

## ***Pecado, Castigo e Redenção: a Peste como Elemento do Proselitismo Cristão (Portugal, Séculos XIV/XVI).***

Mário Jorge da Motta Bastos ·

“No princípio, e durante séculos, os homens acreditavam que a peste era uma manifestação da cólera divina, um castigo por grave ofensa”<sup>1</sup>. Tal referência introduz, num artigo de um afamado especialista, a apresentação dos conceitos e lutas contra a peste em voga em fins da Idade Média, contexto marcado pela elevada frequência de epidemias. Referência emblemática, pelo que encerra de taxativa, conclusiva e lacônica. Expressaria o reconhecimento, reconfortante talvez, do predomínio sempiterno de uma crença que mergulha na noite dos tempos, que domina e confere um colorido particular a um "mental coletivo" supersticioso, característico das sociedades pré-industriais? Que princípio, que séculos, que homens? Crença intrínseca, inerente à espécie humana, monocórdia, ou investimento de sentido deliberado da esfera do religioso (aqui entendido como ortodoxia cristã, a Igreja) sobre o campo mais amplo do sagrado, no qual se inscreve e intenta organizar, delimitar?

Se a maioria das crenças partilhadas por grupos humanos remete, entre suas fontes, a elementos que se perdem num passado remoto, arredo a delimitações espaço-temporais precisas<sup>2</sup>, verdadeiros *topoi* presentes em diversas civilizações, a sua formulação, expressão e divulgação inserem-na em contextos históricos específicos e pressupõem um processo de engendramento de sentido que requer agentes e mecanismos socialmente determinados. Propomo-nos, neste artigo, a abordar a interpretação das epidemias de peste formulada pelos membros da Igreja em Portugal, ao longo dos séculos XIV ao XVI, com base na análise das crônicas monásticas e de uma narrativa do surto que atingiu o Reino em 1569, de autoria de um frade dominicano anônimo. Sob a ótica cristã, a doença fomentou a abordagem do pecado, da culpa, do arrependimento e da redenção, ressaltando o papel social da caridade e, em extremo, a fundamental observância das leis que regulam o pacto entre Deus e os homens.

---

•Esta é uma versão de um dos capítulos de minha dissertação de mestrado intitulada *O Rei e a Saúde do Reino (a Peste e o Poder Real em Portugal - séculos XIV/XVI)*.

••Mestre em História Social pela UFF, e Professor Assistente do Departamento de História da mesma instituição.

<sup>1</sup>Jean-Nöel Biraben, "Epidemias na História da População", in Maria L. Marcílio (org.), *População e sociedade: evolução das sociedades pré-industriais*, Petrópolis, Vozes, 1984, p.117.

<sup>2</sup>Conforme Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus Ediciones, 1985, p.9.

Projeta-se a doença como fenômeno ideológico, campo propício à expressão de crenças, valores, conceitos e normas. Elaboradas e transmitidas por um corpo de funcionários especializados (sacerdotes e intelectuais) e integrantes de organizações específicas da sociedade<sup>3</sup>, operavam nos limites de uma visão de mundo profundamente calcada no referencial cristão, admitindo-se que “o cristianismo era o próprio ar respirado por toda a região que convencionamos designar por Europa e que constituía a Cristandade”<sup>4</sup>. A doença é um *locus* de reflexão e produção de discursos que nela se originam, mas que a ultrapassam.

A assimilação das epidemias a um castigo divino explicita-se como um processo de investimento de sentido cujos principais artífices foram membros da Igreja, que o instrumentalizaram, instituindo e disseminando esta concepção através de discursos (orais e escritos), imagens, ritos e cerimônias estabelecidas, salvo engano, no Ocidente a partir de fins do século V. Nas sociedades ocidentais, tal qual a doença, a formulação da interpretação cristã desta inscreve-se na longa duração, sorvendo o manancial vetero-testamentário para circunscrever um campo primordial de referência. A mão divina foi recurso primeiro... e último!

Neste processo, o elemento primário a considerar reside na perspectiva eclesiástica, que atravessa a Idade Média, de requisitar-se a hegemonia e o controle das relações humanas com a esfera do sagrado, explicitada em especial na função social requerida e definidora da ordem clerical na ideologia da sociedade tripartida. Guerra travada em vários tempos, a batalha primordial teve por palco o Ocidente da Alta Idade Média, onde a Igreja “triumfante”, pilar ao menos ereto em meio aos escombros do edifício imperial romano, assumiu a função de herdeira e representante da cultura romana, buscando a ascendência na constituição de uma nova ordem, a da Cristandade Ocidental. Às vésperas da derrocada imperial, a difusão do cristianismo no Ocidente fora um movimento estritamente urbano, anunciando-se timidamente no imenso interior rural<sup>5</sup>. A ampla massa camponesa, reforçada pela tendência de ruralização e abandono dos centros urbanos no período, permanecia pagã, “arqueocivilizações” arraigadas a costumes e práticas cujas raízes remontam para além da época clássica, para a proto-história e mesmo, em vários aspectos, para a pré-história<sup>6</sup>. A expressão latina *paganus* (camponês) designou os não-conversos.

Somente a partir do século VIII é que se pode afirmar que o cristianismo chegou a ser a religião do Ocidente<sup>7</sup>, tarefa auto-imposta de expansão da fé para a qual concorreram papas, bispos, monges e reis. Vitória da Cruz na supressão do paganismo? O embate confrontou tradições culturais diversas, em particular a de uma elite eclesiástica, herdeira da cultura greco-romana, e a das camadas laicas da sociedade, imbuídas do que já foi definido como cultura

---

<sup>3</sup>Conforme Ciro F.S. Cardoso, “Ideologías y dominación social”, cópia divulgada, pp. 11-18.

<sup>4</sup>Conforme Lucien Febvre, “O domínio da religião sobre a vida”, in Carlos Guilherme Mota (org.), *Lucien Febvre: História*, São Paulo, Editora Ática, 1978, p.38.

<sup>5</sup>Ver, entre outros, A.H.M. Jones, “El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo”, in Arnaldo Momigliano y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 31-52.

<sup>6</sup>Conforme Luís Chaves, “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade”, in *Bracara Augusta*, Braga, vol. VIII, 1957, p.253.

<sup>7</sup>Segundo André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval* (siglos VIII-XII), Madrid, Ediciones Cátedra, 1985, p.14.

folclórica<sup>8</sup>. Mas se ao choque cultural impôs-se a iniciativa da recusa, atitude deliberada ou fruto da incompreensão, desta cultura folclórica pela eclesiástica, a aculturação fez-se via de mão dupla, favorecida por estruturas mentais comuns e sobretudo determinada pelas próprias condições de implantação do cristianismo. Imperioso à evangelização um esforço de adaptação cultural, ele instituiu um canal de comunicação entre a espiritualidade do clero e a dos fiéis.

Em que pese a reação \_\_ mais ou menos violenta e decidida, mas recorrente \_\_ da ortodoxia contra o que considerava "resíduos" e "infiltrações" do paganismo, e que deviam ser extirpados<sup>9</sup>, a ação da Igreja orientou-se pela perspectiva de purificar o simbolismo tradicional das populações do Ocidente, lavando-o na água do batismo: cristianizaram-se festas arcaicas, edificaram-se templos de Cristo, da Virgem e dos santos nas ruínas de templos pagãos, purificaram-se e cobriram-se com o manto cristão datas e costumes calendários. Enfim, converteram-se símbolos sem destituí-los do significado original que lhes conferia a simplicidade intuitiva humana. Ressalta-se assim um dos elementos cruciais à compreensão do propalado domínio da religião sobre a vida na Idade Média: o esforço da Igreja por cristianizar, e nesse sentido reter, orientar, controlar a ingerência do sobrenatural na ordem terrena, canalizando a sacralidade difusa que rodeava os principais atos da vida na religiosidade popular<sup>10</sup> e impregnando de religião a vida cotidiana dos fiéis. A par da liturgia eucarística desenvolveu-se um conjunto de ritos paralitúrgicos que traduz tal impregnação. Restringindo-nos ao nosso campo de interesse, bênçãos e exorcismos protegiam contra calamidades (naturais, diríamos nós!), ataques de feras selvagens, enfermidades devidas ao demônio, fonte de toda corrupção. Ao mesmo tempo, amorteciam os choques, positivando-os, carreando neles o proselitismo cristão numa espécie de "pedagogia do oprimido": determinava-se-lhes uma origem, um fim, delimitando-se o campo dos recursos legítimos e favoráveis à sua superação.

