

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**O *BREVE SUMMARIO* DA GRANDE PESTE DE LISBOA DE 1569: A  
CARITATIVA ORDEM DOS FRADES PREGADORES**

**GABRIEL PIRES DA SILVA**

**2022**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

***O BREVE SUMMARIO DA GRANDE PESTE DE LISBOA DE 1569: A  
CARITATIVA ORDEM DOS FRADES PREGADORES***

**GABRIEL PIRES DA SILVA**

Sob a orientação do professor **Doutor Yllan da Silva Mattos – Professor Adjunto do  
Departamento de História e Relações Internacionais – ICHS UFRRJ**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, do Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior –Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001*

**Seropédica, RJ  
(Junho de 2022)**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586b Silva, Gabriel Pires da, 1995-  
O Breue Summario da Grande Peste de Lisboa de  
1569: A caritativa Ordem dos Frades Pregadores /  
Gabriel Pires da Silva. - Seropédica, 2022.  
270 f.

Orientador: Yllan Mattos. Dissertação (Mestrado).  
- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,  
Programa de Pós Graduação em História, 2022.

1. Peste Negra. 2. Ordem dos Dominicanos. 3.  
Pecado, culpa e castigo. I. Mattos, Yllan, 1981-,  
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de  
Janeiro. Programa de Pós Graduação em História III.  
Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE  
JANEIRO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM HISTÓRIA**



**TERMO Nº 1048 / 2022 - PPHR (12.28.01.00.00.49)**

**Nº do Protocolo: 23083.062035/2022-89**

**Seropédica-RJ, 05 de outubro  
de 2022.**

GABRIEL PIRES DA SILVA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30 de Setembro de 2022

Banca Examinadora:

Dra. MARIA EUGENIA BERTARELLI, Unigranrio Examinadora Externa à Instituição

Dr. CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL, UFRRJ Examinador Externo ao Programa -

Presidente Dr. MARCELO SANTIAGO BERRIEL, UFRRJ Examinador Intern

*(Assinado digitalmente em 05/10/2022 11:28.)*

CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DepthRI (12.28.01.00.00.86)  
Matrícula: 1715783

*(Assinado digitalmente em 05/10/2022 11:38.)*

MARCELO SANTIAGO BERRIEL  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)  
Matrícula: 1581640

*(Assinado digitalmente em 06/10/2022 13:38.)*

Maria Eugênia Bertarelli  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 082.632.207-77

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **1048**, ano: **2022**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **05/10/2022** e ocódigo de verificação: **a1b2eedd28**

*Tirésias diz a Odisseu: - Você é astuto, mas ainda não conhece a sabedoria. Você só pensa em chegar em sua casa, não percebe que a jornada em si é a sua própria vida. Só quando você entender isso entenderá a sabedoria.*

A Odisseia, Homero

## AGRADECIMENTO

Ainda incipiente nesta jornada, estive a desejar esse momento, a escrita de meus agradecimentos, isto por alguns motivos: por marcar o fim, pois defini que seria a última coisa que faria no tocante a confecção de minha dissertação, e por ter muito a agradecer. A escrita, nesse momento, é um sopro de alívio, significando muito para mim. Todo esse sentimento adveio da dificuldade que fora toda essa senda, sendo tamanha intensa, desde o seu início, muito por ter a realizado no momento da pandemia, por estar sem bolsa no primeiro ano, pelos demônios que estiveram a beira de minha cama e por ter sido a continuação de um período muito complicado de minha vida após 2018. Uma jornada árdua, mas que hoje, nesse momento, me faz feliz. Antes do início da graduação, ainda motivado a pleitear uma universidade pública, tracei mentalmente o meu caminho acadêmico, mas, no fim deste primeiro turno, tive essa possibilidade muito distante quando reprovei para o Programa de Pós Graduação da UFF, o que me desestabilizou profundamente, tendo me levado para um quadro bem complicado. No entanto, no final de 2019 fiz a seleção para a Rural e fui aprovado nesta casa e acredito que era ela, esta Universidade, marcada por amor e ódio, que me mantivera ali – uma forma de dizer que Deus, o Divino, o Cosmo, traça nosso caminho, como se estivessem escrito nas estrelas.

Ao longo dessa jornada tenho muito a agradecer.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Esta bolsa possibilitou a minha permanência na universidade, já no segundo ano deste curso. Neste caso, agradeço ao meu orientador de mestrado, Yllan Mattos, que também foi fundamental para a minha aquisição da bolsa e pela minha permanência no curso, sem ação do mesmo, não seria possível dar continuidade.

Ao meu querido professor e orientador de graduação, Clínio Oliveira, o qual sempre esteve disposto a me ajudar, vindo ao meu resguardo em diversos momentos da pesquisa. Um grande abraço. Nutro um forte carinho por você. Nesse âmbito acadêmico, mas também de amizade, agradeço especialmente ao amigo William Reis, o qual também me ajudou na elaboração de minha dissertação, orientando-me aos estudos ligados à retórica – uma verdadeira aula. Fico muito orgulho e grato pela sua atenção e maestria.

Agradeço aos professores que foram comigo compreensíveis nessa jornada, como Adriana, Fabiane, Luciana, Patrícia e Margareth. Na maioria das vezes, fui um dos melhores alunos, mas vocês me permitiram continuar nessa senda. Espero que este trabalho final esteja à altura.

À minha família, com a qual estive distante na maioria dessa história. Desde o início, não poderia ter aqui chegado sem a ajuda de vocês ou mesmo ter saído de casa para cursar uma universidade pública. Agradeço aos meus tios, aos meus primos, à minha vó e a minha mãe, quanto a essa última, digo que a amo como nunca amei antes.

Aos meus amigos de quarto, de 112, os quais estiveram presentes em diversos momentos, bons e ruins. Luciano, Higo, Eduardo, José e Eudócio. Obrigado pela parceria e companheirismo ao longo desse tempo, por compartilhar o cotidiano, que, às vezes, não era muito agradável. Viver no alojamento é uma missão com grandes encruzilhadas, sem vocês não teria atravessado esse caminho. Especialmente, agradeço a Eudócio, com o qual me aproximei no primeiro ano do mestrado devido à permanência no alojamento por causa da pandemia, foi muito bom a reconexão com você, mais do que antes, sou grato e carinhoso a ti. Em especial, mais uma vez, agradeço ao Higo, meu companheiro de quarto, um verdadeiro irmão de vida com o qual aprendi as coisas mais variadas possíveis e que amo profundamente. Em meio a isso, mas fora desse cotidiano devido à pandemia, mas próximo por ser do 112, agradeço a André, grande amigo que me dera a mão em diversos momentos, me ajudando a manter-me firme.

As minhas queridas amigas Patrícia, Grazielle e Juliana, as quais foram de excepcional amizade neste momento. Na maioria das vezes, mesmo distantes, deram-me as mãos e me ajudaram a me reerguer. Obrigado pelo apoio, pelo carinho, por acreditarem em mim e me impulsionarem a continuar esse projeto. Agradeço e igualmente digo carinho, amor e amizade, projetando sempre nossa amizade nos mais altos níveis de amor, harmonia e paz.

Agradeço especialmente a Guilherme Aguiar, um grande amigo, o qual estive em minha frente ao longo de todos os anos de nossa amizade, mas que sempre me puxara para o seu lado. Obrigado por iluminar a senda de meu mistério, por ser especial como somente você é. Espero sempre estar contigo.

Ao longo dessa jornada seria impossível não agradecer também “àqueles que roubaram minhas máscaras, pois hoje o sol toca minha face”.

