

ARTIGO

Recebido em 28 de fevereiro de 2022
Aprovado em 02 de novembro de 2022

Aspectos da pobreza na cidade pós-clássica: as homilias de João Crisóstomo como fonte para a História Social de Antioquia

Aspects of poverty in the post-classical city: The John Chrysostom's homilies as a source for the Social History of Antioch

DOI: <https://doi.org/10.24206/lh.v8i2.50483>

Gilvan Ventura da Silva

Professor titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), editor-gerente de *Romanitas* e bolsista produtividade I-C do CNPq.

E-mail: gil-ventura@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4868-6596>

RESUMO

Nesse artigo, pretendemos investigar o crescimento da pobreza em Antioquia, a *metropolis* da província da Síria-Coele, nas últimas décadas do século IV, bem como iluminar as táticas (ou técnicas) empregadas pelos pobres para sobreviver mediante as informações contidas nas homilias de João Crisóstomo, um autor que ocupou o posto de presbítero da congregação antioquena entre 386 e 397. Além disso, temos também por objetivo refletir sobre o emprego da literatura homilética como uma fonte relevante para a compreensão da realidade socioeconômica das províncias orientais do Império Romano na Antiguidade Tardia à luz dos pressupostos da História Social.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. História Social. Pobreza. Antioquia. João Crisóstomo.

ABSTRACT

In this article, we intend to investigate the growing of poverty at Antioch, the *metropolis* of the province of Syria-Coele at the end of the fourth century AD, as well as to shed light on the tactics (or techniques) deployed by the poor in order to survive through the information contained in the homilies of John Chrysostom, an author who acted as presbyter of the Antiochene congregation from 386 to 397. Moreover, we aim to reflect on the usage of the homiletic literature as an important source to the study of the social and economic context of the Eastern provinces of the Roman Empire in Late Antiquity in the light of the Social History tenets.

Keywords: Late Antiquity. Social History. Poverty. Antioch. John Chrysostom.

Cidade e pobreza

A pobreza e, no seu extremo, a miséria, são acontecimentos que parecem encravados no coração das sociedades classistas que, ao interferirem nos padrões de acesso à terra e ao instituírem responsáveis pela gestão e exploração do trabalho alheio, colocarão em risco social um coletivo maior ou menor, de acordo com as circunstâncias, assinalando assim o abandono do regime de abundância vigente nas comunidades neolíticas, tal como proposto por Pierre Clastres em sua hoje clássica obra *A sociedade contra o Estado*,¹ uma coleção de ensaios nos quais o autor, mediante a análise de exemplos colhidos entre as tribos indígenas sul-americanas, busca refutar a antiga tese segundo a qual os silvícolas viveriam em permanente indigência devido à inaptidão para produzir excedentes agrícolas. As reflexões de Clastres, para além da sua valiosa contribuição à Antropologia Política, especialidade da qual o autor é considerado um dos expoentes, são úteis também para iluminar aspectos de natureza socioeconômica de comunidades que se organizam com base no poder difuso, autorizando-nos assim a concluir que tais comunidades, ao rejeitarem o Estado e, por conseguinte, a cristalização do poder em determinados indivíduos e/ou instituições, rejeitam igualmente os mecanismos de desequilíbrio social capazes de gerar situações nas quais os indivíduos, privados do mínimo necessário à sobrevivência, se vejam numa condição de precariedade agravada por uma série de rótulos e estigmas que passam a acompanhá-los, uma vez que, não raro, os pobres são tidos como propensos à marginalidade, ao desvio social, pelo fato de viverem uma existência marcada pela desordem e pela anomia. Nesse sentido, ao que tudo leva a crer, a pobreza, em suas múltiplas formas, é um dos mais persistentes corolários do amplo processo histórico que conduziu à superação do Neolítico e, como tal, contemporânea da Revolução Urbana que assinala a emergência do Estado, razão pela qual a pobreza, embora particularmente grave nas zonas rurais, adquire, nos núcleos urbanos, maior visibilidade devido à concentração demográfica, não sendo talvez um exagero supor que cidade e pobreza caminharam sempre lado a lado, possuindo ambas uma longa trajetória.

Com exceção dos autores eclesiásticos ou daqueles que, de um modo ou de outro, eram influenciados pela ética cristã acerca dos pobres, alçados, nos evangelhos, à posição de protagonistas do Reino de Deus, os homens da Antiguidade – e mesmo os da Idade Média – costumavam exibir uma compreensão muito menos benevolente da pobreza, tomando-a como uma catástrofe natural, um castigo ou o resultado de uma predisposição do indivíduo à indolência (WHITTAKER, 1991, p. 227). Muito embora, desde pelo menos o século IV, a Igreja tenha feito um extraordinário esforço intelectual a fim de estabelecer o lugar ocupado pelos pobres na economia da salvação, o que lhe permitia justificar a ação pastoral destinada a aliviar o sofrimento dos desvalidos, as reflexões mais sistemáticas a respeito da pobreza e das suas eventuais causas remontam a um período um tanto ou quanto tardio, pois somente no século XVIII os economistas ingleses (Adam Smith, Malthus e Ricardo), seguidos por Marx, Engels e outros pensadores, começam a especular sobre as origens da pobreza com base no método científico, relacionando-a à nova dinâmica do capitalismo inaugurada com a Revolução Industrial. À época, as opiniões se dividiam, na medida em que alguns consideravam a pobreza um custo social inevitável da expansão capitalista ao passo que outros a interpretavam como o legado mais perverso de um sistema econômico injusto e predatório, estabelecendo-

¹ A obra de Pierres Clastres, intitulada, no original, *La société contre l'État: recherches d'Anthropologie Politique*, foi lançada em 1974, recebendo sua primeira edição brasileira, em 1978, pela Francisco Alves. Na elaboração deste artigo, consultamos a reedição de 1990, da mesma editora.

se assim os parâmetros de todo um debate intelectual que passará a integrar a agenda dos economistas e, um pouco depois, dos sociólogos. Um traço singular dos estudos sobre a pobreza, que se tornam cada vez mais frequentes, era a associação do fenômeno com o súbito crescimento das cidades e a emergência da classe operária proporcionados pelo desenvolvimento industrial, que tinha como *locus* privilegiado o espaço urbano, o que logo desperta a atenção dos contemporâneos, a exemplo de Engels (2008), que, em 1845, publica um dos primeiros estudos sobre as péssimas condições de vida dos operários ingleses. Mais tarde, num contexto em que a Revolução Industrial já se encontrava consolidada nos principais países da Europa e nos Estados Unidos, a pobreza urbana dá ensejo a uma série de trabalhos acadêmicos de caráter eminentemente etnográfico levados a cabo pelos pesquisadores filiados à Escola de Chicago que,² nas primeiras décadas do século XX, se empenham em traçar o perfil dos imigrantes, desocupados, delinquentes e demais habitantes das zonas periféricas da cidade, quando a pobreza urbana se converte num tema relevante, não apenas para os economistas, mas também para os sociólogos, antropólogos, geógrafos e historiadores (GEREMEK, 1999, p. 215-216).

De fato, após a Segunda Guerra Mundial, ocorre uma autêntica “explosão” dos estudos sobre a pobreza, num contexto em que se buscava recuperar a economia de nações arruinadas por anos de conflito. Num mundo marcado pela crescente polarização entre os Estados Unidos e a União Soviética, os autores filiados ao pensamento político norte-americano não hesitam em proclamar a superioridade do capitalismo, um sistema que, ao propiciar a produção maciça de bens e a geração infinita de riqueza, seria capaz de erradicar, ao menos nos Estados Unidos, os bolsões de miséria ainda persistentes, desempenho que poderia ser repetido em qualquer outro país que alcançasse patamares elevados de industrialização, como previa John K. Galbraith (1958), em *Affluent society*, um estudo saturado de otimismo quanto ao futuro da humanidade que vem a público no auge da Guerra Fria. A obra de Galbraith, como seria de se esperar, foi logo refutada por outros pesquisadores, que trataram de demonstrar o quanto a pobreza era um transtorno persistente, não apenas nos países subdesenvolvidos, mas também na Europa Ocidental e mesmo nos Estados Unidos, a “vitrine” do capitalismo. Do outro lado do globo, a realidade não era muito diferente, uma vez que, a despeito de a União Soviética não reconhecer oficialmente a existência da pobreza em seus territórios, preferindo o eufemismo “sub-aprovisionamento” para se referir ao assunto, os pobres nunca deixaram de existir na URSS, tendo alcançado no final da década de 1980, um pouco antes da Queda do Muro de Berlim, o percentual de 11% da população russa (BRAITHWAITE, 1997). O que o aprofundamento dos estudos sobre a pobreza revelava era, na verdade, a sua extraordinária resiliência diante de um ordenamento social que, em muitas regiões, agia no sentido de criar e perpetuar contingentes de pessoas em situação de vulnerabilidade social e não o contrário. Desse ponto de vista, a pobreza passa a ser interpretada como resultado das próprias opções econômicas, políticas e sociais de determinados países, o que torna a solução do problema muito mais difícil. *Pari passu* com a percepção da existência de uma pobreza *estruturalmente* fabricada e sustentada pelos principais agentes econômicos, as abordagens sobre o assunto se diversificam e sofisticam, já que a pobreza é cada vez mais interpretada como um