Se a esfera do religioso se introduz, pleno, no cotidiano vivido, a própria vida, individual e coletiva, é impregnada de um sentido transcendente; transborda sua vigência mundana, inscrevendo-se na história global do Povo de Deus, na economia da salvação, perspectiva última da sociedade cristã. Nesse sentido, a história, durante a Idade Média (e para além dela, segundo a concepção cristã providencialista), constitui-se num campo privilegiado para as intervenções divinas e "não passa da aplicação dos desígnios divinos sobre a humanidade"<sup>11</sup>. Tal perspectiva afeta, em níveis distintos, laicos e religiosos. Quanto a estes últimos, manifesta-se, por exemplo, nas crônicas monásticas, principais fontes narrativas de que dispõe o historiador para os séculos XI e XII. A quantidade e a importância dessas fontes podem ser explicadas também pela preocupação dos religiosos em discernir o modo pelo qual a obra da salvação, inaugurada pela Encarnação, inscrevia-se na trama do tempo. Os acontecimentos encerram sinais divinos, sintonizados e registrados pela narrativa cenobítica. Quanto aos laicos,

"a seu próprio nível, inferior indubitavelmente, (...) não estão menos atentos aos sinais dos tempos. Todos estão intimamente persuadidos de que Deus intervém de maneira direta nos destinos individuais e

---

<sup>8</sup>Segundo Jacques Le Goff, "Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia", in *Para um Novo Conceito de Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1986, p.12.

<sup>9</sup>Ver, por exemplo, o artigo de Eugénio de A. da Cunha e Freitas, "Costumes e Tradições do século VI e da Actualidade", in *Bracara Augusta*, op. cit., pp.295-313.

<sup>10</sup>Segundo Vauchez, op. cit., p.28.

<sup>11</sup>Segundo Guy Bourdè & Hervé Martin, *As Escolas Históricas*, Mira-Sintra, Publicações Europa-América, s/d., p.17.

coletivos. Concretamente, crê-se que seu poder se manifesta mediante prodígios cujo significado está em relação com as ações humanas, e que as guerras e as epidemias são conseqüências do pecado<sup>12</sup>.

Como entender a distinção em dois níveis? Vulgarização de um modelo clerical? De onde a persuasão íntima da intervenção recorrente de um Deus-Juiz no curso da história, se não na difusão da concepção clerical de que esta se orientava para um fim, o retorno de Cristo e a realização da Jerusalém celeste? Na constante véspera do Apocalipse, as pestes são, além de um sinal do final dos tempos, a demonstração do poder punitivo de Deus, a realização da sua justiça, castigo-resgate da comunidade dispersa, reintroduzida no caminho da salvação. É a teologia do Deus terrível, perene no discurso cristão, e reforçada nos contextos de calamidades, particularmente no da fúnebre cadeia que se abateu sobre o Ocidente a partir da Peste Negra. Divindade paciente e misericordiosa, sujeita no entanto a arroubos de cólera periódicos identificados como manifestação de sua indignação, ação legítima posto que intrínseca à natureza do Justo Juiz. A dialética punição/redenção impôs-se aos espíritos com força de lei, reafirmando, ao termo, o caráter indelével e incomensurável da piedade divina.

Concepção inscrita na longa duração, embasava-se fundamentalmente no amplo referencial fornecido pelo discurso religioso do Antigo Testamento, pleno da ação punitiva de Deus, atualizado particularmente no "tempo da catástrofe", este que era, por excelência, o da sua divulgação. Não nos afeta a intenção (ou pretensão) de trilhar e esgotar este largo percurso, perseguindo as contribuições várias à cristalização desta crença, numa espécie de "genealogia da idéia do castigo". Antes, cumpre-nos considerar, a par da recolha das formulações cruciais, o seu conteúdo, as propostas que encerra e veicula, bem como seus canais de divulgação e afirmação na sociedade e no período que nos ocupa. A amplitude do tema levou-nos, contudo, a extrapolar os limites do nosso recorte espaço-temporal, tão somente porque a leitura cristã da doença, nele vigente, extravasa-o em sua elaboração.

Ainda em princípios da Idade Média, a primeira pandemia de peste que assolou o Ocidente instaurou o contexto propício não só às primeiras manifestações discursivas da crença por homens da Igreja, mas à sua fixação e divulgação através de rituais específicos. Gregório, bispo de Tours em 573, registrou os sucessivos ataques da doença na sua *Historia Francorum*. De sua narrativa da epidemia que em 588 assolou Marselha destaca-se o papel de mediadores assumido pelo rei e pelo bispo, únicos capazes, como agentes divinos na terra, de interceder junto a Deus para apaziguar sua cólera. Mais do que a referência direta à origem divina, Gregório de Tours nos permite antever que a fixação da perspectiva cristã visou impor-se à tendência das populações atingidas de recorrer a "superstições" pagãs ainda vivas, como no apelo a um "advinho" (*hariolus*), relatado no *Liber de virtutibus sancti Iulian*<sup>13</sup>. Em face à recorrência da peste, os homens entregaram-se mais dóceis a certas crenças e práticas cristãs. Articulada num conjunto de calamidades identificadas como sinais, a doença, expressa sob a ótica religiosa, fomentou nos espíritos a espera próxima do Juízo Final, uma mentalidade apocalíptica e milenarista. Nosso bispo chegou a identificar, nos líderes populares que exploravam a confusão e o terror reinantes, a presença do Anticristo. Fruto da cólera divina, punição pelo pecado coletivo, a peste suscitou a culpabilidade e a penitência populares, pronto estabelecidas pela ortodoxia eclesiástica em rituais específicos, inseridos no calendário litúrgico.

<sup>12</sup>Segundo Vauchez, *op. cit.*, p.55.

<sup>13</sup>*Apud* Jean-Nöel Biraben & Jacques Le Goff, "La Peste dans le Haut Moyen Age", in *Annales E.S.C.*, 1960, p.1498.

Reza a tradição que São Mamerto, bispo de Viena, falecido em 474, ordenara, num contexto de calamidades, as Ladainhas, rapidamente disseminadas por toda a Cristandade<sup>14</sup>. Mas foi no século seguinte, em meio às epidemias-castigo, que a reação apaziguadora proposta aos fiéis promoveu um desdobramento até então desconhecido das peregrinações e procissões. Além das Rogações ao túmulo de São Julien de Brioude, introduzidas por Santo Gall, São Gregório Magno, o "papa da peste", instituiu, numa Roma assolada pelo flagelo em 590, as Litanias Maiores<sup>15</sup>. No século VIII, São Beda referiu-se a elas em sua *Homiliae XCVII*<sup>16</sup>. Segundo São Beda, Gregório, ao ascender ao pontificado em meio à grande mortalidade que vitimara o papa Pelágio, convocou o povo romano ordenando-lhe penitenciar-se por suas faltas, e que invocassem a misericórdia divina. Instituiu sete ladainhas, com peregrinação ao túmulo de São Pedro, clamado por todos como intercessor junto ao Deus irado. Jejuaram, neste dia, fixando-o como preceito para toda a Igreja: sua celebração anual protegeria o fiel contra a morte súbita, característica essencial daquela imposta pela peste.

A origem de tal mortalidade, descrita por São Beda, evoca um traço marcante da perspectiva cristã relativa à doença: ela reconhece, preserva e qualifica a referência médica, de matriz hipocrático-galênica, submetendo-a à deliberação divina. Entre as causas da epidemia a *homilia* arrola o envenenamento do ar (causa natural fixada pela medicina), decorrente, contudo, da ação de uma força maléfica, o veneno desprendido dos cadáveres de cobras e escorpiões que invadiram a cidade<sup>17</sup>. Reafirmando a intervenção sobrenatural, setas de fogo oriundas do céu multiplicaram os óbitos. São Isidoro de Sevilha (ca. 570-636) firmara, em suas *Etimologias*, o princípio: "Ainda que esta enfermidade [a peste] seja muitas vezes provocada pelas propriedades que têm o ar, **não ocorre nunca, no entanto, sem a decisão de Deus onipotente**"<sup>18</sup>. A explicação última, irrefutável, entrava em cena, para dominá-la. O saber médico, herança da cultura da Antiguidade, referência básica dos tratados antipestíferos dos séculos XIV ao XVI, impôs-se, mediatizado e previamente cristianizado, pelo labor de dois dos maiores expoentes da Igreja na Alta Idade Média ocidental.