Sou grato ainda a todos àqueles que aqui não tenha citado, mas que estiveram presentes nesses anos de mestrado.

Agradeço à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, lugar único no mundo e na experiência daqueles que se dispõe a encara-la. Uma verdadeira jornada do herói você dispõe aos seus filhos, uma história de amor e fúria, um lugar de tamanha intensidade, de incontáveis narrativas inenarráveis, onde somente o sentir é possível. Obrigado por ter sido minha casa entre 2014 a 2021, tenho certeza que a experiência que tive em seu meio foi fundamental para ser quem sou hoje, creio que tenha sido escrito nas estrelas, estando-as hoje em minha alma. Sem toda essa jornada não chegaria aos lugares que hoje estou, não seria quem sou e quem poderei me tornar. Muitas vezes restara-me somente a curtição, como cantara Tim Maia, mas, tendo lido o livro, atingi o bom senso. Obrigado.

Agradeço, por último, a todas as potências espirituais que estiveram ao meu lado. À rosa e a cruz que foram tatuadas no alojamento. Aos demônios que descortinaram a luz de minha alma, ao Deus de meu coração, o qual vi ser puro amor, e, por último, devido a sua grandiosidade em minha vida, à Virgem Maria sob o título de Nossa Senhora Aparecida, grande mãe por quem nutro um caminho de alma, o seu manto cor de anil que cobre o meu corpo me protegeu e me protege como sempre o fizera, mesmo eu sendo o mais irresponsável com as minhas promessas.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

Volta Redonda, 24 de junho de 2022.

## RESUMO

SILVA, Gabriel Pires da. **O *Breue Summario* da Grande Peste de Lisboa de 1569: a caritativa Ordem dos Frades Pregadores**. 2022. 270 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2022.

Esta dissertação parte de uma proposta de pesquisa sobre a Grande Peste de Lisboa de 1569 a partir do estudo do *Breue Summario*, texto de um dominicano anônimo que relata, através de uma carta, as ocorrências e vicissitudes da pestança que atingira Lisboa naquele ano. Para isso, tendo como parâmetro propulsor de meu estudo o contextualismo linguístico e intelectual, assim como a retórica enquanto disciplina, busco refletir acerca dos dominicanos enquanto sujeito social e linguístico, acompanhando a narrativa que a Ordem tece sobre si mesma no tocante a confecção do *Summario*. Para, ademais, contornar a instituição da Inquisição portuguesa de modo a avaliar a sociedade persecutória e, a partir disso, compreender elementos edificados na narrativa dominicana que delimita motivos e causas para o estabelecimento da peste como causa divina, assim como meios de admoesta-la.

**Palavras-chave:** Peste Negra; Ordem dos Dominicanos; pecado, culpa e castigo.

## ABSTRACT

SILVA, Gabriel Pires da. **O Breue Summario da Grande Peste de Lisboa de 1569: a caritativa Ordem dos Frades Pregadores**. 2022. 270 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2022.

This dissertation starts from a research proposal on the Great Plague of Lisbon of 1569, based on the study of the Breue Summario, a text by an anonymous Dominican who reports, through a letter, the occurrences and vicissitudes of the plague that hit Lisbon that year. For this, having as a propelling parameter of my study the linguistic and intellectual contextualism, as well as the rhetoric as a discipline, I seek to reflect on the Dominicans as a social and linguistic subject, following the narrative that the Order weaves about itself regarding the preparation of the Summario . In order, moreover, to circumvent the institution of the Portuguese Inquisition in order to evaluate the persecutory society and, from that, to understand elements built in the Dominican narrative that delimits reasons and causes for the establishment of the plague as a divine cause, as well as means of admonishing it.

Keywords: Black Plague; Dominican Order; sin, guilt and punishment.

Dedico essa dissertação à jornada de minha alma neste mundo, a experiência e ao mistério de se ser, comum a todo homem.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	14
CAPÍTULO I: “E O VERBO SE FEZ CARNE E HABITOU ENTRE NÓS” (João 1, 14): uma semântica do <i>Breue Summario</i> .....	18
1.1 CONTEXTO E NARRATIVA: A BÍBLIA COMO ZONA DE POSSIBILIDADES RETÓRICAS.....	19
1.2 RETÓRICA E EPISTOLOGRAFIA: CONTORNOS DA PRÉDICA CRISTÃ .....	33
1.2.1 Retórica: a arte da persuasão.....	34
1.2.2 Epistolografia: a arte de escrever cartas .....	47
1.2.3. A Construção do Discurso.....	53
1.3 O SAGRADO E O PROFANO NO MUNDO CRISTÃO: ENVERGADURA ANTROPOLÓGICA PARA UM ESTUDO. ....	65
1.3.1 Sobre Deus e sua criatura: contornos de uma relação .....	72
CAP. 2 O DISCURSO DA ORDEM: OS DOMINICANOS NA GRANDE PESTE DE LISBOA DE 1569 .....	76
2.1 CIDADE E DINHEIRO: NOVAS DINÂMICAS SOCIAIS NO SÉCULO XIII.....	77
2.2 ESPIRITUALIDADE: A MENDICÂNCIA DE FRANCISCANOS E DOMINICANOS... ..	88
2.2.1 Franciscanos .....	90
2.2.2 Dominicanos .....	93
2.3 DOMINICANOS: UMA ORDEM DE VÁRIAS FACES .....	97
2.4 A PREGAÇÃO DOMINICANA .....	103
2.5 OS DOMINICANOS NA GRANDE PESTE DE LISBOA DE 1569 .....	123
2.5.1 PESTE NEGRA: ENTRE 1348 E 1569.....	125
2.5.2 A relação entre saúde e doença .....	125
2.5.3 Medicina em Portugal: a peste chega a Lisboa .....	132
2.5.4 A Peste como doença medieval: temporalidades .....	136
2.6 ASSISTENCIALISMO E MISERICÓRDIA: RETÓRICA DA VIRTUDE CRISTÃ .....	144
2.6.1 Salve Jorge, o rei caridoso! .....	161
2.7 OS CARITATIVOS DOMINICANOS: O EMPREGO RETÓRICO DA CARIDADE SOBRE A ORDEM DOS PREGADORES .....	167

CAPÍTULO III: A ESPIRAL CRISTÃ DE CULPA E MISERICÓDIA .....	178
3.1 HERESIA E INQUISIÇÃO: O CASO DOS JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS EM PORTUGAL .....	178
3.1.1 Heresia.....	178
3.1.2 Catarismo .....	186
3.1.3 Judeus e cristãos-novos: a heresia mosaica.....	188
3.1.4 O Santo Ofício português.....	201
3.2 A JORNADA DO CRISTÃO: ENTRE A CULPA E A MISERICÓDIA .....	210
3.2.1 O pecado: a marca do homem .....	217
3.2.2 Doença como castigo: .....	226
3.2.3 Relações entre ricos e pobres: .....	227
3.2.4. Acídia/deszelo com as questões divinas:.....	230
3.2.5 Luxúria e pecados sexuais.....	231
3.2.6 Por causa natural e influência astral .....	234
3.3 DEMONIZAÇÃO: A RETÓRICA CRISTÃ SOBRE O OUTRO .....	238
3.3.1 Besta Fera, o Diabo .....	239
CONCLUSÃO .....	258
BIBLIOGRAFIA.....	263

## INTRODUÇÃO

O trabalho que realizei ao longo de meu mestrado e que compõe esta dissertação se iniciou nos anos graduação, nessa mesma instituição, onde nutria, desde os meus primeiros períodos, um interesse por dinâmicas cristãs ligadas aos sentimentos de pecado, culpa e castigo. Quanto ao recorte da Peste Negra, estando mais confiante neste momento do que anteriormente, manifesto que adveio com a leitura de um livro de Dan Brown, *Inferno*. Entretanto, não tive o conhecimento do documento por meio deste livro, sendo-a, para mim, um ótimo recorte em que poderia perceber tais sentimentos, visto tamanha envergadura que assume sua eventualidade na experiência humana, de certo, um caso limite em que ocorre o tensionamento máximo da experiência cristã ligada à morte, a culpa, ao castigo e à redenção. Foi somente com a leitura do *Poder nos Tempos da Peste*, do professor Mario Jorge da Motta Bastos, que tive contato com o *Breue Summario*, a fonte que acompanho desde os momentos graduação.