² Embora, atualmente, a expressão “Escola de Chicago” seja empregada, nos noticiários e em diversas publicações impressas e eletrônicas, com a finalidade de definir uma matriz do pensamento econômico voltada para a defesa do livre mercado, nos referimos aqui à Escola de Chicago composta por uma equipe de pesquisadores que, sob a liderança de Robert Park, um ex-aluno de George Simmel, se dedicou, nas primeiras décadas do século XX, ao estudo da cidade e dos seus diferentes grupos, o que trouxe a primeiro plano as discussões acerca da maneira pela qual as categorias sociais subalternas (operários, imigrantes, marginais) se apropriavam do espaço urbano e interagiam com os demais grupos (FRÚGOLI JR., 2007, p. 17 *et sequ.*).

modus vivendi condicionado não apenas por variáveis de ordem econômica, mas também de ordem política, cultural, psicológica, biológica e ecológica, o que a torna mais complexa.

Os desafios colocados às sociedades contemporâneas no enfrentamento da pobreza são imensos, uma vez que o fenômeno tem adquirido contornos globais dramáticos, malgrado os esforços da ONU no sentido de reduzir em 50%, o número de homens, mulheres e crianças vivendo em situação de pobreza, meta prevista para ser alcançada em 2030. Se à época do lançamento do *Sustainable Development Goals*, em 2015, essa meta já parecia ambiciosa, agora, em 2022, ela se revela inalcançável, tendo em vista a crise mundial proporcionada pela pandemia de covid-19. De acordo com o *Global Multidimensional Poverty Index 2021*, relatório elaborado por solicitação do United Nation Development Program (UNDP), num universo de 5,9 bilhões de pessoas radicadas nos 109 países estudados, 1,3 bilhão vive num estado de pobreza multidimensional, experimentando toda sorte de privações em termos sanitários e educacionais e com acesso restrito a bens e serviços, sem mencionar a fome crônica e a escassez de fontes de água potável. Desse montante de pobres distribuídos pelo planeta, cerca de 1,1 bilhão vive nas zonas rurais, ao passo que 209 milhões habitam em cidades, com destaque para as metrópoles e megalópoles, o que contribui para degradar ainda mais a qualidade de vida nos grandes centros urbanos, já precária devido a outros tantos inconvenientes (poluição, violência, dificuldade de deslocamento). Muito embora, em termos absolutos, a pobreza rural seja mais expressiva que a urbana, tem-se verificado, nas primeiras décadas do século XXI, um notável aumento do contingente de pobres radicados nas cidades, uma das consequências do avanço da urbanização, uma vez que, atualmente, cerca de 54% da população mundial reside em áreas urbanas. Segundo Souza (2018, p. 9), o crescimento da pobreza urbana encontra-se associado à globalização e aos impactos por ela provocados sobre o mercado de trabalho, que se tornou ainda mais segmentado entre trabalhadores altamente qualificados e mais bem pagos e trabalhadores sem qualificação e sujeitos, portanto, a uma remuneração amiúde irrisória, produzindo-se, assim, um esgarçamento do tecido social, marcado pelo aprofundamento das desigualdades.

Um pregador atento às questões sociais

Tomando como ponto de partida essas reflexões e cientes de que, sem demérito da Economia, da Sociologia, da Antropologia, da Demografia ou de qualquer outra disciplina, a História tem decerto muito a oferecer para o debate em torno de um acontecimento milenar como é a pobreza, que, como mencionamos, faz parte do cotidiano das sociedades humanas desde pelo menos o advento da Revolução Urbana, pretendemos, neste artigo, examinar os contornos da pobreza em Antioquia, a metrópole da província da Síria-Coele, na segunda metade do século IV, num momento decisivo de redefinição da vida municipal do Império Romano, quando as lideranças eclesiásticas, em particular os bispos, passam a nutrir um interesse cada vez maior pelos pobres, liderando a implantação de uma rede de assistência aos órfãos, viúvas, estrangeiros e desenraizados de todas as cepas, uma das variáveis que sinalizam a transição da cidade clássica à pós-clássica, enquanto que o discurso de exaltação da pobreza e de incentivo à concessão de esmolas é apresentado como um contraponto às antigas modalidades de dissipação da riqueza calcadas

no evergetismo cívico.³ Para tanto, tomamos como principal fonte de informação as homilias de João Crisóstomo que, antes de assumir a sé de Constantinopla a convite de Arcádio, ocupou o posto de presbítero da congregação antioquina entre 386 e 397. Considerado um *virtuose* da oratória cristã em língua grega, João, desde o início do seu ministério, se notabilizou pela atenção que dispensava aos pobres, tendo feito deles um dos seus temas favoritos de pregação, o que lhe valeu da parte de George de Alexandria, um dos seus biógrafos bizantinos, o cognome “João das Esmolas” (MAYER, 2009, p. 69; LEYERLE, 1994, p. 29). No decorrer da sua extensa obra, que inclui cerca de 800 homilias, além de tratados e cartas, João se referiu à pobreza em inúmeras ocasiões e de diferentes maneiras, podendo-se discernir, no conjunto da sua pregação, três categorias principais de pobres: aqueles que poderíamos qualificar como socioeconômicos, os pobres espirituais (i. é, os que, mesmo sendo ricos, não observavam os valores cristãos ao dispor da sua riqueza) e os pobres voluntários, ou seja, os ascetas de todos os matizes que, fiéis aos preceitos evangélicos, fizeram voto de pobreza (MAYER, 2009). Para aquilo que desejamos discutir neste texto, somente os pobres socioeconômicos nos interessam, motivo pelo qual não nos ocuparemos, nesta oportunidade, dos pobres espirituais nem dos voluntários. Além disso, importa mencionar, logo de início, que não trataremos dos pobres ditos “remediados”, mas sim dos miseráveis, ou seja, daqueles que, incapazes de obter o próprio sustento, seja por fatores estruturais ou conjunturais, e por não disporem de uma rede de parentes ou amigos aptos a socorrê-los eram obrigados a esmolar, despertando assim a preocupação de João Crisóstomo.

Nosso propósito, ao seguir nessa direção, é duplo. Em primeiro lugar, pretendemos definir o contexto que, em finais do século IV, propicia o crescimento da pobreza em Antioquia, bem como iluminar as táticas (ou técnicas) empregadas pelos pobres para sobreviver no dia a dia, o que permite a João Crisóstomo formular todo um repertório de argumentos sobre o valor da esmola como um dos esteios da caridade e sobre a necessidade de implementar, na *pólis*, novas formas de circulação da riqueza, em substituição ao evergetismo, até então predominante. Em segundo lugar, temos também por intenção defender o emprego das homilias de João como fontes indispensáveis para o estudo da realidade socioeconômica de Antioquia na época tardia do Império. Nesse movimento, buscamos, de certa forma, nos distanciar de um paradigma de interpretação da literatura patrística que, em sintonia com os estudos pós-modernos, têm enfatizado a análise do discurso *per se*, atribuindo às informações contidas nos textos cristãos um conteúdo predominantemente teológico submetido às regras da retórica clássica, o que tende a esvaziar o testemunho dos autores eclesiásticos de qualquer compromisso com a realidade concreta, com a materialidade dos processos históricos, reduzindo-se tudo aquilo que se diz a representações ou percepções do real que, no limite, agregariam pouco conhecimento ao *objeto sobre o qual se fala*, na medida em que a prioridade recai no *sujeito que fala*. Os textos eclesiásticos, em particular as homilias, tratados e hagiografias, por serem obras destinadas a convencer a audiência a aderir ou rejeitar determinado comportamento, valor ou opinião consoante os princípios evangélicos, são repletas de reflexões teológicas e ensinamentos morais transmitidos por meio de artifícios retóricos, mas não apenas, como fizemos questão de discutir em artigo recente sobre a utilidade do *epitaphios logos*, de João Crisóstomo, quando se trata de reconstituir a atuação da personagem à frente da sé de Constantinopla (SILVA, 2018). Como

³ Segundo Veyne (2015, p. 14-15), o vocábulo “evergetismo” é um neologismo cunhado por André Boulanger, nas primeiras décadas do século XX, para designar a atuação de cidadãos ricos que praticavam as *evergesiae*, ou seja, benfeitorias em favor da cidade. O evergetismo consiste, pois, no fato de que “as coletividades (cidades, colégios, etc.) esperam que os ricos contribuam com seus próprios recursos para as despesas públicas”.

sugeriu certa vez Gonzalez Blanco (1980), numa obra pioneira, o testemunho de João Crisóstomo é, em muitas circunstâncias, imprescindível para a compreensão das estruturas econômicas e sociais da Antiguidade Tardia. Mesmo que postas a serviço das intenções pedagógicas de João e filtradas pelas técnicas da arte retórica, as homilias do autor contêm dados genuínos sobre quem eram os pobres, como viviam e as reações que despertavam nos contemporâneos (MAYER, 2006, p. 466).