Fixadas por São Gregório Magno, reafirmadas por São Beda, inseridas no calendário litúrgico, as litanias maiores favoreceram-se, a partir do século XIII, de um importante veículo de divulgação e popularização, inseridas na *Legenda Áurea* de Jacques de Voragine (1230-1290). Segundo este autor, a epidemia de peste que determinou a intervenção de São Gregório Magno

<sup>14</sup>Procissão solene de penitência realizada nos três dias que precedem imediatamente a Ascensão. Constituiu-se numa rogação, tendo por fim afastar os flagelos da justiça divina e atrair as bênçãos e a misericórdia de Deus (cf. dom Gaspar Lefebvre, *Missal Quotidiano e Vespéral*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, p.87).

<sup>15</sup>Também conhecidas por Ladainhas Maiores, as Litanias Maiores foram instituídas posteriormente aos 25 de abril, data em que se celebrava a solenidade pagã das *Robigalia* (culto agrário). Até mesmo o percurso da procissão cristã era sensivelmente idêntico ao da celebração pagã, descrita por Ovídio (*Fausti*, IV, 901-936). Com a difusão do *Sacramentário Gregoriano*, as Ladainhas Maiores entraram primeiro na Gália, e em seguida em outros países latinos, vindo a substituir a cerimônia pagã (cf. dom Gaspar Lefebvre, *op. cit.*, p.88).

<sup>16</sup>A referência completa dessa obra é *Venerabilis Bedae, Homiliae XCVII - "De Majori Litanía", Tomus Quintus, Saeculum VIII, Annus 730, in J.-P. Migne (ed.), Patrologiae Latinae, Tomus XCIV, Parisiis, Ex Typis J.-P. Migne, 1862, col. 499.*

<sup>17</sup>Segundo o *Eclesiástico* (39,36), as serpentes e os escorpiões constam da lista de "coisas" criadas e usadas por Deus para o castigo, in Padre Matos Soares (trad. da Vulgata), *Bíblia Sagrada*, São Paulo, Paulinas, 1969, p.782.

<sup>18</sup>San Isidoro de Sevilla, *Etimologias*, I, Madrid, BAC, 1982, p.489 (grifo nosso).

foi um castigo de Deus, provocado pelos romanos, que tão logo acabada a Páscoa entregaram-se à gula, ao jogo e à luxúria<sup>19</sup>.

As litânias maiores constituíram-se numa espécie de referência de base da concepção cristã da doença. Definiram suas origens, motivações, evocaram imagens e, sobretudo, fixaram a perspectiva de superação. Núcleo primordial, em torno delas o discurso cristão multiplicou referências, precisou e alargou o campo de imagens, ampliou a esfera dos recursos, possíveis e sagrados, voltados à superação do flagelo quando, a partir da Peste Negra, a ira persistente de Deus impôs um castigo recorrente à humanidade. Tempo forte da teologia do Deus terrível, da prédica apocalíptica, parecia esgotada a paciência divina. Aos homens aterrorizados apresentava-se a sua face vingativa, em função da qual a antiga, dramática e angustiada oração fez eco pelo Ocidente: *"A fame, impidemia et bello libera nos, Domine!"*<sup>20</sup>. Escutá-la-ia?

Nas fontes religiosas portuguesas são abundantes as referências diretas e explícitas à peste como castigo divino. Segundo frei Manoel da Esperança, a fereza da peste de 1348 persuadiu a "todos que mais era hu açoute, mandado por Deos do ceo em castigo de pecados, que doença, a qual tivesse principio em as causas naturaes", opinião partilhada pelo padre Francisco de Santa Maria. Frei Luís de Sousa, na esteira de são Isidoro de Sevilha, embora reconheça o caráter contagioso da doença, destaca que "os que somos Christãos, E que damos a Deos (...) todo o governo e poder das cousas humanas, a principio mais alto devemos referir açoutes tão horrendos." Frei Francisco de Santiago, genérico e taxativo, afirma que "a peste [é] açoute da ira divina, e entre todas as calamidades desta vida a mais cruel, e atrocissima." Para o P.M. Balthazar Tellez, introduzindo a narrativa da epidemia de 1579, "nam hà duvida que este mal da peste he ordinariamente dado por Deos, empena dos peccados dos homens". Das 12 causas da epidemia de 1569 arroladas no *Breue summario da peste*, que segundo seu autor anônimo foram juízos correntes sobre o flagelo, 11 especificam castigo divino, enquanto a última, se lhe confere origens naturais - "cursos naturais E ynfluencias dos ares" -, acaba por caracterizá-la como sinal da intervenção divina, previamente diagnosticada com permissão do Altíssimo pelo "cristianissimo príncipe infante dom luis". Frei Luis de Souza, abordando o mesmo surto epidêmico, destaca que há largos anos gozava a cidade de Lisboa de boa saúde, depois do que "foy o Senhor servido de a visitar com hum rigurosissimo castigo de peste"<sup>21</sup>.

Integrada, por vezes, num conjunto de sinais, à peste aliam-se outros flagelos que, característicos da justiça divina, reforçam o caráter de punição. Frei Fernando da Soledade, refletindo sobre as misérias que se abateram sobre o reino de Portugal durante o reinado de Afonso V, lastima que "o ceo se armava por todos os caminhos cõtra nós com diluvios de agoa, peste, fome e guerra; mas tudo lhe mereciaõ as culpas dos homes." Segundo o mesmo autor, no

<sup>19</sup> Conforme Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, I, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p.351.

<sup>20</sup> *Apud* Philippe Wolff, *Outono da Idade Média ou Primavera dos Novos Tempos?*, Lisboa, Edições 70, 1988, p.13.

<sup>21</sup> As diversas obras de época, a qual recorremos para a elaboração deste texto, são aqui referidas: Frei Manoel da Esperança, *Historia Serafica ...*, Segunda Parte, Lisboa, 1666, p.343; Padre Francisco de Santa Maria, *Anno Historico ...*, Tomo Primeiro, Lisboa, Domingos Gonsalves, MDCCXLIV, fol.106; Frei Luis de Sousa, *Vida de D. Fr. Bertolameu dos Martyres ...*, Tomo I, Lisboa, Typographia Rollandiana, 1857, pp.511-512; Frei Francisco de Sant-Iago, *Chronica da Santa Provincia de N. Senhora da Soledade ...* Tomo Primeiro, Lisboa, Na Officina de Miguel Manescal da Costa, MDCCLXII, fol.319; P. M. Balthazar Tellez, *Chronica da Companhia de Iesu ...*, Segunda Parte, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1647, fol.198; *Breue summario da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 ...*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols.LXX-LXXII; Frei Luis de Sousa, Terceira Parte da Historia de S. Domingos ..., Lisboa, Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767, p.406.

infausto ano de 1601, encontram-se em várias partes do mundo sinais evidentes de Justiça divina e "particularmente em Portugal, aonde além da peste q a ninguem perdoava, appareciaõ os ares, E campos coalhados de gafanhotos." O cronista jesuíta Balthazar Tellez faz o ponto da questão:

"Quãdo Deos quer castigar peccados grãdes, nam lhe basta huma pèste grãde; bem se vé esta verdade nos castigos tam repetidos em Egypto, contra a dura pertinacia do barbaro rey egytano"<sup>22</sup>.

Ressalta-se, do exposto, a principal fonte de referência e informação do discurso religioso português do período: a "intertextualidade" manifesta na apropriação e na atualização dos preceitos contidos e colhidos na tradição vetero-testamentária.

Se a Bíblia representou, para o homem medieval, uma viva realidade que o impregnava, concedendo-lhe alimento espiritual, matéria de reflexão e conselhos de ação<sup>23</sup>, o discurso religioso do Antigo Testamento forneceu aos homens da Igreja, aguilhoados por acontecimentos trágicos, um farto manancial de citações que, isoladas, ofereciam-se aos fiéis atemorizados e inquietos. A colheita é farta. Em vários de seus livros explicita-se que a enfermidade e a peste são recursos freqüentes, "armas" contumazes da punição do Altíssimo. Por exemplo, o *Levítico*, depois de garantir as bênçãos divinas aos observantes da Lei, ameaçou os seus transgressores com a fome, a guerra e a peste, que reduziriam à solidão as suas cidades<sup>24</sup>.