*O BREUE SUMMARIO DA PESTE OUUE EM LIXBOA O ANNO DE 69 QUE HUM FRADE DOMINICANO ESCREUEO A OUTRO SEU AMIGO, FINGINDO A CIDADE HUMA NÃO PERIDA COM TORMENTA DESFEITA*, como dito, está disposto no livro do professor Mario Jorge de forma transcrita, sendo respeitada a ortografia original do documento. Como buscarei apresentar neste trabalho, o *Breue Summario* consiste em uma epístola redigida por um dominicano anônimo, sendo um sumário relato da Grande Peste de Lisboa de 1569 a um amigo. Uma segunda confissão que eu faço neste momento é que não compreendi o documento em meu primeiro contato, não o li como tão melhor poderia ter feito e que acredito ser ainda possível, pois não esgotei a fonte e espero que o documento seja trabalhado por tantos outros historiadores. Como continuei a trabalhar com o mesmo documento, busquei fazer uma leitura mais aguçada, mais experiente e condizente com a posição que gostaria de estar, neste caso, com a de mestre – o que espero ter realizado da melhor forma. Com isso, notei coisas várias que até aquele momento não tinha visto, como a própria Ordem dos Dominicanos. Ora, não é que não tenha percebido sua presença, visto que seu redator é um frade pregador, mas não o havia notado como o notei posteriormente, sobretudo porque, com as disciplinas do mestrado, tive contato com Quentin Skinner e, através de sua leitura, percebi como era fulcral o contextualismo, linguístico e intelectual, no autor está presente no momento de sua formulação discursiva, mas também porque

estava com o pensamento que orientava minha pesquisa para o caos social, a desordem e ao castigo, ao fogo que queimava os humanos, ao drama escatológico cristão. Creio que, nesse momento inicial de contato com o *Summario* esta mais procurando coisas neles do que o lendo como poderia ser feito e como busquei fazer já no mestrado.

Com essa segunda leitura notara coisas que não passaram aos meus olhos na graduação, como a agência discursiva da Ordem dos Dominicanos na redação do documento. Com o estudo de dissertações ligadas a *Legenda Áurea* – compêndio hagiográfico também de um dominicano, Jacopo de Varazze - como os trabalhos de João Guilherme Rangel, William Vidal, Carolina Fortes e Tereza Rocha, notei uma semelhança, sobretudo na discussão tecida por Rangel acerca da escrita identitária da Ordem. Aos meus olhos ficou mais aparente uma escrita identitária em que manifesta uma posição e, com ela, busca tecer o lugar dos pregadores dentro do mundo cristão e eclesiástico – mundo esse de domínio diabólico. No entanto, não é o único motivo aparente para sua redação e tão pouco se alinha solitário no texto, pois, o *Breue Summario* é perpassado por inúmeras intenções que marcam a sua escrita, buscando ser vários textos em um só, digo isso porque a escrita deste dominicano anônimo apresenta uma profusão catequética/pedagógica, um sentido de prece escatológica e um valor identitário composto na atuação que os dominicanos fazem de si mesmo dentro do texto. Com base nesse identitarismo, busquei refletir sobre o anonimato do redator, isto feito pela metade, pois o mesmo se colocou como um dominicano. Talvez, em estudos futuros, tenha, ou outros quem sabe, a oportunidade de perseguir esse sujeito do discurso, mas, neste momento, entendo que a não presença individual deste dominicano possa vir a ser uma forma de sublinhar essa identidade coletiva da Ordem e, com isso, reforçar a identidade dominicana e o valor atribuído a ela.

Tendo visto isso, busquei realizar estudos que me permitissem avaliar da melhor forma possível esse texto dominicano, nas diferentes camadas que percebo. Quanto a isso, um corte que o documento apresenta é o seu valor epistolar e retórico e, neste ponto, o colega citado acima, William Reis, contribuiu em muito, indicando-me leituras que deveria fazer. Com isso, fiz uma série de estudos sobre a qualidade de carta presente no documento, buscando avaliar sua envergadura e como essa perpassava os diferentes sentidos que o texto apresentava. Não somente, outras leituras foram seriadas, agora sobre discurso e retórica. Juntamente com isso, busquei construir um primeiro capítulo que permitisse estruturar o meu pensamento acerca do *Breue Summario* e construir minha pesquisa. Neste primeiro momento, enveredei sobre o contextualismo

linguístico de Skinner, como citado, de modo a perceber como um contexto intelectual constrói o objeto narrado, o discurso e seu locutor, assim como a implicância da relatividade retórica que todo discurso apresenta, isto é, sua relacionalidade com outros vários. Não somente, trouxe para esse momento uma discussão que realizei na graduação sobre ordem, desordem, pureza e perigo, esta feita de forma centrada em leituras de Antropologia e Sociologia, isto porque permitiram abstrair o evento da peste a partir de significados sociais presentes no cristianismo, capturando a dimensão do evento da doença dentro do mundo cristão.

Por sua vez, já no segundo momento deste trabalho, dei prosseguimento aos conselhos de Skinner, quanto ao contextualismo linguístico e ao sujeito locutor que promove o discurso. Por conta disso, busquei realizar um estudo da Ordem dos Dominicanos e contextualizar dois momentos: primeiro, o período em que a sociedade dos frades se forma, ainda no século XIII, para, em seguida, dar continuidade já no século XVI, momento da redação do *Breue Summario*. Portanto, teci um contextualismo que me permitisse compreender a dinâmica de elocução que caracteriza os dominicanos, para, em seguida, perseguir o espaço temporal da redação do documento e, com isso, avaliar o exercício de locução dos frades pregadores dentro do contexto da pandemia bubônica de 1569 que atingiu Lisboa.

Por último, o terceiro capítulo desta dissertação busca compreender o quadro de experiência cristã do sujeito, partindo da consideração da vida, enquanto experiência terrena e subjetiva, como uma jornada marcada por provações, a qual se situa em meio a dois momentos: o momento mitológico em que o evento da expulsão do Paraíso de Adão e Eva marca o pecado como insígnia humana e, já no outro extremo da jornada, o Juízo, momento esse de avaliação de toda a senda da experiência de homens e mulheres. É neste terceiro cenário que sacio o interesse que foi o propulsor de minha jornada ainda na graduação: um estudo que me permitisse o contato com o pecado, com a culpa e com o castigo. Neste avalio as dinâmicas de pecado e castigo através de um estudo do maquinário inquisitorial português, isto para avaliar a envergadura persecutória do cristianismo e como isto está presente no *Breue Summario*, ainda que de forma postulada. Por último, este mesmo capítulo tem como um de seus pontos o Diabo, o Besta Fera, como pelo nome que conheci através da minha estadia no alojamento da Universidade, isto porque, em uma sociedade do pecado, da culpa e do castigo, o Diabo é peça chave para interpretarmos o dinamismo social que leva a demonização e a

taxionomia do pecado, uma vez que serve como elemento significador que concede roupagem para o mundo e o homem neste.