As homilias ou sermões constituem um gênero literário que desponta no século IV, quando a cristianização recebe um impulso sem precedentes, exigindo das autoridades eclesiásticas um esforço diário a fim de instruir os recém-convertidos que passam a frequentar as igrejas. Ainda que as homilias contenham muito de especulação doutrinária e reflexão exegética, elas também nos informam amiúde sobre assuntos correntes, pois a pregação era a única seção espontânea da liturgia, momento no qual o celebrante, ao fazer a interpretação das leituras, tinha a oportunidade de efetuar analogias com a realidade do seu próprio tempo. Desse modo, em muitas ocasiões, o pregador se valia de cenas extraídas do cotidiano com o propósito de transmitir sua mensagem, com destaque para o que ocorria na cidade, pois, embora não se encontrasse ausente da zona rural, a pregação foi um acontecimento urbano por excelência, dispondo as cidades dos melhores oradores que, não raro, possuíam sólida formação em retórica clássica, a exemplo de Ambrósio, Agostinho, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Basílio de Cesareia e tantos outros (ALLEN; MAYER, 1993, p. 260). Por esse motivo, como afirma Allen (1993), as homilias, além do seu valor para o conhecimento de assuntos de teor litúrgico, doutrinário e teológico, nos permitem também investigar inúmeros aspectos relativos à sociedade greco-romana na época tardia, como é possível constatar no caso de João Crisóstomo, autor cujos sermões são um valioso *corpus* para o estudo da História Social de Antioquia na segunda metade do século IV, o que inclui, por óbvio, os pobres e a pobreza, assunto que nos interessa mais de perto neste artigo. Na investigação do objeto, partimos da concepção segundo a qual a História Social se define como uma disciplina dedicada à reflexão sobre o comportamento dos atores sociais coletivos – classes, grupos, estamentos, categorias profissionais –, no decorrer de uma operação historiográfica que busca estabelecer os seus contornos, a posição que ocupam na hierarquia social e a relação que mantêm com os demais segmentos (CASTRO, 1997, p. 48-49). Por último, mas não menos relevante, importa esclarecer que, devido à extensão do *corpus* homilético de João, um autor bastante prolífico, foi necessário operar uma seleção das prédicas pronunciadas em Antioquia que contivessem evidências mais robustas sobre nosso objeto, a saber: *Homilia 21 sobre a Primeira Epístola aos Coríntios*, a homilia intitulada *De eleemosyna* e as cinco *Homilias sobre Lázaro e o homem rico*, ainda que outras tantas pudessem ser acrescidas a esse repertório primário.

A pobreza resignificada pelo discurso cristão

De acordo com Whittaker (1991, p. 227), a maior parte dos pesquisadores parece concordar com o fato de que a pobreza é uma condição mais fácil de descrever do que de definir, na medida em que as tentativas de fixação de parâmetros absolutos para qualificá-la têm se revelado, ao fim e ao cabo, malsucedidas em virtude da complexidade do fenômeno, da sua variação no tempo e no espaço, do caráter relativo da escala de privações empregada no seu estudo e das próprias idiosincrasias dos atores envolvidos, pois a pobreza diz respeito não apenas a um fato objetivo, concreto, mas também a uma

pletora de percepções, imagens e representações formuladas tanto por aqueles que se encontram em situação precária quanto pelos demais espectadores, que possuem suas próprias convicções, por vezes descoladas da realidade, sobre como os pobres vivem e agem. Além disso, não devemos esquecer que determinado indivíduo ou grupo social é sempre definido como pobre em comparação a outros indivíduos e/ou grupos menos pobres ou mais ricos, o que torna a pobreza um acontecimento relativo e, portanto, de difícil abordagem. Apesar das dificuldades conceituais que cercam a pobreza, os especialistas, ao se debruçarem sobre o assunto, costumam levar em conta pelo menos dois *approaches*: o conjuntural e o estrutural. No primeiro caso, os pobres são tidos como um coletivo aleatório de pessoas que por diferentes motivos encontram-se numa condição socioeconômica instável, mas nutrem a expectativa de se recuperar tão logo haja alguma alteração de cenário, como no caso dos trabalhadores demitidos em época de crise que se engajam em cursos de aperfeiçoamento enquanto aguardam o retorno ao mercado. Já o *approach* estrutural se fundamenta no pressuposto segundo o qual, em conformidade com os padrões de produção e distribuição da riqueza em determinada sociedade, sempre haverá um contingente de pessoas desassistidas por serem incapazes de prover o próprio sustento, a exemplo dos órfãos, idosos e inválidos, ou por não contarem com o apoio dispensado pela família, pelos amigos, por instituições filantrópicas (muitas delas vinculadas às igrejas e demais associações religiosas), por organizações de voluntários ou pelo Estado (OSBORNE, 2006, p. 1). Independentemente da definição ou da abordagem adotadas para se tratar a pobreza, um denominador comum é decerto a suposição de que esta indicaria, em maior ou menor grau, um estado de debilidade, de carência e de privação quando comparada ao nível de vida de outras categorias sociais (GEREMEK, 1999, p. 211).

Na Antiguidade, afora os filósofos e, a partir do início da era imperial, os cristãos, a pobreza não era encarada, em absoluto, como uma virtude ou como um estilo de vida desejável, muito pelo contrário. Encontrar-se num estado de carência ou privação era algo constrangedor, uma vez que o pobre seria não apenas vítima de algum infortúnio, mas também portador de mau agouro. Não devemos, no entanto, interpretar essa atitude para com os pobres nos termos de mero preconceito dirigido aos humildes por aqueles melhor posicionados na escala social, uma vez que, na Antiguidade, em função da inexistência daquilo que, nas sociedades contemporâneas, denomina-se seguridade social, os indivíduos, em particular aqueles que não eram detentores de propriedade fundiária, viviam em permanente insegurança, tornando-se muito mais suscetíveis a contratemplos eventuais (doença, falecimento dos pais ou provedores, opressão fiscal, cf. BROWN, 2002, p. 15). Quanto a isso, valeria a pena recordar que Grécia e Roma eram sociedades eminentemente agrárias, ou seja, sociedades dependentes daquilo que a terra produzisse, motivo pelo qual qualquer desequilíbrio no sistema de plantio e colheita poderia gerar carestia e fome, o que contribuía para tornar as pessoas ainda mais ansiosas quanto à subsistência (OSBORNE, 2006, p. 5). Nesse sentido, não é decerto por mero acaso que os vocábulos empregados pelos antigos para definir os pobres comportassem uma evidente carga pejorativa. Além de *pauper*, um adjetivo que, na sua acepção original, significava “o que produz pouco”, já denotando uma limitação, os romanos, ao se referirem aos *pauperes*, empregavam ainda termos como *inopes* (“desprovidos de recursos”), *egentes* (“necessitados”), *humiles* (“humildes”, “rebaixados”), *abiecti* (“rejeitados”, “abatidos”) e *mendica* (“indigentes” ou “portadores de defeito físico”). Em grego, prevalecia a divisão tradicional entre *penes*, o pobre que possuía o mínimo necessário à sobrevivência – e mesmo um pouco mais – e o *ptochos*, o indigente ou miserável, posicionado abaixo da linha da pobreza. Na realidade, *pauper* e *penes* eram termos bastante abrangentes,

sendo utilizados para definir tanto aqueles que, na zona rural ou urbana, obtinham o sustento com o suor do próprio rosto quanto aqueles obrigados a esmolar para sobreviver, incluindo, eventualmente, cidadãos.