Ainda em reforço à expressão da doença como punição divina, as crônicas religiosas portuguesas descrevem a sua ocorrência amalgamando-a a outros recursos recorrentes e específicos desta intervenção. Frei Luís de Sousa designa por "feridos" os contagiados pela peste, porque "com este nome se declara esta infirmitade, como dada com setas do Ceo". Através dela, "mostrou o Senhor, que eraõ tiros de sua ira, e verdadeira pena de peccados." Frei Manoel da Esperança destaca o vigor da caridade dos frades seráficos na vila de Guimarães, particularmente nas ocasiões de peste, "quando irado o Ceo co a espada na mão feria grandes, e piquenos." Sobre a Peste Negra de 1348, declara que "foi hua semelhança do diluvio gèral, de que escapârão poucos." Segundo frei Fernando da Soledade, referindo-se à terrível peste de 1569, "tambem a esta Provincia de Portugal chegou a sua espada degollando muytos religiosos della." Em função desta epidemia, afirma, "Portugal fluctuava", fazendo eco ao autor do *Breue summario da peste*, para quem o contágio, começando com "labirintozas ondas", submeteu a "nau boalis" (metáfora da cidade de Lisboa) a "tormeta desfeita de mares crusados"<sup>25</sup>.

Mas se a peste naufraga, fere, degola, ela preferencialmente queima. De longe, a expressão da doença como um fogo impõe-se como a mais recorrente nas fontes. Segundo frei Manoel da Esperança, governava o mosteiro das clarissas dona Margarida de Menezes em 1480, quando sentiu que adentrava a casa "o mesmo fogo da peste, q já tinha abrazado a cidade." Salvo o mosteiro pela intervenção miraculosa da Virgem Maria, recolheu-se a ele a rainha, "pera poder escapar do incendio da peste, que ardia noutras partes." Frei Fernando da Soledade, considerando a elevada letalidade e a extensão da epidemia de 1579, perguntava-se "quantas seriaõ [as vítimas]

<sup>22</sup>Frei Fernando da Soledade, *Historia Serafica Cronologica* ..., Tomo III, Lisboa, 1705, pp.340-341, Tomo V, p.275; Tellez, *op. cit.*, fol.198.

<sup>23</sup>Conforme Vauchez, *op. cit.*, p.130.

<sup>24</sup>Lev. 26, 1-3. Ver ainda Ex. 3, 19; 9, 1-7 e 14-16; 1Sam. 5, 6-12; 2Sam. 24, 15-17, 25, entre tantos outros, in Soares, *op. cit.*, *passim*

<sup>25</sup>Sousa, *Terceira Parte* ..., *op. cit.*, p.414; Esperança, *op. cit.*, Primeira Parte, p.171 e Segunda Parte, p.343; Soledade, *op. cit.*, Tomo V, p.2; *Breue summario* ..., *op. cit.*, fol.LV.

por todo o âmbito do Reyno que ardia nas chamas da mesma doença?" Em 1586, informa-nos o mesmo cronista seráfico, "ardia a Cidade do Porto em pestíferos incendios de hum pavoroso contagio." E o P.M. Balthazar Telles, narrando a ação caritativa dos frades jesuítas durante a epidemia de 1569, acentua o seu destemor no trato com os doentes em "meyo das mais vorazes labaredas deste incendio abrazador"<sup>26</sup>.

Abordando-as como imagens do pesadelo, Jean Delumeau reflete sobre a comparação freqüente entre peste e fogo, o incêndio comumente sinalizado do céu pelo rastro de fogo de um cometa. Supõe-no "reforçado pela freqüente relação entre verão e epidemia e pelo hábito de acender nas encruzilhadas fogos purificadores, espécies de *contre-feux*"<sup>27</sup>. Quanto ao "hábito" das fogueiras, consistia em determinação médica presente em todos os regimentos. No que tange à associação entre peste e fogo, haveria que ressaltar ainda que este último constituiu-se em "arma" divina privilegiada no Antigo Testamento, expressão de Sua fúria e vingança, encerrando, inclusive, um caráter purificador, regenerador. Voltaremos a esse tema mais adiante.

No *Deuteronomio*, Deus admoestou seu povo ameaçando empregar contra ele todas as suas setas. No *Levítico*, dentre as ameaças aos transgressores da Lei, pesava a ação da espada vingadora da aliança divina. Segundo o *Livro da Sabedoria*, a ira de Deus faria embravecer-se contra os ímpios a água do mar e os rios transbordariam com fúria. No *Eclesiástico*, a espada, que pune o ímpio até o extermínio, estava pronta a executar as ordens divinas, constando da lista dos artificios criados para o castigo. Encabeçando tal rol, o fogo.

De fato, ainda no livro do *Gênesis*, consta que de Sodoma e Gomorra elevaram-se cinzas inflamadas, como o fumo de uma fomalha, logo após a chuva de enxofre e fogo do céu, vinda da parte do Senhor. Em *Números*, o Senhor, irado pelo murmúrio do povo, devorou uma sua parcela com o seu fogo. Samuel, em seu segundo livro, tece uma aterrorizante imagem do Deus irado: "O fumo dos seus narizes elevou-se ao alto, um fogo devorador saía da sua boca; por ele foram acesos carvões. (...) Pelo esplendor da sua presença acenderam-se carvões de fogo." Concluamos as referências, com um *Deuteronomio* taxativo: "(...) o Senhor teu Deus é um fogo devorador (...)"<sup>28</sup>.

Punição divina, a peste abate a comunidade. O seu poder destruturador, narrado em verso e prosa por contemporâneos assombrados, ganha um colorido especial nas fontes religiosas portuguesas. O tempo da doença é, ao seu modo no discurso religioso, um tempo em suspensão: Deus entra em cena no curso da história deflagrando a epidemia, como que para anunciar a sua retirada, impondo à sociedade experimentar \_\_ procedimento "didático", sem dúvida, em última instância! \_\_ as misérias e incertezas de uma existência livre, errante, porque alheia aos mais altos desígnios do Criador. O tempo do castigo é o da supressão do pacto, da vida sem Lei, alheia a regras, a valores, a laços, quando o amor fraternal humano, centelha divina, como aquele que o inspirou, se desvanece. Talvez resida aqui o essencial do castigo: mais do que sua presença, a do Deus irado, que é contingente, a doença traduz a temporária ausência divina, a da sua verdadeira face, do Pai misericordioso. Ouçamos a súplica contida no intróito da missa particular instituída por Clemente VI, por ocasião da Grande Peste:

<sup>26</sup>Esperança, *op. cit.*, Segunda Parte, p.62 e 65; Soledade, *op. cit.*, Tomo V, p.126 e 223; Tellez, *op. cit.*, fol.195.

<sup>27</sup>Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.112.

<sup>28</sup>Dt. 32, 18-25; 39-42; Lev. 26, 14-33; Sab. 5, 23; Ec. 39, 35-37; Gên. 19, 24-25; 27-28; Núm. 11, 1-3; 2Sam. 22, 8-10; 13-15; Dt. 4, 24, in Soares, *op. cit.*, *passim*.

"Lembra-te, Senhor, da tua aliança e diz ao anjo exterminador: que de agora em diante a tua mão se detenha e cesse de fustigar a terra e de levar a morte a todos os seres vivos. Escuta-nos, ó tu que diriges Israel, ó tu que conduzes José como uma ovelha! Glória ao Pai. Como era dantes. Lembra-te Senhor."<sup>29</sup>

À comunidade, abandonada, o caos impunha-se como ausência de direção, de sentido. Contra o risco eminente de dissolução insurge-se a prédica cristã, que opera, dessa forma, numa situação-limite.

O discurso cristão enfoca a incidência do castigo assolando a comunidade em níveis variados, concorrendo todos para explicitar a tendência de desestruturação total imposta pelo flagelo, salvo a excepcionalidade da ação das ordens religiosas, exemplo de conduta em meio a tamanha miséria. Frei Francisco de Santiago estabelece o quadro geral de desestruturação. A peste, calamidade horrível, consome e destrói, tudo reduz à confusão, desordem e ruína. Ficam "os Magistrados attonitos, os povos assombrados, o governo político sem fôrma, a justiça sem obediência, as artes sem exercicio, as familias sem concerto, as ruas sem concurso (...)"<sup>30</sup>

A fuga e o abandono impõem-se como ingredientes básicos da narrativa, afligindo em primeiro lugar o palco privilegiado das recorrentes epidemias: as cidades transformavam-se em desertos, lugar da dor e da provação, sem dúvida, mas também da purificação.

