não houvesse esse intercâmbio de relíquias, e por conseguinte da *potentia* dos mártires, o culto aos santos não se teria disseminado de maneira tão extraordinária na cristandade tardo-antiga, já que a proteção do santo estaria restrita à localidade onde jazia seu corpo.<sup>374</sup>

Carles BUENACASA PÉREZ, analisando os cultos às relíquias na Antigüidade Tardia, propôs uma sistematização do ingresso de donativos à Igreja.<sup>375</sup> O autor divide os donativos entre ingressos regulares e irregulares. Os ingressos regulares compreenderiam as doações feitas por ocasião de peregrinações a tumbas de santos famosos, nas festas anuais dos mártires e por meio de testamentos. Em relação a estes últimos, sabemos que alguns devotos expressavam o desejo de que seus bens fossem entregues a um mártir, a Cristo, aos pobres, a um santo ou a anjos.<sup>376</sup> Esse grande vigor caritativo, motivado obviamente mais pela busca da

---

<sup>372</sup> BROWN, *The cult of the saints*, op. cit. p. 03.

<sup>373</sup> Conforme BUENACASA PÉREZ, op. cit. p. 132. o traslado de relíquias de mártires, custeado pelo aparato estatal, também pode ser “considerado como una nueva faceta del evergetismo municipal, con lo qual el poder se congraciaba con los habitantes católicos de la ciudad implicada en la traslación”. Em relação à violação de sepulturas, Constâncio II na década de 350 já decretava legislação restritiva com fortes penas. C. I. IX, 19, 4.

<sup>374</sup> BROWN, *The cult of the saints*, op. cit. p. 90. “Without an intense and wide-ranging network of late-Roman relationships of *amicitia* and *unanimitas* among the late fourth-century *impresarios* of the cult of the saints, relics would not have traveled as far, as fast, or with as much undisputed authority as they did. If this had not happened, if the translation of relics had not gained a major place in Christian piety, the spiritual landscape of the Christianity Mediterranean might have been very different.”

<sup>375</sup> BUENACASA PÉREZ, op. cit.

<sup>376</sup> GAUDEMET, op. cit. p. 300. Numa *nouella* de 455, o imperador Marciano explicita quem poderiam ser os destinatários de uma doação à Igreja. CI. I,2,13

intercessão divina do que pelo real amor aos pobres, como comprovam as menções aos destinatários, gerava uma grande confusão em relação a quem, neste mundo, caberia administrar os donativos. No Oriente, Justiniano decretou duas leis tentando resolver a confusão que esses testamentos originavam.<sup>377</sup> O imperador entendia que tais doações deveriam ser entregues ao responsável pela manutenção da basílica martirial, ou seja, um monastério ou igreja. Essa interpretação também pode ser válida para o Ocidente onde encontramos, nas fórmulas visigodas, relatos de doações a mártires. A grande projeção política dos bispos no ocidente medieval sustenta a hipótese de que, com exceção dos monastérios e das igrejas privadas, todos os demais destinatários das doações – santos, mártires, Cristo, Igreja – teriam o bispo como administrador. Essa idéia encontra respaldo numa breve passagem das VSPE, quando Recaredo sentencia alguns nobres da região que se rebelaram contra si e Masona. O soberano ordena a um dos conspiradores, Vagrila, que juntamente com sua mulher, filhos e todo seu patrimônio servissem a Santa Eulália.<sup>378</sup> Quem fica a cargo de aplicar a penalidade é o bispo Masona, que era o administrador dos bens de Eulália neste mundo.

BUENACASA PÉREZ também aponta alguns mecanismos de ingressos irregulares de oferendas, que seriam “tanto las entradas de dinero que no son constantes, sino puntuales, como aquellas otras que, además, se derivan de un amplio repertorio de perspicaces e ingeniosos métodos ideados por los clérigos para incitar la generosidad de los fieles”.<sup>379</sup> O autor sugere que estes aconteciam por ocasiões como o enterramento junto a tumbas de santos, as translações de mártires, a venda e autenticação de relíquias, a cólera do santo, a intercessão dos santos ante os problemas da vida cotidiana e a conversão de hereges, judeus e

---

<sup>377</sup> BUENACASA PÉREZ, op. cit. p. 130.

<sup>378</sup> VSPE, X, 11, 96.

<sup>379</sup> BUENACASA PÉREZ, op. cit. p. 126.

pagãos.<sup>380</sup> Boa parte desses exemplos é válida para a cidade de Mérida. Eulália, atuando ativamente no cotidiano das pessoas da cidade, aparece como a protetora de Mérida, desempenhando um papel análogo ao dos deuses pagãos. Nesse sentido, os bispos da cidade foram bastante astutos no sentido de apropriarem-se do culto de Santa Eulália, tornando-se os mediadores entre esta e seus devotos.

Embora a classificação de BUENACASA PÉREZ seja bastante pertinente ao nosso estudo, ela é incompleta. Isso porque, ao passo que seu objeto de estudo são os donativos auferidos por conta de relíquias martiriais, estes são apenas um dos meios de instrumentalização econômica da caridade episcopal. Os concílios eclesiais, ao condenar uma série de atitudes praticadas pelos bispos, nos permitem desvelar outros meios irregulares de aporte econômico às igrejas. As condenações referem-se à cobrança pelo julgamento,<sup>381</sup> crisma,<sup>382</sup> batismo,<sup>383</sup> consagração de igrejas,<sup>384</sup> ordenação ou promoção de clérigos,<sup>385</sup> venda de ofício espirituais.<sup>386</sup> Todos esses meios, não muito lícitos, faziam com que o bispo auferisse uma quantidade significativa de donativos. Assim, os bispos desempenharam um papel primordial nos estímulos à caridade, colocando-se como intermediários entre a mártir e a população local. Não obstante, o próprio bispo poderia ser o objeto de culto, ao invés do mártir. Essa perspectiva soma-se às demais apontadas por BUENACASA PÉREZ, pelas quais os bispos mobilizavam os ingressos de donativos. Pequenas ou grandes, ocasionais ou freqüentes, as oblações tornaram possível que bispos e *uiri sancti* pudessem exercer uma significativa obra caritativa, se quisessem, redistribuindo parte do que recebiam.

---

<sup>380</sup> Parece ter sido com o intuito de coibir a venda de relíquias entre pessoas comuns que se decretou uma lei penalizando pessoas que profanavam túmulos e retiravam ornamentos, partes do corpo ou da roupa do defunto. L. W. XI, 2, 1. (Antiqua).

<sup>381</sup> Conc. Tarrac. c. 10.

<sup>382</sup> Conc. II Brac. c. 4; Conc. II Barc. c. 2.

<sup>383</sup> Conc. Eliberr. c. 48; Conc. II Brac.; c. 7; Conc. II Brac. c. 2.

<sup>384</sup> Conc. II Brac. c. 5.

<sup>385</sup> Conc. II Brac. c. 3; Conc. II Barc. c. 1.

<sup>386</sup> Conc. III Brac. c. 7.

### 2.2.2. Paradigma do circuito caritativo

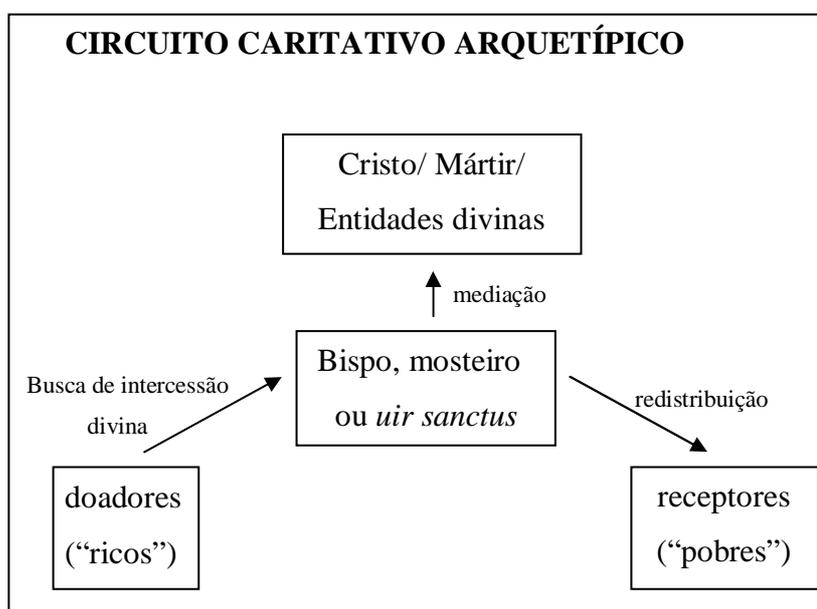
Desde cedo a comunidade cristã se deparou com a necessidade de doar bens materiais. Eram objetos que seriam utilizados nas liturgias, como móveis, pão e vinho, ou bens destinados a auxiliar outros cristãos que estivessem em dificuldades, como comida, vestuário e sepulturas. A prática da caridade cristã tem nessas duas necessidades sua origem.<sup>387</sup> Os cristãos formavam, a princípio, uma espécie de irmandade em que se sobressaíam os laços de solidariedade. Com a delegação do cuidado aos pobres à Igreja pelo poder imperial, as necessidades transformaram-se e, com estas, a natureza dos donativos e a circulariedade dos mesmos. Buscando justificar seus privilégios sociais como defensores dos pobres, os bispos estimularam a caridade de seus fiéis de todas as maneiras possíveis, desde que os donativos passassem por suas mãos.

Apesar de existirem várias maneiras pelas quais um doador buscasse uma intercessão divina, notamos sempre a intermediação do aparato eclesiástico. Este se apresentava de diversas formas, como o episcopado, o monastério, ou o *uir sanctus*. Exercendo o monopólio da intercessão divina, a Igreja tentou se situar como elemento indispensável no processo caritativo. De fato, essa busca de institucionalização da caridade reflete-se nos textos do período que, redigidos por eclesiásticos, omitem qualquer menção à possibilidade de laicos fazerem doações diretamente aos pobres, a não ser quando estes são pobres eclesiásticos. Assim, a ideologia eclesiástica buscava normatizar uma situação em que os pobres só receberiam os donativos pelo intermédio das hierarquias eclesiásticas. Exemplo paradigmático desse processo de redistribuição de riquezas seria o bispo Paulo de Mérida, que segundo as VSPE aceitou não para si, mas para os pobres da cidade o patrimônio que os

---

<sup>387</sup> GAUDEMET, op. cit. p. 288. “Dès que les communautés chrétiennes prirent quelque importance, la nécessité d’un “temporel” apparut: objets nécessaires aux cérémonies liturgiques, collectes pour les frères souffrant persécution et plus encore lieu de réunion culturelle et de sépultures.”

aristocratas hispano-romanos lhe doaram.<sup>388</sup> Também Santo Emiliano, quando recebeu uma carroça repleta de alimentos por ter curado o senador Honório de uma visitação demoníaca, teria reservado parte da oferenda para redistribuir aos pobres que lhe viessem pedir auxílio.<sup>389</sup> Poderíamos esquematizar a institucionalização desse circuito caritativo através da figura abaixo. Os donativos ofertados a um bispo, mosteiro ou homem santo, que atuam como mediadores entre aquele que busca a intercessão divina e a entidade divina, são redistribuídos aos necessitados.



Esse circuito caritativo implica num circuito de poder bastante diferente do que havia no modelo do evergetismo. Neste, só havia dois sujeitos, doador e receptor. O modelo cristão adiciona mais elementos a esse circuito, quais sejam, as entidades divinas e o clero. Em tal circuito caritativo, o maior beneficiário dos donativos tornou-se o elemento de intermediação – o aparato eclesiástico. E, neste, os bispos eram quem mais dispunha de meios para atuar

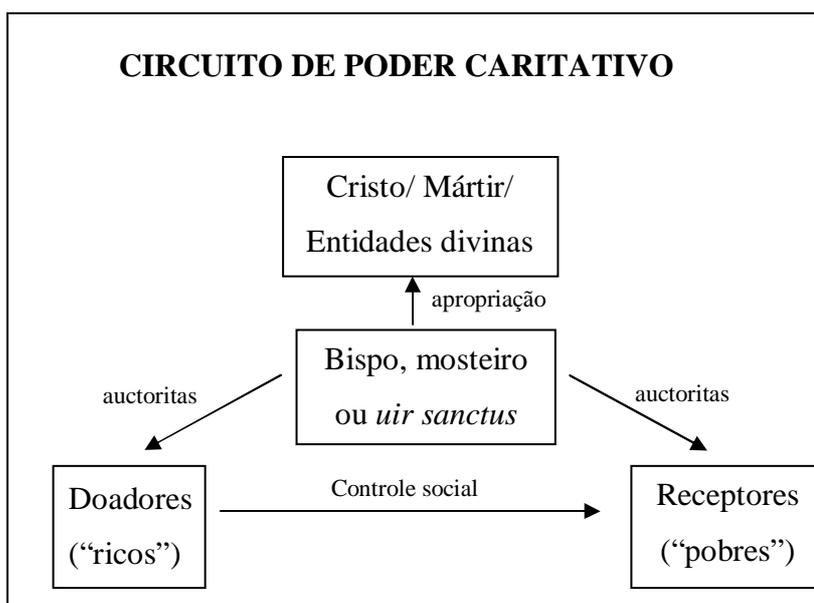
<sup>388</sup> VSPE IV, 2, 68.

<sup>389</sup> Uit. Emil. XVII, 13.

nesse duplo papel de mediador, entre ricos e pobres, e entre este mundo e o além.<sup>390</sup> Esse papel reforçava a *auctoritas* do bispo com todos os grupos sociais. Ademais, outro exercício de poder que notamos é o existente entre os doadores sobre os receptores dos donativos. Isso porque, ao atenuarem as tensões sociais provenientes de uma indignância generalizada, ao prover o mínimo necessário para que os pobres não promovam qualquer tipo de perturbação da paz social, os doadores estão colaborando para o controle e reprodução da ordem social vigente. Não se intencionava acabar com a pobreza, mas torná-la suportável. O interessante é que, muitas vezes, os doadores poderiam ser pessoas de condições econômicas não privilegiadas que também desejavam obter as graças divinas; mas, ao praticarem a caridade, contribuiriam igualmente para a manutenção da ordem social se seus donativos chegassem aos pobres. Não obstante, na prática, além de os bispos se apropriarem da maior parte dos donativos, os receptores nem sempre eram os mais necessitados. Em muitas ocasiões o bispo redistribuía a riqueza que recebeu dos fiéis para indivíduos que faziam parte de seu grupo político. Obviamente, os vícios intrínsecos ao processo de redistribuição das riquezas atenuam o poder de controle social que os doadores exercem sobre os pobres por conta da diminuição de donativos que a estes chegavam, não mitigando tanto quanto possível a indignância generalizada. De todo modo, podemos visualizar o hipotético circuito de poder caritativo através da seguinte figura.

---

<sup>390</sup> Uma análise interessante, embora circunstanciada, sobre o papel da Igreja na mediação da sistema caritativo é a de MAGNANI, op. cit. p. 271-271, onde a autora sugere que “a intermediação da Igreja tem como consequência a multiplicação dos atores necessários e potenciais dentro de um sistema complexo de intercâmbios que intervêm entre duas esferas espaciais que se respondem, este mundo e o outro. Neste espaço duplo, entre o homem e Deus, estão os pobres, os cleros, os santos, os anjos assim como os mortos.”



Cabe ressaltar, para um melhor entendimento do circuito caritativo cristão, a natureza dos bens auferidos e redistribuídos. Embora a doação de bens imobiliários se constituísse num importante aporte ao patrimônio eclesiástico, esses donativos não eram redistribuídos diretamente aos pobres, dada sua natureza. Alimentos, dinheiro e objetos valiosos possuíam mais liquidez, tornando-se os elementos mais circulantes no processo de captação e redistribuição dos donativos pela Igreja. Não obstante, os donativos em propriedades eram um dos principais ingressos da Igreja. As *formulae* visigodas conservam importantes informações acerca da composição das doações pautadas no patrimônio imobiliário. Na *Formula VIII*, um dos melhores exemplos de como funcionava o circuito caritativo, o doador, provavelmente um nobre ansioso em expiar os pecados – *cupientes expiare flagitia et peccatorum nostrorum* – faz uma doação a uma igreja ou monastério e pede que os donativos sejam usados para a iluminação da igreja, para as felicidades cotidianas e para o sustento dos pobres – *stipendia pauperum*. Para tanto, o patrono doava uma terra com os servos e suas famílias, edifícios,

vinícolas, bosques, prados, pastos, pântanos, águas e canais.<sup>391</sup> Já a *Formula IX* trata da doação de uma propriedade que um rei fez a um monastério. Esta incluiria “servos, terras e vinhedos e tudo aquilo que lhe é de direito”.<sup>392</sup> Através de uma *formula* que trata do dote de uma filha podemos apreender os bens que o pai transmitira a ela e que nos indicam quais eram os elementos mais valorizados pela sociedade hispano-visigoda em âmbito patrimonial. Por isso, apesar de se tratar de um dote, podemos sugerir que os mesmo tipos de bens também compunham as propriedades doadas à Igreja por patronos caridosos. No dote da filha encontramos servos rústicos, terras, vinhedos e fazendas de oliveiras, bosques, animais, prata, dinheiro, linho e vasilhas de argila e de ouro.<sup>393</sup> Esses bens também são os descritos como os que normalmente se dotam as filhas conforme uma lei de Chindasvinto.<sup>394</sup> Do mesmo modo, um cânone do Concílio de Valência de 549, que proibia os fiéis de se apropriar de objetos do bispo morto, fornece indícios de quais eram os bens dos bispos que as pessoas almejavam se apropriar – “adereços, utensílios, vasilhas, frutos, rebanhos animais e outras coisas”.<sup>395</sup>

De acordo com as VSPE, os pobres da cidade e arredores de Mérida se dirigiam ao palácio episcopal com vasilhas para pedir uma medida de licor de vinho, óleo ou mel.<sup>396</sup> Trata-se de três elementos básicos da alimentação na *Hispania Visigoda*, mas que também se converteram em importantes elementos de poder simbólico. A necessidade que tal sociedade possuía pelo vinho, mais salubre que a água, transforma o doador desse viver em um verdadeiro magnânimo para aquele que não o tem.<sup>397</sup> Ademais o vinho sempre está associado

---

<sup>391</sup> F. W. VIII, 15.

<sup>392</sup> F. W. IX, 26.

<sup>393</sup> F. W. XX, 52.

<sup>394</sup> L. W. IV, 5, 3. (Flavius Chinasvindus Rex).

<sup>395</sup> Conc. Vallet. c. 2.

<sup>396</sup> VSPE, V, 3, 27.

<sup>397</sup> Segundo um especialista em História da Alimentação, “por motivos higiênicos, a água, portadora de germes e de doenças, inspira pouca confiança. Toda a literatura medieval revela uma profunda desconfiança a seu respeito, e o hábito sistemático de misturá-la com vinho, mais do que um sinal de bom-gosto, é uma medida de prevenção sanitária”. MONTANARI, M. Estruturas de produção e sistemas alimentares. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. (dir.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade. 1998. p. 286.

a grandes autoridades, laicas e eclesiásticas, de modo que um indivíduo ao compartilhar essa elitizada bebida, estaria demonstrando também sua humildade em relação ao receptor de seu donativo.<sup>398</sup> O mesmo raciocínio pode ser feito em relação ao mel, iguaria muito apreciada pela sociedade hispano-visigoda, merecedora inclusive de um capítulo inteiramente dedicado a si pela legislação visigoda. O óleo, em especial o de oliva, cuja produção no sul peninsular era tradicional, é outro elemento de poder simbólico importante, pois remete a um item típico da cultura romana.<sup>399</sup> Tornando-se um símbolo da *ciuitas*, o óleo de oliva passou a ser valorizado pelas elites hispano-romanas, de onde decorre o status de condimento nobre que o autor das VSPE quer transmitir.