Por último, espero que minha pesquisa satisfaça os interesses daqueles que chegaram até ela, podendo contribuir para a compreensão da Ordem dos Dominicanos, da Peste Negra e da Grande Peste de Lisboa de 1569, assim como sobre a dinâmica demonizadora do cristianismo. A concluir, espero que a leitura seja boa, agradável e interessante, assim como toda essa temática é para mim.

## **CAPÍTULO I: “E O VERBO SE FEZ CARNE E HABITOU ENTRE NÓS” (João 1, 14): uma semântica do *Breue Summario*.**

Este primeiro capítulo tem por iniciativa colocar primeiras questões à fonte trabalhada nessa dissertação. Indo ao encontro dessa proposta, apresento-lhes o *Breue Summario*. O texto, disposto no livro do professor Mário Jorge da Motta Bastos, está publicado em seu livro *O Poder nos Tempos da Peste*<sup>1</sup>, uma das maiores referências nos estudos medievalistas e modernistas que pensam o tema, no Brasil e no exterior; juntamente quando o período da peste bubônica é revisitado pelos interesses sociais e acadêmicos decorrente da pandemia global de covid-19 dos últimos anos. O *BREUE SUMMARIO DA PESTE QUE OUUE EM LIXBOA O ANOO DE 69 QUE HUM FRADE DOMINICANO ESCREUEOO A OUTRO SEU AMIGO, FINGINDO A CIDADE HUMA NÃO PERDIDA COM TORMENTA DESFEITA*<sup>2</sup> consiste em uma carta de um frade dominicano anônimo, o qual relata a um amigo as ocorrências da Grande Peste de Lisboa de 1569. O manuscrito que é ofertado no livro de Motta Bastos está disposto no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, situado em Lisboa, Portugal. Neste relato são apontados motivos que levariam a um quadro de pestança, onde podemos apontar a tônica cristã da culpa, e formas de admoesta-las, isto é, de apaziguar a cólera divina, restaurando a paz e a ordem, por conta disso, são apontados sujeitos culpados e crimes cometidos, isto em uma equação que podemos fazer entre pecado individual e pecado coletivo. Deste modo, algumas questões de análise são de importante seguimento para uma avaliação que seja fulcral e que possa dar êxito a essa pesquisa, entre elas estão uma análise linguística da retórica e da epistolografia, a compreensão do contexto intelectual do momento de sua produção e um estudo que passe pela antropologia e sociologia, por questões dos binômios de ordem/desordem, sagrado/profano e pureza/impureza.

Dito isso, este primeiro momento da dissertação tem por intuito contornar um primeiro pensamento teórico juntamente à fonte, apontando-lhes questões que serão

---

<sup>1</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste*. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>2</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste*. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

tratadas nos capítulos seguintes, por meio dos quais buscarei integrar, no final dessa dissertação, um complexo herético à pesquisa. Ao leitor, desejo uma boa leitura!

## **1.1 CONTEXTO E NARRATIVA: A BÍBLIA COMO ZONA DE POSSIBILIDADES RETÓRICAS.**

Já de início gostaria de apontar uma reflexão que converge a um dos tópicos, mesmo que postulado, que é o cristianismo. Um dos pontos fulcrais do credo cristão, que o caracteriza, é a égide do Texto bíblico e, dedico-me neste momento a dizer que os textos bíblicos que aqui serão trabalhados são feitos a partir da *Bíblia de Jerusalém*<sup>3</sup>. A Bíblia é um dos principais textos do Ocidente, estando ao lado de outros livros bases de outras religiões monoteístas, como o Alcorão e o Torá. Foi um dos principais livros publicados à época da invenção da imprensa e ainda hoje se é dedicado a ele uma atenção exígua em nossa sociedade, a qual se caracteriza ainda pelo teor cristão, sendo um artifício de retórica entre religiosos e políticos, e mesmo aos seus opositores. Texto esse que pode assumir uma instrumentalidade infinita perante aqueles que o utilizam, visto que ele é uma zona de possibilidades dada à interpretação<sup>4</sup>. Dito isso, uma das características que formam o texto bíblico dentro de nossa sociedade é a possibilidade de sua instrumentalização retórica a partir de interesses vários. Um pensamento que vai de encontro a isso são as acusações contra aquilo que muitas vezes encontra-se dentro de um mesmo balaio, balaio esse de gênero e sexualidade que se encontram na demonização de grupos e sujeitos, como homossexuais, transexuais e feministas: acusam-se tais indivíduos, pastores e padres, embasados em textos do livro de Levítico<sup>5</sup>, onde se encontram acusações contra a homossexualidade masculina e, no já dito, ao Gênese, isto para construir e assentar a submissão patriarcal das mulheres, as quais são inculcadas de culpa, mácula e responsabilidade pela expulsão do Jardim. Entretanto, muitos desses sujeitos e grupos acusados, questionam esses mesmos religiosos, quando não leigos ou outros religiosos desses mesmos seguimentos, acerca de outros tantos

---

<sup>3</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

<sup>4</sup> SALOMÃO, Igor. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. Revista História Comparada, UFRJ, 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/138/pdf>> Acesso em: 01 abril, 2022.

<sup>5</sup> Sobretudo Levítico cap. XVIII

comportamentos que por eles são negligenciados, como a alimentação de porcos ou mesmo o corte da barba<sup>6</sup>.

Visto isso, gostaria primeiramente de chamar atenção para um ponto em relação à Bíblia em nosso meio social: esta vem a ser um ponto de sensibilidade para diferentes grupos e sujeitos, os quais se relacionam em distintos graus e fraturas com suas páginas. Escopo de retórica e, por seguinte, de conflito: de certo, não há uma homogeneidade em sua leitura e instrumentalidade, uma vez que, mesmo entre religiosos, existem aqueles que conflitam, embasados mesmo nas Escrituras, o que pode ser visto desde os primeiros séculos cristão. Assim, em toda história cristã torna-se possível falar que a Bíblia nunca fora homogênea e hegemônica - bastaria pensar questões as quais não me alongarei aqui, mas que chamo apenas atenção, como são os textos apócrifos e as querelas do início do cristianismo acerca de alguns pontos de seus dogmas, ou mesmo como fora a Reforma Protestante –, em sua construção, leitura e instrumentalização, sendo, por seguinte, uma zona de conflito, de interesses e de disputa de poderes. Portanto, as Escrituras são recorridas e utilizadas a partir de interesses vários, a partir do *locus* daquele que lhe ocupa a atenção e a prédica construída sobre suas páginas.

Para além das incongruências citadas, no cristianismo, quando pensamos o ponto fulcral dos textos bíblicos, temos a questão da narrativa. Como chama atenção Alain Boureau:

Uma das fortes originalidades do cristianismo vem do fato de ser baseado em uma narrativa, muito mais do que em preceitos. Ou mais precisamente, preceitos, dogmas e ritos devem passar pela interpretação de uma narrativa, a da Encarnação: Deus fez-se homem num momento preciso da história, durante um período breve e passado. O ensinamento dado por Deus é dado essencialmente por narrativas (as parábolas) e relatado por outras narrativas (os quatro evangelhos) que são incompletas e às vezes discordantes. Este é o paradoxo sublinhado no título desta obra: o evento fugaz e capital (a vinda de Deus à terra) deve ser transformado em duração (duração do comentário perpétuo, duração da repetição: os santos imitam em suas vidas a primeira narrativa)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985. Lv 11,1-4

<sup>7</sup> BOUREAU, Alain. L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004, p. 10.