O autor anônimo do *Breue Summario da Peste* descreve a cidade de Lisboa assolada em 1569 como um navio-fantasma, barco que povoou a imaginação das populações costeiras, divulgado em contos e na *Legenda Áurea*. Desapareceram do seu interior os sinais materiais de riqueza que a caracterizavam \_\_ soldados, estrangeiros que a freqüentavam, os nobres, os navios mercantes que a seu porto afluíam de diversas regiões, o burburinho cotidiano do seu avultado comércio. Resta-lhe, da ruptura imposta, o abandono, suas ruas infestadas de famintas baratas e de pobres desamparados, suas portas franqueadas e sujeitas à invasão de inimigos, "tudo tam triste (...) que era pazmo E magoa". Frei Luís de Sousa, em função do mesmo surto, expõe a cidade de Braga, contaminada, tomada por "escandalos, desemparos, desmayos e desconsolações". Declarado o mal, pôs-se em fuga a maior parte dos moradores, "e os que ficaraõ tudo foy gente pobre, e algus muyto poucos do gouerno", que seguiram aliás o exemplo dado pelo santo arcebispo, dom frei Bertolameu dos Martyres. E o P.M. Balthazar Tellez conclui o quadro, remetendo-nos ainda à sua fonte de referência. Por ocasião da Peste Grande, a mesma de 1569, "nam havia quem quizesse entrar na Cidade [de Lisboa], pera acudir aos vivos, E pera ajudar aos que moriam, cuydando cada hum, que assegurava a vida, com fugir do que estava já doente; as ruas estavam cheyas de erva crescida, mais pareciam campos desertos, que estradas seguidas"<sup>31</sup>.

Como o profeta Jeremias, o autor lamenta uma Lisboa que, feita nova Jerusalém, encontrava-se humilhada e desolada. O abandono da cidade infestada não é mais do que a manifestação, ao nível das relações do homem com o espaço que habita, da tendência da ruptura dos vínculos que afeta a sociedade em níveis variados. Na sua base, rompem-se os laços familiares e sociais, suprimindo-se o que frei Francisco de Santiago designou por leis do amor e da natureza:

<sup>29</sup>Apud Wolff, *op. cit.*, pp.38-39.

<sup>30</sup>Sant-Iago, *op. cit.*, fol. 317.

<sup>31</sup>*Breue summario...*, *op. cit.*, fol. LIV; Sousa, *Vida de D. Fr. Bertolameu...*, *op. cit.*, p.520; Tellez, *op. cit.*, fol.193.

"são improvisamente apartados os filhos dos pais, as mulheres dos maridos, os irmãos, e os amigos huns de outros, apartando-se vivos (ausência lastimosa) para não se verem mais nesta vida. Os homens perdendo o valor natural, e não sabendo dar-se a conselho, andão como cegos, e assombrados (...)"<sup>32</sup>.

Tempo do acúmulo, das misérias humanas exacerbadas, o castigo impõe a inquietante convivência com a certeza da brevidade da vida e da fugacidade dos bens terrenos, fazendo ecoar, por todos os lados, segundo o autor do *Breue Summario da Peste*, o velho adágio de Jó: "O homem nascido da mulher, vive pouco tempo, e é cheio de muitas misérias"<sup>33</sup>. Presas da angústia, gemidos, choros e clamores funestos soam como canto triste e recorrente das populações afligidas, ressaltando o primário, vertiginoso, profundo e perigoso sentimento que o castigo produz - o medo.

Que as sociedades medievais e modernas européias tenham sido frequentemente varridas por vagas de medo e angústia, vinculadas aos surtos epidêmicos, fomes e guerras, parece ponto definitivamente assente<sup>34</sup>. Ter-se-ia o medo instalado como traço psicológico coletivo? Nas fontes religiosas, sua presença é marcante. Ele quase que domina inteiramente a cena, contrapondo-se-lhe apenas, e dessa forma realçando, o desprendimento heróico que caracteriza a ação clerical. Estes se destacam, antes do mais, pela ausência do temor, pela auto-entrega absoluta, pela ânsia até com que buscam o encontro com a sua principal motivação - a morte - que crêem e apresentam como redentora, santificadora. Para o comum dos mortais, o medo origina-se do convívio inquietante e da certeza da proximidade de um encontro que se pretende adiar. Durante a peste, a morte espreita, sorrateira e cruel. Zomba, em primeiro lugar, do mito apaziguador da morte ordenada, fim de uma longa trajetória de vida: morrem os filhos antes dos pais, finam-se os jovens, preservam-se os velhos. No *Breue Summario da Peste* de 1569, em meio a tanta tristeza o maior "espanto" consistia em "uer mancebos [e] donzelas na frol da idade contraminados da morte largando as uidas em breues momentos (...)"<sup>35</sup>.

Ela invade a vida, multiplica-se, faz-se plena, presente. Frei Francisco de Santiago registra que "as ruas, as praças, e as Igrejas alastradas de corpos mortos formão aos olhos o mais lastimoso espectáculo (...)". Segundo o cronista jesuíta, durante a peste de 1569, "a gente que ficou na Cidade andava como assombrada. E com a morte diante dos olhos, [posto] que mais parecia Lisboa àdro de corpos mortos, que cidade de homens vivos (...)". Na mesma ocasião, reforça o *Breue Summario da Peste*, ficavam "os mortos antre os uiuos sem auer quem os diuidise (...)"<sup>36</sup>.

A morte faz-se também súbita, fria, escarnecendo de toda a ritualização voltada à amortecer o choque. Segundo o frade dominicano, durante a Peste Grande em Lisboa afluíam diariamente aos diversos cemitérios instituídos dezenas de corpos, que eram ali deixados até serem enterrados, em grupos de dez e vinte. Outros, falecendo em completo desamparo, só eram descobertos quando o odor fétido exalava de seus aposentos. "Portas quebradas os achauam ia roidos dos ratos E doninhas, E tais de podres que as mesmas camaras lhe ficauão por sepultura

<sup>32</sup>Sant-Iago, *op. cit.*, fols.319-320.

<sup>33</sup>*Breue summario...*, *op. cit.*, fol.LXIV.

<sup>34</sup>Ver, entre outras, Delumeau, *op. cit.*, *passim*, Lucien Febvre, *Le Problème de l'Incroyance au XVIe. Siècle, La Religion de Rabelais, Paris, 1947, passim*, e Robert Mandrou, *Introduction à la France Moderne, Essai de Psychologie Collective, 1500-1640, Paris, 1961, passim*.

<sup>35</sup>*Breue summario...*, *op. cit.*, fol.LIX.

<sup>36</sup>Sant-Iago, *op. cit.*, fol.319; Tellez, *op. cit.*, fols.192-193; *Breue summario...*, *op. cit.*, fol. LVIII.

(...)" . Mas, por que o medo? Natural, certeza e desespero intrínsecos à espécie humana? Para o discurso cristão, nele se expressa também o castigo divino, um requinte da ação punitiva de Deus. Pior do que a morte imposta aos homens é o medo desta que lhes foi impingido, herança maldita, segundo o P.M. Balthazar Tellez, de Caim. Para castigá-lo pelo assassinio, o Senhor, "em lugar da morte lhe meteo o medo da morte, fazendo lidar sempre com assombros, E tremores no corpo, com temores, E sobresaltos na alma". Ao medo generalizado que se difundiu entre a população lisboeta no início da epidemia de 1569, sobrecarregado pela divulgação de um "boato" de que a cidade seria assolada por um dilúvio, o cronista jesuíta imputa o juízo de Deus, "que quiz meter nos coraçoes dos homens hum medo mayor do que o do dia do Iuizo"<sup>37</sup>.

Se de origem divina, a regressão para o medo constitui-se, no entanto, no perigo que espreita constantemente o sentimento religioso. Invasa por ele, feita presa, a comunidade corre o risco de desagregar-se. Ele, o medo, fundamenta a ruptura, introduz o desespero, ou pior, a desesperança. Paralisa, congela ou incita a explosões de violência e histeria coletivas, tão comuns no "tempo da epidemia" quanto a tendência ao relaxamento dos costumes. Em meio à epidemia de 1506, a "plebe enfurecida" transformou a cidade de Lisboa em palco de violências e atrocidades, levando à fogueira cristãos-novos responsabilizados pelo flagelo<sup>38</sup>. Sacrifícios humanos para aplacar a fúria divina? Exacerbação da prédica cristã, calcada fundo nas massas, e aí incontida, explosiva, perigosamente pronta a extrapolar os limites que a ortodoxia intentava impor-lhe? Álvaro de Brito criticou, numa trova publicada em Évora em meados do século XVI, a conduta da comunidade assolada: moços e velhos, como loucos, pecavam sem recear a morte<sup>39</sup>.