Um dos elementos de que os pobres mais necessitavam era a comida. Essa privação dos pobres era vista de forma ambígua. Por um lado, era vista como uma virtude, a qual os clérigos reproduziam pela prática do jejum e da abstinência. Por outro, para ser valorizada, deveria ser uma fome por opção, uma privação deliberadamente consciente cujo objetivo era valorizar o desprendimento dos prazeres terrenos. Assim, para os pobres, o temor da fome e o desejo da gula poderiam anular os efeitos morais da privação a que estavam submetidos.<sup>400</sup> Contudo, para quem a fome era uma constante, e não uma eventualidade, a percepção sobre a alimentação era um pouco diferente. Estavam mais preocupados em garantir o seu sustento diário, de modo que não se sentiam nem um pouco constrangidos em pedir auxílio para um bispo ou *uir sanctus* quando passavam fome. Mesmo um clérigo, como o que acompanhou

---

<sup>398</sup> Um exemplo dessa relação de humildade para com o vinho teria sido praticada por São Desidério, conforme Siseb. Uit. Des. 12. Sobre a relação do vinho com autoridades eclesiásticas, Guy FOURQUIN assinalou que “l’évêque n’est pas seulement devenu le protecteur et le guide des habitants de la cité; devant la trop fréquente carence du pouvoir civil, il est aussi devenu ‘le premier viticulteur’.” FOURQUIN, G. **Histoire économique de l’Occident médiéval**. Paris: Armand Colin, 1971. p. 37.

<sup>399</sup> REMESAL RODRÍGUEZ, J. Baetica and Germania. Notes on the concept of “provincial interdependence” in the Roman Empire. In: ERDKAMP, P. (ed.). **The roman Army and the economy**. Amsterdam: Gieben, 2002. p. 300. “(...) the State was supplying olive oil to its soldiers. In addition, olive oil became a sign of romanization because it was an essential element of Roman culture. This implies that consumption increased among the civil population.”

<sup>400</sup> MONTANARI, op. cit. p. 298.

Masona em seu exílio e ficou reticente em dar todo seu dinheiro a uma pobre viúva, temia passar fome.<sup>401</sup> Conforme as *formulae visigodas*, percebemos que bosques e rebanhos eram ofertados à Igreja. Desse modo, o bispo poderia redistribuir frutos e animais para alimentar os pobres. Também as doações de comida eram algo freqüente, como sugere uma passagem da Vida de Santo Emiliano, em que o *uir sanctus* recebeu carroças lotadas de comida que o senador Honorius lhe enviara.<sup>402</sup> Assim, parece que os donativos em comida possuíam uma grande circulariedade no âmbito do circuito caritativo cristão.

Contudo, o mais líquido bem de uma economia é o dinheiro. Nesse sentido, as doações em moedas eram um meio bastante prático de captação e redistribuição. De fato, é mais fácil dividir uma determinada soma de dinheiro do que um animal ou uma terra produtiva. Assim, quando Santo Emiliano deseja auxiliar os pobres, vende um cavalo para doar seu preço àqueles.<sup>403</sup> Naturalmente, a circulação de moedas na Antigüidade Tardia Ocidental não possuía a mesma relevância que possuía no período alto-imperial romano. A interrupção de algumas linhas de comércio, o baixo nível de organização dos sistemas fiscais das monarquias tardo-antigas, e a auto-suficiência de muitas *uillae* contribuíram para esse processo. Além disso, a cunhagem de moedas, prerrogativa imperial, só acontece na *Hispania Visigoda* a partir de 575, com Leovigildo.<sup>404</sup> Não obstante, temos indícios de que um significativo montante de moedas continuava a circular na Península Ibérica no período. Conforme o relato das VSPE, Masona aumentou a linha de crédito da igreja de emeritense em 200 mil *solidi*.<sup>405</sup> Pela mesma fonte sabe-se que, quando exilado, Masona recebera um carregamento de

---

<sup>401</sup> VSPE, V, 7, 12.

<sup>402</sup> Uit. Emil. XVII.

<sup>403</sup> Uit. Emil. XXIV, 2.

<sup>404</sup> GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Catedra, 1989. p. 280.

<sup>405</sup> VSPE, V, 3, 36.

duzentos asnos portando, dentre outros donativos, dois mil *solidi* de seus fiéis.<sup>406</sup> Ademais, tanto Fidel quanto Masona doaram dinheiro aos pobres, além de Paulo que doou aos mercadores romano-orientais por conta da guarda de Fidel. Dessa forma, apesar dos exageros hagiográficos, podemos sugerir que na *Lusitania* a moeda também era um elemento bastante presente no sistema caritativo.

Naturalmente, tal circuito caritativo poderia possuir, na prática, muitas imperfeições. Nem sempre eram pobres os receptores da caridade. Nas fontes do período nota-se uma especial atenção dos bispos aos segmentos médios das comunidades urbanas. Outro distúrbio nesse circuito caritativo poderia ocorrer na redistribuição dos donativos, que não era regulada por normas conciliares no caso do clero secular. Na época baixo-imperial, recomendava-se que os donativos arrecadados pelo aparato eclesiástico fossem divididos em quatro partes: para o salário do bispo, para o salário do clero, para a manutenção dos edifícios eclesiásticos e para a assistência social.<sup>407</sup> Elaborada por homens como Simplício e Gelásio, esse sistema quadripartite de administração tinha como objetivo impor alguns limites para a atuação dos bispos. Um quarto dos recursos angariados deveria ser aplicado em obras de assistência social, o que representava uma quantia bastante significativa.<sup>408</sup> Uma vez que a assistência aos pobres, visando atenuar as tensões sociais das comunidades urbanas em crise, foi um dos elementos que ensejou a aliança do Império com a Igreja, é natural que se reservasse para tanto uma expressiva parcela dos rendimentos eclesiásticos.

---

<sup>406</sup> VSPE, V, 7, 35. Não se sabe ao certo qual era o valor do *solidus*. A legislação visigoda, contudo, nos dá algumas pistas ao estimar em um *solidus* anual os custos de uma criança L. W. IV, 4, 3. (Antiqua); e ao fixar em seis e depois em doze *solidi* o preço do livro contendo a própria legislação, L. W. V, 4, 22. (Flavius Gloriosus Reccessvindus Rex). Ademais, sabemos que um médico deveria receber 12 *solidi* para ensinar seus conhecimentos, conforme a L. W. XI, 1, 7. (Antiqua)

<sup>407</sup> BAJO, op. cit. p. 194.

<sup>408</sup> GAUDEMET, op. cit. p. 310. “La part attribuée aux pauvres et aux bâtiments, parmi lesquels figurent des hospices, répond à des besoins sociaux. Ainsi s’affirme cette contribution de l’Eglise aux besoins communs qui restera pendant de longs siècles une justification de sa richesse.”

Com a desestruturação política do Império Romano Ocidental, notamos que essa preocupação em destinar-se um quarto dos recursos da Igreja à assistência social é cada vez menor. Ao menos é o que sugerem os concílios eclesiásticos hispânicos da sexta e sétima centúria, em que a repartição do patrimônio eclesiástico não contempla as obras de caridade. O sétimo cânone do Concílio I de Braga de 561 regula a divisão dos bens eclesiásticos: “que dos bens eclesiásticos se façam três partes iguais, isto é, uma para o bispo, outra para os clérigos, e a terceira para a restauração e iluminação da igreja”.<sup>409</sup> No Concílio de Mérida de 666 propõe-se uma divisão que também não contempla o auxílio aos pobres. Alvitavam os bispos lusitanos que “em nossas igrejas ou cidades se observe o seguinte. Que todo o dinheiro que tenha sido oferecido pelos fiéis na igreja, se guarde fielmente reunido e conservado e seja fielmente apresentado ao bispo, para que dele se façam três partes iguais: que uma a tenha o bispo, outra a recebam os presbíteros e diáconos que servem ali (...) e a terceira a tenham os subdiáconos e clérigos”.<sup>410</sup> Em outras palavras, os donativos arrecadados pelas igrejas lusitanas destinavam-se exclusivamente ao pagamento de salários dos clérigos e iluminação da igreja. A publicação desses cânones pode ser entendida como um indício de que tal repartição nem sempre era realizada desse modo. Seja por parte de clérigos que não repassavam ao bispo todos os bens arrecadados para serem então divididos, seja por parte dos bispos que se apropriavam mais do que deviam. É o que nos indica um antigo cânone lembrado no Concílio I de Braga, que ordenava que os bens oferecidos pelos fiéis nas festividades dos mártires fossem fielmente guardados e divididos uma ou duas vezes ao ano, pois essa repartição “é origem de não pequenas discórdias, se cada um retém para si o que foi ofertado durante a semana”.<sup>411</sup>

---

<sup>409</sup> Conc. I. Brac. c. VII.

<sup>410</sup> Conc. Emerit. c. 14.

<sup>411</sup> Conc. I Brac. (capitula relecta) XXI.

### CAPÍTULO III

#### 3. CARIDADE E PODER NA MÉRIDA VISIGODA

Com o desenvolvimento do sistema caritativo cristão, reflexo tanto de uma ideologia episcopal como de necessidades materiais de se atenuar o problema social da indigência generalizada, os bispos católicos tiveram seus poderes constantemente fortalecidos no período tardo-antigo. Constituíram-se numa das maiores autoridades públicas em âmbito local. Contudo, tinham que partilhar seu poder com outras personalidades laicas que gozavam igualmente de grande prestígio nas cidades. Estes eram funcionários régios ou nobres locais que, ainda que dispusessem de grandes e confortáveis *uillae*, passavam boa parte do tempo nas *ciuitates*, uma vez que estas eram o centro da vida pública no sul peninsular. Outro importante grupo citadino, além daquele constituído pelos pobres e já analisado no primeiro capítulo, era o do segmento urbano intermediário, composto por médicos, artesãos e, no caso específico de Mérida, por um expressivo contingente de comerciantes de origem romano-oriental, cuja influência alcançava as disputas intraclericais. Com a desestruturação do edifício administrativo romano, esses e outros grupos das elites cidadinas gozavam de grande autonomia local, submetendo-se nominal e frouxamente à hegemonia visigoda na região. Quando o rei Leovigildo empreende seu projeto de centralização, esses grupos das cidades da *Baetica* e *Lusitania* sentem ameaçadas suas liberdades municipais e lutam contra esse monarca ao lado de seu filho rebelde, Hermenegildo. Essa guerra civil, assim como outras terríveis catástrofes sociais e naturais, acentuou a pauperização da região, fazendo ainda mais necessária a atuação caritativa da Igreja. Em tal contexto, os bispos têm seu poder ainda mais fortalecido, tanto pela via da caridade, como pelo papel de liderança política que exerceram durante o período da guerra civil. Nesse sentido, é natural que o posto de bispo, principalmente numa rica sede episcopal como a de Mérida, seja altamente cobiçado por

diversos grupos sociais. Comerciantes romano-orientais, nobres arianos de estirpe gótica, e nobres hispano-romanos ortodoxos digladiavam-se para impor um bispo que lhes fosse favorável no comando da basílica de Santa Eulália. Contudo, tão importante quanto alçar um bispo ao trono era legitimá-lo no poder, de modo que pudesse empreender com tranqüilidade sua política eclesiástica. Desse modo, notamos um esforço do anônimo redator das VSPE em descrever em maior ou menor grau a atividade caritativa desempenhada por determinado bispo conforme a necessidade de legitimar, *a posteriori*, a autoridade desse bispo e, por conseguinte, a instituição episcopal. De fato, num período em que a pobreza, o pecado e a morte eram obsessões, nada melhor do que exercer a caridade – elemento que unia esses três elementos – como veículo de legitimação do poder episcopal. As VSPE fazem uma apologia dessa relação entre poder e caridade, buscando uma centralização de poder em torno da figura do bispo de Mérida.

### **3.1. Contexto histórico**

#### 3.1.1. Os grupos sociais urbanos emeritenses

##### 3.1.1.1. Os grupos urbanos intermediários

Existia uma relativa diversidade social no meio urbano hispano-visigodo. Sabemos da existência de comerciantes, médicos e artesãos que não se enquadravam nem entre os *pauperes*, nem entre os *potentes*. Formavam uma difusa camada intermediária que compunha a *plebs urbana*, categoria que também incluía o extinto *ordo decurionum* – antiga nobreza

administrativa imperial.<sup>412</sup> Desse modo, talvez a característica que melhor defina esse heterodoxo segmento intermediário urbano seja a não vinculação a um *dominus*. Conforme escreveu Jose ORLANDIS, “las personas libres serían mayoría entre los habitantes de las ciudades y aunque muchas de ellas sólo tenían su residencia y se dedicaban al cultivo de la tierra en los campos y las cercanías, otros vecinos desarrollaban actividades y ejercían profesiones típicamente urbanas”.

O livro XI do *Liber Iudiciorum* reúne em seu primeiro capítulo onze leis que regulavam a atividade médica na *Hispania Visigoda*. Por se tratar de uma atividade essencial para o bem da comunidade, tentava-se coibir a ação de charlatões, prezando a assinatura de contratos em que o médico se responsabilizava por atingir determinados resultados em troca de uma quantia estipulada. Caso agravasse o estado de saúde ou matasse o enfermo, seria obrigado a pagar uma multa.<sup>413</sup> Com a mesma intenção, proibiam-se médicos de atenderem mulheres na ausência de parentes, “pois não é difícil que, em tais ocasiões, libertinagens possam ocorrer”.<sup>414</sup> A importância do ofício dos médicos garantiu-lhes certo prestígio na sociedade Hispano-Visigoda. É o que se pode inferir, por exemplo, através de uma lei que lhes previa direito à defesa antes de serem presos, exceto em caso de homicídio<sup>415</sup>. Contudo, conforme lembra GARCIA MORENO, “los médicos eran de los pocos asalariados que gozaban de prestigio social, siguiendo así una trayectoria bien testimoniada en la Antigüedad”.<sup>416</sup> De fato, a maior parte dos homens livres urbanos dedicava-se a atividades

---

<sup>412</sup> GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Catedra, 1989.269. “(...) en el Reino visigodo la situación de los curiales, que aún pudieran subsistir, se igualase en cuanto a sus obligaciones y características legales con las de los restantes propietarios libres y privados no miembros de los grupos social y políticamente privilegiados, la nobleza laica y eclesiástica.”

<sup>413</sup> L.W. XI, 1, 3. (Antiqua); L. W. XI, 1, IV (Antiqua)

<sup>414</sup> L.W. XI, 1, 1. (Antiqua) Esta lei, ao instituir uma multa a ser paga pelo médico em tais casos, evitava a *Lex Talionis* ainda em voga no período.

<sup>415</sup> L. W. XI, 1, 8. (Antiqua)

<sup>416</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 271.

artesanal – como ourivesaria, ferraria, carpintaria – que em geral não lhes traziam grandes retornos financeiros ou prestígio social.

Porém, uma categoria de trabalhadores urbanos merece especial atenção de nossa parte: a dos comerciantes. Mesmo com a deterioração de algumas vias terrestres romanas, o comércio de longa e curta distância continuou a ser exercido de forma ativa por mercadores de várias regiões, em especial pelos romano-orientais. Conforme Guy FOURQUIN,

cette prépondérance des Orientaux dans le commerce, en particulier dans le grand commerce “international”, remontait à l’Antiquité: dans tout les villes des provinces romaines d’ Occident, c’etaient de puissantes colonies de Levantins qui tenaient les principaux rouages de l’activité d’échanges et dont le grec était la langue commune. Après les grandes invasions, cette prépondérance des marchands orientaux par rapport aux négociants “latins” se renforce encore.<sup>417</sup>

No caso da *Baetica* e da *Lusitania* o fator geográfico contribuiu ainda mais para a predominância dos romano-orientais no ramo comercial. Não apenas eram regiões fronteiriças, por conta da ocupação imperial no litoral da Península Ibérica, como também possuíam uma boa rede de vias internas, incluindo as rotas fluviais pelo Guadalquivir e Guadiana. Desse modo, havia uma significativa colônia de mercadores romano-orientais em Mérida, conforme atestam também inscrições epigráficas.<sup>418</sup> Tal grupo social possuía um importante peso político na cidade, abastecendo a região com artigos de primeira necessidade e, eventualmente, exportando alguns produtos como peles e óleo de oliva. Possuíam certa identidade social, uma vez que exerciam a mesma profissão, falam o mesmo idioma grego, e possuíam uma unidade religiosa mais coesa. Desse modo, participavam e influíam ativamente nos rumos da política emeritense.

---

<sup>417</sup> FOURQUIN, G. *Histoire économique de l’Occident médiéval*. Paris: Armand Colin, 1971. p. 92.

<sup>418</sup> ALONSO CAMPOS, J. I. *Sunna, Masona y Nepopis*. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, n. 3, 1986. 155.

### 3.1.1.2. A nobreza

Para se entender a configuração da nobreza hispano-visigoda deve-se considerar que esta procede, em linhas gerais, de duas origens. Havia uma nobreza que descendia da aristocracia romana tradicional, mas que possuía ligações políticas com autoridades eclesiásticas e germânicas.<sup>419</sup> Um bom exemplo é o do duque Cláudio da *Lusitania*, ou o do rico casal citado nas VSPE, ambos procedentes da antiga ordem senatorial romana. A essa aristocracia senatorial hispano-romana deve-se aditar a nobreza visigoda, que imigrou para Península Ibérica de maneira mais intensa no século VI. Assim, a nobreza hispano-visigoda é heterogênea, o que torna as relações régio-nobiliárquicas complexas e, muitas vezes, ambíguas. Não obstante, após a reorganização de forças políticas que permitiu a instauração plena da monarquia hispano-visigoda – a partir de meados da sexta centúria – podemos caracterizar, em linha gerais, três tipos de nobres. Há a nobreza fundiária, a nobreza palatina, e a nobreza local. As duas primeiras estão muito imbricadas, haja vista que boa parte da nobreza fundiária estava a serviço do rei. É difícil afirmar qual a percentagem de membros de cada tipo de nobreza habitava ou freqüentava as cidades. Certamente que os nobres vinculados diretamente à administração régia possuíam uma grande probabilidade de habitarem nos centros urbanos, já que estes ainda eram os núcleos administrativos locais.

No âmbito nobiliárquico há um grupo de homens que as fontes tardo-antigas denominam *uiri illustri*.<sup>420</sup> Durante o período baixo imperial, os *uiri illustri* eram a camada mais elevada da ordem senatorial, detendo amplas concentrações de *villae* e de *fundi*. Com a

---

<sup>419</sup> ORLANDIS, J. **Historia de España: Época Visigoda**. Madrid: Gredos, 1987. p. 54. O autor afirma que a identificação com a linhagem aristocrática romana perdura por todo o período visigodo, chegando até mesmo, como no caso de Álvaro de Córdoba, ao período de dominação muçulmana. Tal constatação pode ser aferida nos adjetivos constantemente usados nas fontes para descrever poderosos *domini*, como *uir clarissimus*, *illustrissimus*, etc.