Diferente de outras culturas e sistemas religiosos, como os gregos, os quais não possuíam textos religiosos como nas religiões abraâmicas contemporâneas, o cristianismo possui a originalidade da narrativa, está que é ponto precípua para a interpretação do mundo e do sistema cristãos, de seus dogmas e ritos. A *história* cristã é uma narrativa que parte de um ponto inicial e que manifesta uma promessa de fim, o qual é construído na corporeidade do Julgamento Final, o qual tonifica toda a narrativa cristã<sup>8</sup>. Existem aqueles que deverão ir para o Inferno e outros para o Paraíso – ainda que haja o Purgatório entre os católicos. O tempo, para os cristãos, é diferente daquele entre gregos, romanos e egípcios ou outros tantos povos antigos, os quais o pensavam de forma cíclica, o tempo é, para o homem e mulher cristã, uma mística encarada entre o início e o fim, entre a Criação, a Encarnação, o Retorno de Cristo, o Apocalipse e o Juízo Final. É dada essa concepção de tempo que contornara os pressupostos antropológicos que iremos trabalhar aqui – a ordem cristã está na promessa do retorno de Cristo, a culpa, a desordem de não conversos e hereges é aquela que, sobretudo, atenta contra essa sistematicidade e afasta cada vez mais tal retorno e, por isso, a expectativa para com a visão de Deus, uma vez que, como discute Douglas, traz impureza, contaminando todo o tecido social<sup>9</sup>. Dado isso, são esses comportamentos heréticos que estão por de trás do sentenciamento que os ciclos de peste são.

Nesse caminho, vale aqui salientar o que vem a ser o discurso religioso nessa zona de conflito e de possibilidades de uso que é o texto bíblico.

[...] o discurso religioso é aquele que faz a mediação entre os fiéis e o sagrado através de mecanismos dogmáticos das verdades religiosas. Trata-se de um discurso ‘em que há uma relação espontânea com o sagrado’ sendo, portanto, ‘mais informal’. No discurso religioso elabora-se uma linguagem com vista à pretensa ‘objetividade’ e ‘imparcialidade’, procura-se eliminar a subjetividade na enunciação, causando um efeito de sentido que leva à verdade. Sua legitimidade se encontra nas suas fontes, dentre elas as Sagradas Escrituras. O texto religioso, nesse sentido, é um discurso que pode originar novos textos que o retomam. [...] lugar de onde se fala deve ser reconhecido institucionalmente, tornando-se verdadeiro e legítimo<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." *Revista Brasileira de História* 25.50, 2005: 259-314. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/3bRKhMPHsPLLJJyp6p9qjg/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: fev. 2022.

<sup>9</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>10</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 16

Quando pensamos que um sistema religioso seria uma forma de organização, como a antropologia e sociologia de Mauss<sup>11</sup>, Douglas e Godelier<sup>12</sup> nos mostra, e que está na base da formação social do homem, sendo uma forma deste trabalhar sua relação empírica para com sua *experiência cósmica*, o discurso religioso está na base a é ocorrência dessa sistematização, pois é ele que media as relações do mundo profano com o mundo sagrado. É, não somente a geografia e o tempo, como aponta Eliade<sup>13</sup>, mas o discurso é sagrado – sobretudo quando esse assume a zona de poder, uma vez que o sagrado é uma forma de denotar sentido às coisas, como o mesmo autor nos apresenta. Portanto, o discurso religioso é uma forma disputada dentro das relações do homem, do mundo profano, com as suas potências espirituais, o mundo sagrado, este é feito de forma em que se busca apagar a subjetividade ali presente, trazendo imparcialidade e objetividade, revestindo-se, ao mesmo tempo, de autoridade e legitimidade.

Deste modo, para essa dissertação, é impossível não pensar – observo eu – a questão da narrativa e dos conflitos de interesses presentes na instrumentalização do texto bíblico. Neste turno, venho a pensar retórica, mas, antes disso, há aquilo que fora fulcral para a construção de minha pesquisa, que fora o pensamento de Quentin Skinner. Não o conhecia antes das turmas do mestrado, mas, quando para com ele tive contato pela leitura do projeto de uma colega, o trouxe para mim. O mais interessante na obra de Skinner foram dois pontos: a intencionalidade, o que vai de encontro à retórica, e o contextualismo linguístico do qual tanto fala o autor. Deste modo, Skinner tornara-se um dos pilares do empreendimento que aqui busquei traçar, a análise linguística do *Breue Summario*.

Dando encaminhamento, questiono primeiramente qual seria o estatuto da palavra. As palavras e os seus seguimentos textuais e discursivos são processos políticos, sociais e culturais que estão marcados em uma relação intercambiável entre palavra e realidade social, isto porque não utilizamos a linguagem de forma despretensiosa; nela se manifesta autoridade, busca-se promover emoções no receptor, por onde se é demarcado espaços que integram ou excluem, por assim, a ação linguística está relacionada a formas de controle social, como o autor expõe<sup>14</sup>. Quando pensamos isso, torna-se necessário, como evoca Skinner, a contextualização intelectual

---

<sup>11</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In.. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

<sup>12</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

<sup>13</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Cap. 1 e 2)

<sup>14</sup> SKINNER, Quentin. Visões da Política. *Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002. p. 7.

do documento estudado, isto com a finalidade de localiza-lo dentro de um perímetro temporal e espacial, compreendendo seus contornos mentais e subjetivos e, conseguinte, as relações políticas, culturais, sociais e econômicas que ali manifestam, assim como suas relações e disputas de poder.

Neste caminho, quando consideramos nossa disciplina, compreendendo-a como narrativa, ao historiador ficou o fluxo de avaliar o passado no mesmo sentido. Isto é, considerar seus limites, ou melhor, sua forma discursiva ao qual todo texto está submetido, e, com isso, passar a considerar os artifícios produtores da documentação trabalhada. Ocorre que uma análise da forma textual no discurso documental permite ao historiador contornar os sentidos do material por ele trabalhado. Como Castanho coloca: “[...] as formas discursivas são históricas, o que torna necessário observar a historicidade de suas convenções”<sup>15</sup>. Portanto, na proposta que se segue de um estudo do *Breue summario*, torna-se necessário que tais considerações sejam feitas a ele. Por conseguinte, devo considera-lo como um discurso, o qual é tecido dentro de convenções e armações discursivas, que o constroem e o contornam – nesse caminho, tomar a sua envergadura retórica e epistolar torna-se fundamental, pontos que buscarei traçar mais a frente nesse capítulo.

Ocorre, no tocante do *Breue summario*, que ele versa acerca dos pecados e culpas que teriam levado ao quadro da Grande Peste e, por seguinte, apresenta as formas pelas quais se poderiam remedia-las. De tal modo, cabe pensar o estatuto da crença e as suas formas de tratamento por nós historiadores. Skinner chama atenção para isso quando discute os contornos da racionalidade. Vejamos o que ele diz:

Tendo feito referência ao conceito de racionalidade, é importante sublinhar que para esse termo tão estafado não possuo nenhuma definição grandiosa e meticulosa. Quando falo de agentes que possuem crenças racionais, pretendo apenas dizer que as suas crenças (aquilo que consideram verdadeiro) serão provavelmente para eles a crenças mais adequadas tendo em conta as circunstâncias em que se encontravam. Uma crença racional será assim uma crença a que um agente chegou por um processo de raciocínio em que ele acreditava. Esse processo, tendo em conta as normas de racionalidade, epistêmica então prevalentes, ofereceu ao agente razões suficientes para ele supor (e não apenas desejar ou esperar) que a crença em questão é verdadeira. Um agente racional será então alguém que, como David

---

<sup>15</sup> CASTANHO, Gabriel de Carvalho Godoy. *Entre a Ermida e a Cidade: solitários sociáveis e a produção de significados no século XII*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. pág. 83.