Malgrado esta concepção pejorativa acerca do pobre e da pobreza, os antigos não ignoravam que a existência de amplas parcelas do *populus* ou do *demos* desprovidas do mínimo indispensável à sobrevivência representava um risco permanente de *sedition* ou *stásis*. Ao mesmo tempo, a riqueza, embora fosse tida como algo desejável e salutar, não deveria permanecer todo o tempo entesourada, mas deveria reverter, de algum modo, em benefício da cidade, o que conduziu àquilo que se convencionou denominar evergetismo, ou seja, toda e qualquer ação (*evergesia*, *munificentia* ou *liberalitas*) favorável à população urbana: patrocínio de obras públicas, promoção de festivais e competições esportivas, distribuição de gêneros alimentícios e outras. O evergetismo, no entanto, não implicava uma transferência indiscriminada de riqueza das mãos dos mais ricos para os mais pobres, mas um acordo por meio do qual o benefício feito ao *populus* ou ao *demos* era recompensado com um aumento do prestígio do doador, que poderia assim fazer jus ao título de *amator patriae* ou *philopatris*, de amante da sua terra natal (BROWN, 2012, p. 63-64).

O auxílio que os mais abastados prestavam à cidade por meio das redes de evergetismo urbanos não se destinava, ao menos a princípio, aos pobres *per se*, mas aos cidadãos, uma vez que a clivagem primária não era entre ricos e pobres, mas entre os que faziam parte do corpo cívico e os que dele se encontravam excluídos. Entre os cidadãos aptos a usufruir das comodidades da vida urbana proporcionadas pelo evergetismo, incluindo a distribuição de alimentos sob a forma de grãos, vinho e azeite, os produtos mais comuns, contavam-se decerto pessoas em estado de indigência, mas estas integravam o rol dos beneficiários não por serem pobres, mas por possuírem a cidadania. Em Roma e outras cidades do Império, a necessidade de discriminar entre os que tinham direito às distribuições periódicas de gêneros alimentícios levou, por exemplo, à adoção de *tesseræ*, pequenas placas de bronze ou chumbo que serviam para identificar aqueles que, pertencendo à *plebs frumentaria*, figuravam nos registros da *annona*, sendo, portanto, autorizados a receber os grãos subsidiados pelas autoridades. (BROWN, 2012, 68 *et sequ.*). Isso implica concluir que, num sistema como esse, um segmento da população urbana, composto por estrangeiros, imigrantes da *khora*, crianças abandonadas, escravos, ex-escravos, viúvas e órfãos (PATLAGEAN, 1998, p. 21) mantinha-se à margem de qualquer assistência regular, sem que isso tenha constituído, por séculos, motivo de preocupação para as autoridades municipais ou mesmo para a administração imperial, como comprova o desinteresse dos juristas do Principado em discutir o assunto. Em termos jurídicos, somente os cidadãos relativamente pobres ou aqueles que, por algum motivo, haviam empobrecido eram objeto de atenção, ao passo que os desvalidos, destituídos e indigentes permaneciam fora de qualquer enquadramento legal (HUMFRESS, 2006, p. 183).

Isso não significa supor que os miseráveis, em especial aqueles radicados nos núcleos urbanos, fossem uma realidade nova ou desconhecida, ainda que seja difícil acompanhar sua trajetória devido ao pouco interesse dos autores antigos em mencioná-los. No caso da cidade antiga, cujo funcionamento conhecemos melhor em comparação à zona rural, muito menos iluminada pelas fontes, a presença de mendicantes, que esmolavam pelos logradouros, concentrando-se nos pontos de maior movimento (ágoras, pórticos, imediações do teatro e do anfiteatro) era algo até certo ponto corriqueiro. Como afirma Roskams (2006, p. 494), os *ingentes* ou *ptochoi* eram personagens corriqueiras a vagar pela cidade, de maneira que não seria necessário dirigirmos o olhar para os limites da zona urbana a fim de encontrar vestígios da sua

existência. Segundo Parkin (2006), num artigo bastante sugestivo sobre a prática da caridade entre os pagãos, a concentração de miseráveis no recinto urbano somente se justificaria se estes esperassem receber alguma assistência dos transeuntes, o que nos conduz à discussão a respeito do caráter inovador (ou não) da caridade cristã. Na opinião da autora, não é possível afirmar que o cuidado dos cristãos para com os pobres tenha advindo do evergetismo pagão, uma vez que, como assinalamos, os *beneficia* dispensados pelos mais ricos ou pelo Estado à população urbana não se destinavam, ao menos a princípio, aos *egentes* ou *ptochoi*, mas aos cidadãos, que poderiam dispor de maior ou menor renda, não importa. Isso, no entanto, não nos autoriza a concluir que os pagãos ignorassem por completo os desvalidos, uma vez que, no início da era imperial, os *arai Bouzygeiai*, um repertório de antigas maldições lançadas contra quem se negasse a prestar socorro aos necessitados, deixando, por exemplo, de ofertar água aos sedentos ou sepultura aos mortos, passam a incluir também aqueles que recusavam uma moeda aos pedintes ou alimento aos famintos (FINN, 2006, p. 171). Muito provavelmente os ricos, por se deslocarem pelas ruas na companhia de escravos, clientes ou *lictiores*, eram menos suscetíveis à abordagem dos pobres, razão pela qual seriam as pessoas comuns as responsáveis por assisti-los, ainda que as evidências quanto a isso sejam escassas (PARKIN, 2006, p. 68-69).

A despeito dos indícios de que, em meios pagãos, a assistência aos necessitados não fosse algo desconhecido ou inexistente, tal atitude, ao que tudo leva a crer, não derivava de qualquer imperativo moral ou religioso, mas se devia a razões pragmáticas, tais como o medo diante do pedinte, uma figura por vezes horrenda que sempre lembrava o quanto a Fortuna poderia ser cruel com os homens, ou a insistência na abordagem, capaz de deixar o provável doador desconcertado e exposto à humilhação pública (PARKIN, 2006, p. 69 *et sequ.*). Num cenário como esse, dificilmente o “amor aos pobres” poderia configurar uma virtude ou valor, tanto que, antes da ascensão do cristianismo, não verificamos, no registro epigráfico, nenhuma menção a essa modalidade de *munificentia* ou *evergesia*. De fato, foram os cristãos – e, de certo modo, os judeus – os artífices da pobreza como um privilégio, tendo em vista o que ensinavam os evangelhos, textos nos quais os pobres, os humildes e os desvalidos são os principais destinatários da missão redentora de Jesus. Mediante uma complexa elaboração intelectual e um intenso trabalho pastoral, as autoridades eclesiásticas produzem uma alteração sem precedentes na maneira como até então a pobreza era encarada, convertendo-a de estigma em carisma, o que é acompanhado por toda uma retórica de elogio à pobreza e de exaltação daqueles que, compreendendo o “autêntico” fundamento do cristianismo, ostentavam, em suas lápides, títulos destinados a recordá-los como patronos dos menos afortunados: *philoptochos*, *amator pauperum*, *elemosinarius* e outros (BROWN, 2002, p. 1). A assistência aos pobres sempre foi um componente da práxis religiosa cristã, tanto que a *operatio*, o ato de dar esmolas, era considerado um dos pilares da *Ecclesia*. Em meados do século III, sabemos que a igreja de Roma auxiliava cerca de 1500 viúvas e demais pessoas em situação de risco social, prática seguida pela igreja de Cartago e outras tantas por toda a extensão do Império. Seja como for, é no século IV, numa conjuntura de rápido avanço do cristianismo, que observamos um investimento sem precedentes da Igreja no tema da pobreza, quando os bispos se apresentam como porta-vozes e defensores dos pobres e miseráveis, gerindo todo um aparato assistencialista do qual faziam parte instituições como o *xenodochion* (albergue dos viajantes), o *ptochion* (albergue dos indigentes), o *nosokomeion* (hospital) e o *ptochotrophion* (leprosário) (PATLAGEAN, 1977, p. 193). O protagonismo eclesiástico em matéria de assistencialismo foi decerto um dos principais – senão principal – motivos das isenções e doações concedidas por Constantino à Igreja,

o que contribui para a formação do patrimônio eclesiástico, uma considerável reserva de riqueza que deveria ser consumida em trabalhos de caridade (BROWN, 2012, p. 42-43).