<sup>420</sup> Vide, por exemplo, Conc. VIII Tol. Tomus.

desagregação política do Império Romano do Ocidente, esses homens emergiram como os responsáveis pela defesa e segurança das populações e eles vinculadas, formando um sistema de dependência conhecido como *patrocinium*.<sup>421</sup> Segundo Isidoro de Sevilha, um *illustrer* deveria pertencer a uma nobre família, detentora de um glorioso passado e ser dotado de sabedoria e virtude.<sup>422</sup> Nada mais lógico que uma pessoa que, em tese, reunisse todas estas características, fosse designada para exercer funções administrativas para o monarca. O escalão superior dessa aristocracia dirigente eram os duques, termo que designava os chefes do exército.<sup>423</sup> Entretanto, também eram duques os governadores das seis províncias em que se dividia o Reino Visigodo.<sup>424</sup> Já os distritos visigodos eram administrados pelos *iudeces*. Por fazerem parte da Aula Régia, os *iudeces* recebiam também o título de *comites* – condes.<sup>425</sup> Por conseguinte, os territórios sob sua administração eram denominados *comitatus*. Tanto no caso da nomeação para cargo de *duces* como na de *comites*, percebe-se a importância política dessa nobreza fundiária. Em certos casos, uma determinada família possuía tal prestígio em determinada região de modo que o cargo de *comes* transmitia-se de pai para filho.

Além da nobreza fundiária, havia a nobreza palatina. Essa era constituída por nobres que possuíam especiais laços de fidelidade com o rei. Estes nobres integravam uma instância burocrática chamada Ofício Palatino, que se dividia em várias seções.<sup>426</sup> O administrador de cada seção também recebia o título de *comes*. Esses *comites*, juntamente com o resto da nobreza civil e com a nobreza eclesiástica formavam o *Palatium*, ou Aula Régia. Esses indivíduos constituíam a elite dirigente do reino, gozando de plenos direitos políticos e prerrogativas jurídicas. Esses e outros servidores da administração régia eram *fideles* do

---

<sup>421</sup> Para a análise da formação do regime de *patrocinium*, vide FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na Antigüidade Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000. p. 69.

<sup>422</sup> Isid. Etym. X, 126.

<sup>423</sup> Isid. Etym. IX, 3, 22.

<sup>424</sup> ORLANDIS, op. cit. p. 202. “Parece probable que desde las reformas de Leovigildo cada provincia contase regularmente con su propio duque”.

<sup>425</sup> Ibid. p. 204.

<sup>426</sup> Sobre as atribuições de cada seção vide ORLANDIS, op. cit., p. 200.

monarca, estando, em maior ou menor medida, a ele vinculados. Entretanto, por terem os pilares de seus poderes em seus domínios regionais, esses nobres buscavam um afastamento do poder régio, objetivando ampliar suas próprias esferas de poder, muitas vezes excedendo-se nas atribuições que lhes eram confiadas.

Havia ainda um tipo de nobreza formada, sobretudo, de famílias hispano-romanas que viviam distantes de Toledo. Por não estarem vinculadas diretamente com algum membro do *officium palatino*, ou por estarem associadas a um clã rival ao do monarca reinante no momento, esse segmento da nobreza fundiária ficava à margem da administração régia. Mas nem por isso deixava de ter pujante prestígio social em suas regiões de estabelecimento.<sup>427</sup> Assim como os demais nobres, eram possuidores de amplos domínios e, por conseguinte, armavam poderosos séqüitos de guerreiros. Esses potentados locais – *maiores loci* – também fortaleciam seus poderes forjando laços de fidelidade entre si, ou com nobres mais influentes. Entretanto, é pouco provável que tais indivíduos tivessem uma vinculação maior com os centros urbanos que os outros dois grupos nobiliárquicos supracitados.

As diversidades regionais devem, contudo, ser enaltecidas ao tratarmos os grupos nobiliárquicos. A Vida de Santo Emiliano, por exemplo, nos relata a existência de vários nobres do nordeste peninsular detentores de títulos tipicamente romanos: os senadores Sicorius, Nepotianus, Honorius, e Abundantius, e o curial Maximus. Não temos indícios de que esses indivíduos habitassem alguns dos centros urbanos do nordeste peninsular, como Amaia, por exemplo. Entretanto, Bráulio de Zaragoza afirma que o Senado da Cantábria se reuniu quando se deflagravam as campanhas militares de Leovigildo.<sup>428</sup> Esse Senado pode ser interpretado como uma reunião dos notáveis locais, entre os quais se incluiriam, conforme sugere a onomástica, as elites hispano-romanas, como o curial Maximus; as elites hispânicas

---

<sup>427</sup> ORLANDIS, op. cit. p. 170.

<sup>428</sup> Uit. Emil.. XXVI, 3.

anteriores à dominação romana, caso do senador Sicorius; e as elites hispano-visigodas, como o conde Eugenius.

No sul peninsular, entretanto, a ativa vida urbana possibilitaria a existência de uma maior parte da nobreza local residindo nas próprias cidades. Com efeito, as VSPE nos relatam que o duque Cláudio habitava no centro de Mérida, perto do palácio episcopal.<sup>429</sup> A mesma fonte nos informa que o rei nomeou uma série de godos como *comites ciuitatum*, que deveriam habitar nas cidades próximas.<sup>430</sup> Nessa direção, o célebre trecho das VSPE em que o bispo Paulo recebe o vastíssimo patrimônio de um casal procedente da hierarquia senatorial, afirma que “não se podia encontrar em toda a Província *Lusitania* senador com mais posses que eles”.<sup>431</sup> O senador que fez a doação é descrito como “um dos líderes da cidade”,<sup>432</sup> e, como o trecho indica a existência de vários nobres de origem senatorial, estes, possivelmente, também habitavam nas cidades, diferentemente do que acontecia no norte peninsular. Tais indivíduos possuíam grande influência junto ao monarca, como foi o caso do duque Cláudio, pois poderiam disponibilizar seus séqüitos de guerreiros. Entretanto, a projeção dessa nobreza na cidade não era tão grande como a dos bispos. De fato, com a disseminação do cristianismo, estes assumiram o lugar dos *togati* como referência de poder para as populações urbanas.

### 3.1.1.3. O bispo hispano-visigodo

No caso da *Hispania* Visigoda, face às contundentes instabilidades do poder real nas primeiras décadas da monarquia toledana, os bispos gozaram de grande independência e

---

<sup>429</sup> VSPE V, 10, 37.

<sup>430</sup> VSPE V, 10, 1.

<sup>431</sup> VSPE, IV, 2, 64 e ss.

<sup>432</sup> VSPE IV, 2, 3 e ss.

liberdade política em suas dioceses. Seu poder e autoridade descansavam não só em seu prestígio ideológico, mas também na administração do cada vez maior patrimônio eclesiástico.<sup>433</sup> Com a conversão oficial do reino ao cristianismo niceíta por Recaredo, no Concílio III de Toledo em 589, a Igreja Católica passa a ser a Igreja oficial. No caso dos bispos, eles têm moderada sua autonomia política. Em contrapartida, têm reconhecidos, de fato e de direito, muitos de seus privilégios. No próprio Concílio III de Toledo, havia um cânone que eximia os clérigos e os dependentes da Igreja de exercer funções em negócios públicos ou privados.<sup>434</sup> Esse privilégio é confirmado no Concílio IV de Toledo, em que os clérigos conseguem uma isenção fiscal completa.<sup>435</sup> Nesse mesmo concílio, realizado em 633, tem-se a maior expressão da projeção política do episcopado ao longo da sétima centúria: em seu cânone 75, o episcopado hispano-visigodo é investido da prerrogativa de, juntamente com a nobreza laica, eleger o novo monarca.<sup>436</sup>

Diante da força política cada vez maior que detinham os bispos, e de suas íntimas relações com o poder laico, é natural que as indicações de nomes para as sedes episcopais fossem ocasiões para grandes debates políticos. Teoricamente, a Igreja Hispano-Visigoda alinhava-se com a doutrina do Concílio de Nicéia, afirmando que um bispo deveria ser eleito pelos demais bispos da província e pelos cidadãos.<sup>437</sup> Na prática, havia casos em que a nomeação de bispos ocorria desde a simonia e designação direta do antecessor, até a nomeação de pessoas inabilitadas ao cargo episcopal.<sup>438</sup> Estas nomeações, muitas vezes, eram régias. Dada a importância política dos bispos, os reis tentavam avocar para si a prerrogativa de nomear os bispos para as sedes vacantes. Trata-se de um importante atributo do monarca,

---

<sup>433</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 287.

<sup>434</sup> Conc. III Tol. c. 21.

<sup>435</sup> Conc. IV Tol. c. 47.

<sup>436</sup> Conc. IV Tol. c. 45. Para uma análise deste tema, vide FRIGHETTO, R. Aspectos da Teoria Política Isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do Reino Visigodo de Toledo. *Revista de Ciências Históricas*, XII, Porto, 1997, p. 73-82.

<sup>437</sup> Conc. IV Tol. c. 19.

<sup>438</sup> Conc. IV Tol. c. 19 ; Conc. VI Tol. c. 4; Conc. XI Tol. c. 9; Conc. III Brac. c. 7.

reconhecido em 599 e legitimado em 681.<sup>439</sup> Ainda no âmbito das relações régio-eclésiásticas, um importante instrumento político do monarca era a criação de novas sedes episcopais. Uma nova diocese podia fortalecer ou enfraquecer o poder de uma família local em relação à outra assentada em um núcleo vizinho.<sup>440</sup> Justamente por isso, a criação de novas dioceses não foi bem aceita entre os bispos, sendo proibida em 681.<sup>441</sup>

### 3.1.2. O reinado de Leovigildo e a tentativa de centralização monárquica

Após a desestruturação do Império Romano do Ocidente, bispos e nobres gozavam de grande autonomia política nas regiões periféricas da Península Ibérica, onde o poderio régio visigodo não se fazia sentir fortemente. As cidades do sul da Península estavam, de maneira geral, ligadas apenas nominalmente ao núcleo de poder régio. Por essa razão, não era necessária uma rebelião contra o domínio visigodo, este praticamente não interferia nos rumos da política local.<sup>442</sup> A situação muda completamente quando, a partir da metade da sexta centúria, monarcas enérgicos empreendem um projeto de unidade político-territorial para a *Hispania* Visigoda. As tensões sociais entre os diversos estratos nobiliárquicos acentuam-se, ocasionando grandes perturbações sociais que atingem de maneira mais contundente aqueles que têm menos condições de se protegerem de guerras civis – os pobres.

Leovigildo ascende ao trono como *consors regni* de seu irmão Liuva em 567. Segundo João de Bícilaro, Leovigildo logrou com que “a província dos Godos, que há pouco tempo

---

<sup>439</sup> Conc. II Barc. c. 3; Conc. XII. Tol. c. 6. Sobre este tema vide VALVERDE CASTRO VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. p. 249-251.

<sup>440</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 345.

<sup>441</sup> Conc. XII Tol. c. 4.

<sup>442</sup> PÉREZ SÁNCHEZ, D. **El Ejército en la Sociedad Visigoda**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989. p. 106.

estava reduzida por conta de rebeliões de muitos, milagrosamente revivesse suas antigas fronteiras”.<sup>443</sup> O “milagre” de Leovigildo foi construído, em boa medida, pelo fio de sua espada ao longo das duas décadas em que reinou. O primeiro passo foi seu casamento com Gosvinta, viúva do rei Atanagildo.<sup>444</sup> Esse matrimônio com viúvas régias foi uma prática comum ao longo de toda a monarquia visigoda, constituindo-se numa estratégia utilizada pelos soberanos para cooptar determinado segmento nobiliárquico que era fiel ao monarca defunto. Através do matrimônio, Leovigildo pôde contar com um maior apoio da nobreza de armas, permitindo-lhe iniciar uma série de campanhas militares contra inimigos externos e internos.<sup>445</sup>

Assim, nas palavras de João de Bícilaro, “tendo destruído tiranos de todos os lados e superado os invasores da *Hispania*, o rei Leovigildo obteve paz para residir com o povo e fundou uma cidade na Celtibéria que, em homenagem a seu filho, nomeou Recópolis, a qual adornou com grandes obras”.<sup>446</sup> Leovigildo havia nomeado seus dois filhos, Recaredo e Hermenegildo, como *consortes regni*, quando da morte de Liuva. Conforme PÉREZ SANCHEZ, a Península Ibérica provavelmente foi dividida militarmente em três partes.<sup>447</sup> Leovigildo conduziria pessoalmente as guerras contra cântabros e vascos e Recaredo teria ficado encarregado de fazer frente a um possível ataque dos francos na fronteira leste. Ao primogênito Hermenegildo, caberia a integração das rebeldes cidades do sul peninsular, bem como a incumbência de combater os imperiais. Portanto, Hermenegildo possuía um papel

---

<sup>443</sup> Iohan. Bicl. Chron. 10.

<sup>444</sup> Iohan. Bicl. Chron. 10

<sup>445</sup> Uma descrição pormenorizada dessas conquistas pode ser encontrada em ORLANDIS, op. cit. p. 92-92, e também em GARCIA MORENO, op. cit. p. 114-119. A principal fonte para o tema é a crônica do biclarenses. Para as campanhas militares de Leovigildo, vide mapa IV.

<sup>446</sup> Iohan. Bicl. Chron. 50.

<sup>447</sup> PÉREZ SÁNCHEZ, op. cit. p. 111.

estratégico para o pai, o que justifica a tentativa de se costurar um difícil casamento diplomático com a princesa Ingundis de Austrásia.<sup>448</sup>

Esse matrimônio foi um divisor de águas no reinado de Leovigildo, e trouxe profundas implicações políticas para o futuro próximo da *Hispania* Visigoda. Sabe-se que os reinos francos se haviam convertido do paganismo diretamente ao cristianismo ortodoxo. O mesmo não acontecera no caso dos visigodos, convertidos ao cristianismo ariano que, a partir do Concílio de Nicéia de 324, foi considerado uma heresia pela Igreja católica. Por isso, o casamento entre Hermenegildo e Ingundis não era um consenso nem entre a nobreza laico-elesiástica do Reino Hispano-Visigodo, nem entre os nobres francos. É verdade que ambos os reinos partilhavam de traços culturais característicos de uma comunidade cristã mais ampla, entendida como *ciuilitas*, mas os visigodos, por serem heréticos, não possuíam a virtude moral da *humanitas*, apanágio dos cristãos ortodoxos.<sup>449</sup> O interessante é que, após o casamento, Leovigildo eleva a condição política de Hermenegildo, delegando-lhe, aparentemente com poderes irrestritos, o governo da província da *Baetica*. É possível que Leovigildo quisesse ter um controle mais eficaz sobre as elites municipais da *Baetica*, uma vez que o envio de representantes da casa régia pelas províncias do Reino é uma tradição das monarquias romano-germânicas.<sup>450</sup> Contudo, no mesmo ano em que o casal se transfere para Hispalis, em 579, deflagra a rebelião, conquistando o apoio de boa parte das elites hispano-romanas da *Baetica* e da *Lusitania* que se opunham ao projeto de centralização monárquica de Leovigildo.

---

<sup>448</sup> Iohan. Bicl. Chron. 53.

<sup>449</sup> Essa relação entre *humanitas* e a ortodoxia cristã, e de *ciuilitas* com uma comunidade cristã mais ampla é proposta por Renan FRIGETTO Da Antigüidade Clássica à Idade Média: A Idéia da Humanitas na Antigüidade Tardia Ocidental. **Temas Medievales**. Buenos Aires, 2004.

<sup>450</sup> DUBY, G. **Guerreiros e camponeses**. Os primórdios do crescimento econômico europeu. Séc. VII-XII. Lisboa: Estampa, 1978. p. 49.

Existe um debate historiográfico sobre a utilização por Hermenegildo da fé católica como estratégia ideológica para atrair as aristocracias fundiárias de origem romana da região. Embora se concorde que a rebelião teve caráter político e que o viés religioso foi apenas um elemento de legitimação, não há um consenso em relação à data em que Hermenegildo recorre a essa estratégia política. Alguns autores sugerem que desde o princípio a revolta já se apresentava com a justificativa da ortodoxia, e que Leandro de Sevilha se teria dirigido a Constantinopla em 583 com a intenção de buscar apoio para Hermenegildo.<sup>451</sup> COLLINS, em seu clássico artigo sobre a Mérida Visigoda, aponta que se a conversão de Hermenegildo tivesse ocorrido assim que fosse deflagrada a rebelião a notícia teria sido transmitida anteriormente por Leandro de Sevilha a Gregório Magno, o que o autor afirma não ter ocorrido.<sup>452</sup> Ademais, essa hipótese encontra respaldo na Crônica de João de Bicláro, que afirma que a rebelião teve apoio de uma facção da rainha Gosvinta, o que seria de se estranhar caso a revolta tivesse sido justificada pela ortodoxia.<sup>453</sup>

De acordo com essa hipótese, podemos concluir que uma personagem de origem ariana, Hermenegildo, contou com o apoio de elites hispano-romanas tradicionalmente católicas. Na verdade, pelo fato da princesa Ingundis ser católica, a rebelião poderia agregar elementos de uma e outra origem. Esse fato remete à idéia de que as elites góticas e hispano-romanas possuíam, muitas vezes, interesses em comum. No caso, podemos deduzir que o

---

<sup>451</sup> Dentre os autores que sugerem essa hipótese podemos destacar ALONSO CAMPOS, op. cit. e VALVERDE CASTRO, M. Leovigildo, op. cit.

<sup>452</sup> COLLINS, R. **Merida and Toledo**. 550-585. In: JAMES, E. **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Clarendon, 1980. p. 216-217. "Pope Gregory knew Leander, the man he says to be responsible for the conversion, extremely well. Thus it has quite logically been assumed that Leander himself will have given Gregory a full account of the matter during their stay in Constantinople sometime between 579 and 585. This is as one might expect. But Gregory implicitly denies any such assumption. In the *Dialogues* he states that he received the story of conversion and death of Hermenegild from Spanish travellers coming to him in Rome, in other words after his return to the city in 585 or 586. The obvious implication is that the conversion took place after he and Leander had parted company from each other in Constantinople in the early 580s, and of course, before 585, the year of Hermenegild's death. So the official conversion of Hermenegild must have occurred either in the last stages of the rebellion, say 583, or in the period between its final extinction and the prince's death in 585".

<sup>453</sup> Iohan. Bicl. Chron. 54.

interesse seria certa resistência em relação ao processo de centralização monárquica promovido por Leovigildo, e que ia de encontro às tradicionais autonomias municipais que gozavam as elites locais da *Lusitania* e da *Baetica*.

O resultado foi uma grande guerra civil, que castigou principalmente as populações do sul peninsular. Leovigildo dirigiu sua campanha contra o filho rebelde utilizando-se tanto da estratégia militar quanto da diplomacia. Além de neutralizar a aliança de Hermenegildo com os reinos francos, graças a suas boas relações com Chilperico de Nêustria, Leovigildo comprou a neutralidade do Império Romano por 30 mil *solidi*.<sup>454</sup> Importantes centros urbanos como Mérida, Córdoba e Sevilha foram palco de diversas operações militares. A primeira grande perda de Hermenegildo foi Mérida, em 582.<sup>455</sup> A cidade era um importante centro de elites hispano-romanas católicas no período, e seu bispo, Masona, era uma das figuras mais influentes da região. Note-se que Mérida foi reconquistada em 582, período em que, provavelmente, ainda não havia sido oficializada a conversão de Hermenegildo. Em seguida Leovigildo cercou e conquistou Sevilha, centro da rebelião. Hermenegildo, porém, havia fugido para Córdoba, onde é finalmente capturado. Os suevos intercederam na guerra civil hispano-visigoda em 583 de maneira não muito clara de acordo com as fontes. Sabe-se que, por conta de suas campanhas no noroeste peninsular, Leovigildo havia firmado um tratado de paz com o rei Miro alguns anos antes, que talvez impusesse um laço de fidelidade de Miro a Leovigildo.<sup>456</sup> Desse modo, seria natural que Miro atuasse em favor de Leovigildo no conflito, conforme anota João de Bicláro.<sup>457</sup> Gregório de Tours, entretanto, afirma que Miro teria lutado ao lado de Hermenegildo.<sup>458</sup> É possível que tenha havido uma traição por parte do rei suevo, que abandonou o lado de Leovigildo para lutar por Hermenegildo. Esta hipótese

---

<sup>454</sup> ORLANDIS, op. cit. p. 106.