Lewis resumiu magistralmente, acredita naquilo que ele ou ela precisam acreditar<sup>16</sup>.

Tendo visto isso, a ideia de racionalidade que Skinner empreende não vem a ser um conceito chave, digamos assim, mas chama atenção para um complexo intelectual no qual uma crença está circunscrita, o que vem a ser medular para o desenvolvimento da análise da fonte aqui estudada, isto para compreender a racionalidade que a sustentava. Nesse caminho:

[...] uma das razões pelas quais alguém pode adotar uma crença tem que ver com o fato de existirem bons argumentos a favor dela, que se adequa bem às outras crenças, e por aí fora – numa palavra, que para eles é racional adotá-las. Se nos recusarmos a falar nestes termos, privar-nos-emos a nós próprios de um meio indispensável de identificar as linhas de pesquisa mais apropriadas em cada situação<sup>17</sup>.

Podemos observar esse assunto quanto à questão da bruxaria nos séculos medievais. Um exemplo de todo esse quadro de discussão, disposto por Skinner, é do dos estudos de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*. Ao analisar o fenômeno da caça as bruxas, Ladurie coloca-o como um delírio, onde os camponeses foram abandonados ao diabo pelo corpo eclesiástico, estando em meio a uma conjuntura árdua a partir da Reforma. Não somente, considera que tal crença não pode ser considerada de forma racional, Skinner aponta que o autor se aliena perante outras explicações possíveis, não tomando conta que a crença nas bruxas está em associação a outras demais crenças. Sobre isso, Skinner explana a seguinte sentença:

Considere-se uma hipótese muito simples, ou seja, que os camponeses acreditavam também – amplamente aceite como racional e de forma incontestável na Europa do século XVI – que a Bíblia continha textos diretamente inspirados na palavra de Deus. Se esta era de fato uma das suas crenças, e se era racional para eles adotarem-se, seria então para eles o cúmulo da irracionalidade não acreditar na existência de bruxas. É que a Bíblia não apenas afirma que as bruxas existem, como também acrescenta que as bruxarias são uma abominação e que as bruxas não

---

<sup>16</sup> SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002. p 45

<sup>17</sup> *Ibidem*. P 50.

merecem viver. Anunciar que não se acreditava na existência de bruxas seria assim lançar uma dúvida sobre a credibilidade da palavra de Deus. O que é que poderia ser mais perigosamente irracional do que isso?<sup>18</sup>

No tocante ao tema da bruxa, recorde-me de Stuart Clark, o qual faz um debate similar a esse de Skinner com Ladurie. “A bruxa era uma bruxa [...] pelo simples fato de que os membros da comunidade a percebiam como tal”<sup>19</sup>. Stuart debate com uma historiografia funcionalista, como a de Ladurie, quanto ao entendimento do fenômeno da bruxa:

Mas existe ainda uma tendência da lógica caminhar numa direção impraticável – isto é, das circunstâncias sociais de mulheres anormais e marginalizadas para as acusações feitas contra elas, como se estas últimas fossem melhor vistas como consequências das primeiras. E enquanto isto for verdade, a impossibilidade lógica de derivar um artifício cultural preciso de um conjunto de condições iniciais obstruirá nosso entendimento.<sup>20</sup>

Para ele, esse funcionalismo é errôneo, visto que condições sociais e mentais teceriam a bruxaria nesse momento, tornando-a um crime possível de acusação sobre as mulheres – no tocante a isso, gênero é fulcral para esse desenlace.

[...] se as bruxas devem ser vistas principalmente como os bodes-expiatórios (femininos) para inquietações e fraquezas comunais (masculinas), só importa então que ‘bruxa’ era um dos rótulos a se aplicar a mulheres nas culturas modernas primitivas e não o que alguém possa ter significado algo real, objetivo e socialmente expressivo ao aplicá-lo<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002. p. 52

<sup>19</sup> CLARK, Stuart. ‘Mulheres e bruxaria’ e ‘Possessão, exorcismo e história’ In: *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006. p. 155-188; 511-536.

<sup>20</sup> *Ibidem* p. 159

<sup>21</sup> *Ibidem*

A bruxaria, em seu pensamento, não se reduz como reflexo das condições sociais das mulheres, dizendo respeito a todo um quadro social que abarca personagens heterogêneos. Para o autor, ter-se-ia, numa conjuntura que envolve todos os personagens envolvidos, uma *unidade de significados e circunstâncias culturais* formadas por ideias e crenças; expectativas e imaginações; confusão e preconceitos.

Nessa vereda, vale pensar qual a racionalidade que permite, em condições sociais e psicológicas, a redação do *Breue Summario*. Certamente, rastrear o cristianismo torna-se necessário para a compreensão da fonte em sua redação social, como as relações entre doença, castigo e cura; as relações entre pecado, culpa, castigo e misericórdia; as relações entre culpa individual e coletiva; e, por seguinte, a própria agência do diabo contra a cristandade – pontos esses que serão debatidos nessa dissertação. Não somente, podemos pensar nesse próprio encaminhamento as formulações linguísticas que cercam a fonte, como a retórica e a epistolografia.

Skinner nos fala que, para com a crença, devem-se observar os agentes que defendem uma crença como os sendo os mais racionais, isto é, conceder-lhes racionalidade, ainda que, aos olhos do observador, possa ser visto como um absurdo – portanto, não devemos cair no presunçoso erro ocidental de confeccionar uma racionalidade do período das luzes, onde se desenha um binômio entre religião (dogma) e ciência (razão)<sup>22</sup> – o que acredito levar a ciência que fazemos hoje muito para um limbo de arrogância em face a sistemas religiosos e espirituais. Sobre isso, Skinner define três aspectos: 1) Tratar em veracidade as crenças que se busca explicar. Visto que um estudo feito pelo que permaneceu desses povos, onde códigos velados podem compor a documentação, como a ironia, tal não impede valor de verdade. Devido a isso, o historiador ficaria impedido de seguir com sua explicação; 2) Deve-se estar a avaliar o que foi dito segundo o valor que esse possui e que fora empregado. Como se pode perceber na crença nas bruxas discutida anteriormente, isto é, assumir que a população estudada acreditava de fato na existência dessas – o que impede de retirar o valor e o poder de crença que eles apregoavam; 3) Neste ponto, se deverá revestir o estudo da crença em análise de um contexto intelectual que lhe sirva de suporte. Além de demonstrar as razões para a defesa de uma crença, demonstra a coerência dentro de seu sentido de racionalidade epistêmica que possuíam. Portanto, na racionalidade de um período se encontra um sistema epistemológico que o sustenta e o da base. A

---

<sup>22</sup> SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002. p 58.

procedência, aqui, é contextualizar pressuposições e crenças que se atrelam a estudada – o que exporia a racionalidade que marcara um período e que conferiria a um discurso legitimidade<sup>23</sup> e, dizendo mais, inteligibilidade. De tal forma, para um estudo do *Breue Summario*, torna-se imprescindível promover uma reflexão acerca do contexto social e intelectual da produção da fonte, entretanto, não seguirei por esse curso nesse momento, mas o farei no segundo capítulo dessa dissertação, quando lançarei luz aos dominicanos, Ordem produtora da documentação analisada – ainda que já tangencie o tema ainda nas linhas deste capítulo quando abordo retórica; certamente, a seção conclusiva desta dissertação buscará amarrar todos esses pontos.