Certeza e desespero da morte introduzindo o "carpe diem"? Tensão da proximidade entre a exortação piedosa a que se refletisse o momento, a que se o preparasse, e a exortação profana a que se aproveitasse o melhor possível a vida? Desapego, auto-entrega ou paixão exacerbada? Esse o campo de forças no qual a prédica cristã se instala. Impunha-se-lhe canalizar a diversidade de sentimentos e reações evocadas pela contumácia do flagelo, "polir" o medo, instinto básico, matéria bruta, retendo-o e orientando-o para um fim "positivo": ao povo órfão, provado, o restabelecimento do pacto divino e a saúde eterna.

Se as epidemias expressam a intervenção punitiva de Deus, a sua ocorrência constitui apenas um estágio de um processo mais amplo. O próprio caráter da sua ação, a do Justo Juiz, pressupõe considerar-se a fixação e a divulgação da lei, a sua transgressão e o julgamento como procedimentos prévios à penalização imposta a uma humanidade como que sentada ao banco dos réus. Deus não pode ser injusto e castigar o inocente. Sua punição é consequência que antes do mais acusa a ocorrência do delito: o pecado, definido por São Boaventura, no século XIII, como *aversio Dei*, afastamento de Deus<sup>40</sup>. E ele o autoriza justamente porque preserva o poder de punir. O golpe se impõe como um alerta, e o "fogo da peste" assinala, na estrada tortuosa da vida, o caminho seguro para a boa travessia.

<sup>37</sup>*Ibid.*, fol.LXIII; Tellez, *op. cit.*, fols. 193-194.

<sup>38</sup>Carta Régia de 26 de abril de 1506, *apud* Eduardo Freire de Oliveira, *Elementos para a Historia do Municipio de Lisboa*, Tomo I, Lisboa, Typographia Universal, 1887, pp.395-401.

<sup>39</sup>*Apud* Garcia de Resende, *Chronica dos Valerosos, e Insignes Feytos Del Rey Dom Ioam II de Gloriosa Memoria... com outras obras, que adiante se seguem, e vay acrescentada a sua Miscellania*, Lisboa, Na Officina de Manoel da Sylva, Anno M.D.CC.LII, p.120v.

<sup>40</sup>Segundo Jacques Le Goff, "Pecado", *in* *Mythos/logos, Sagrado/profano*, Lisboa, INCM, 1987, p.266. (Enciclopédia Einaudi, vol. 12). O livro dos *Salmos* (77,9-34) estabelece que a infidelidade do Povo para com seu Deus significa sempre uma ruptura da Aliança, que implica por sua vez sempre em castigo (cf. Soares, *op. cit.*, p. 648).

No entanto, haveria um crime específico a imputar aos homens, passível de ser dado ao seu conhecimento, de esclarecer-lhes na origem a falta, introjetando-lhes a culpa? O discurso cristão português oscilou entre uma ânsia demarcatória precisa e a contrastante perspectiva da imperscrutável razão divina. Para o P.M. Balthazar Tellez, considerando a recorrência do castigo, "as causas que Deos em porticular (sic) teve, pera multiplicar tam horrendos açoutes neste nosso affligido Reyno de Portugal, sabemolas chorar, mas nam as podemos adivinhar, que os segredos divinos nam sam como os dos homens, que logo se descobre por mais que se encommendem"<sup>41</sup>.

Já o autor do *Breue Summario da Peste*, ainda que os considerando "ociosos iuizos", não se furtou a arrolar os crimes cotidianos apontados, em 1569, como responsáveis pelo curso da justiça divina. Dentre eles, destacam-se a luxúria, o adultério, o luxo desmedido, a usura, o abandono das igrejas, que na extensão traduz o abandono da própria divindade<sup>42</sup>.

Como a lepra, segundo a tradição judaica transmitida ao cristianismo, externava e demarcava fisicamente o pecado individual que a originava, a peste era sobretudo a marca do pecado coletivo: a impureza da sociedade. Segundo o frade dominicano, a peste de 1569 originou-se de pecados seus e alheios. A ação divina abateu a comunidade como a "filhos de Josué", fazendo de cada lisboeta um Acan pecador responsável pelo castigo - Lisboa/Israel pecou e violou o pacto. E o pecado que a origina explica ainda a sua frequência, extensão e duração. Frei Fernando da Soledade, considerando a causa da contaminação geral e duradoura do Reino em 1487, afirma a intenção divina de que

"a perseverança do estrago fizesse mais perduravel a memoria do castigo, com a qual chama Deos muytas veses aos homens, que não querem acodir aos clamores das suas inspirações pela estrada dos beneficios."<sup>43</sup>

Para frei Luís de Sousa, quando a peste de 1642 atingiu até o Algarve, "mostrou o Senhor [que era] verdadeira pena de peccados, (...) porque não ficasse nenhuma parte destes Reynos livre da grande afflicção da peste." Frei João da Povia creditou aos "peccadores [que] não queriaõ fazer [as pazes] com Deos" a longa duração da endemia de peste que atingiu Lisboa entre 1479 e 1497, "porque se huns se emendavaõ em parte, muytos se relaxavaõ, accumulando culpas com grande offensa, E indignação do mesmo Senhor"<sup>44</sup>.

No essencial, portanto, a epidemia é uma reação divina ao pecado que macula a comunidade dos fiéis, ele próprio definido no Antigo Testamento como uma contaminação que exige a purificação<sup>45</sup>. Assim, se o bubão pestífero é o sinal do mal, que conspurca a pele, dilacera, externaliza-se (com são Gregório Magno, as pústulas de Jó transformaram-se em tumores pestilentos!) a doença/pecado introjeta, em primeiro lugar, sentimentos e condutas determinadas: o medo, a angústia, a culpa e o remorso. A peste constitui-se, segundo o referencial cristão, num agente fundamental para a culpabilização das massas quando, ao final da Idade Média, o pecado provocou mais medo do que nunca.<sup>46</sup> Considerada a origem da doença,

<sup>41</sup>Tellez, *op. cit.*, fol.198.

<sup>42</sup>*Breue summario...*, *op. cit.*, fols.LXIX-LXXII.

<sup>43</sup>*Ibid.*, fols. LXII e LVII; Soledade, *op. cit.*, Tomo III, p.415.

<sup>44</sup>Sousa, *Terceira Parte...*, *op. cit.*, p.414; *apud* Soledade, *op. cit.*, Tomo III, p.342.

<sup>45</sup>Lev. 16, 30; Dt. 21, 6, *in* Soares, *op. cit.*, *passim*.

<sup>46</sup>Conforme Le Goff, "Pecado", *op. cit.*, p.279.

reduz-se a cura à ação deliberada da vontade divina, à intervenção da medicina de Deus, premissa que se reafirma no discurso religioso pela relação que este estabelece com a medicina.

A perspectiva de base fora fixada por são Isidoro de Sevilha. Cristianizando-a, se-lhe reconhece, autoriza e legitima como intervenção positiva, derivada de Deus, campo também ele sagrado, de onde o destaque para a ação caritativa dos religiosos que ministravam aos necessitados os remédios do corpo. Segundo o autor das *Etimologias*,

"não há que se rechaçar os remédios medicinais, já que sabemos que Isaías deu uma medicina a Ezequias, que se encontrava enfermo, e que o apóstolo Paulo disse a Timóteo que um pouco de vinho é saudável.<sup>47</sup>

O *Eclesiástico*, estabelecendo a origem divina da medicina, determina que se honre o médico, posto que é necessário e criação de Deus. Investido pelo Pai, submetido portanto aos seus desígnios, o poder curativo da medicina a transcende, não lhe pertence em última instância. Seu poder interventor demanda do juízo de Deus, verdadeira fonte da saúde e da doença<sup>48</sup>.

Configurada como castigo, fundada na resposta divina ao afastamento humano, à ruptura dos laços, a cura pressupunha a purificação, o apagamento do pecado (e da culpa) \_\_ marca das curas milagrosas do Cristo, relatadas no *Evangelho de Marcos* \_\_, a redenção da coletividade no reencontro com o Criador. Exigia ritos, "consumados através de um cerimonial puramente exterior (sacrifícios) ou parcialmente interiorizado (confissão, penitência)<sup>49</sup>. Arrependam-se, penitenciem-se, para aplacar a fúria do Deus irado, essa a mensagem básica da prédica cristã favorecida pelo "tempo da doença"!