<sup>455</sup> Greg. Tur. Hist. Franc. VI, 18.

<sup>456</sup> Iohan. Bicl. Chron. 29

<sup>457</sup> Iohan. Bicl. Chron. 65.

<sup>458</sup> Greg. Tur. Hist. Franc. VI, 43.

encontraria respaldo na conversão de Hermenegildo, uma vez que os suevos já se haviam convertido à ortodoxia, e poderiam buscar no rebelde um apoio contra o tradicional inimigo ariano. A derrota de Miro, com a subsequente imposição de um tratado de submissão de seu filho Eborico a Leovigildo, e a conjuração de Audeca contra Eborico, deram a oportunidade que o monarca visigodo aguardava para conquistar o Reino Suevo.<sup>459</sup>

Desse modo, não devemos entender as perseguições e as campanhas promovidas por Leovigildo tão-somente sob o prisma religioso, mas sobretudo por perspectiva política, consoante o projeto de unificação político-territorial levado a cabo pelo monarca desde que assumiu o trono. A difusa religião oficial era, entretanto, o ponto mais fraco desse projeto político. O entendimento desse problema e a atuação moderada para tentar fomentar uma unidade religiosa foram as principais virtudes políticas de Recaredo. Tendo convertido o reino à ortodoxia, ele é visto por todos os autores da época como um autêntico *princeps christiannus sacratissimus*.<sup>460</sup> No Concílio III de Toledo, Recaredo acompanhado de boa parte da nobreza do reino e de alguns clérigos arianos aceitaram a ortodoxia nicena, e abjuram oficialmente da fé ariana. O monarca enfrentou contestações por parte daqueles que perderiam privilégios com a conversão, caso principalmente do clero ariano que não abjurou do arianismo, grupo cujo patrimônio passaria a ser administrado pelo clero católico.<sup>461</sup>

Quatro revoltas nobiliárquicas foram deflagradas pouco depois da conversão, sugerindo tratar-se de setores aristocráticos arianos insatisfeitos com a nova situação. Entretanto, não podemos assegurar que esse fosse o principal motivo das rebeliões, a não ser no caso da que contou com a participação da rainha Gosvinta, fervorosa ariana. Recaredo

---

<sup>459</sup> Iohan. Bicl. Chron. 72.

<sup>460</sup> Em relação a essa postura dos autores hispano-visigodos em relação a Recaredo citamos, como exemplo, Iohan. Bicl. Chron. 84; VSPE. V, 9, 18. Na mesma linha, embora bem posterior, há a *Chronica Albendensia* XIV, 20.

<sup>461</sup> Conc. III. Tol. c. 9. Tal transferência provavelmente incluía também as relíquias, importantes elementos de poder simbólico para os bispos. Sobre o problema da aferição da legitimidade das relíquias arianas vide Conc. II Caesarg. c. 2.

continuava o processo de centralização monárquica de seu pai, podendo ser este também um forte motivo para que potentados locais se rebelassem contra a autoridade régia, sob o pretexto do arianismo. Em Mérida foi deflagrada uma rebelião que possuía o objetivo, segundo as VSPE, de assassinar Masona; mas, segundo João de Bícilaro, de tomar o poder régio.<sup>462</sup> Faziam parte do levante o bispo ariano Sunna, que teria conseguido arregimentar muitas pessoas comuns da igreja católica para a rebelião,<sup>463</sup> e o futuro rei Witerico. A participação de um nobre da envergadura de Witerico, que depois conseguiu ascender ao trono régio, parece confirmar a hipótese de que a rebelião possuía um forte viés político, sendo apenas justificada pelo arianismo. Porém, quando Witerico assume, em 603, não se interessa por reverter a conversão. É interessante notar que a rebelião contou com a participação de personagens tanto de origem ortodoxa como de origem ariana, sendo debelada pelo duque Cláudio, proveniente de tradicional família hispano-romana.<sup>464</sup> Cláudio também foi responsável por reprimir uma revolta na Gália Narbonense. Não parece, em nenhum desses casos, que a conversão tenha sido a principal causa das revoltas, já que a nobreza laica não tinha muito a perder com esse processo. Obviamente que para o clero ariano que se recusara a se converter, e para os arianos ciosos de sua origem goda, a conversão era um elemento negativo. Entretanto, Mérida sempre fora uma cidade com uma grande comunidade de hispano-romanos, e estes jamais se revoltaram contra o poder gótico-ariano de Toledo, a não ser quando este cerceou sua tradicional autonomia.

Nesse sentido, podemos entender as revoltas no reinado de Recaredo como reflexo de uma nobreza tradicionalmente centrífuga, que sempre reagiu às tentativas de centralização régia, e que deflagrou revoltas praticamente em todos os reinados. A conversão ao catolicismo, em tese, deveria revestir com maior legitimidade o monarca, investido no papel

---

<sup>462</sup> VSPE. V, 10, 6; Iohan. Bicl. Chron. 87.

<sup>463</sup> VSPE V, 10, 5.

<sup>464</sup> VSPE V, 10, 1.

de *princeps christiannus sacratissimus*. Porém, essa ideologia serviu mais para justificar o poder de algum nobre que já se houvesse alçado ao poder do que para regular propriamente o papel de sucessão monárquica. Dessa maneira, a conversão à ortodoxia teve um impacto muito maior em âmbito local e em favor do episcopado, que gozava de prerrogativas cada vez maiores.

### **3.2. A caridade como veículo de legitimação do poder episcopal**

#### **3.2.1. O papel do bispo como defensor dos pobres**

Considerando que no Reino Hispano-Visigodo não havia uma quantia do patrimônio eclesiástico reservada para a assistência aos pobres, e que os bispos se apropriavam de parte das riquezas da Igreja, notamos que a caridade se desenvolveu muito mais em âmbito pessoal do que de uma maneira institucionalizada pela Igreja. Em outros termos, a institucionalização da caridade urbana investiu-se na própria figura episcopal, e não no aparato eclesiástico. A caridade tornou-se uma virtude e uma obrigação dos bispos, e era desenvolvida como se fosse uma obra de misericórdia não da Igreja, muito menos daqueles que doavam bens para a Igreja, mas do próprio bispo.

Esse papel do bispo como protetor dos pobres desenvolvera-se já no período baixo imperial. De fato, o discurso cristão valorizava sobremaneira a humildade, a pobreza, o desprendimento das riquezas materiais. Por isso é que os pobres urbanos foram os principais interlocutores da Igreja nos primeiros séculos. Como mencionado, era justamente sob a alegação de que a Igreja deveria cuidar dos pobres que o poder imperial lhe concedia privilégios. Constituindo a mais importante hierarquia da Igreja, é natural que os bispos

fossem os grandes administradores desse patrimônio. Justamente por isso, era sua a responsabilidade moral e política de cuidar dos pobres.

Com a associação do poder imperial com a Igreja, nota-se claramente que se institucionaliza o papel do bispo como defensor dos pobres. No Concílio I de Toledo, celebrado no último lustro da quarta centúria, essa atribuição episcopal aparece pela primeira vez nas normas conciliares hispano-romanas. O cânone sanciona que “se algum dos potentes expropriar um clérigo, religioso ou a qualquer um mais pobre, e citado pelo bispo não comparecer à sua audiência, imediatamente os clérigos percorrerão a todos os bispos da província e a quantos seja possível, para que o tenha por excomungado até que se apresente e devolva o alheio”.<sup>465</sup>

Após a desestruturação das *pars occidentalis* do Império Romano, os bispos mantêm sua função de defensores dos pobres. Porém, agora o bispo deveria defender o pobre não apenas da aristocracia romana, como dos invasores germânicos. As cidades eram centros naturais de atração para os *rides* de saque promovidos, num primeiro momento, pelos grupos germânicos. Assim, a defesa dos pobres passava tanto pela negociação com os *reiks* germânicos, quanto pelo próprio sustento dos pobres nesse conturbado período. Nessa direção, podemos sugerir que já estava maduro um elaborado circuito de caridade, na medida em que os bispos exerciam seu patronato independentemente das cada vez menos generosas doações imperiais.

No caso da monarquia visigoda, a aproximação entre o poder régio e o episcopal só se desenvolve de maneira expressiva a partir da conversão oficial do Reino à ortodoxia nicena. Assim, já no Concílio III de Toledo há três cânones que regulam a atuação dos bispos em conjunto com a dos juízes. Um desses cânones atribui aos bispos o papel de fiscalizar e coibir

---

<sup>465</sup> Conc. I. Tol. c. 11.

os abusos dos funcionários régios encarregados da cobrança de tributos.<sup>466</sup> Recaredo também decretou uma norma jurídica com a mesma intenção.<sup>467</sup> Essa lei ordenava que funcionários do fisco, *numerarii* e *defensores*, deveriam ser eleitos com mandato de um ano pelos bispos e populações de cada localidade.<sup>468</sup> Também se proibia qualquer tipo de cobrança desses funcionários para si, já que o rei se encarregava de sustentá-los.<sup>469</sup> Os bispos que ignorassem abusos deveriam restituir os danos às suas próprias custas. Naturalmente, tanto uma como outra normativa possuíam pouca aplicabilidade.

Pode-se aferir o desrespeito a essas imposições através de uma epístola enviada ao fisco de Barcelona por bispos tarraconenses. A epístola é datada de início de novembro de 592, após a reunião do Concílio II de Zaragoza, seguindo, portanto, a recomendação do Concílio de Toledo de 589 que instituía primeiro de novembro como a data para que os bispos se reunissem em conjunto com os funcionários régios. A epístola indica que não foram os bispos nem a população que designou os *numerarii* da província, mas o conde do patrimônio Cipião.<sup>470</sup> Os nomes indicados foram aprovados pelos bispos, que instituíram os valores máximos que poderiam ser exigidos: “de cada *modio* legítimo nove *silicuas*, e por vosso trabalho uma mais, e pelos danos inevitáveis e pelo preço de câmbio de gêneros em espécie quatro *silicuas*, as quais fazem um total de 14 *silicuas* incluindo a cevada”.<sup>471</sup> Dessa forma, notamos que os bispos ignoram solenemente a lei de Recaredo que proibia que os funcionários régios cobrassem qualquer coisa além dos tributos reais, permitindo-lhes cobrar uma *silicua* por medida. Ademais, mesmo que esses valores fossem respeitados, eles estariam impondo um preço de tributação muito diferente do preço de mercado. Segundo GARCIA

---

<sup>466</sup> Conc. III Tol. c. 18.

<sup>467</sup> L. W. XI, 1, 2. (Flavius Reccaredus Rex).

<sup>468</sup> L. W. XI, 1, 2. (Flavius Reccaredus Rex).

<sup>469</sup> L. W. XI, 1, 2. (Flavius Reccaredus Rex).

<sup>470</sup> De fisc. Barc.

<sup>471</sup> De fisc. Barc. A *silicua* era uma medida de valor menor que o *solidus*, conforme podemos constatar através da lei V, 5, 8. (Antiqua). Para uma breve discussão sobre o valor do *solidus*, vide supra p. 129, n. 406.

MORENO, “la necesidad imperiosa que entonces tenían los reyes de obtener metal acuñado por esto medio hizo que se implantasen tarifas verdaderamente abusivas: del orden de cuatro veces superiores a los precios vigentes en el mercado libre para esos mismo productos como muestra el documento *Sobre el fisco de Barcelona* del 592”.<sup>472</sup>

Assim, percebe-se que a partir de Recaredo há uma colaboração entre poder monárquico e episcopado. Permitindo a cobrança de altas taxas pelos funcionários régios, os bispos contribuíam para o processo de concentração de renda, aumentando sua influência frente a um número cada vez maior de indivíduos necessitados de algum auxílio material eclesiástico. A situação deve ter atingido um nível crítico em poucos anos, pois, em 633, os bispos reunidos no Concílio IV de Toledo decretam um cânone solicitando aos bispos que se repreenda a opressão de juízes e poderosos contra os pobres, o que revela a inexistência dessa prática na época.<sup>473</sup> Desse modo, o papel dos bispos como protetores dos pobres era ambíguo. Por um lado, permitiam que funcionários régios e outros *potentes*, com quem poderiam ter algum laço de parentesco, expropriassem os bens dos grupos com pouca expressão política. Por outro, atuavam na assistência aos segmentos menos privilegiados, prestando algum tipo de auxílio material, o que só aumentava a dependência destes perante os bispos. Definindo sua função social como protetor dos pobres, os bispos enraizavam seu poder em todos os segmentos da sociedade, uma vez que o imaginário da pobreza e da humildade de Cristo perpassava a todos.<sup>474</sup> Por deter o monopólio da remissão dos pecados, o clero conseguiu que os donativos aos mártires e aos pobres passassem, via de regra, por sua intermediação. Na condição de intermediários entre os fiéis e o mundo do divino, entre os doadores e os

---

<sup>472</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 328.

<sup>473</sup> Conc. IV Tol. c. 32.

<sup>474</sup> BROWN, **Poverty and leadership**, op. cit. p. 79. “Not only did this leadership claim to have put down roots to the very bottom of society through the bishop’s care of the poor; but through extension of this care of the poor to include so many members of the “middling” classes, new conduits were opened for these exercise of protection and for the conveying appeals to those at the very top of society (...)”.

receptores dos donativos, os bispos conseguiram fortalecer sua posição de liderança no meio urbano.

### 3.2.2. A recepção de donativos na igreja emeritense

No caso de Santa Eulália, a mártir era a protetora da cidade de Mérida, mas seus fiéis peregrinavam de todos os rincões da cristandade à cidade para cultuar a mártir. Um célebre exemplo é o de Frutuoso de Braga, agredido no caminho até a cidade.<sup>475</sup> Também o abade Nactus e o bispo Paulo chegaram a Mérida como peregrinos, egressos, respectivamente, de África e Bizâncio.<sup>476</sup> Prudêncio, ainda na terceira centúria, associava a importância da cidade de Mérida com a fama da mártir local.<sup>477</sup> Obviamente que Mérida já era uma importantíssima cidade antes de Eulália, e continuaria a ser independentemente de seu martírio. Contudo, o que fica evidente pelo texto de Prudêncio é que as relíquias de Eulália tornaram-se um elemento de atração de peregrinos de toda a Península Ibérica. E peregrinos cultuando um mártir significa pessoas fazendo donativos à sua basílica para buscar uma intercessão divina. Santa Eulália é, portanto, a grande responsável pelo circuito caritativo emeritense. Porém, o clero não era o único grupo beneficiado pela circulação de peregrinos na cidade de Mérida. Estes também contribuía para o desenvolvimento do comércio local, comprando velas e outros objetos litúrgicos, ou relíquias menores, tais como flores depositadas no túmulo do

---

<sup>475</sup> Uit. Fruct. XI.

<sup>476</sup> VSPE III; VSPE IV, 2.

<sup>477</sup> Prud. Peristeph. III, 6-10.

mártir, pequenos pedaços de pedra ou de madeira, e punhados de terra que entrassem em contato com a tumba martirial, adquirindo assim parte de seus poderes.<sup>478</sup>

Em certa medida, Santa Eulália também foi responsável por legar, ou preservar, uma identidade aos habitantes de Mérida.<sup>479</sup> As relíquias de Santa Eulália não foram importadas de outra localidade como acontecera em muitas cidades. Eulália era uma genuína emeritense, nascida, torturada, morta e sepultada em Mérida. Esse fato fez com que, após a consolidação do cristianismo, o culto à Santa Eulália, à mártir emeritense, sobrepujasse todos os outros em popularidade na cidade. Forjava-se uma nova identidade que transpassava os limites de Mérida, uma identidade em que o elemento dominante não era mais a naturalidade, mas a devoção a Santa Eulália. As liturgias, as procissões e as celebrações organizadas em torno da mártir substituíam as antigas festas, jogos e cerimônias cívicas romanas como espaço de sociabilidade e identidade entre os habitantes. A difusão do culto de Santa Eulália por toda a Península Ibérica, e até além Pirineus, reforçava o orgulho e a economia dos cidadãos emeritenses, principalmente de sua elite.

Em contrapartida a essa devoção, Santa Eulália protegia seus fiéis cidadãos. Idácio de Chaves relata que o rei Teodorico, que pensava saquear Mérida, aterrorizou-se com os prodígios da mártir e desistiu da idéia.<sup>480</sup> De fato, alguns anos antes, Heremigário, rei suevo que havia saqueado a *Lusitania* e injuriado Santa Eulália, morreu afogado pelo “poder divino” no rio Guadiana.<sup>481</sup> Do mesmo modo, o fato de ninguém se ferir quando ruiu parte do palácio episcopal na época de Fidel foi considerado como uma graça de Santa Eulália.<sup>482</sup> Foi também

---

<sup>478</sup> DÍAZ MARTINEZ, P. C. Peregrinos y lugares de peregrinación en la *hispania* tardoantigua. **História: Questões e Debates**. Curitiba, n. 33, julho-dezembro de 2000. p. 68.

<sup>479</sup> O mesmo processo foi analisado por WHITTOW, op. cit p. 22 na cidade de Seleukia, onde o culto de Thekla, uma lendária companhia de São Paulo, “has replaced the ancient games as a combination of feast, fair and occasion for civic ceremonial, bringing in profits and expressing Seleukia’s pride in itself and its position as chief city of the region.”

<sup>480</sup> Idat. Chorn. 914.

<sup>481</sup> Idat. Chron. 430.

<sup>482</sup> VSPE IV, VI, 17

por conta da intervenção da mártir que o bispo Paulo pôde salvar a moribunda aristocrata que lhe rogara auxílio, assim como Masona só pôde voltar do exílio à Mérida quando Leovigildo foi assombrado pela mártir.<sup>483</sup>

Portanto, embora a proteção de Santa Eulália se dirigisse a todos os seus fiéis, era com os emeritenses que ela possuía laços mais fortes. O desenvolvimento do culto à Santa Eulália se iniciou logo após seu martírio, conforme sugere-nos Prudentius. No entanto, tal como os demais cultos cristãos, ele ganhou maior projeção a partir do final da quarta centúria, quando ocorreu o processo de apropriação do culto martirial pelos bispos.<sup>484</sup> Tal processo está inserido na lógica do “trust religioso” a que se referiu BUENACASA PÉREZ, de monopolizar os ritos e crenças religiosas no seio da Igreja, evitando que se criasse uma estrutura paralela e concorrencial de intercessão divina. A apropriação do culto aos mártires pelos bispos hispano-visigodos foi tão grande que o Concílio III de Braga de 675 condena a “detestável presunção de alguns bispos (...) que em algumas solenidades dos mártires, dirigindo-se à igreja, colocam no colo algumas relíquias, e que para se aumentarem perante os homens com uma glória mais faustosa, como se eles mesmos fossem a arca das relíquias, são levados por diáconos vestidos com alba em cadeiras gestatórias”.<sup>485</sup> É sob essa perspectiva que se pode compreender os trechos das VSPE que relata as sevas disputas entre Masona e Sunna pela posse das relíquias de Santa Eulália. Quem dispusesse do local em que jazia a manta da mártir deteria grande autoridade moral, e conseqüentemente política, sobre toda a *Lusitania*. Solicitado pelo bispo ariano para que intercedesse, o rei envia a Mérida juízes que, após um debate entre Sunna e Masona, deveriam entregar a Basílica ao vencedor. Como Masona saiu vitorioso, fato que foi considerado mais uma das graças de Santa Eulália, o

---

<sup>483</sup> VSPE, V, 8, 15.