Segundo uma afirmação lapidar de Peter Brown (2002, p. 8-9), “foram os bispos cristãos que inventaram o pobre” ao empregá-lo como um eficiente pretexto visando a afirmar a autoridade episcopal nos núcleos urbanos, o que coincide, não por acaso, com o despertar do interesse dos autores cristãos pelo tema (FINN, 2006a, p. 130). Muito embora, como vimos, os miseráveis não estivessem ausentes da cidade antiga, foram os cristãos que cuidaram de conferir-lhes visibilidade, o que nos suscita a seguinte indagação: na Antiguidade Tardia, a ênfase nos pobres e na pobreza poderia ser explicada apenas pelo desejo dos bispos em se valer da existência de amplos contingentes de desassistidos com o intento de consolidar sua posição como líderes de massa e de interferir nas redes de evergetismo cívico, cujos recursos poderiam ser então carregados para financiar atividades filantrópicas, ou seria lícito supor que o aumento dos relatos sobre a pobreza possa ser igualmente explicado por transformações de caráter socioeconômico, o que, em certos casos, nos permitiria explorar esses relatos como fontes para o estudo da História Social, à semelhança do que propõe Evelyne Patlagean (1977)? Ainda que, na opinião de Peter Brown (2002, p. 46 *et sequ.*), a pregação cristã sobre os pobres tenha propiciado a criação de uma imagem binária da sociedade da época tardia, que se repartiria em aristocratas riquíssimos e sujeitos paupérrimos, o que não deixa de ser uma simplificação grosseira, uma vez que, em diversas regiões do Império entre os séculos IV e VI, a Arqueologia tem trazido à luz aldeias florescentes repletas de construções confortáveis, não é menos verdade que, ao menos nas cidades do Oriente, a Antiguidade Tardia se caracterizou por um crescimento demográfico incompatível com os mecanismos clássicos de distribuição da riqueza no ambiente urbano. Desse modo, a multiplicação dos miseráveis, que apresentam necessidades prementes de alimentação, vestuário e alojamento, exige a adoção de novas medidas capazes de afrontar o problema, como a oferta regular de esmolas e a acolhida em instituições às quais já aludimos (PATLAGEAN, 1977, p. 188 *et sequ.*).

Quando nos deslocamos das fontes cristãs para os textos jurídicos, nos deparamos, a partir do século IV, com uma série de leis relativas aos miseráveis, a começar por duas ordenanças de Constantino (*CTh.* 11, 27, 1 e 2) sobre a assistência que o Estado deveria prestar àqueles que, não tendo como se alimentar e vestir, ameaçavam a integridade dos próprios filhos ao matá-los ou vendê-los. A legislação de Constantino configura um autêntico *turning point* na maneira como as autoridades imperiais lidavam com os malefícios causados pela pobreza, pois, pela primeira vez, o fisco assumia o encargo de socorrer os mais pobres, muito embora, ao que parece, somente os cidadãos fossem beneficiados por tais medidas (HUMFRESS, 2006, p. 193), o que não era suficiente para debelar um problema que, ao longo do século IV, tende a se agravar, como indica uma lei de 20 de junho de 382 (*CTh.* 14,18, 1) endereçada ao *praefectus Urbi* Ablábio, na qual Graciano e Teodósio se pronunciam sobre a necessidade de distinguir, dentre aqueles que ganham a vida esmolando, os inválidos, lançados na mendicância por serem portadores de algum tipo de incapacidade física, e os saudáveis, que mendigam por pura desídia. Se, nessa segunda categoria, fossem identificados escravos fugitivos, estes se tornariam propriedade dos denunciantes, ao passo que os de livre nascimento seriam colocados sob regime de colonato perpétuo, ou seja, teriam de prestar trabalho compulsório nas propriedades agrícolas. Para aquilo que aqui discutimos, o rescrito de Graciano e Teodósio é relevante por diversos motivos, a começar pelo fato de que, pela primeira vez se reconhece, num texto jurídico, a existência dos *egentes* ou *ptochoi*, que exerceriam uma atividade regular qualificada

como um ofício: a mendicância. Em segundo lugar, a legislação consagra uma antiga distinção já corrente na sociedade romana entre miseráveis obrigados a esmolar por serem inválidos e miseráveis que, embora aptos para o trabalho, preferiam uma atividade menos laboriosa. Por fim, a lei deve ser interpretada como uma resposta à situação dos pobres urbanos antes do que dos rurais, pois exprimiria o desconforto da aristocracia diante de parcelas da população que, excluídas das redes de patronato e clientela e sem o apoio da família, dos amigos ou de membros de um *collegium*, representavam um risco iminente à ordem pública, ainda que este risco fosse, no fim das contas, mais potencial do que real (GREY; PARKIN, 2003, p. 286).

É difícil supor que Graciano e Teodósio tenham se preocupado em regular o fluxo dos miseráveis urbanos por livre iniciativa, sem que isso constituísse à época um dilema para o qual o governo do Império deveria prover uma solução, o que nos remete à tese de Patlagean (1977, p. 185) segundo a qual as cidades do Oriente experimentaram, entre os séculos IV e VI, um visível crescimento demográfico, mas sem que observemos qualquer alteração significativa no perfil da mão de obra que, desprovida de qualificação, engrossava as fileiras dos pobres urbanos. Do ponto de vista socioeconômico, a cidade pós-clássica seria, pois, caracterizada, além de outros fatores, por um aumento substantivo na quantidade de miseráveis. Uma parcela dessa população seria composta pelos assim denominados “pobres conjunturais”, ou seja, por indivíduos que, privados de suas posses devido a alguma adversidade (surtos de carestia, epidemias, catástrofes naturais, conflitos bélicos ou desemprego) não tinham outra opção senão esmolar. A eles se uniriam aqueles que, vivendo uma existência precária no seu local de origem, decidiam tentar a sorte na cidade, amiúde sem sucesso. Desse subgrupo fariam parte, por exemplo, trabalhadores sazonais provenientes da *khora* e *xenoi* (estrangeiros). Muito embora vivendo em estado de indigência, estes indivíduos poderiam aspirar a dias melhores caso a economia desse sinais de revitalização, ao contrário dos pobres estruturais, assolados pela miséria permanente por serem incapazes de trabalhar: os inválidos e idosos, além dos órfãos e viúvas que, sem o suporte do chefe de família, não tinham muitas perspectivas de sobrevivência, já que sua força de trabalho era pouco valorizada (GREY; PARKIN, 2003, p. 287). Diante desse quadro, é difícil concluir que a maior atenção dispensada pelos autores cristãos à pobreza – e nos referimos aqui, em particular, à pobreza urbana – deva ser interpretada apenas como uma súbita “descoberta” de que os miseráveis, certamente uma fração não desprezível da população urbana, poderia ser instrumentalizada pelas lideranças episcopais, sem que isso exprimisse qualquer alteração na estrutura social do Império entre o Principado e a época tardia. Pelo contrário, temos evidências de que, no âmbito da cidade pós-clássica, o aumento do número de indigentes era um desafio real colocado aos gestores urbanos, incluindo, naturalmente, os bispos e sua *entourage*, que logo se projetam como defensores de uma categoria que não poderia mais ser ignorada, como vemos em Antioquia, no tempo de João Crisóstomo.

Antioquia e o triste espetáculo das ruas

Na segunda metade do século IV, Antioquia se encontrava em rápida expansão, como comprovam dois fatores atestados pela Arqueologia: a fundação de novos assentamentos agrícolas na *Antiocheia*, a zona rural da cidade, e a exploração intensiva do solo, com destaque para o cultivo da oliveira e da uva,

destinadas à produção de azeite e vinho, mas não apenas, pois sabemos que cereais, verduras, legumes e frutas eram cultivados em escala suficiente para abastecer o mercado urbano (TATE, 1997, p. 935). Do ponto de vista do comércio e do artesanato, a cidade contava com um número expressivo de negociantes e artífices que, com suas mercadorias, inundavam os pórticos da avenida das colunatas e ruas adjacentes, o que favorecia a circulação monetária, uma vez que à época bens e serviços eram habitualmente pagos em espécie. Além disso, não podemos esquecer que Antioquia abrigava a sede do governador da província (o *consularis Syriae*) e a do *comes Orientis*, o vicário da diocese, além de receber de quando em quando o *staff* do *magister militum per Orientem* acompanhado por suas tropas, sem mencionar que, na segunda metade do século IV, a cidade foi residência de três soberanos: Galo César, Juliano e Valente (CABOURET, 2004, p. 118). Desse modo, Antioquia detinha, no Oriente, uma primazia administrativa superada apenas por Constantinopla, o que contribuiu para o seu desenvolvimento econômico. No entanto, a cidade que, na sua fase de maior expansão, deveria comportar uma população entre 250 e 500 mil cidadãos, conforme sugere De Giorgi (2016, p. 128), convivía com graves problemas derivados do seu crescimento, dentre os quais a contínua recepção de *xenoi* provenientes das regiões vizinhas era um dos mais comuns. Na falta de oportunidade de trabalho para todos, o destino de boa parte destes recém-chegados seriam naturalmente as ruas, com a conseqüente elevação nos níveis de pobreza urbana (DE GIORGI; EGER, 2021, p. 161), como se lamenta Libânio (*Or.* VII, 1-2) ao mencionar os maltrapilhos que, sem ter onde se refugiar, sofriam duramente com os rigores do inverno. Mal aguentando-se em pé, apelavam com insistência para os passantes, na expectativa de receber ao menos um óbulo.