Em primeiro lugar, fugir é não confiar na justiça de Deus, vã conduta, posto que do onipotente não se escapa. Segundo o P.M. Balthazar Tellez, muitos dos que fugiram da cidade de Lisboa ao início da epidemia de 1569 por temor da morte, "obrando como gente sem entedimento", morreram. Quanto aos religiosos indignos \_\_ afirma o autor do *Breue Summario da Peste* servindo-se da parábola evangélica \_\_ que "passaram de largo pelas feridas não de Ladroins mas de deos", recusando-se à assistência dos doentes, o juízo divino os condenou, em massa, à morte. Se a punição não se evita, não se extingue com a fuga, que ao contrário a reforça - atitude pecaminosa da desconfiança em Deus - era preciso encará-la, vivenciá-la como experiência, dolorosa sem dúvida, mas positiva em última análise. A docilidade no contato com a doença, enfim obra divina, a aceitação e a auto-entrega davam o tom a conduta proposta à comunidade, instituindo a perspectiva do "carpe diem" cristão, o bom proceder no tempo da enfermidade fixado pelo *Eclesiástico*<sup>50</sup>.

Na *1ª Parte da História de S. Domingos*, frei Luís de Sousa refere-se à ação dos membros da ordem durante a epidemia que atingiu Lisboa no reinado de dom João I. Aproveitando-se das procissões diárias que se encaminhavam à Nossa Senhora da Escada na Ermida, próxima à Igreja do Mosteiro, e do ajuntamento do povo daí decorrente, frei Andre Dias pregava-lhe diariamente, empregando "todo seu estudo em buscar meyoa pera levantar as almas desmayadas, e caidas com

<sup>47</sup>Sevilla, *op. cit.*, p.499.

<sup>48</sup>Ec. 38, 1-2. Segundo Jó, é o Senhor quem fere e sara (5,17-18,20,22), enquanto o livro da Sabedoria fixa que a cura não é devida a lenitivo algum, mas à palavra do Senhor, que sara todas as coisas (16,12). As fontes religiosas portuguesas assinalam, freqüentemente, a ascendência dos remédios da alma e da cura divina.

<sup>49</sup>Segundo Le Goff, "Pecado", *op. cit.*, p.267.

<sup>50</sup>Tellez, *op. cit.*, fol.195; *Breue summario...*, *op. cit.*, fol.LVII; Ec. 18,21, in Soares, *op. cit.*, p. 746.

o peso da tribulação." Do discurso do pregador destaca-se, como antídoto seguro contra o desespero, o recurso às "armas" cristãs da paciência, do amor a Deus e da esperança. Conservar-se, qual Jó, firme no Senhor, era a garantia de angariar merecimento dos suplícios inerentes ao castigo. O mais eficiente caminho para aplacar a fúria divina, ensina o jesuíta, consistia no fortalecimento da devoção ao Cristo, ele próprio o Cordeiro de Deus oferecido em sacrifício (e como "espelho" a todos os sofredores), para salvar o mundo enfermo do pecado. O seu santo nome todo homem deveria trazer, mais que interiorizado na própria alma, cantado em alto e bom som, gravado sobre o peito e pintado sobre a porta das casas, qual o *Tau* que no *Livro do Êxodo* livrou os filhos de Israel do golpe do anjo exterminador. Ainda que se prolongasse o açoite, verdadeira prova de resistência, louvavam o Senhor pacientes os que morriam, rendiam-lhe graças piedosas os sobreviventes, como se a intensidade da pena visasse deliberada e tão somente o fortalecimento progressivo da fé. Submetida à provação por Deus, reencaminhada, não tardaria à comunidade a sua face misericordiosa, operando o milagre da água benta que suspendeu a punição. "Pareceo então que seria justo daremse graças ao Senhor polla saude, e milagre della"<sup>51</sup>.

Da narrativa das fontes religiosas depreende-se o predomínio de um sentimento difuso e generalizado de que o recurso à misericórdia divina constituía-se no procedimento fundamental à superação da doença. Expressão do poder de divulgação popular e de persuasão do discurso cristão? As pregações de frei Andre Dias, acima referidas, favoreceram-se da freqüência das procissões imediatamente organizadas pelos próprios fiéis lisboetas, logo ao início da epidemia. Segundo o autor do *Breue Summario da Peste*, deflagrada a doença na cidade de Lisboa em 1569, o povo aflito rapidamente ensejou várias procissões, como a de São Domingos, "confesando nela de si cada qual ser Jonas para que botado no mar da morte çesase a tormenta"<sup>52</sup>. No entanto, à louvável manifestação da piedade popular acudia, também breve e determinadamente, a intervenção decisiva dos profissionais do sagrado. Auto-proclamada obrigação, função inerente a ordem numa conjuntura propícia à sua afirmação, a ação dos religiosos converge para a garantia da ortodoxia - o correto e proveitoso recurso à divindade - para o fornecimento de exemplos santos à comunidade e, por fim, para a explicitação do sentido profundo que a punição encerrava.

Originadas do pecado coletivo, as iniciativas individuais de expiação, ainda que necessárias, não bastavam para aplacar a divindade. Recaindo sobre a comunidade, exigia-se dela a confissão das faltas e a imploração coletiva do perdão. Através das procissões, cortejos ordenados e hierarquizados, o clero orientava, retinha e canalizava as manifestações expiatórias, afirmando o direito exclusivo da Igreja hierárquica de impor ao pecador a "satisfação" de seu erro. Suprimia-se assim o perigo da purgação voluntária que, sobretudo no contexto da Peste Negra de 1348, configurada na ação dos "flagelantes", pôs em xeque a ortodoxia e o controle da esfera do recurso ao sagrado. Se continuavam a comportar elementos de flagelação física, como na procissão dos "Nus", realizada pela primeira vez em Coimbra em função da epidemia de 1423, faziam-no sob os auspícios e a direção de membros da Igreja<sup>53</sup>.

<sup>51</sup>Ex. 12, 21-27, in Soares, *op. cit.*, p. 88; Sousa, *Primeira Parte...*, *op. cit.*, pp.332-333.

<sup>52</sup>*Breue summario...*, *op. cit.*, fol.LV. O autor expressa, apoiando-se no relato bíblico (Jon. 1, in Soares, *op. cit.*, p.1022), a culpabilização individual que estaria na base do pecado coletivo. Ao atingir a comunidade a culpa, genérica, individualiza-se, impondo a reflexão/expiação pessoal.

<sup>53</sup>Conforme E. Delaruelle, "Devocion Popular y Herejia en la Edad Media" e G. Székely, "El Movimiento de los Flagelantes en el Siglo XIV. Su Carater y sus Causas", in Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial: siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, respectivamente p.113 e pp.181-182. Segundo G. Székely, não há relação comprovada entre o movimento dos flagelantes e os massacres de judeus no contexto da Grande Peste. Clemente VI o proibiu, sob pena de excomunhão,

No anseio da cura, a procissão era medicamento indispensável, segundo as fontes religiosas portuguesas. Apertava a devoção, quando a cidade em uníssono participava da liturgia, orava, suplicava e arrependia-se. Em Lisboa, apenas no contexto da peste de 1569, realizaram-se nove distintas procissões, algumas convocadas por autoridades públicas, mas todas organizadas pelas ordens religiosas. Partiam os cortejos das igrejas, atravessando as ruas da cidade iluminadas com círios e candeias, em geral contando com a presença de imagens e relíquias sacras, concluindo-se o périplo com pregação na igreja de origem. Durante a peste que assolou a vila de Guimarães em 1507, foram instituídos quatro dias de ladainhas a Nossa Senhora, as quais ainda se realizavam na segunda metade do século XIX. Frei João Alvares, abade do mosteiro de Paço de Sousa fixou, em função da epidemia de 1464, "no dia de sam sebastiam a procissom com ha imagem sua: e cada somana, segunda feira, missa cantada no seu altar, e prezes polla pestilentia, e todos com candeas nas maaons"<sup>54</sup>. Ressalte-se o aspecto quantitativo destas súplicas coletivas, espécie de prece contínua que forçasse a atenção e a compaixão do Juiz irado.