<sup>484</sup> BROWN, P. *The cult of the saints*, op. cit. p. 33. Conforme este autor, “The cult, itself, has far deeper roots. Intense feelings for holy figures and the martyred dead reach back into late Judaism (...)”.

<sup>485</sup> Conc. III Brac. c. 5.

próprio rei solicitou a presença de Masona em Toledo para que este lhe entregasse a túnica de Eulália. A negativa de Masona em atender ao pedido do rei, que lhe custou um breve exílio, nos sugere a importância da relíquia para a cidade de Mérida e para o poder do bispo.

Essa identidade que Santa Eulália legou aos habitantes de Mérida foi de suma importância para os bispos da cidade, pois unia diferentes grupos sociais sob a mesma fé. A divisão social elementar dos centros urbanos proposta pelo episcopado não era mais entre cidadãos e não cidadãos, mas entre ricos e pobres, que em uma mesma cidade geralmente buscavam a intercessão do mesmo santo por intermédio de um mesmo bispo.<sup>486</sup> Conforme Peter BROWN, no Ocidente Tardo-Antigo, o poder de um bispo se mistura com o da basílica.<sup>487</sup> Portanto, foi através da grande projeção do culto de Santa Eulália na *Hispania* Visigoda que os bispos emeritenses fomentaram um elaborado circuito caritativo do qual eram os maiores beneficiários.

Nas VSPE, há dois relatos de ingressos de donativos por parte da população emeritense aos bispos da cidade. O grande aporte econômico à igreja emeritense se deu durante o bispado de Paulo, algo em torno de 530 e 560. Paulo era médico, e foi justamente por seus conhecimentos médicos que o bispo tornou a igreja emeritense muito mais rica. Isso aconteceu quando um casal de ricos aristocratas, descendentes da ordem senatorial romana, foi buscar o auxílio do bispo. A mulher possuía um feto morto no útero e, a despeito de várias tentativas, não conseguira retirá-lo do ventre, ficando cada vez mais fraca. Paulo, contudo, não poderia operar a mulher, pois as normas canônicas impediam um clérigo de exercer a

---

<sup>486</sup> BROWN, **The cult of the saints**, op. cit. p. 41. “For now that the Christian congregation could begin to identify itself with the majority of the inhabitants of each great city in the Roman world, the Christian church was placed under pressure to offer its own definition of the urban community and to provide rituals which would make this definition manifest. The Christian definition of the the urban community was notably different from that of the classical city. It included two accustomed and potentially disruptive categories, the women and the poor. The cult of the saints offered a way of bringing precisely these two categories together, under the patronage of the bishop, in such a way as to offer a new basis for the solidarity of the late-antique town.”

<sup>487</sup> BROWN, **The cult of the saints**, op. cit. p. 09. “In western Europe, the power of the bishop tended to coalesce with the power of the shrine.”

medicina. Porém, dada a insistência do casal, que já consultara sem sucesso outros médicos, Paulo procede à operação, não sem antes orar na Basílica de Santa Eulália. A idéia que o documento nos passa é que “Deus teria enviado seu anjo que teve piedade da mulher”,<sup>488</sup> ou seja, que Paulo através de seus conhecimentos médicos e dos méritos de Santa Eulália teria feito uma cura miraculosa,<sup>489</sup> o que é uma atribuição de um *uir sanctus*. Desse modo, o casal decide doar imediatamente metade do seu patrimônio ao bispo, e a outra metade seria sua quando ambos morressem, o que acontece logo.

Não obstante, duas passagens do opúsculo de Paulo nos indicam que mesmo antes da grande doação do casal de nobres hispano-romanos a igreja emeritense já era bastante rica. A primeira ocorre quando Paulo titubeava em atender à mulher enferma, encaminhando-a para os médicos que a igreja mantinha, o que sugere a existência de certo patrimônio para possibilitar um serviço hospitalar contínuo e consolidado.<sup>490</sup> A outra se dá quando o autor das VSPE quer demonstrar o montante que Paulo recebera como doação. O autor afirma que o bispo teria recebido uma quantia tão grande “que, em comparação, todos os pertences da igreja não eram nada”.<sup>491</sup> A comparação implica que a Igreja de Mérida já possuía muitos bens antes mesmo desse aporte. Note-se, contudo, que a doação fora feita a Paulo, pessoalmente, e não a Santa Eulália, ou à igreja de Mérida. A doação só chegou ao patrimônio eclesiástico durante o período de administração de seu sobrinho, Fidel. Por meio de um ato de simonia, que nosso anônimo autor não tem o menor pudor em relatar, Paulo condiciona a doação de todos os seus bens à igreja emeritense apenas se o clero local escolhesse Fidel para

---

<sup>488</sup> VSPE, IV, 2, 5.

<sup>489</sup> VSPE, IV, 2, 45 e ss.

<sup>490</sup> VSPE, IV, 2, 21.

<sup>491</sup> VSPE, IV, 2, 75.

sua sucessão.<sup>492</sup> É justamente isso o que acontece de modo que, “naqueles dias a igreja de Mérida era tão rica que nenhuma outra igreja em *Hipania* era mais opulenta”.<sup>493</sup>

Durante a época de Masona, encontramos outra referência de donativos por conta da população emeritense nas VSPE. Trata-se justamente do período de guerra civil entre Leovigildo e Hermenegildo, em que Masona se encontrava exilado e com poucos meios de prover seu sustento, constituindo-se, por conseguinte, num modelo legítimo de *pauper*. É nesse contexto que o *uir sanctus* recebe o grande carregamento de donativos oriundo da população católica de Mérida – duzentos asnos carregados e dois mil *solidi*.<sup>494</sup>

Buscando destacar a figura dos bispos emeritenses, o anônimo diácono das VSPE enalteceu muito mais as obras de caridade que teriam sido praticadas pelo episcopado da cidade do que as doações que a população fazia à Igreja. Desse modo, apenas esses dois episódios de ingressos de donativos ao patrimônio eclesiástico de Mérida é que foram relatados por nosso autor. O primeiro pela dimensão da doação, e o segundo, embora também fosse vultoso, porque foi feito num período conturbado e a uma personagem que possuía uma imagem de *uir sanctus*. Porém, é evidente que os donativos sempre ocorreram e que, dada a riqueza da igreja emeritense, seus bispos puderam desenvolver um verdadeiro patronato sobre a cidade.

---

<sup>492</sup> VSPE. IV, 4, 20.

<sup>493</sup> VSPE, IV, 5, 12.

<sup>494</sup> VSPE. V, 7, 24.

### 3.2.3. Caridade e Poder na Mérida Visigoda

Foram justamente os bispos cristãos que criaram a imagem do pobre como um grupo social de grande relevância.<sup>495</sup> Isso aconteceu por conta de dois motivos. Primeiramente porque a caridade, a humildade e o desprendimento dos bens materiais são elementos intrínsecos ao discurso cristão. Ademais, o auxílio aos pobres foi um dos argumentos utilizados pela Igreja para obter uma série de privilégios imperiais. Contudo, a sociedade tardo-antiga é muito mais complexa do que sugere a dicotomia entre ricos e pobres, elaborada pelas fontes eclesiásticas. Havia um segmento intermediário da população que, ainda que não aparecesse nos sermões dos bispos, desempenhava um importante papel na política local.<sup>496</sup> Era esse segmento que empenhava os maiores donativos aos bispos e a quem, por conseguinte, os bispos deveriam retribuir. Peter BROWN, analisando o Ocidente Tardo-Antigo é categórico ao afirmar que “it was lay persons of the ‘middling’ class who made the regular, weekly offerings for the poor and the clergy.”<sup>497</sup>

Desse modo, se nas fontes eclesiásticas o discurso que salta aos olhos é o da caridade aos pobres, podemos, numa análise mais detalhada, sugerir que era o grupo de apoio político do bispo o principal beneficiário da política episcopal da caridade. Assim, existem fortes indícios de que, em Mérida, havia grandes agitações políticas na ocasião da escolha de um bispo. Isso acontecia porque determinado indivíduo, ao alcançar o trono episcopal, atuaria conforme os anseios do grupo político que lhe deu sustentação. Essas agitações políticas não se restringiam à esfera nobiliárquica. O segmento intermediário da população, que possuía na

---

<sup>495</sup> Ibid. p. 08. “The bishops and their helpers – lay and clerical alike – are more than symptoms. They were, themselves, agents fo change. To put it bluntly: in a sense, it was the Christian bishops who invented the poor.”

<sup>496</sup> Para uma caracterização desse grupo social vide supra p. 132.

<sup>497</sup> BROWN, **Poverty and leadership**, op. cit. p. 55. Como reverso dessa contribuição o autor relata exemplos de bispos, como Agostinho e Gregório Magno, redistribuindo os donativos que suas igrejas recebiam a indivíduos desse segmento intermediário.

figura do bispo seu interlocutor e defensor, acompanhava ativamente o processo de sucessão episcopal. Nessa perspectiva, WHITTOW afirma que “in addition to his spiritual duties the bishop was expected to manage the wealth of the church for the benefit of the city’s ruling *élite* who had given it, and encourage unity among that *élite*.”<sup>498</sup> No caso de Mérida, um grupo intermediário influente e organizado era o de comerciantes romano-orientais. Desse modo, as disputas intraclericales pelo episcopado de Mérida extrapolavam as fronteiras da Igreja, e repercutiam em outros setores da sociedade. Daí a dupla função política da caridade episcopal. Por um lado, o grupo político que apoiou determinado bispo esperava que o mesmo colocasse à sua disposição o rentável aparato caritativo eclesiástico. Por outro lado, o bispo poderia utilizar-se de obras de caridade para legitimar seu poder junto a outros grupos que se lhe opusessem. De fato, em vários momentos da narrativa das VSPE notamos a existência de significativo embate entre clérigos católicos pela posse do trono episcopal.

Idácio de Chaves, em sua Crônica, aponta para o fato de que os conflitos pelo poder episcopal já existiam em meados da quinta centúria. Ele relata que o bispo Epifanio teria deposto Sabino e alcançado fraudulentamente o episcopado de Sevilha.<sup>499</sup> Essa atitude pode estar relacionada com a tomada da cidade pelo rei suevo Rechila, no mesmo ano. O mesmo rei havia entrado em Mérida dois anos antes.<sup>500</sup> Nesta cidade, contudo, não sabemos de nenhuma agitação social. Assim, Idácio relata que Rechila “obteve” Sevilha, mas que este teria “adentrado” em Mérida. Esses termos podem indicar que houve uma colaboração das elites locais, incluindo o bispo da cidade, com o rei suevo. Essa colaboração poderia ter ficado mais estreita a partir do reinado de seu filho Rechiário, que se convertera à ortodoxia.<sup>501</sup> Pela ordem das informações apresentadas por Idácio, podemos sugerir que foi graças a essa

---

<sup>498</sup> WHITTOW, M. Ruling the late roman and early byzantine city: A continous histoy. p. 03-29. **Past and Present**. N. 129, nov. 1990. Oxford. p. 26.

<sup>499</sup> Idat. Chron. 577.

<sup>500</sup> Idat. Chron. 560.

<sup>501</sup> Idat. Chron. 647

cooperação que se tornou possível para o bispo Antonino de Mérida expulsar da *Lusitania* o maniqueísta Pascêncio.<sup>502</sup> Também teria sido importante para Rechiário o apoio do bispo da cidade, já que “não lhe faltaram rivais de sua gente”.<sup>503</sup> Durante todo o período de influência sueva em Mérida, é pouco provável que os monarcas exercessem qualquer tipo de patronato cívico. Pelo contrário, pareciam ser mais propensos às atividades de pilhagens. Assim, nesse conturbado período do século V, as ações de caridade cabiam ao episcopado nas cidades, e à nobreza hispano-romana nas *uillae* junto a seus dependentes.

Quando os visigodos passam a exercer uma influência mais efetiva na Península Ibérica, a partir da sexta centúria, o bispo católico já despontava como grande *patronus* em âmbito municipal. Assim, é natural que as disputas intraclericais se agravassem. Ildefonso de Toledo, no prefácio de seus *Viri Illustribus*, relata como eram intensas e complexas as disputas políticas internas na igreja de Toledo para as nomeações das principais hierarquias eclesiásticas. No caso de Mérida, as VSPE apontam que quando o bispo Paulo ascendeu ao bispado da cidade, algo em torno de 530, ele teria resolvido os problemas que abalaram a igreja na época de seu predecessor.<sup>504</sup> É possível que se trate de alguma querela interna pelo controle de um bispado que já era rico e poderoso. De fato, o poder da Igreja emeritense era algo muito mais vinculado à esfera política que à religiosa. Nessa direção, opinou GARCIA MORENO que “es ciertamente en la esfera de la organización religiosa donde puede observarse también la mayor independencia durante estos años de tales aristocracias béticas y lusitana, no obstante estar incluidas dentro del área de mayor o menor dominación visigoda”.<sup>505</sup>

---

<sup>502</sup> Idat. Chron. 654.

<sup>503</sup> Idat. Chron. 650.

<sup>504</sup> VSPE, IV, 1, 7.

<sup>505</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 98.

As disputas intraclericales, malgrado a administração aparentemente tranqüila de Paulo, voltariam a emergir no final de seu bispado. Conforme as VSPE, Paulo seria um médico que teria emigrado da Grécia no início da sexta centúria.<sup>506</sup> A fonte evita mencionar muitas informações sobre seus quase 30 anos de governo. O que o redator das VSPE exalta sobre a vida de Paulo é o grande aporte de bens que ele recebeu do rico casal aristocrata da região após ter feita uma intercessão religiosa e cirúrgica na mulher que estava moribunda. Esta parece ser a função de Paulo para o autor das VSPE, explicar a riqueza da igreja emeritense e demonstrar à população como deveriam ser recompensados os milagres propiciados por Santa Eulália através dos bispos da cidade. Ademais, é notável que a morte do rei Ágila na cidade de Mérida em 555 não transpareça em nenhum momento da narrativa, embora seja provável que as elites laicas e eclesiásticas tivessem cooperado para o fato, diante da eminente ameaça de serem submetidos pelo poder imperial que se fixara na costa mediterrânica. Um primeiro indício de que já na época de Paulo havia tensões intraclericales transparece na fonte quando este bispo titubeia em usar seus conhecimentos médicos para tratar uma nobre mulher que estava moribunda. Sabe-se que não era permitido aos bispos exercer a Medicina. Porém, dada a insistência e a influência do casal, Paulo consente em operar a mulher, desde que tal fato permanecesse em sigilo, pois, caso contrário, segundo o próprio bispo, “não duvido que homens maus utilizarão isso contra mim no futuro.”<sup>507</sup>

Porém, a única ação caritativa desenvolvida por Paulo, não obstante o imenso patrimônio que recebeu do casal de aristocratas lusitanos, teria sido a própria intervenção médica que procedeu. Também havia uma atividade caritativa assentada na igreja emeritense, que contava com médicos próprios para atender aos enfermos da região.<sup>508</sup> Assim, é provável que seu prestígio não estivesse relacionado apenas à grande comunidade romano-oriental em

---

<sup>506</sup> VSPE, IV 1, 1.

<sup>507</sup> VSPE, IV, 2, 32.

<sup>508</sup> VSPE, IV, 2, 21.

Mérida, mas também entre influentes cidadãos hispano-romanos, uma vez que o bispo aceitou atender o casal de aristocratas da região. Desse modo, conforme se esforça por demonstrar o autor das VSPE, Paulo teria conseguido exercer seu poder sem maiores dificuldades, a despeito do flagrante desrespeito às normas canônicas que lhe impediriam de exercer o ofício de médico. Não teria necessitado desenvolver extensivamente a caridade, uma das mais importantes virtudes episcopais, para que houvesse consenso acerca de seu nome. Na prática, “os homens maus” a que se refere o autor provavelmente contestavam o poder de Paulo, mas talvez de forma dispersa e desorganizada, de modo que a política eclesiástica de do bispo não encontrou maiores obstáculos e, por conseguinte, o anônimo autor das VSPE não julgou necessário exaltar sua obra de caridade para construir a imagem de bispo legítimo.

Decorridos alguns anos da intervenção praticada por Paulo, as VSPE afirmam que chegaram à cidade de Mérida alguns comerciantes provenientes do Oriente. Esses negociantes traziam consigo um garoto de nome Fidel, cujos pais lhe haviam permitido viajar e laborar para os comerciantes em troca de certa quantia pecuniária que estes lhes ofereceram.<sup>509</sup> Após ter conversado com o menino, Paulo descobriu que este seria seu sobrinho, e compra o garoto dos comerciantes romano-orientais. Talvez tal atitude possa ser enquadrada na perspectiva da *adoptio* baixo-imperial e Fidel não ter propriamente um vínculo de parentesco, mas político com Paulo. De fato, Paulo educou Fidel com o intuito de que este o substituísse no trono episcopal. Entretanto, quando Paulo ficou moribundo, houve uma nítida agitação intraclerical por conta da eleição do novo bispo. Percebendo que Fidel enfrentaria contestações, Paulo recorre à simonia, redigindo um testamento em que estabelecia a eleição de Fidel para o bispado emeritense como condição para que doasse à Igreja de Mérida todo o patrimônio que recebera do casal de nobres lusitanos.<sup>510</sup> O autor das VSPE, mitigando o ilícito canônico,

---

<sup>509</sup> VSPE. IV, 3.

<sup>510</sup> VSPE, IV, 4, 18-22.

escreve que depois da morte de Paulo, “alguns homens pestilentos, exatamente como predissera o homem de Deus, começaram a murmurar com palavras malignas ao invés de encaminhá-lo para o lugar em que ele havia sido escolhido”.<sup>511</sup> De toda maneira, a oferta de Paulo, que tornaria a sede emeritense a mais rica de toda a *Hispania*, era irrecusável, de modo que Fidel foi eleito bispo. Não obstante, a insistência do autor das VSPE em afirmarem relação a Fidel que “confirmata est in eum cunctorum pura et sincera dilectio in tantum”,<sup>512</sup> reafirma a hipótese de que existia uma fratura intraclerical em Mérida, e que Fidel não gozava do mesmo prestígio de seu tio.

Nessa sentido, é notável o amplo destaque com que nosso anônimo autor relata a atuação episcopal de Fidel, referindo-se sobretudo a sua atividade apostólica e caritativa. Afirmando que o bispo teria popularizado e ampliado as obras de assistência eclesiástica na cidade de Mérida, o autor das VSPE tem a intenção de legitimar a imagem do bispo, fragilizada pelas circunstâncias de sua eleição. Dessa forma, no âmbito de um evergetismo cristão, as VSPE relatam que Fidel teria reconstruído suntuosamente o complexo episcopal, depois que este sofreu um abalo em suas estruturas. Conforme a fonte, “ele erigiu um edifício que era enorme tanto em comprimento como largura e com um alto teto. Levantou colunas ornamentadas nos luxuosos átrios e vestiu todo o chão e as paredes com mármore brilhantes, colocando um maravilhoso teto em cima”.<sup>513</sup> Fidel também teria promovido uma ampla reforma na Basílica de Santa Eulália, dotando-a inclusive de torres.<sup>514</sup> Ademais, quando estava moribundo, Fidel teria doado muitas esmolas a pobres e cativos, além de relaxar algumas dívidas.<sup>515</sup> Portanto, o realce das VSPE sobre o afinco com que Fidel desenvolveu seus atos caritativos no final de sua vida tem o objetivo de coroar sua política eclesiástica com

---

<sup>511</sup> VSPE, IV, 5, 1.

<sup>512</sup> VSPE, IV, 5, 36.

<sup>513</sup> VSPE, IV, 6, 25.

<sup>514</sup> VSPE, IV, 6, 30.

<sup>515</sup> VSPE, IV, 10, 5.