No que diz respeito ao estudo da pobreza em Antioquia, o depoimento de Libânio adquire especial relevância, não pela riqueza de detalhes, mas por corroborar de modo independente uma realidade que conhecemos melhor por intermédio de João Crisóstomo, o que reforça nosso argumento de que as homilias do autor não devam ser lidas tão somente como exercícios de retórica destinados a despertar, na audiência, compaixão por figuras estereotipadas – o órfão, a viúva, o lazarento – das quais tanto falam as Escrituras, mas como documentos que, em mais de uma oportunidade, se referem a uma situação concreta presenciada por João, o que contraria a opinião de Finn (2006, p. 144) segundo a qual as prédicas da Antiguidade Tardia tratariam dos miseráveis em termos genéricos, indefinidos, já que o detalhamento do seu *modus vivendi* poderia ratificar o estigma que os cercava. Ainda que, ao longo da sua extensa pregação, João Crisóstomo tenha diversas vezes evocado o pobre como um arquétipo, colocando-o assim a serviço das suas concepções teológicas, não é menos verdade que, em outros momentos, ele alude à situação desumana vivida pelos *ptochoi*, como vemos em *De eleemosyna*, homília na qual o pregador, ciente da aflição pela qual passavam os miseráveis dispersos pelas ruas, toma a si tarefa de advogar em seu favor, fazendo a descrição do duro quadro que há pouco o havia comovido:

Enquanto eu me apressava para pregar diante desta congregação, eu passei pela ágora e pelas vielas e vi muitos deitados em meio aos cruzamentos, alguns sem mãos e pés, alguns sem olhos, alguns cobertos de úlceras e feridas supuradas e expondo, tanto quanto possível, aquelas partes que, devido à supuração, deveriam ter sido cobertas. E eu pensei que eu seria desumano se eu não apelasse para a caridade de vocês em benefício deles, especialmente visto que, em complemento às razões que eu dei, eu me sinto obrigado a isso pela estação do ano. Pois se é sempre conveniente pregar sobre as esmolas, ainda mais nesta estação, quando o frio é tão urgente. No verão, o tempo agradável é um grande conforto para os pobres, pois eles podem mesmo vagar nus com impunidade, os raios do Sol [substituindo as roupas], e podem em segurança dormir sobre o chão descoberto e passar a noite ao relento. E eles não precisam de sapatos, nem de vinho para beber, nem alimentação reforçada. As fontes de

água bastam para eles. Suficientes são os vegetais mais baratos ou um punhado de favas torradas. Pois, nessa estação do ano, o alimento é fácil de se obter (*De elem.*, I, p. 616).

João Crisóstomo se refere aqui, com toda probabilidade, à ágora de Epifânia, que teria de atravessar no caminho para a *Palaia*, a igreja onde costumava pregar, ou para o *Dominicum Aureum*, a catedral de Antioquia construída por Constantino e Constâncio. Situada nas imediações do Fórum de Valente e da avenida das colunatas, a ágora de Epifânia era um dos locais mais movimentados da cidade (DOWNEY, 1961, p. 621 *et sequ.*), o que a convertia num ponto de atração para os indigentes, que buscavam, a todo custo, comover os transeuntes ao exibir os signos da sua degradação (LAVAN, 2007, p. 165-166). Como se não bastasse a ruína corporal, João acrescenta que o inverno agravava a situação dos mendicantes, cuja vida transcorria a céu aberto, nas ruas, pórticos e praças. Nessa estação do ano, era quando necessitavam de mais cuidados: abrigo, vestuário e alimentos, itens que não poderiam obter por si mesmos, o que tornava o socorro a eles urgente. Por mais que, aos olhos da audiência, as personagens descritas pudessem parecer repugnantes, é necessário compreender que este é justamente o propósito do pregador: chocar seus ouvintes ao reproduzir, no interior da igreja, as cenas que havia presenciado mediante uma narrativa repleta de detalhes, artifício usado com frequência nos espetáculos teatrais e que, segundo Cardman (2008, p. 161), aproxima a performance do pregador à dos atores. Desse modo, sua pregação, distanciando-se das reflexões teológicas ou exegéticas, por demais abstratas, adquire um tom concreto, vívido, o que acentua sua relevância quando se trata de compreender o *modus vivendi* dos pobres urbanos, como vemos na homilia 21 *Sobre a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios*, na qual João Crisóstomo abre mão de qualquer eufemismo ao tratar das provações que os miseráveis eram obrigados a suportar a fim de obter o sustento. Ao fazer isso, nos revela as táticas por eles empregadas para atrair a atenção dos transeuntes, que se mostravam impassíveis diante do sofrimento alheio:

Se ao implorar, suplicar e proferir palavras patéticas, ao se lamentar, chorar e vagar por todo o dia, eles não conseguiram nem mesmo o alimento essencial, talvez eles tenham elaborado essa tática, que não traz para eles mais desgraça e culpa do que para vocês [...]. Por que eu falo de sua nudez e tremor? Eu vou lhes dizer algo mais chocante que isso, nomeadamente que algumas pessoas têm sido compelidas a cegar seus filhos numa tenra idade, de modo a tocar a nossa insensibilidade. O mais importante é que, como possuindo visão e andando nus, eles não foram capazes de suscitar misericórdia em razão de sua juventude nem do seu empenho, os pais adicionam aos males dessa magnitude outra tragédia que é ainda mais dolorosa. Seu propósito é pôr fim à sua fome, porque pensam que é mais fácil sofrer a privação da luz comum, da luz do Sol, que é dada a todos, do que lutar com a fome contínua e suportar a morte mais penosa. Eu quero dizer que, já que vocês não aprenderam a se compadecer da pobreza, mas se comprazem com os infortúnios, eles satisfazem seu desejo insaciável, e para eles mesmos e para nós acendem uma fogueira no inferno (*In. 1 Cor. hom. 21, 252-253*).

João Crisóstomo condena, nessa passagem, todos aqueles que se negam a assistir os miseráveis pelo fato de considerá-los impostores, exploradores da boa-fé alheia que, por meio de uma performance dramática, tentariam ludibriar os passantes. Por esse motivo é que os pobres recorreriam a estratégias mais cruentas, optando por cegar os filhos a fim de comunicar, sem subterfúgio, o desespero diante da morte iminente da prole por inanição. Segundo Parkin (2006, p. 71-73), estudos comparativos sobre a mendicância sugerem que, se em determinada sociedade a visão de crianças desvalidas provoca compaixão, é mais do que provável que elas sejam levadas a esmolar. No caso de Roma, as crianças

empregadas para tal fim poderiam ser aquelas expostas nas encruzilhadas ou os órfãos, cujo futuro não importaria a ninguém. Sem descartar por completo a hipótese da autora, uma vez que, na Antiguidade, o corpo infantil era sujeito a toda sorte de opressões, incluindo o abandono por livre vontade paterna, como esclarece Rousselle (1984, p. 65), vale a pena recordar que Constantino, nas leis às quais aludimos (*CTh.* 27, 11, 1-2), menciona a existência de pais que, diante da impossibilidade de criar seus filhos devido à falta de recursos, decidiam matá-los ou vendê-los. Sendo assim, não seria de todo improvável que, em Antioquia, os próprios pais cegassem suas crianças na tentativa de livrá-las da morte certa, como reporta o pregador. Afora essa prática, absolutamente cruel, João menciona ainda outras atrocidades cometidas pelos miseráveis na esperança de obter algum ganho:

Eles [i. é, os miseráveis] com frequência vêm a nós com seus gestos e palavras lamentáveis, e quando não obtêm qualquer retribuição, cessam suas súplicas e, na sequência, executam suas performances. Alguns deles mastigam o couro de sapatos gastos, outros enfiam pregos agudos através de suas cabeças, outros se deitam sobre a água congelada com o torso nu, ao passo que outros suportam atividades mais absurdas que essas, de modo a exhibir um triste espetáculo. Vocês de sua parte, enquanto isso ocorre, ficam em pé, rindo e os admirando, fazendo das misérias das outras pessoas uma bela exibição [...]. Em seguida, a fim de que o pobre execute o ato com maior entusiasmo, vocês dão a ele uma soma mais generosa de dinheiro. E a pobre pessoa que ora e clama por Deus e se aproxima modestamente, vocês sequer se dignam a olhar em sua face ou a lhe responder, mas quando ela começa a aborrecê-los com constantes pedidos, vocês dizem a essa pessoa duramente: “deveria ela viver? Deveria ela respirar ou ver o Sol?” Com as outras pessoas, no entanto, vocês são gentis e generosos, como um juiz dos jogos presidindo um espetáculo desgraçado e grotesco que é obra de Satã (*In. 1 Cor. hom. 21, 252-253*).