No mesmo intuito, era possível recorrer ainda aos interlocutores privilegiados da divindade, contando-se às dezenas o número dos santos protetores contra a peste<sup>55</sup>. Desde os primórdios do cristianismo, os santos invocados contra a epidemia eram-no também contra qualquer espécie de morte súbita, destacando-se o temor particular da morte "despreparada", na ausência dos sacramentos que punha em risco o destino da alma. Taumaturgos poderosos, a ascendência desta legião de santos coube a são Miguel Arcanjo, evocado por Gregório Magno durante a epidemia de 590, eclipsado apenas pela ascensão vertiginosa do culto a são Sebastião, em fins do século VII. Condenado à morte por Diocleciano, o santo sobreviveu, trespassado pelas flechas dos arqueiros imperiais, sendo por fim executado por espancamento e decapitação em 287 d.C. A imunidade às flechas, associada à doença, traduz o princípio do seu poder. Jacques de Voragine registrou, na *Legenda Áurea*, a primeira de uma longa série de intervenções miraculosas do santo, quando um altar a ele dedicado livrou a cidade italiana de Pavia da peste que a atingiu em 680. A Peste Negra fortaleceu ainda mais o seu culto, embora a partir da segunda metade do século XIV viesse a sofrer a concorrência crescente, sem ser sobrepujado, de são Roque.

Foi sobretudo pelo exemplo destes mártires, até pelo que encerram da imitação do Cristo, que os membros das ordens religiosas portuguesas pautaram e circunscreveram a conduta santa no "tempo da epidemia". Frei Luís de Sousa destaca o que se constitui num verdadeiro *topos* nas fontes religiosas: o valor supremo da ocupação dos frades no tratamento dos epidemiados, "ponto taõ subido, que a Igreja Sagrada (...) trata com honra de Martyres a todos aquelles, que em tal empresa acabaraõ a carreira mortal da vida"<sup>56</sup>. Todo o quadro de desestruturação que abatia as cidades na deflagração de um surto epidêmico - o castigo divino grassando e desesperando - é minuciosamente traçado na intenção do reforço da conduta heróica dos religiosos.

---

acusando-o de heresia. (p.180). Quanto a procissão, ver, entre outros, Fr. Manoel da Esperança, *op. cit.*, Primeira Parte, pp.298-300. A procissão ainda se realizava quando do relato do frade franciscano (1656).

<sup>54</sup>Conforme Pero Roiz Soares, *Memorial*, Coimbra, 1953, pp.21-23 (edição conforme a de fins do século XVI organizada por Manuel Lopes de Almeida); Padre Antonio Carvalho da Costa, *Corografia Portuguesa ...*, Tomo Primeyro, Braga, Typographia de Domingos Gonçalves Gouvea, 1868, p.63; Antonio da Cunha Vieira de Meirelles, *Memorias de Epidemologia Portuguesa*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1866, p.48.

<sup>55</sup>Ver Roque, *op. cit.*, pp.239-268. A possibilidade da intercessão junto a Deus para aplacá-Lo está fixada no Antigo Testamento. No livro dos *Números* (14,11-20), o Senhor perdoa o povo, livrando-o da peste, em função das súplicas de Moisés, *in* Soares, *op. cit.*, p. 160.

<sup>56</sup>Sousa, *Terceira Parte...*, *op. cit.*, p.406.

Enquanto o vulgo fugia, aqueles ansiavam, lançavam-se, buscavam a morte santificadora, entregando-se em o holocausto a Deus, determinados no fervor da caridade e auto-entrega. Segundo o *Breue Summario da Peste*, os religiosos, durante a epidemia de 1569, como Tobias, o filho, estimulados por Rafael (a medicina ou cura de Deus), rompiam "as furiosas ondas (que a todos prometia morte, mas como os tais o auiam por uida) por consolarem necesitados remedeando suas miserias". Abordando a mesma epidemia, o P.M. Balthazar Tellez destaca que os irmãos mortos nesta gloriosa empresa entraram "com grande animo pelo meyo das mais vorazes labaredas deste incendio abrazador, pois seus nomes estam sem duvida escritos nos livros da vida eterna"<sup>57</sup>.

O preceito norteador fora fixado por frei Francisco de Santiago. Se servir ao próximo é ato meritório, quanto maior o trabalho, desvelo e perigo àquele que ama e serve, tanto maior será o seu merecimento. Resulta daí que o ponto mais alto da caridade e do amor reside em expor a vida em benefício do próximo, segundo o exemplo exacerbado do mártir maior, o próprio Cristo<sup>58</sup>.

Mas da conduta dos religiosos, martirizados nas epidemias, o discurso cristão, mais do que o espelho ofertado ao povo, retira e expressa o sentido profundo do castigo, a sua positividade intrínseca, o fundamento mesmo do martírio: purgativo, ele redime, santifica, aprimora a espécie. Ainda uma vez, as referências, várias, ecoam do Antigo Testamento, ressaltando que à face severa da divindade corresponde a misericordiosa, o que faz com que a punição não seja, nunca, definitiva. Para além do *Livro de Jó*, todo ele um primor no que tange à provação/resgate através da doença, segundo *Judite* os flagelos do Senhor, "com que, como seus servos, somos castigados", visam a emenda e não a perdição humana, destacando que os castigos de Deus nunca são vindicativos, mas visam sempre a conversão. Para o P.M. Balthazar Tellez, a explicação para as reiteradas epidemias devia residir na intenção divina de, por intermédio delas, "acrizolar nossa paciência, e apurar nossas consciencias"<sup>59</sup>.

No seu sentido mais profundo, o "tempo da epidemia" converte-se e traduz-se no tempo da ocorrência terrena do purgatório, concepção embasada em santo Agostinho. Como destacamos anteriormente, nas fontes religiosas portuguesas as epidemias são sempre expressas como fogo divino, à exceção do *Breue Summario*, no qual a peste é identificada com o dilúvio. Articulam-se, assim, atuando em meio a doença divina, os dois ingredientes essenciais das penas do purgatório - o fogo e a água - cuja função última é a da purificação. Segundo Clemente de Alexandria e Orígenes, as passagens do Antigo Testamento em que Deus se apresenta como fogo significam menos a sua ação colérica do que a de um Deus que purifica ardendo, devorando e consumindo<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup>A referência à morte de religiosos nas epidemias, como em holocausto, é recorrente nas fontes. Neste sacrifício, fixado no *Levítico* [1,9], livro composto de leis que visam à santificação individual e nacional, a vítima era inteiramente queimada à divindade. Tal sacrifício tinha lugar, inclusive, para aplacar o pecado coletivo do povo; *Breue summario...*, *op. cit.*, fol.LV; Tellez, *op. cit.*, fol.195. O segundo livro dos *Macabeus* (7,36) estabelece que a morte em meio à punição/provação garante a vida eterna (cf. Soares, *op. cit.*, p. 564).

<sup>58</sup>Sant-Iago, *op. cit.*, fol.321.

<sup>59</sup>Jdt. 8, 26-27, *ibid.*, p. 500; Tellez, *op. cit.*, fol.198.

<sup>60</sup> Segundo Jacques Le Goff, *El Nacimiento...*, *op. cit.*, pp.70-71 e 85, santo Agostinho, o "pai" do purgatório, expressa a noção de que as tribulações desta vida são uma forma de purgatório.

No extremo, portanto, a peste constitui-se numa manifestação da piedade divina, a cura para a profunda e pertinaz doença humana do pecado. O tempo da epidemia era, por excelência, o da purificação, espiritual sobretudo, para o discurso cristão. Mas, consubstanciada na introjeção de valores piedosos, expressar-se-ia pela conduta social renovada, revigorada pelos preceitos morais da religião. Os justos, purgados e educados, reencontram agraciados o Senhor, no paraíso, onde desfrutam a visão de sua face, ou na comunidade terrena renovada pela reafirmação do pacto salvador, livre dos conflitos e contradições que maculam a ordem social. O castigo, em última análise, visava afirmar aos homens a brevidade da vida, quão pacífica poderia ser sob a face bondosa do Criador. Ao fim, e pelo fim, ele retorna fortalecido, reencontra uma sociedade órfã ansiosa do Pai que, lição expressa, castiga aqueles a quem ama tão somente para manifestar aos mesmos a sua complacência.

Redimir, resgatar, salvar, ainda que a ferro e fogo, esta a razão maior, “benfazeja”, da peste-castigo segundo o discurso cristão.

*(Recebido para publicação em novembro de 1996)*