*exempla* que lhe garantissem, ainda que *a posteriori*, uma maior legitimidade episcopal. Trata-se de uma *aemulatio* da virtude caritativa de Fidel, cujo intuito era dissimular sua ilícita ascensão ao trono episcopal. O maior argumento que o autor das VSPE utiliza para redimir a fragilidade política de Fidel é sua obra caritativa, tornando patente a existência, no âmbito do imaginário político hispano-visigodo, da relação entre caridade e poder como importante recurso simbólico de poder.

Embora houvesse clérigo de origem oriental na igreja de Mérida por ocasião da morte de Fidel, seu sucessor foi um nobre de estirpe goda – Masona. É possível que Masona pertencesse a uma influente família ariana de Mérida e que, ao se converter à ortodoxia nicena, tivesse conseguido prestígio para romper com a hegemonia romano-oriental sobre a sede episcopal da cidade.<sup>516</sup> Vale lembrar que, no Reino Hispano-Visigodo, a condição de ariano era um distintivo da elite política dirigente, de linhagem gótica. Justamente por isso, os arianos nunca se esforçaram para cooptar membros à sua Igreja, nem puseram óbices para o desenvolvimento das atividades dos cristãos niceítas. Essa segregação será alvo de uma tentativa de eliminação por parte de Leovigildo que, num contexto de busca de unidade política e de fortalecimento dos poderes monárquicos, empreende uma série de atos visando promover a estabilidade externa e interna do Reino, dentre os quais, a criação de uma difusa religião oficial que abarcaria tanto arianos como católicos. Tal Igreja faria frente às hierarquias da Igreja a serviço do Império, cujo prestígio não se restringia apenas às regiões de efetivo poder imperial, como a recém-conquistada franja mediterrânica da Península Ibérica, mas em próprio solo de hegemonia visigoda, como as ascensões de Paulo e Fidel bem demonstram. Por esse motivo, Leovigildo tentou obstinadamente cooptar Masona para os quadros de sua Igreja oficial.

---

<sup>516</sup> ALONSO CAMPOS, op. cit. p. 155.

Para o novo bispo emeritense, contudo, a questão era extremamente delicada. Conforme sugeriu ALONSO CAMPOS, “las luchas políticas de carácter religioso que conturban los tiempos de la dinastía de Leovigildo no se limitaron a una mera pugna entre arrianismo y catolicismo, con ser este su principal aspecto, sino que las tensiones sociales generadas por grupos como la colonia oriental emeritense pueden ser claramente constatados”.<sup>517</sup> Por um lado, a associação de Masona a Leovigildo seria interessante ao bispo, pois lhe daria maior prestígio frente aos grupos que se lhe opunham, em especial a facção romano-oriental. Em contrapartida, foi justamente a conversão de Masona à ortodoxia o fator que, muito provavelmente, lhe valeu o prestígio junto a outros segmentos sociais para se alçar ao trono episcopal. Desse modo, o bispo opta pela resistência ao monarca, tentando legitimar seu poder junto a seus grupos de apoio. Tal conduta política levou Leovigildo, num primeiro momento, a nomear um bispo ariano para a cidade – cujo nome era Sunna – tentando diminuir a influência do bispo católico. Posteriormente, quando a rebelião de seu filho Hermenegildo ganha contornos mais dramáticos, Masona é exilado e substituído por outro bispo católico cujo nome de origem oriental – Nepópis – acusa sua provável procedência.

É nesse sentido que devemos entender a ênfase que o autor das VSPE concede a Masona, e em especial a sua atividade caritativa antes de ser exilado. A utilização que o redator das VSPE faz da caridade como veículo de legitimação de poder episcopal para o bispado de Masona é muito maior do que para o bispado de Fidel. Conforme nosso anônimo diácono, Masona não se teria restringido à prática de atos de caridade pessoais e eventuais, como fizeram seus predecessores; ele teria ampliado e institucionalizado o sistema caritativo eclesiástico em níveis sem precedentes. Desse modo, o autor das VSPE constrói uma argumentação que enaltece Masona pela organização desse sistema caritativo, ainda que não

---

<sup>517</sup> Ibid. p. 155.

fosse o bispo, pessoalmente, que praticasse todos os atos de caridade. Relata-se que o bispo exercia a caridade pessoalmente, doando dinheiro para uma pobre viúva que não tinha o que comer, ou libertando alguns servos e doando-lhes alguns bens. O bispo também teria atuado na dimensão da caridade espiritual, convertendo judeus e pagãos ao cristianismo. A despeito dessas menções de caridade pessoal, a imagem que as VSPE suscitam de Masona é a de um gestor do sistema caritativo da igreja emeritense.

O autor das VSPE afirma que assim que Masona ascendeu ao episcopado ele fundou muitos monastérios, enriqueceu magníficos prédios e construiu ainda mais basílicas com obras maravilhosas.<sup>518</sup> Dado o destaque que nosso autor coloca no *xenodochium*, deve ter sido esta uma das construções mais importantes da cidade à época. No texto, assevera-se que Masona teria construído o recinto.<sup>519</sup> Contudo, não se pode afirmar com segurança que essa informação seja verdadeira, pois é possível que o *xenodochium* já existisse anteriormente. Durante o bispado de Paulo, o anônimo redator das VSPE afirma que os mercadores romano-orientais, após visitarem o bispo, “retornam a casa em que estavam hospedados”.<sup>520</sup> É plausível que tal casa já fosse uma hospedaria, uma vez que Mérida era um lugar para onde viajavam muitos mercadores e peregrinos. Assim, a ênfase que o autor das VSPE coloca na atuação episcopal de Masona poderia tê-lo levado a certos exageros sobre este bispo, dos quais a fundação do *xenodochium* faria parte. Pode ser que o *xenodochium* já existisse e que Masona o tenha ampliado, que se trate de outro *xenodochium*, ou que a instituição realmente não existisse. Contudo, a brevidade do relato não nos permite passar do campo da suposição. Existisse ou não tal instituição anteriormente, fica evidente a intenção do autor das VSPE de relacionar estreitamente Masona ao *xenodochium*, importantíssimo símbolo de poder da cidade graças aos serviços que prestava à população.

---

<sup>518</sup> VSPE, V, 3, 9.

<sup>519</sup> VSPE, V, 3, 13.

<sup>520</sup> VSPE, IV, 3, 8.

O *xenodochium* emeritense era responsável também por outro viés da caridade episcopal – a assistência médica. De fato, as VSPE apontam que a instituição tinha como objetivo servir a viajantes e doentes.<sup>521</sup> Nessa direção, os serviços prestados pelo *xenodochium* seriam aqueles relacionados com as atividades de albergaria e enfermaria. Embora durante o período de Paulo já houvesse médicos da igreja à disposição da população da cidade, é em relação ao episcopado de Masona que o autor lega mais notícias sobre a atuação desses indivíduos. Conforme nosso entusiasmado apólogo dos bispos emeritenses, os médicos da igreja deveriam procurar incessantemente e carregar para o *xenodochium* qualquer um que encontrassem doente, fosse servo ou livre, cristão ou judeu.<sup>522</sup> Deveriam dar “comida prazerosa e luzes aos enfermos”, o que sugere uma visão mais ampla de caridade pelo autor. Masona também teria ordenado que os médicos recebessem metade de todos os donativos trazidos ao palácio pelos *actuariis* de todo o patrimônio da igreja para que redistribuíssem aos enfermos.<sup>523</sup> Naturalmente, devemos matizar os constantes exageros hagiográficos do autor das VSPE. Contudo, é provável que tenha havido certo esforço político e econômico de Masona no sentido de tornar os médicos da igreja emeritense seus agentes de caridade, as pessoas pelas quais seu poder se fazia presente em várias localidades da região.

O bispo também teria institucionalizado uma distribuição de víveres, ordenando que os despenseiros do palácio episcopal, ao receberem alguém com uma pequena vasilha clamando por vinho, água ou mel, providenciassem-lhos numa vasilha maior, não importando se o indivíduo fosse da cidade ou do meio rural.<sup>524</sup> Portanto, fica nítido nesse trecho das VSPE que o autor quer demonstrar que o poder do bispo não se restringia à cidade de Mérida. Embora este fosse seu local privilegiado de atuação, seu poder também seria exercido no meio

---

<sup>521</sup> VSPE, V, 3, 13.

<sup>522</sup> VSPE, V, 3, 15.

<sup>523</sup> VSPE, V, 3, 24.

<sup>524</sup> VSPE, V, 3, 27.

rural. Aqui, contudo, o bispo concorria com o poder dos *domini* locais. Mas, justamente para concorrer com o poder do patronato laico, Masona – e em menor medida Fidel – teria ofertado uma alternativa muito mais atraente de crédito, o que reforçava seu poder no meio urbano e rural. De fato, embora o anônimo diácono das VSPE aponte incidentalmente que já existia algum tipo de crédito na época de Fidel, é para o bispado de Masona que ele afirma categoricamente – com seus habituais exageros – ter existido essa atividade creditícia. Conforme o autor das VSPE, Masona teria encarregado o diácono Redemptus, responsável pela basílica de Santa Eulália, de um fundo de dois mil *solidi* e lhe recomendado que, feita uma garantia, “emprestasse quanto quisesse daquele montante sem demora ou dificuldade” aos necessitados.<sup>525</sup> Aqui, a intenção do autor é demonstrar como a igreja de Mérida, através da obra de caridade de seu bispo, apresentava uma alternativa mais interessante de amparo social, e, por conseguinte, de vinculação social, do que o patronato laico.

Tal como Fidel, Masona também teria expropriado parte do patrimônio eclesiástico quando se encontrava prestes a morrer. Tratar-se-ia de um último esforço caritativo dos bispos em garantir seu lugar no reino dos céus e afirmar a linha de sua política eclesiástica. Por outro lado, trata-se também de uma estratégia narrativa do autor para demonstrar que o espírito caritativo dos bispos de Mérida permaneceu o mesmo até o termo de suas exemplares existências. Assim, informa-nos o redator das VSPE que Masona teria escrito uma carta libertando os servos que lhe tinham servido fielmente, doando a estes pequena quantia de dinheiro e pequenas possessões.<sup>526</sup> As primeiras condenações sobre a libertação de servos da Igreja pelos bispos se encontram nas atas do Concílio I de Sevilha de 590.<sup>527</sup> Essas normativas, decretadas no final do episcopado de Masona, refletem que esse tipo de atitude

---

<sup>525</sup> VSPE. V, 3, 36.

<sup>526</sup> VSPE. V, 13, 17.

<sup>527</sup> Conc. II Hisp. c. 1. No mesmo concílio também era condenada a transferência de servos da Igreja a algum parente do bispo, conforme o cânone segundo.

não seria uma particularidade da igreja emeritense. Contudo, as disposições de tal sínodo só valiam para a *Baetica*. No Concílio III de Toledo de 589, que Masona participou, não encontramos esse tipo de condenação. Apenas no próximo concílio geral, celebrado em 633, é que se condena oficialmente para todo o reino a libertação de servos da Igreja, sob a alegação de que a mesma, como patrona, nunca morre.<sup>528</sup> Era uma tentativa de evitar a patrimonialização de bens da Igreja por bispos. Apenas se conseguisse trazer para o patrimônio eclesiástico mais dois servos e algum pecúlio é que o bispo poderia proceder a uma manumissão por completo, não ficando o liberto *in obsequium ecclesiae*.<sup>529</sup> Tecnicamente, portanto, a atitude de Masona não teria sido ilegal sob o prisma canônico, já que anterior à condenação eclesiástica. Não era, contudo, bem vista pelo clero local. Por esse motivo o arquediácono Eleutério, clérigo que um Masona já moribundo havia indicado para sua sucessão, teria tentado por todos os meios revogar a atitude do bispo, conforme nos informa o anônimo das VSPE. O desfecho proverbial do episódio, com a morte precoce de Eleutério por conta de sua avareza, antes da morte de Masona, teria confirmado as doações do bispo. Assim, o autor torna evidente a dicotomia entre o caridoso, e portanto legítimo, bispo Masona; e o avaro, e por conseguinte celestialmente punido, arquediácono Eleutério.

Ao longo de toda a narrativa o autor das VSPE se esforça para demonstrar que a caridade teria sido a principal virtude do episcopado de Masona. Desde o início de sua atuação episcopal, passando pela época em que estava no exílio, até o final de sua vida, quando já estava com suas forças debilitadas, Masona sempre é descrito praticando a caridade. O autor das VSPE relatou desde atitudes simples e pessoais da caridade, às quais conferiu um teor de *exempla*, até um desenvolvido e institucionalizado sistema de caridade eclesiástica que o bispo teria instalado em Mérida. Essa caridade institucional desenvolvida

---

<sup>528</sup> Conc. IV Tol. c. 70.

<sup>529</sup> Conc. IV Tol. c. 68.

por Masona teria sido responsável pelo apoio de diversos grupos a esse bispo, e pela grande projeção que Masona obteve na cidade. O relato das VSPE afirma que Masona ampliava, e muito, o universo de pessoas atendidas pela caridade emeritense, incluindo judeus, pagãos, servos e habitantes rurais. Recentemente sugeriu-se que a caridade desenvolvida por grandes padres como Santo Agostinho e Gregório Magno privilegiava indivíduos de um segmento intermediário em detrimento dos pobres.<sup>530</sup> Embora não disponhamos de referências para afirmar o mesmo para Masona, é provável que sua linha de crédito tenha atendido muitos que não eram realmente pobres, mas que possuíam alguma relevância política para a legitimação do bispo, como os comerciantes romano-orientais da cidade. Também sua mais célebre obra de caridade – o *xenodochium* de Mérida – teria favorecido não apenas o erário episcopal, como os lucros dos comerciantes da cidade, para quem o culto à Santa Eulália era grande fonte de receitas.

De fato, nosso hagiógrafo emeritense sugere que as atividades caritativas de Masona foram muito bem recebidas por significativa parte da população local – pobres e grupos intermediários. Teria conseguido patrimonializar o poder episcopal pela caridade numa das mais importantes cidades do Reino Hispano-Visigodo. Daí a importância que o bispo possuía para a consecução do projeto de unidade político-religiosa almejado por Leovigildo. Nem Sunna, o bispo ariano da cidade, nem Nepópis, que fora nomeado bispo católico no lugar de Masona, teriam conseguido capitalizar um apoio da cidade de Mérida na grandeza que Masona conseguiu. O exemplo paradigmático dessa legitimação em torno do nome de Masona é o trecho em que o bispo, mesmo estando exilado, teria recebido um generoso carregamento de donativos da população da cidade de Mérida. Por outro lado, Sunna contaria com uma base homogênea de sustentação constituída apenas pela nobreza de armas visigoda e

---

<sup>530</sup> BROWN, *Poverty and leadership*, op. cit. p. 60. vide supra p. 60, n. 160.

pelo clero ariano, e Nepópolis teria apoios restritos e difusos. Já Masona teria angariado um amplo e diversificado apoio ao seu nome para o trono episcopal. Na prática, porém, o próprio autor das VSPE revela, nas entrelinhas, que Nepópolis contava com certo apoio na cidade, provavelmente da colônia romano-oriental. Isso fica claro quando o autor relata que Nepópolis fugiu com sua família, mas que contou com o apoio de homens da igreja de Mérida para surrupiar dessa igreja objetos valiosos depois de ser removido de seu cargo, findo o exílio de Masona.<sup>531</sup> Ademais, a insistência do anônimo redator em afirmar que Nepópolis não contara com nenhum apoio na cidade de Mérida pode ser um indício justamente do contrário, o que justificaria a repetição do argumento.<sup>532</sup> Assim, a argumentação do autor das VSPE ao exaurir os suportes sociais de Nepópolis e Sunna tem a intenção de sugerir como Masona teria conseguido, através de vasta obra caritativa, unir os diversos grupos sociais de Mérida.

Institucionalizado na figura do bispo, mas utilizando-se do aparato eclesiástico emeritense, o sistema caritativo desenvolvido por Masona teria sido algo sem precedentes na cidade, segundo as VSPE. Essa política eclesiástica render-lhe-ia grande prestígio não apenas entre seus correligionários, mas entre boa parte da população de Mérida e seus arredores. O auxílio que recebeu quando foi exilado por Leovigildo e, principalmente, o próprio retorno triunfal de Masona a Mérida teriam sido inequívocos sinais de sua bem-sucedida atuação episcopal, cuja ampla atividade caritativa esteve sempre em primeiro plano. Sua política da caridade frente ao episcopado, agindo e mostrando-se como o grande *patronus* da cidade, ter-lhe-ia propiciado tanto prestígio em Mérida que, conforme seu biógrafo, no dia da páscoa muitos garotos teriam se dirigido a Masona como se ele fosse um rei, conferindo-lhe as

---

<sup>531</sup> VSPE V, 8, 46.

<sup>532</sup> VSPE V, 8, 54.

devidas reverências.<sup>533</sup> A imagem de um rei, de um poder centralizado, era justamente o que visava o nosso panegirista de Masona.

Para finalizar nosso estudo de caso, devemos nos perguntar as razões que levaram o anônimo diácono das VSPE a redigir um texto em estilo panegirístico a Masona em 633, três décadas após a morte deste bispo. Evidentemente, o autor busca enaltecer a importância eclesiástica da cidade de Mérida, num contexto em que ainda não se havia definido Toledo como sede primada da Igreja Hispano-Visigoda. Assim, enaltecer os bispos da cidade, através de uma espécie de *uiri illustribus* emeritense, seria enaltecer a própria sede de Mérida. Portanto, é provável que o autor buscasse uma centralização de poder em torno da figura do bispo de Mérida, no caso Estevão I, cujo episcopado se estende aproximadamente de 631 a 637. Conforme o excerto com que iniciamos nosso estudo, na época de Masona “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”.<sup>534</sup> Portanto, o discurso apregoa a necessidade da figura do bispo para que a população da cidade, ricos e pobres, pudesse conviver harmoniosamente. O bispo seria como um mediador de conflitos, um guia para conduzir a *Christianitas* local para o bem comum, uma autoridade moral que deveria ser respeitada, inclusive, pela nobreza laica da região, já que também os ricos tinham abundância de coisas boas quando Masona conseguira centralizar seu poder. Não obstante, é provável que a cidade de Mérida estivesse politicamente dividida durante o período de redação das VSPE, e que fosse a busca da unidade da população da região em torno do bispo Estevão um dos objetivos do autor.

De fato, de 621 a 631, governou a *Hispania* o monarca Suintila. Por ter expulsado os imperiais do sul peninsular, tal soberano conquistou expressivo apoio político na região.

---

<sup>533</sup> VSPE. V, 3, 52.

<sup>534</sup> VSPE. V, II, 12-20.

Porém, em 631, Suintila perde o apoio de parte da nobreza hispano-visigoda e é deposto por Sisenando. Dada a situação de usurpação com que ascendeu ao trono, Sisenando precisava legitimar seu poder, tarefa que coube ao episcopado que lhe apoiava. Assim, em 633 os bispos do Concílio IV de Toledo decretam um extenso cânone legitimando a ascensão de Sisenando e condenando a atuação de Suintila e seus apoiadores.<sup>535</sup> Dado o longo período que se verifica entre a usurpação de Sisenando e a convocação do concílio, é provável que Sisenando tenha enfrentando sérias contestações à consolidação de seu poder, principalmente nas regiões da *Baetica* e *Lusitania*, onde era forte a influência do monarca deposto. Conforme GARCIA MORENO, “se han encontrado algunos trientes áureos acuñados a nombre de un ignoto rey Iudila en las cecas de Mérida e Ilíberis, que por su tipología hay que fechar con seguridad en estos momentos. Es, pues, seguro que en estas zonas meridionales estalló una rebelión contra Sisenando hacia el 632, cuyo resultado habría sido la proclamación real de Iudila”.<sup>536</sup>

Essa situação de fragmentação do poder real não interessava à Igreja, que desde a conversão de Recaredo buscava formular uma teologia política que fortalecesse a monarquia e garantisse os privilégios eclesiásticos. Portanto, assim como Isidoro de Sevilha forneceu seu apoio a Sisenando, é provável que Estevão I também tenha se oposto à articulação política de Iudila em Mérida para destronar Sisenando. O bispo de Mérida, nessa concepção, estaria sendo descrito como o *primus inter pares* no âmbito do episcopado hispano-visigodo. A intenção do autor das VSPE seria demonstrar a importância política, pretérita e atual, que o bispo de Mérida possuía ao apoiar um monarca. Podemos sugerir, portanto, que o diácono das VSPE tinha em vista um decréscimo relativo a Toledo – e às demais sedes metropolitanas – do prestígio da antiga capital da *Diocesis Hispaniarum*, e que almejava reafirmar a primazia de Mérida no quadro da aliança entre episcopado e monarquia hispano-visigoda. Assim, a

---

<sup>535</sup> Vide supra p. 139, n. 436.