Para além do contextualismo linguístico, ou contextualismo intelectual, outro ponto capital para a análise que tenho em curso é a compreensão da textualidade do documento. A compreensão de um texto depende de buscar sentidos subjacentes e como o autor gostaria que esse sentido fosse apreendido. No tocante disto, Skinner chama atenção para a intenção do discurso. Compreender um texto deve ser compreender a intenção que supomos captar, como a intencionalidade que essa intenção fosse apreendida – ora que o texto, como ato de comunicação intencional, corporifica a intenção desse discurso. A partir disso, tendo em consideração a época e que havia uma audiência específica para o texto, vale perguntar o que o autor poderia querer comunicar com seu discurso. Em seguida, conjecturar uma expressão em seu contexto linguístico mais amplo, isto na iniciativa de decodificar o que o autor procuraria expressar, sua intenção. Quando isso feito, poder-se-á fazer um estudo do contexto social de um dado autor – visto que o contexto social permite avaliar os significados que poderiam estar em uma locução. Vejamos que, entre as propostas que aqui se segue, a retórica traz, assim como Skinner, a questão da intencionalidade. Seria a intenção que faria de um discurso retórico, uma vez que ela marca exatamente os pontos que Skinner lança luz, isto é, a relação causal para com o destinatário, com o seu público receptor<sup>24</sup>, o que aparece mesmo na constituição retórica da carta<sup>25</sup>.

Acho exíguo contornar o que Skinner, na defesa de seu trabalho, falara acerca do trabalho motivado pelo encontro da intencionalidade de uma prédica.

---

<sup>23</sup> SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002. P 61.

<sup>24</sup> REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>25</sup> RAMOS, Manuel. *Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica*. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017.

[...] conhecer os motivos e intenções é conhecer a relação que um autor estabelece com o que ele ou ela escreveram. Conhecer as intenções é perceber se o autor estava a gozar, se estava a falar a sério ou se estava a ser irônico ou, de uma forma geral, saber que atos discursivos estaria a levar a cabo quando escreveu o texto em questão. Conhecer os motivos significa tentar saber quais as razões que levaram o seu autor a realizar esses atos discursivos, isso para além do seu caráter e do seu estatuto de verdade enquanto proposições. Assim, pode muito bem passar-se o caso de que saber, digamos, que um certo autor estava motivado por invejas ou ressentimentos não nos diz nada acerca do ‘significado’ das suas obras. Mas, a partir do momento que o crítico possui tal conhecimento, dificilmente tal deixará de condicionar a sua análise da obra em questão. Ficar a saber, digamos, que a realização de uma obra foi motivada não pela inveja, ou pelo ressentimento, mas pelo simples desejo de esclarecer e entreter dará certamente origem a uma outra análise [...] parece-me até certo ponto inevitável<sup>26</sup>.

Fiz o translado desse trecho do texto como uma defesa dos próprios pressupostos que aqui levanto, o de uma análise da intencionalidade, o que não condiz em buscar de forma quase telepática os pensamentos do seu locutor, mas compreender que a linguagem e o discurso possuem formas e contornos que embasam a prédica. Um estudo da linguagem permitiria ao historiador, de tal maneira, permear uma análise do recinto sociológico do qual o locutor faz parte e emana, uma vez que há um intercâmbio entre civilização, linguagem e subjetividade. Nesse caminho, proponho minha compreensão de cultura pelos termos de Geertz.

Seu conceito é semiótico. Não somente, segue a linha de Marx Weber quanto à compreensão do homem como um animal amarrado as teias que ele mesmo teceu – por assim, a cultura figura no pensamento do autor como teias. Nesse caminho, coloca a análise antropológica como sendo um ato de escolher entre as estruturas de significação e determinar, com isso, sua base social e sua importância.

A cultura, como um documento de atuação, é pública: “A cultura é pública porque o significado o é<sup>27</sup>”. “Embora não ideação, não existe na cabeça de alguém; embora não-física, não é uma identidade oculta”. No tocante a isso, encontramos que a comunicação requer uma relação em que os sujeitos que se comunicam compreendam os signos que ali são postos à mesa.

---

<sup>26</sup> SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.p 136-137.

<sup>27</sup> *Ibidem* p. 22

Geertz diz que o seu conceito de cultura encontra solo fértil, onde ela aparece como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis”<sup>28</sup>. Nesse caminho, a cultura não pode receber, como um acontecimento social ou um comportamento poderiam, a injunção de poder, pois “ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível”<sup>29</sup>. Deste modo, posso pensar entre Skinner e Geertz, mais uma vez, o contextualismo linguístico, quando tomo que a produção de uma oração é feita em meio a um contexto intelectual e linguístico, por conseguinte, um contexto cultural. No tocante disso, a medida que “A cultura é pública porque o significado o é<sup>30</sup>”, os atos discursivos de Skinner são promulgados ainda mais, isto devido ao fato de que, para uma comunicação a nível cultural, ambos os sujeitos falantes devem comungar desse mesmo sistema, ainda que de forma limítrofe entre diferentes culturas. Um ato de comunicação que não acompanhe os significados e os significantes discursivos de seu tempo e espaço certamente não serão eficazes. Não haverá quem deseje pedir silêncio usando uma linguagem corporal e simbólica que não seja aquela de um dedo em riste na frente dos lábios, ou outro gesto que possa comunicar a mesma intenção – não se pedirá silêncio fazendo um sinal positivo com o polegar. Essa discussão vai de encontro ao debate que Skinner tece com Austin em seu trabalho, ator esse que fala dos atos inlocutórios<sup>31</sup>.

Quando passo por essa discussão, penso que as linguagens são atitudes e, por conseguinte, deve ser pensada como uma ação e não desrevestidas de atividade intencional e de motivação. Skinner, por *motivação*, compreende condições de antecedências que precedem à obra, relacionando-se a sua criação. Por sua vez, a *intenção* traz a prerrogativa de desígnio, de propósito, o que considera como sendo uma característica da obra, que a forma, “[...] parece tratar-se de uma caracterização da obra como personificando um objetivo ou intenção particulares e, nesse sentido, como perseguindo um propósito em particular.”<sup>32</sup>. Neste caminho, quando reflito acerca dos motivos e intenções acerca da produção documental epistolar do *Breue Summario*, penso que os motivos seriam aqueles que, como visto, teriam levado a produção do

---

<sup>28</sup> GEERTZ, Clifford, A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Cap. 1 (Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura) e Cap. 9 (Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos. Pp.03-21 e 185-213

<sup>29</sup> Ibidem p. 24.

<sup>30</sup> Ibidem p. 22

<sup>31</sup> Acho interessante o uso desse termo porque a força inlocutória seria aquela que está presente em uma comunicação e torna possível sua intencionalidade, isto é, que a comunicação seja efetiva.

<sup>32</sup> SKINNER, Quentin. Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.p 139.

*Summario* e, neste caso, seria o quadro pestilento em que a sociedade lisboeta se encontra no tocante do século XVII, mas não somente, seriam também interesses institucionais quanto à Ordem, como o valor que busca tecer sobre si de caritativa, e a comunicação catequética entre pecados e virtudes. Entretanto, não somente seria o quadro da peste o ponto de partida para alçar a produção do *Summario*. Como Rangel chama atenção, a produção documental dominicana possui motivos vários, como a comunicabilidade institucional da fonte<sup>33</sup>.