João Crisóstomo trata aqui a mendicância, não como uma atividade marcada pela completa passividade do *ptochos*, mas como uma forma de interação social que dá ensejo a uma negociação entre quem dá e quem recebe, pois, ao perceber que as técnicas convencionais de obtenção de esmolas (humildade na abordagem, atitude de súplica e oração, invocação do nome de Deus) não surtem o efeito desejado, os miseráveis logo passam a adotar comportamentos bizarros a fim de impressionar os espectadores, impondo aos seus corpos sofrimentos que beiram a insanidade, o que provoca a ácida censura do pregador, pois, em troca de alimento, os miseráveis são incentivados a se autoflagelar quando deveriam ser assistidos e protegidos. Além disso, a exibição dos corpos mutilados e feridos representava uma maneira mais eficaz de os *ptochoi* despertarem compaixão, pois, segundo João (*De eleem.* VI, p. 625), os habitantes de Antioquia tinham o péssimo hábito de inquirir sobre a vida de quem lhes pedia socorro, indagando sobre sua terra natal, seu modo de vida e sua condição física, comportamento que, se reprovável no verão, o era muito mais no inverno. A insistência do pregador em descrever as privações pelas quais passavam os pobres no inverno, além do desconforto imposto pelo clima aos mais vulneráveis que, na condição de *homeless*, ocupavam catres de palha colocados na entrada das termas, enrolando os talos em torno de si para aumentar o calor e tremendo de fome e frio, como descrito na *Primeira homilia sobre Lázaro e o rico* (p. 26), se devia a outro grave contratempo trazido pela estação: a carência de trabalho.

O verão possui outra vantagem para os miseráveis que não é menos relevante: a oportunidade de obter trabalho. Aqueles que constroem casas, os que aram a terra e os que singram o mar, todos têm grande necessidade de seus serviços. Pois assim como os ricos têm terras, casas e outras fontes de renda, os pobres têm a sua força e os rendimentos do trabalho de suas mãos. Nada mais é deles. No verão, pois, eles têm certo alívio. Mas, no inverno, eles têm de enfrentar uma grande guerra com cada uma das mãos, pois são

duplamente assediados, com a fome roendo seus órgãos por dentro e o frio congelando sua carne por fora e dando a ela uma aparência cadavérica. Devido a isso, eles necessitam de alimentação abundante e roupas mais grossas, e também de um teto, cobertores, sapatos e muitas outras coisas. E isso é muito mais duro para eles, pois eles não têm oportunidade de trabalhar, uma vez que a estação do ano não permite. Por essa razão, sabendo que eles estão necessitados de muitas coisas e vendo que eles não têm como trabalhar, venham, vamos nós, em lugar dos empregadores, estender nossas mãos compassivas para eles (*De eleem.* I, p. 616).

Nesse excerto, João Crisóstomo parece se referir aos pobres conjunturais, ou seja, àqueles cuja mão de obra era, no decorrer do ano, aproveitada na construção civil, na agricultura e na pesca, mas que, no inverno, não tinha utilidade devido ao fechamento dos postos de trabalho. Sem fonte de renda, restava-lhes a mendicância como alternativa para suprir as necessidades de si mesmos e de suas famílias. Esses pobres conjunturais decerto representariam um encargo excessivo para a Igreja, que já se ocupava de outros tantos *ptochoi* em permanente indigência. Sabemos que, na segunda metade do século IV, a congregação de Antioquia prestava assistência a um extenso número de pessoas mediante o emprego de recursos provenientes do patrimônio eclesiástico. O *Dominicum Aureum*, por exemplo, era cercado por edifícios destinados a acolher os pobres, dos quais os mais importantes eram um albergue para os *xenoi* e quatro refeitórios (BRÄNDLE, 2008, p. 131). Em uma de suas homilias, João (*In Matth. hom. 66, 3*) se refere a cerca de 3 mil virgens e viúvas mantidas pela igreja local. O controle dessas mulheres era feito por diáconos, que cuidavam de zelar para que apenas aquelas comprovadamente carentes fossem socorridas (WALSH, 2008). Além disso, o bispo Flaviano, egresso de uma família aristocrática, havia herdado uma propriedade na qual fez instalar um *xenodochion* destinado a abrigar os pobres expulsos de Antioquia sob o governo de Valente, quando os adeptos do credo de Niceia sofreram várias retaliações (MAYER, 2008, p. 146-147). Sem ter condições de amparar todos os que imploravam por auxílio, João recorre à assembleia, buscando sensibilizar seus ouvintes para o estado crítico no qual viviam os miseráveis da cidade, o que à época não era uma das tarefas mais fáceis, pois o costume de doar regularmente aos pobres não fazia parte, como vimos, da visão de mundo pagã, tendo de ser incutido no decorrer do processo de cristianização, o que justifica a ênfase do pregador no tema da *eleemosyne*, vocábulo que poderíamos traduzir como “compaixão” ou “caridade” e cujas modalidades de expressão seriam variadas, incluindo a oferta de abrigo, a palavra amiga e o auxílio material (BRÄNDLE, 2008, p. 131).

Ao exortar os fiéis a se engajar na causa dos miseráveis, João Crisóstomo não propõe a formação de nenhuma sociedade assistencialista ou rede de voluntários para percorrer as ruas e socorrer os mais pobres com alimentos e agasalhos, como temos por hábito presenciar nas cidades do Sul e Sudeste do Brasil nos dias mais frios. Pelo contrário, quando se refere à *eleemosyne* que cada um deveria doar para alento dos *ptochoi*, João (*De eleem.* III, p. 620; *In. 1 Cor. hom. 21, 252-253*) recomenda uma contribuição monetária exigida a todos: ricos, pobres (no sentido de menos ricos), escravos, libertos, homens e mulheres, o que a dota de um alcance universal. A fim de incentivar sua audiência a praticar a *eleemosyne*, João concebe um método econômico pleno de simbolismo religioso:

Se você tem o dinheiro do pobre separado em sua casa – o dinheiro que você coletou no Dia do Senhor –, ele irá conferir segurança ao seu próprio depósito. [...]. O dinheiro que você separou fornecerá a ocasião e o ponto de partida para coletar mais. Pois, se você inicia este hábito saudável, você será capaz de propor a si mesmo esforços adicionais sem dificuldade. Nesse sentido, que a casa de cada homem se torne uma igreja, sendo o repositório de fundos

sagrados. Pois o tesouro aí depositado é a sua contribuição. O lugar onde o dinheiro do pobre repousa é protegido contra os demônios. Para falar a verdade, o dinheiro coletado para as esmolas é melhor defesa para a casa que escudo, lanças ou tropas [...]. Paulo não ordena que todas as esmolas sejam dadas ao mesmo tempo, mas devagar. Ao repartir o gasto ao longo do tempo se sente menos o impacto do que fazê-lo de uma só vez (*De eleem.* IV, p. 621-622).

Ao atribuir à *eleemosyne* poderes apotropaicos, João Crisóstomo fornece ao devoto uma justificativa imediata para fazer sua doação, uma vez que o “tesouro celeste” prometido aos misericordiosos poderia demorar para ser recolhido. Mediante uma espécie de poupança semanal, formar-se-ia um fundo de assistência aos miseráveis mantido na própria residência e não entregue à Igreja, para benefício direto do poupador, que gozaria assim de proteção espiritual contra as forças demoníacas. Tanto na composição deste fundo, como na aplicação dos recursos nele depositados, João recomenda moderação, evitando-se despesas excessivas, uma vez que, em se tratando do doador, realizar pequenos aportes semanais seria menos oneroso do que fazê-lo de uma só vez. Já do ponto de vista de quem recebe, considerando que a pobreza não seria subitamente erradicada do mundo, sempre haveria pessoas necessitadas de amparo, sendo, portanto, mais prudente distribuir as doações ao longo do tempo. Uma particularidade que chama a atenção nesta proposta de arrecadação/distribuição das *eleemosyna* é a preferência de João Crisóstomo pelas doações em dinheiro, de maneira que as ofertas feitas por caridade terminariam por incrementar as próprias redes locais de troca. De posse desses recursos, os pobres os empregariam na aquisição de bens, principalmente alimentos. Por esse motivo é que os estudiosos da mendicância costumam qualificá-la como um “fato econômico total”, pois envolve a redistribuição de recursos e a troca no ambiente do mercado, estimulando-se assim os setores produtivos (THOMASSEN, 2015, p. 97).