<sup>536</sup> GARCIA MORENO, op. cit. p. 156.

exaltação de Masona por parte do diácono emeritense que redigiu as VSPE teria o objetivo de traçar um paralelo, um *exemplum* da oposição dos bispos de Mérida a reis considerados tiranos. Pelo contexto de produção da obra, fica implícito um paralelo entre Leovigildo e Iudila, Recaredo e Sisenando, e Masona e Estevão I. Do mesmo modo que Masona enfrentou o tirano Leovigildo e apoiou Recaredo, Estevão I estaria se opondo a Iudila e concedendo seu apoio a Sisenando.

A confrontação de Estevão I ao usurpador local, porém, só seria bem sucedida se o bispo contasse com grande prestígio na cidade. Decorre daí a temática central das VSPE, a legitimação do poder episcopal. O autor pode estar sugerindo que, do mesmo modo que a cidade de Mérida se teria unido em torno de Masona e auxiliado este bispo a se opor ao tirano Leovigildo, precisaria se unir agora em torno de Estevão para que este pudesse se opor às ambições do novo usurpador. A centralização de poderes em torno da figura episcopal estaria justificada pelas virtudes episcopais, dentre as quais se destaca no texto a caridade. De fato, a assistência foi, desde a Antigüidade Clássica, um importante fator de vinculação das populações urbanas ao seu *patronus*. Foi também a justificativa para que os bispos recebessem diversos privilégios imperiais. Obviamente, os bispos não precisavam ser caridosos, mas apenas aparentar serem caridosos para aglutinar o apoio da população. Daí a importância das ideologias e dos discursos, como a VSPE. Se nossa hipótese de paralelo entre Masona e Estevão I for válida, pode-se afirmar que o escopo do anônimo diácono é demonstrar para a população da cidade que se todos apoiassem Estevão os momentos de turbulência política logo passariam e o bispo poderia, através de suas obras de beneficência, trazer de volta os áureos tempos de Masona, “em que todos pareciam regozijar como se no céu estivessem”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste estudo foi demonstrar como o poder dos bispos hispano-visigodos se estruturou na Antigüidade Tardia a partir da concepção de caridade. Para tanto, valemo-nos, no primeiro capítulo, da análise de duas diferentes concepções sobre a figura do pobre. No mundo imperial romano o pobre não era uma categoria de identificação social. O imaginário das elites dessa época privilegiava uma distinção social entre cidadãos e não-cidadãos. Isso não significa, obviamente, que os pobres não existiam. Tal fato denota, porém, que não existia uma preocupação particularizada da elite em relação aos pobres. Estes eram considerados um dado da natureza, uma estrutura social imutável. Para as elites, em uma cidade sempre haveria cidadãos ricos e cidadãos pobres. Porém, justamente pelo fato de serem cidadãos, todos estavam inseridos num mesmo grupo social. Portanto, a dualidade predominante no pensamento político da elite imperial romana opunha cidadãos e não-cidadãos.

Essa dicotomia transformou-se substancialmente com a disseminação do discurso cristão. Ainda que os pobres continuassem a ser considerados como um dado da natureza que sempre existiria – e o Sermão da Montanha é o melhor exemplo dessa concepção – eles passaram a ser um dos mais valorizados grupos sociais da Antigüidade Tardia. De fato, com o cristianismo o pensamento político tardo-antigo passava pela classificação da sociedade entre ricos e pobres. Essa “invenção dos pobres” foi feita pelas altas hierarquias eclesiásticas, cujos privilégios que recebiam do Império fundamentavam-se, em certa medida, nas atividades assistencialistas que promoviam aos pobres. Era mister, portanto, valorizar ao máximo a figura dos pobres, para que se justificassem esses privilégios e se legitimasse a destacada posição do clero no corpo social.

No Reino Hispano-Visigodo a concepção que o episcopado – e, em certo sentido, toda a elite do reino – possuía em relação aos pobres pautava-se na capacidade produtiva do

indivíduo. Era esse o limiar da legitimidade da pobreza no pensamento político do episcopado hispano-visigodo. Para a pessoa que fosse pobre, mas tivesse plenas capacidades produtivas, a servidão era considerada uma solução mais apropriada do que a mendicância, uma vez que enquadraria o indivíduo nos laços de dependência típicos dessa sociedade. Por outro lado, categorias como órfãos, idosos, viúvas, prisioneiros, deficientes, peregrinos, enfermos, enfim, todos aqueles que não poderiam exercer alguma atividade produtiva eram considerados dignos de receber a caridade institucional da Igreja. Não obstante, mesmo em relação a esses grupos não faltam exemplos de descaso e desprezo por parte do episcopado hispano-visigodo.

Essas concepções sobre o pobre supõem uma grande articulação entre meio urbano e rural na Península Ibérica. De fato, a caracterização do *pauper* como um indivíduo que está incapacitado de produzir seu sustento, ainda que seja uma permanência do período baixo-imperial romano, também reflete certa preocupação do episcopado em relação à mão-de-obra das grandes propriedades fundiárias. O eixo econômico no Ocidente Tardo-Antigo se havia deslocado para o meio rural, reflexo da diminuição do comércio e das atividades manufatureiras nas cidades. O centro da vida política, contudo, permanecia nas cidades. Nestas habitavam ou reuniam-se os nobres da região para deliberar sobre a política local. Contudo, o maior reflexo da importância política das cidades era a presença do episcopado. Estes substituíram os *togati* como as maiores autoridades em âmbito municipal. Desse modo, durante a Antigüidade Tardia a caridade institucional da Igreja restringiu-se basicamente aos centros urbanos e suas cercanias, uma vez que eram os locais por excelência da atuação episcopal. No caso da Península Ibérica, as cidades do centro-sul peninsular possuíam uma vida urbana mais pulsante do que os centros urbanos de outras regiões. Essa intensa atividade cidadina pode ser aferida, no período, pelo reordenamento do espaço público urbano, que privilegia então as construções religiosas. Desse modo, é possível asseverar que Mérida era uma verdadeira metrópole para os padrões do período. Possuía uma série de importantes

edificações religiosas, como igrejas, *xenodochium*, catedral, palácio episcopal. Contudo, sua construção mais importante era a Basílica de Santa Eulália, a mais célebre mártir da Península Ibérica no período. Graças à apropriação do culto de Santa Eulália, os bispos hispano-visigodos puderam exercer um verdadeiro patronato na cidade, substituindo também nesse aspecto os antigos evergetas romanos. Ademais, também havia uma importante nobreza laica – de origem hispano-romana e visigoda – na cidade de Mérida, pois a cidade havia sido sede da *Diosesis Hispaniarum* e era importante centro militar do exército visigodo. Por causa da grande presença dessas elites, Mérida foi preterida pelo monarca Leovigildo em seu processo de centralização político do Reino. A capital da monarquia foi fixada em Toledo, uma cidade que não contava com a pujança e articulação das elites do centro-sul peninsular.

No segundo capítulo foi analisado o processo que permitiu a transformação de um imaginário social a outro. Apontamos como a ideologia da caridade teve importância fundamental na transformação do pensamento político na Antigüidade Tardia. O evergetismo, sistema de munificência em que os objetivos das doações eram a glória e o civismo perante os concidadãos, só fazia sentido numa sociedade que pensava si mesma sob as categorias cidadão e não-cidadão. Essa perspectiva foi transformada pelo cristianismo, que inseriu no pensamento do período as categorias “ricos” e “pobres”. Assim, o evergetismo tinha sua lógica transformada, uma vez que o objetivo da munificência não era mais aparecer como um notável cidadão, mas como um notável cristão. Continuou a existir, revestido por um verniz cristão, por todo o período tardo-antigo, mas foi paulatinamente cedendo espaço a um novo modelo de caridade proposto pelo episcopado. Por outro lado, o evergetismo sofreu um duro golpe em suas bases materiais a partir da chamada “crise do século III”. A Igreja, que já institucionalizara seu sistema de assistencialismo, encontrava-se em condições mais privilegiadas de exercer essa atividade, pois, atuando como intermediária, arrecadava pequenas, mas constantes doações. O poder imperial percebeu nesse sistema de

assistencialismo um meio de diminuir as tensões sociais que existiam nas comunidades urbanas em crise. Assim, cada vez mais o clero se tornava um corpo diferenciado na sociedade, que justificava seus privilégios pela caridade.

Desse modo, a Igreja não tardou em buscar para si a exclusividade da prática caritativa. Concorria com doações particulares de nobres, estimulados por um espírito evergeta cristianizado, e de indivíduos menos privilegiados, que, movidos por um sentimento de solidariedade, auxiliavam outros que estavam em ainda pior situação. Porém, a Igreja contava com um importante trunfo – a exclusividade dos sacramentos. Toda a vida de um cristão, desde seu batismo até sua extrema unção, passando inclusive pela excomunhão e remissão dos pecados, garantia à Igreja um importante papel político na sociedade tardo-antiga. Assim, a essa mediação entre este mundo e o Além, os bispos trataram de aditar outra mediação, a dos donativos dos ricos aos pobres. Para tanto, desenvolveram um discurso no qual a caridade – e a caridade intermediada pela Igreja – era a melhor maneira de que dispunha um fiel para se redimir de um pecado ou para buscar algum tipo de intercessão divina. Certamente isso não eliminou os demais tipos de caridade. Porém, tratava-se de um poderoso argumento que contribuiu significativamente para o aumento das doações à Igreja e para sua situação política e econômica privilegiada na sociedade tardo-antiga. Os aportes materiais legados pelos fiéis eram, em sua maior parte, apropriados pela Igreja, tornando-a extremamente rica. Porém, a autoridade do alto clero se dava sobre toda a sociedade – ricos e pobres, conforme a ideologia cristã. Em relação aos ricos porque, se quisessem alcançar alguma graça divina, deveriam doar à Igreja; e, aos pobres, pois deveriam receber os donativos exclusivamente das mãos dos clérigos. Esse modelo de circuito caritativo era, naturalmente, uma idealização, possuindo muitas distorções na prática.

No terceiro capítulo estudamos o caso da prática caritativa desenvolvida pelos bispos emeritenses conforme o relato das VSPE. Trata-se de um texto cujo objetivo é exaltar a

cidade de Mérida através da atuação de seus bispos. Nesta cidade havia uma poderosa nobreza, tanto de origem senatorial romana como visigoda, que era avessa a qualquer projeto de centralização monárquica. Ademais, até a conversão do Reino hispano-Visigodo à ortodoxia também o episcopado não apoiava essa idéia, já que seus poderes não encontravam grandes contestações nos centros urbanos. Assim, até 589 o episcopado não possuía um nítido projeto de poder, nem mesmo em âmbito municipal. O que se verifica é uma forte disputa intraclerical pela posse da cátedra episcopal. No caso de Mérida, quem controlasse a sede do bispado emeritense controlaria também o circuito caritativo estruturado em torno da Basílica de Santa Eulália. Deteria, por conseguinte, os aportes econômicos e a autoridade político-religiosa que a apropriação do culto à mártir rendiam ao bispo da cidade. Em Mérida, essas disputas intraclericales contavam com a participação de uma substancial colônia de comerciantes romano-orientais instalados na cidade. Esse grupo era coeso e influente o bastante para conseguir capitalizar significativo apoio para determinados candidatos ao bispado da cidade. Essa situação de eleição episcopal ficou ainda mais conturbada quando o rei Leovigildo iniciou, na segunda metade da sexta centúria, um projeto de unidade político-religiosa. A eleição dos bispos extrapolava então a esfera municipal e passava a ter implicações para o projeto do monarca.

Diante desse quadro, notamos que a eleição de um bispo era um processo político e, como tal, o candidato precisava legitimar seus poderes. De acordo com o relato das VSPE, a forma com que isso se dava era através da caridade. Durante os três bispados analisados, notamos que o autor relata com maior ou menor minúcia a utilização da caridade como veículo de legitimação do poder episcopal conforme a ascensão do bispo se dava em situação cada vez mais delicada. Essa relação entre caridade e legitimação de poder não está expressa, mas implícita na fonte. À medida que eram maiores as contestações que determinado bispo enfrentara quando ascendeu ao poder, maior era a necessidade de que o autor das VSPE

possuía em relatar as obras de caridade desse bispo, obras que poderiam ser reais ou inventadas pelo autor. Assim, ele narra que Paulo ascendeu em condições tranqüilas e, portanto, praticamente não se detém às obras de caridade deste bispo. Fidel, cuja ascensão se deu por simonia, é descrito praticando várias obras de caridade. Masona, cuja situação de ascensão foi extremamente conturbada, tem suas supostas obras de caridade relatadas com enormes exageros e grande riqueza de detalhes. Deste modo, fica evidente, numa análise interna do discurso do diácono das VSPE, que este utiliza a caridade como veículo de legitimação do poder episcopal. Ao utilizar a caridade para fazer uma *aemulatio* da memória desses bispos, pressupõe que é sobejamente reconhecida pela sociedade a relação entre caridade e poder. Relação que estava mais explícita no pensamento baixo-imperial, mas que era omitida no discurso cristão. Portanto, embora o conceito de caridade se tenha transformado radicalmente do período imperial romano para o cristão tardo-antigo, a relação entre caridade e poder persistiu como uma herança no imaginário político da sociedade tardo-antiga. Desse modo, dentre a plêiade de recursos imagísticos disponíveis no imaginário da sociedade hispano-visigoda, o autor recorre à caridade por julgar ser este o símbolo de poder municipal mais inteligível para essa sociedade.

Essa legitimação da memória dos bispos emeritenses parece ter atendido aos propósitos de um projeto de centralização monárquica apoiado pelos bispos hispano-visigodos a partir da conversão de Recaredo. Em particular, a redação das VSPE parece ter uma relação com a rebelião de Iudila na cidade de Mérida, após a usurpação de Sisenando contra Suintila ao redor de 631. É possível traçar um paralelo entre as atuações dos tiranos, Leovigildo e Iudila; dos reis legítimos, Recaredo e Sisenando; e dos bispos que se opuseram aos tiranos, Masona e, provavelmente, Estevão I. Isso explicaria o grande protagonismo dado a Masona na obra. O panegírico a Masona seria, também, uma exaltação a Estevão I, e uma solicitação para que a população da cidade se unisse novamente, seguindo o suposto exemplo do que

ocorrera na época de Masona, em torno da figura do bispo contra o tirano local. Assim, a redação das VSPE parece sugerir a unidade de todos os grupos sociais emeritenses em torno da figura dos bispos da cidade. A centralização de poderes em torno do bispo de Mérida justificar-se-ia pela atuação caritativa que, tradicionalmente, possuem os bispos da cidade. Trata-se de um raciocínio que se encontra, todavia, no campo especulativo, a espera de outros estudos venham a corroborar ou refutar nossa hipótese.

O que pode ser constatado nitidamente nas VSPE é a virtude pública necessária para legitimar e centralizar os poderes dos bispos – a caridade. Seja com os olhos voltados para o passado ou para o presente, o autor das VSPE, e, por conseguinte, seus interlocutores, têm como pressuposto que a principal via de legitimação do poder episcopal é a caridade. Seu texto produz a imagem de bispos extremamente caridosos e profundamente preocupados com a condição dos pobres. Não obstante, parece claro que a prática caritativa desenvolvida pelos bispos de Mérida, muito mais do que mero amor ao próximo, refletia as tensões políticas e as disputas pelo poder entre diversos grupos sociais da cidade. Deixado de lado o discurso ideológico do autor das VSPE, esses bispos, na sua prática caritativa, não deveriam diferir muito daqueles que assim condenava o cânone 13 do Concílio de Mácon de 585:<sup>537</sup>

Estabelecemos, por conseguinte, que na casa episcopal, quando o bispo receber alguém lhe pedindo algo, que o receba com hospitalidade, e não lhe solte os cães. [...] Pois o bispo deve resguardar os hinos aos latidos, e as boas obras às mordidas venenosas.

---

<sup>537</sup> CLERQ, C. (ed. ) **Concilia Galliae**. Corpus Christianorum. Series Latina. CXLVII A. Turnholti: Brepols, 1963. A tradução é de nossa autoria.

## BIBLIOGRAFIA

- ALFÖLDY, G. **História Social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.
- ALONSO CAMPOS, J. I. Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 3, 1986.
- ARCE, J. La Transformación de *Hispania* en época tardorromana: paisaje urbano, paisaje rural. In: CONGRESO DE ESTUDIOS MEDIEVALES, III, 1993, León. **De la Antigüedad al Medioevo**. ss. IV-VIII. Fundaci6ns Sanchez-Albornoz, 1993, p. 227-249.
- BACZKO, B. A Imagina76o Social. In: **Enciclop6dia Einaudi**. Vol. 5. Anthropos-Homem. Lisboa: Casa Nacional da Moeda, 1985.
- BAJO, F. El sistema asistencial eclesi6stico durante el siglo IV. **SHHA**. IV-V (v. 1). Salamanca: 1986/87.
- BARCELÓ, M. Les plagues de llagost a la Carpet6nia, 578-649. **Estudis d'Historia Agraria**. Barcelona, 1, 1978.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. El evergetismo em *Hispania* romana. In: **Homenaje Acad6mico a D. Emilio García G6mez**, Madrid: Real Academia de Historia, 1993.
- BROWN, P. A Antigüidade Tardia. In: VEYNE, P. (org.). **História da Vida Privada**. Vol. I. Do Imp6rio Romano ao ano mil. S6o Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. **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 instrumentalizaci6n econ6mica 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.
- BUENO, D. R. **Obras de San Juan Crisóstomo**. Homilias sobre el Evangelio de San Mateo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- CABEZA, G. F. et alii. (eds.) **Tabula Imperii Romani**. J-29. Madrid: Unión Académica Internacional (Comité Español) 1993.
- CAMPOS, J. **Idacio, obispo de Chaves**. Su Cronicon. Salamanca: Calasancias, 1984.
- CASAGRANDE, C., VECCHIO, Pecado. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J. C. (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- COATES, S. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority. **The English Historical Review**. Oxford, v. CXV n. 464, 2000.
- COLLINS, R. (ed.). **Iohannis Biclarenensis. Chronicon**. Corpus Christianorum. Series Latina. CLXXIII A. Turnhout: Brepols, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Merida and Toledo. 550-585**. In: JAMES, E. **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Clarendon, 1980.
- DEL FUEYO, A. (trad.). **Obras de San Agustín**. VII. Sermones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964 (3ª. Ed.).
- 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.
- \_\_\_\_\_. La Rue à Merida au VIe siècle: usage sacré et usage profane. In: COLLOQUE DU ROUEN, Rouen, 1994. **La Rue, lieu de sociabilité?** Rencontres de la rue. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1997, p. 331-340.

\_\_\_\_\_. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* Visigoda. **De Constantino a Carlomagno – Disidentes Heterodoxos Marginados**. Cadiz, p. 159-177, 1992.