Considerações finais

A pobreza e, no seu limite, a miséria, é um processo social duradouro e bastante complexo, cujo estudo tem se beneficiado, ao longo do tempo, de múltiplos *approaches* e de métodos cada vez mais sofisticados, na expectativa de se mensurar, do modo mais fidedigno possível, os níveis de riqueza e as formas de privação que permitiriam qualificar determinado segmento como pobre em comparação a outro. Como vimos, muito embora os pobres que habitam as zonas rurais sejam, tanto ontem quanto hoje, mais numerosos, é na cidade que a pobreza e a miséria se tornam mais ostensivas e até certo ponto mais chocantes, o que lhes confere maior visibilidade. Em se tratando da mendicância, não obstante todo o preconceito que a cerca, não podemos ignorar que estamos diante de uma modalidade de interação social que, ao menos nos ambientes urbanos, pode ser definida, de acordo com Thomassen (2015, p. 109), de várias maneiras: como um *modus vivendi* ou seja, um estilo de vida e de sobrevivência; uma cadeia de atos recíprocos; uma atividade que requer a execução de determinadas performances; um circuito de troca monetária; e, não menos importante, um *locus* no qual as convenções sociais são criadas, recriadas e subvertidas, constituindo assim solo fértil para os pesquisadores dedicados ao estudo da História Social e da História Urbana. No caso da cidade pós-clássica, na qual, em diversas circunstâncias, observa-se o aumento da pobreza, o testemunho dos autores eclesiásticos, sem dúvida os mais interessados nas aflições dos *ingentes* e *ptochoi*, adquire uma relevância que não pode ser ignorada. Nesse sentido, faz-se necessário um olhar atento à obra de João Crisóstomo, um pregador que, como poucos, soube retratar em

suas homilias as contradições, dilemas e impasses do seu tempo, abrindo-nos assim uma janela para o estudo do tecido social de Antioquia nas últimas décadas do século IV.

Referências bibliográficas

Documentação textual

- JOHN CHRYSOSTOM. On 1 Corinthians Homily 21. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000, p. 168-176.
- JOHN CHRYSOSTOM. **Homilies on the Gospel of Saint Matthew**. Translated by Sir George Prevost. Peabody: Hendrickson, 2004. v. 10.
- LIBANIO. **Discursos**. Introducción, traducción y notas de Ángel González Gálvez. Madrid: Gredos, 2001.
- PHARR, C.; DAVIDSON, T. S. (ed.). **The Theodosian Code and novels, and Sirmondian Constitutions**. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- SAINT JOHN CHRYSOSTOM. Sermon on alms. In: _____. **Selection**. Translated by Margaret M. Sherwood. Columbia: Aeterna Press, 2016, p. 615-626.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. **On wealth and poverty**. Translated and introduced by Catherine P. Roth. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1984.

Obras de apoio

- ALLEN, P. Homilies as a source for Social History. **Studia Patristica**, v. 24, p. 1-5, 1993.
- ALLEN, P.; MAYER, W. Computer and homily: accessing the everyday life of early Christians. **Vigiliae Christianae**, v. 47, p. 260-280, 1993.
- BRAITHWAITE, J. The old and new poor in Russia. In: KLUGMAN, J. (ed.). **Poverty in Russia: public policy and private responses**. Washington DC: World Bank, 1997.
- BRÄNDLE, R. This sweetest passage. Matthew 25:31-46 and assistance to the poor in the homilies of John Chrysostom. In: HOLMAN, S. R. (ed.). **Wealth and poverty in Early Church and society**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 127-139.
- BROWN, P. **Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350-550**. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- BROWN, P. **Poverty and leadership in the Later Roman Empire**. Hanover: University Press of New England, 2002.
- CABOURET, B. Pouvoir municipal, pouvoir impérial à Antioche au IVe siècle. **Topoi. Orient-Occident**. Supp. 5, p. 117-142, 2004.
- CARDMAN, F. Poverty and wealth as a theatre. John Chrysostom's homilies on Lazarus and the rich man. In: HOLMAN, S. R. (ed.). **Wealth and poverty in Early Church and society**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 159-175.
- CASTRO, H. História Social. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-69.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

- DE GIORGI, A. **Ancient Antioch: from the Seleucid Era to the Islamic conquest**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- DE GIORGI, A. U.; EGER, A. A. **Antioch, a history**. London: Routledge, 2021.
- DOWNEY, G. **A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab conquest**. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- FINN, R. **Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian promotion and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FINN, R. Portraying the poor: descriptions of poverty in Christian texts from the late Roman Empire. In: ATKINS, M.; OSBORNE, R. (ed.). **Poverty in the Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006a, p. 130-161.
- FRÚGOLI JR., H. **Sociabilidade urbana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- GALBRAITH, J. K. **The affluent society**. New York: A Mariner Book, 1958.
- GEREMEK, B. Pobreza. In: ROMANO, R. (dir.). **Enciclopédia Einaudi: sociedade-civilização**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 211-244.
- GONZALEZ BLANCO, A. **Economia y sociedad en el Bajo Imperio segun San Juan Crisostomo**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980.
- GREY, C.; PARKIN, A. Controlling the urban mob: the *colonatus perpetuus* of CTH 14.18.1. **Phoenix**, v. 57, n. 314, p. 284-299, 2003.
- HUMFRESS, C. Poverty in Roman law. In: ATKINS, M.; OSBORNE, R. (ed.). **Poverty in the Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 183-203.
- LAVAN, L. The 'agorai' of Antioch and Constantinople as seen by John Chrysostom. In: DRINKWATER, J.; SALWAY, B. (ed.). **Wolf Liebeschuetz reflected: essays presented by colleagues, friends & pupils**. London: Institute of Classical Studies, 2007, p. 157-167.
- LEYERLE, B. John Chrysostom on almsgiving and the use of money. **The Harvard Theological Review**, v. 17, n. 1, p. 29-47, 1994.
- MAYER, W. John Chrysostom on poverty. In: ALLEN, P.; MAYER, W.; NEIL, B. (ed.). **Preaching poverty in the late Roman world: perceptions and realities**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 69-115.
- MAYER, W. Poverty and generosity toward the poor in the time of John Chrysostom. In: HOLMAN, S. R. (ed.). **Wealth and poverty in Early Church and society**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 140-168.
- MAYER, W. Poverty and society in the world of John Chrysostom. In: BOWDEN, W.; GUTTERIDGE, A.; MACHADO, C. (ed.). **Social and political life in Late Antiquity**. Leiden: Brill, 2006, p. 465-484.
- OSBORNE, R. Introduction: Roman poverty in context. In: ATKINS, M.; OSBORNE, R. (ed.). **Poverty in the Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-20.
- PARKIN, A. "You do him no service": an exploration of pagan almsgiving. In: ATKINS, M.; OSBORNE, R. (ed.). **Poverty in the Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 60-82.

- PATLAGEAN, E. O pobre. In: CAVALLO, G. (ed.). **O homem bizantino**. Lisboa: Presença, 1998, p. 21-41.
- PATLAGEAN, E. **Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4^e-7^e siècles)**. Paris: La Haye, 1977.
- ROSKAMS, S. The urban poor: finding the marginalised. In: BOWDEN, W.; GUTTERIDGE, A.; MACHADO, C. (ed.). **Social and political life in Late Antiquity**. Leiden: Brill, 2006, p. 487-531.
- ROUSSELLE, A. **Pornéia: amor e sexualidade no mundo antigo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SILVA, G. V. Memoria, storia e agiografia nella Tarda Antichità: alcuni commenti sull'*Epitaphios logos* di Giovanni Crisostomo. In: DEVILLER, O.; SEBASTIANI, B. B. (ed.). **Sources et modèles des historiens anciens**. Bordeaux: Ausonius, 2018, p. 335-347.
- SOUZA, M. A. A. Recent approaches of urban poverty. **Mercator**, v. 17, p. 1-19, 2018.
- TATE, G. Expansion d'une société riche et égalitaire: les paysans de Syrie du Nord du II^e au VII^e siècle. **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, n. 3, p. 913-941, 1997.
- THOMASSEN, B. Begging Rome: norms at the margins, norms of the in-between. **Critique of Anthropology**, v. 35, p. 94-113, 2015.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME; HUMAN DEVELOPMENT REPORTS. **Global Multidimensional Poverty: Unmasking disparities by ethnicity, caste and gender**. New York, 2021. Disponível em: <https://hdr.undp.org/en/content/2021-global-multidimensional-poverty-index-mpi>. Acesso em 06/02/2022.
- VEYNE, P. **Pão e circo**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- WALSH, E. W. Wealthy and impoverished widows in the writings of St. John Chrysostom. In: HOLMAN, S. R. (ed.). **Wealth and poverty in Early Church and society**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 176-185.
- WHITTAKER, C. R. O pobre. In: GIARDINA, A. (ed.). **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1991, p. 225-246.