\_\_\_\_\_. Peregrinos y lugares de peregrinación en la *hispania* tardoantigua. **História: Questões e Debates**. Curitiba, n. 33, 2000.

\_\_\_\_\_. Redimuntur captiui. A propósito de Regula Communis IX. **Gerión**, Madrid, n. 10, 1992.

\_\_\_\_\_. Urbes in rure. Los placeres del campo y de la naturaleza. In: ARCE, J., ENSOLI, S., LA ROCCA, E. (eds.). **Hispania romana**. Desde tierra de conquista a provincia del imperio. Madrid: Electa, 1997, p. 283-294.

LOZANO A. Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción. In: ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J. M. (eds.). **Alejandro Magno**. Hombre y mito. Madrid: Editorial Actas, 2000.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. El emeritismo en la España Visigótica. **Revista Portuguesa de História**, Lisboa, n. 6, 1955.

\_\_\_\_\_. **La vida de San Fructuoso de Braga**. Braga:1974.

DINIZ, R. C. D. **A problemática da assistência na sociedade visigoda ns séculos VI e VII**: um estudo comparativo dos modelos assistenciais masoniano e isidoriano. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

DOSSE, F. **História do Estruturalismo**. Vol. II. O canto do cisne. De 1967 aos nossos dias. São Paulo: Ensaio, 1994.

DUBY, G. **A História continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1993.

\_\_\_\_\_. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

\_\_\_\_\_. **Guerreiros e camponeses**. Os primórdios do crescimento econômico europeu. Séc. VII-XII. Lisboa: Estampa, 1978.

\_\_\_\_\_.; PERROT, M. **História das Mulheres**. v.1: A Antigüidade. Porto/São Paulo, Afrontamento/Ebradil, 1990.

EAGLETON, T. **Ideologia**. Uma Introdução. São Paulo: UNESP/ Boitempo, 1997.

EDMONDSON, J. C. Romanization and urban development in *Lusitania*. In: BLAGG, T., MILLETT, M. **The early roman empire in the West**. Oxford: Oxbow books, 2002.

ERNOUT, A. (trad.). **Pétrone**. Le Satiricon. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

FARIA, A. M. de. Algumas questões em torno da fundação de Augusta Emérita. **Revista Portuguesa de Arqueologia**. Lisboa, vol. 1., n. 1, 1998.

\_\_\_\_\_. Plínio-o-velho e o estatuto das *ciuitates* privilegiadas hispano-romanas localizadas no actual território Português. **Vipasca**, Aljustrel, n. 4, 1995.

FLÓREZ, H. **España Sagrada XIII**. De la *Lusitania* Antigua en comun y de su metrópoli Mérida en particular. Madrid: José del Collado, 1856. 2ª ed.

FOURQUIN, G. **Histoire économique de l'Occidente medieval**. Paris: Armand Colin, 1971.

FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na Antigüidade Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.

\_\_\_\_\_. Da Antigüidade Clássica à Idade Média: A Idéia da Humanitas na Antigüidade Tardia Ocidental. **Temas Medievales**. Buenos Aires, 2004.

\_\_\_\_\_. Infidelidade e barbárie na *Hispania* Visigoda. **Gerión**. Madrid. v. 20. n. 1. 2002.

\_\_\_\_\_. O curso da vida na Gallaecia Hispano-Visigoda. **Fundación para la História de España**. Buenos Aires, n. 2, 1999-2000.

\_\_\_\_\_. Os usurpadores, “maus” soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindavinto. REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PESQUISA HISTÓRICA, 1999, Curitiba. **Anais da XIX Reunião da SBPH**. Curitiba, 1999, p. 135-140.

\_\_\_\_\_. **Panorama Económico-social del No. de la Península Ibérica en época visigoda**: La obra de Valerio del Bierzo. Tese de Doutorado. Universidade de Salamanca, 1996.

\_\_\_\_\_. Religião e poder no Reino Hispano-Visigodo de Toledo: A busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. **Iberia**, Logroño, n. 2, 1999.

\_\_\_\_\_. Um possível exemplo de *redemptus captiuus* no NO. Peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo. **Gerión**, Madrid, n. 15, 1997.

\_\_\_\_\_. Um protótipo de *pseudosacerdos* na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus. **Arys**. Madrid, n. 2, 2000.

\_\_\_\_\_. Uma tentativa de unidade político-religiosa na *Hispania* Visigoda de finais do século VII: O reinado de Égica. **Fundación para la Historia de España**. Buenos Aires, n. 4, 2002.

GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Catedra, 1989.

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

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

GAUDEMET, J. **L'Église dans l'Empire Roman**. (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles). Paris: Soufflot, 1989.

GUMMERE, R. M. (trad.) **Seneca**. Epistulae Morales. Cambridge: University of Harvard Press, 1917.

HERRERO-LLORENTE, V. J. **Diccionario de expresiones y frases latinas**. Madrid: Gredos, 1985.

HOMET, R. **Los viejos y la vejez en la Edad Media**. Sociedad e Imaginario. Buenos Aires: 1997.

\_\_\_\_\_. Niñez, adolescência y santidad em tiempos visigodos. **Fundación para la História de España**, Buenos Aires, n. 2, 1999-2000.

IZQUIERDO BENITO, R. Toledo en época visigoda. In: **Toledo y Bizancio**. ARRESE, M. C. (coord.) Cuenca: Ediciones de La Universidad Castilla-La Mancha, 2002.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. Un testimonio tardío de *ludi theatralis* em *Hispania*. **Gerión**. Madrid, n. 21 (1), 2003.

KRÜEGER, P. **Codex Iustinianus**. Berlin 1877.

KULIKOWSKI, M. The interdependence of town and country in Late Antique Spain. In: BURNS, T. S.; EADIE, J. W. (eds.). **Urban centers and rural contexts in late antiquity**. Michigan: Michigan State University Press, 2001.

LE GOFF. **A civilização do Ocidente Medieval**. v. 1. Lisboa: Estampa, 1983.

LINAJE CONDE, A. La enfermedad en la organización monástica visigótica. In: CONGRESO NACIONAL DE HISTORIA DE LA MEDICINA, Valência, 1969. V. **Actas del III congreso nacional de historia de la medicina**, III. Valencia: Diana, 1969, p. 203-217.

\_\_\_\_\_. Pobreza, castidad y obediencia en el monacato visigodo. **Studia Silentia**, Silos, n. 1, 1975.

LOPEZ SERRANO, F. Crisis urbana y dinamica social en la Betica del s. III y bajo imperio. In: CONGRESO PENINSULAR DE HISTORIA ANTIGUA, I, 1986, Santiago de Compostela. **Actas 1<sup>er</sup> congreso peninsular de Historia Antigua**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998, p. 265-276.

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

MACKIE, N. **Urban munificence in Roman Spain**. In: BLAGG, T., MILLETT, M. **The early roman empire in the West**. Oxford: Oxbow books, 2002.

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 Antigüidade e Idade Média**. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro. Santana de Paraniba: Solis, 2005.

MARCOS, M. **Monjes ociosos, vagabundos y violentos**. In: TEJA, R. (ed.). **Cristianismo Marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos**. I: De los orígenes al año 1000. Madrid: Polifemo, 1998.

MATEOS CRUZ, P. **Avgvsta Emerita, de capital de la Diocesis Hispaniarvm a sede temporal visigoda**. In: RIPOLL, G., GURT., J.M. **Sedes regiae** (ann. 400-800). Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000.

MAYA SÁNCHEZ, A. (ed.) **Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium**. Corpus Christianorum. Series Latina. CXVI. Turnholti: Brepols, 1992.

MIGNE, J. P. **Patrologia Cursus Completus** – Series Latina. 221v. Paris: Garnier, 1844-1864. v. XCVI.

MOLLAT, M. **Pobres, humildes y miserables en la Edad Media**. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988 [1978].

MOMMSEN, T; MAYER, P. M. **Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes**. Berlín: Weidmannos, 1954.

MONTANARI, M. Estruturas de produção e sistemas alimentares. In: FLANDRIN, J. L.;

MONTANARI, M. (dir.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade. 1998.

MUND-DOPCHIE, M. La frontière entre le civilisé et le sauvage dans l’imaginaire de l’Occident latin: usages et méusages des critères antiques. **Folia Electronica Classica**. Louvain-la-Neuve. n. 07, 2004. Disponível na internet no endereço <http://bcs.ucl.ac.be/fe/07/civilise.html> (acesso em 11/2004).

OAKLEY, F. **Los siglos decisivos**. La experiencia medieval. Madrid: Alianza, 1980.

ORLANDIS, J. **Historia breve del Cristianismo**. Madrid: Rialp, 1983.

\_\_\_\_\_. **Historia de España: Época Visigoda**. Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_. Pobreza y beneficencia en la Iglesia Visigótica. In: **La Iglesia en la España Visigótica y Medieval**. Pamplona, 1976. [1973].

PARGA, L. V. (ed.) **Vita S. Emiliani**. Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Madrid: Instituto Jeronimo Zurita, 1943.

PATLAGEAN, E. **El pobre**. In: CAVALLO, G. (ed.). **El hombre bizantino**. Madrid: Alianza, 1994.

\_\_\_\_\_. História do Imaginário. In: LE GOFF, J. (dir.). **A Nova História**. Coimbra: Almedina, 1978.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Vol. 2. Cultura Romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.

PÉREZ SANCEZ, D. **Legislación y dependencia en la España Visigoda** In: GERVÁS, M.; HIDALGO, M. J. e PÉREZ SANCHEZ, D. (Eds.). **Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

REMESAL RODRÍGUEZ, J. Baetica and Germania. Notes on the concept of “provincial interdependence” in the Roman Empire. In: ERDKAMP, P. (ed.). **The roman Army and the economy**. Amsterdam: Gieben, 2002.

SANZ SERRANO, R. La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo. **Antigüedad y Cristianismo**. Murcia, n. 3, 1986.

SEEL, O (ed.) **Iustini epitoma historiarum Philippicarum libri XLIV Pompei Trogi**. Leipzig: 1935/1972.

SHACKLETON BAILEY, D. R. (ed.). **Martial**. Epigrams. 3 v. Cambridge: Harvard University Press, 1993. RAMSAY, G. G. (ed./trad.) **Juvenal and Persius**. Oxford: Loeb, 1918.

SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII. **História: Questões e Debates**. n. 37. julho-dezembro de 2002.

TERZAGHI, N. (ed.) **Liber Memorialis**. Torino: Chiantore, 1947.

VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda**: un proceso de cambio. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

\_\_\_\_\_. Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del Reino. **Iberia**, Logroño, n. 2, 1999.

VEYNE, P. **Bread and circus**: Historical Sociology and political pluralism. Londres: The Penguin Press, 1990.

\_\_\_\_\_. O Império Romano. In: VEYNE, P. (org.). **História da Vida Privada**. Vol. I. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

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

WHITTOW, M. Ruling the late roman and early byzantine city: A continuous history. **Past and Present**. Oxford, n. 129, nov. 1990.

ZEUMER, K. **Leges Visigothorum**. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

**ANEXOS**

**TABELA II: CRONOLOGIA COMPARADA DE BISPADOS E REINADOS  
E SUA ORDEM DE APARIÇÃO NAS VSPE**

<b>Trecho das VSPE cronologicamente correspondente ao pontificado</b>	<b>Bispos: datação aproximada sugerida por Enrique Flórez</b>	<b>Reis: datação proposta por Jose Orlandis</b>
VSPE IV	Paulo 530-560	Amalarico 526-531 Theudis 531-548 Theudiscló 548-549 Agila 549-555 Atanagildo 555-567
VSPE IV	Fidel 560-571 Masona 571-606	Liuva 567-571 Leovigildo 568-586 Recaredo 596-601 Liuva II 601-603 Witerico 603-610
VSPE III e V		
VSPE V	Inocentius 606-616	Gundemaro 610-612 Sisebuto 612-621
VSPE II e V	Renovatus 616-631	Recaredo II 621 Suinthila 621-631
VSPE I	Estevão I 631-637	Sisenando 631-636

**MAPA I: PROVÍNCIAS HISPANO-VISIGODAS**

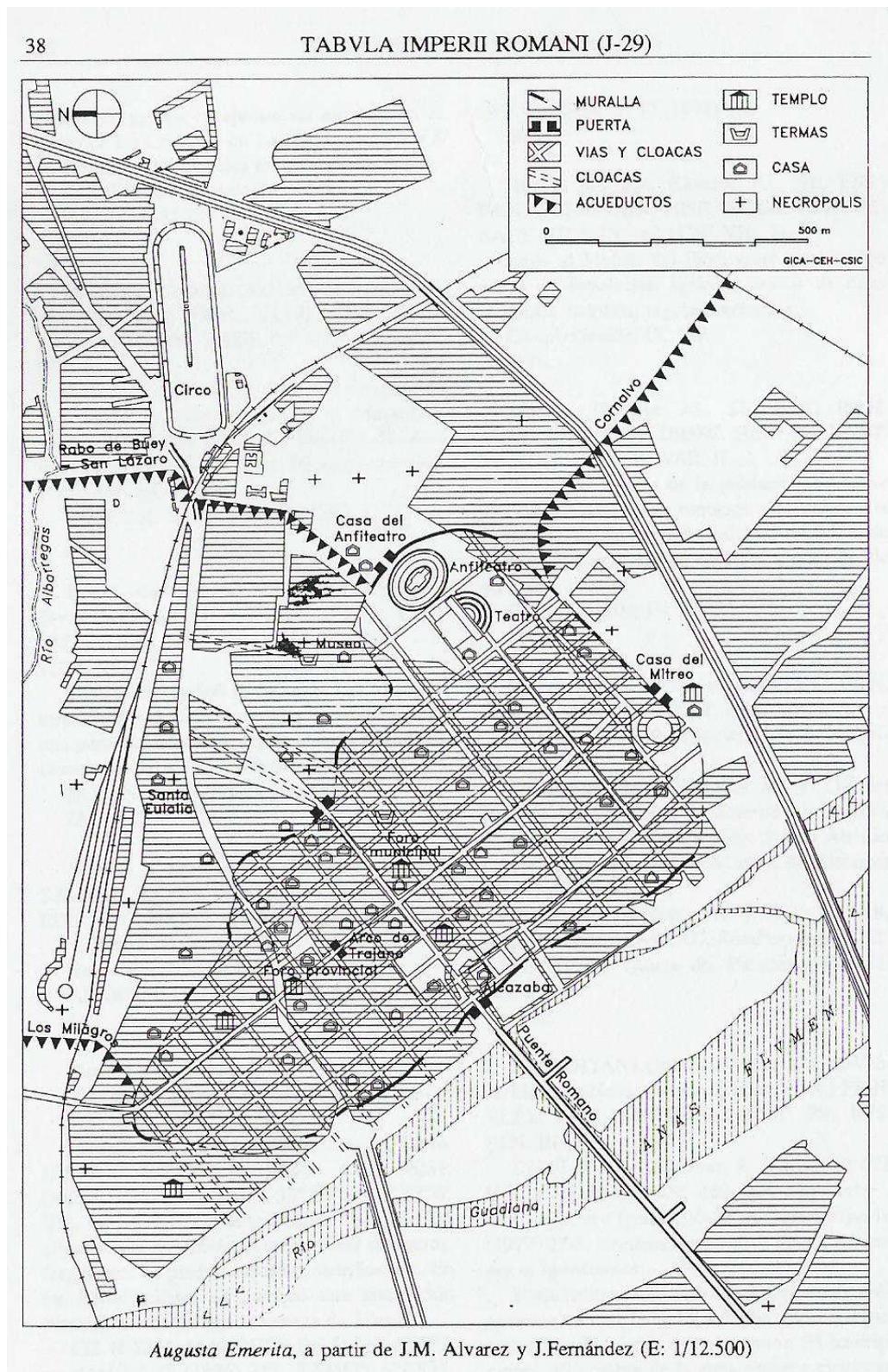
Adaptado de ORLANDIS, J. *Historia de España: Época Visigoda*. Madrid: Gredos, 1987.

## MAPA II: VIAS ROMANAS

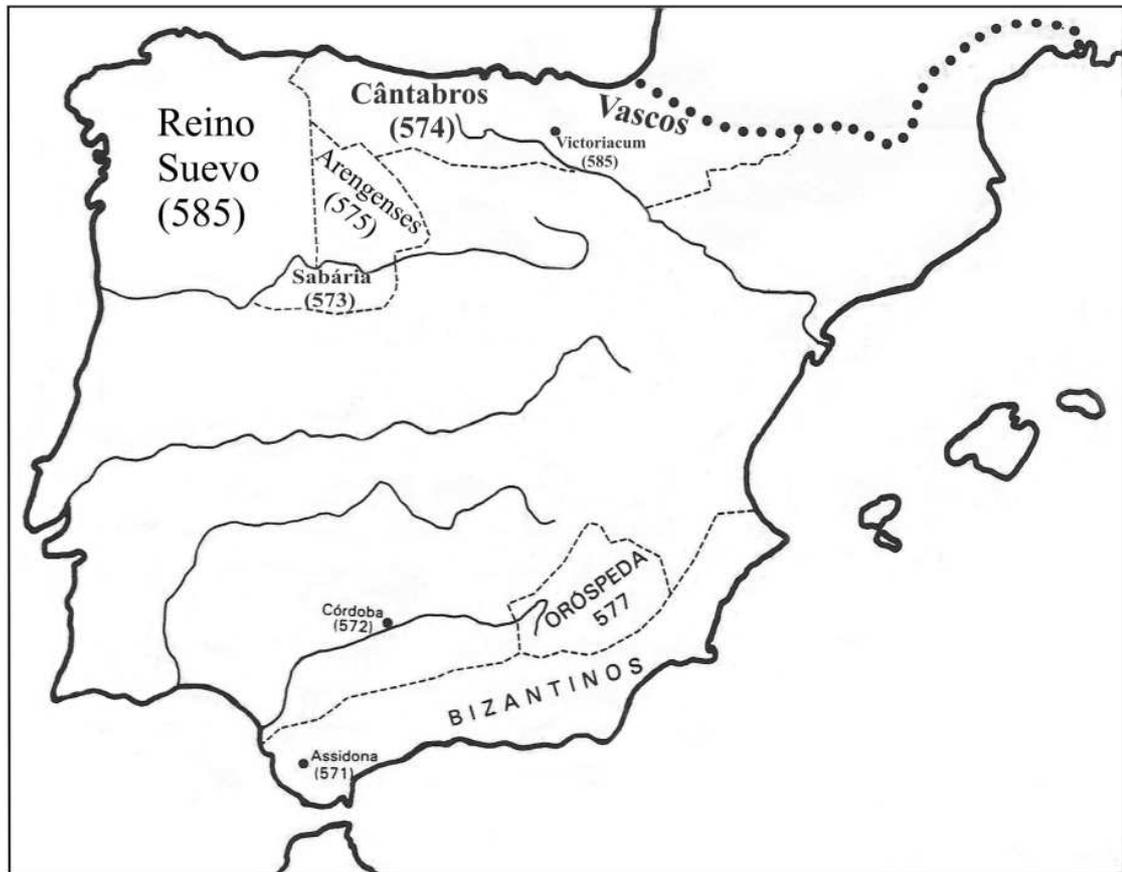


Adaptado de Atlas de la Península Ibérica. Madrid:CSIC, 1993.

### MAPA III: PLANO DE MÉRIDA



Adaptado de CABEZA, G. F. et alii. (eds.) *Tabula Imperii Romani*. J-29. Madrid: Unión Académica Internacional (Comité Español) 1993.

**MAPA IV: CAMPANHAS MILITARES DE LEOVIGILDO**

Adaptado de GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 1989.