Na produção do *Breue Summario*, encontra-se que:

O senhor Deos gratifique a charidade que me fez em me alertar com suas lembranças pois/ me impossibilitou de as poder renunciar, mais que em desejos, mas porque da minha parte/ farei o que he posiuel na obra lhe peço ma faça tamanha como todas as suas samperas/ mim. aceite este breue proceso do largo & compendioso que oferecer pudera, cuio discurso he/ daquilo, *quae uiderunt oculi mei* muitas vezes, que he o termo que o Euangelho daa pera/ pera [sic] se poderem chamar verdades/<sup>34</sup>

O dominicano anônimo saúda a Deus pela claridade quanto a certa visão sobre o quadro da peste, o qual lhe chega de forma a trazer certo desejo de fuga de tal faina, mas que o assume em prol de seus designios. Assumindo, assim, uma responsabilidade institucional da Ordem para com o trabalho quanto à peste.

Antes de findar essa questão, gostaria de chamar atenção para um ponto relativo ao *Breue Summario*. Sua autoria é anônima, sendo intitulado responsabilidade apenas à Ordem dos pregadores. A guisa de Skinner, o autor nos diz que há uma imbricação entre o contexto, quase de forma despersonalizada, e a autoria, de forma mais originalizada – que deve ser pensada, isto para que se possa contornar o *discurso típico* da época<sup>35</sup>. De tal forma, pensar a Ordem dos Pregadores como uma instituição produtora de um

---

<sup>33</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 201.

<sup>34</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste*. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. P 199.

<sup>35</sup> SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

discurso, torna-se indispensável para a compreensão do *Breue Summario*, isto mais quando surgem as necessidades do contextualismo linguístico, que traz a prerrogativa de buscar compreender as formações sociais da época documentada.

No entanto, quanto ao anonimato pessoal da fonte e não institucional sou levado a certo pensamento. Na discussão que se farei no próximo capítulo deixarei evidente que a escrita dominicana é marcada por motivações várias, entre eles, intenções institucionais, como sua afirmação identitária perante outros seguimentos do clero que disputavam com ela através do valor caritativo atribuído a ela, uma prédica tecida para os seus próprios membros – o que muito foi feito pela elevação da Ordem a uma categoria de designio divino, como uma missão dada a ela, muitas vezes com o respaldo de Deus e da Virgem. Por assim, esse anonimato, a título de tese, poderia figura como um apagamento do sujeito direito, seu redator, em prol do destacamento da Ordem dos Dominicanos dentro de um quadro institucional, religioso e místico, uma vez que, em momentos do texto, a Ordem é dita como a de maior caridade, como aquela que resiste em meio à intemperes, ainda que outros seguimentos institucionais caiam.

Neste tempo [transe] se aleuantou a mui religiosa & não menos caritativa **companhia de Jesus**/ a bandeira da caridade & ainda não tinham bem aruorada quando ia hia na diantei/ra há suprema & única ordem dos Pregadores dela dominicanos em seu esquadrão espiritual/ pondo por obra. de seus proprios motos oferecendo as almas a deos, & os corpos aa morte/ & a caridade aos proximos holocausto<sup>36</sup>.

Nesse trecho da fonte, os dominicanos são situados ao lado dos jesuítas, os quais são elevados primeiramente como baluartes da caridade da Igreja. Entretanto, a Ordem Dominicana é posta como aquela que está na dianteira, quando a primeira não estava completamente ereta em meios aos escombros destrutivos da doença. Ela é elevada a ideia de “esquadrão espiritual”, o que me traz a mente o valor coletivo apregoado ao trabalho dos frades dominicanos desenvolvidos no momento. Faina esta desenvolvida de modo a ofertar as almas a Deus e seus corpos a morte, isto pela virtude caritativa

---

<sup>36</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p 201.

dada ao próximo sacrifício de expiação dos pecados, o holocausto citado. A ordem, assim, é elevada a categoria de esquadrão espiritual, o que desarticula a individualidade e acentua o seu valor coletivo; essa se doa a sua missão, ainda que muito fastidiosa, doando corpo e alma.

Torna-se possível ver o mesmo empenho no trecho abaixo:

[...] qual officio acabaram quase todos de o deixar assim por muitos que faleceram deles/ como polo temor que isto fez nos poucos que escaparam saluo os **pregadores** *que* ficaram/ com o leme nas mãos quasi de todas as Parrochias ministrando tudo assim na nao/ como na terra que atodos os que tem olhos & ouuidos dou per testemunha<sup>37</sup>.

A pestança assola também religiosos, não somente leigos e pecadores. No entanto, em meio aos escombros, os pregadores permanecem com “o leme nas mãos”, isto é, com a dianteira, a condução do navio.

Mais uma vez, portanto, a Ordem é alçada a uma categoria de maior destaque em meio aos demais seguimentos da igreja, mesmo que esses outros estejam postulados, permanecendo com o domínio da Igreja e da sociedade em meio ao quadro da peste. Deste modo, teço o argumento de que o *Breue Summario* é marcado por uma intenção institucional, em que suas qualidades institucionais, enquanto trabalho coletivo, sua religiosidade e seu valor místico são acentuados, isto feito através de uma retórica caritativa que atribui tal valor de virtude aos frades.

---

<sup>37</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p 204.

## 1.2 RETÓRICA E EPISTOLOGRAFIA: CONTORNOS DA PRÉDICA CRISTÃ

Qual o local do discurso? Como citei no início do capítulo, o discurso religioso é aquele que busca administrar as relações entre o sagrado e o profano, revestindo-se da mesma dialética. O homem sempre esteve a falar, seja para com o sagrado ou para com seus pares mundanos. Nas trocas de suas relações, são infinitas as formas de discursos, desde o oral, o escrito e o gestual, havendo ainda sinais que poderiam ser identificados somente por aqueles que comungam de um mesmo sistema linguístico e simbólico – de uma mesma subjetividade, como é feito entre travestis, mulheres trans e homossexuais, o famoso pAjUbÁ<sup>38</sup> – linguagem da periferia, de gênero, classe e raça – isto como meio de fuga das relações de opressão que estão sujeitas. Chegamos mesmo, em nossa contemporaneidade, ao popular Twitter, onde muitas vezes discursar torna-se perigoso para aquele que predica, mas creio que sempre fora, uma vez que Galileu foi condenado por heresia pelo seu discurso sobre o ordenamento celeste. *A ordem do discurso*, portanto, é a do cotidiano, das mais simples relações humanas, como, por exemplo, as relações familiares, ou as mais sofisticadas delas, como as relações internacionais – sendo que o Twitter, com poucos caracteres, passa por todos esses níveis de comunicação – mas há ainda quem não entenda a linguagem humana em um mundo capitalista que desumaniza em favor da divindade do capital. Porém, voltando à rede social, o discurso seria respaldo daquilo que o mundo carrega em si, espelhando o interior do sujeito em sua oralidade? Hansen responde-nos que não, uma vez que “o discurso não reflete, pois não é espelho, mas prática contemporânea do seu próprio tempo”<sup>39</sup>. Portanto, o discurso é prática formada em seu tempo, mas que em um mesmo movimento o tece, o despeja e o forma. A linguagem faz e vem a ser o próprio homem. A linguagem, em sua abstração, é um construto tecido em um corte temporal e espacial, dado à cultura e à subjetividade, que forma o mundo e o homem em uma relação como uma lemniscata. A linguagem pode ser aquela do profano e do sagrado, aquela da heresia e da sacristia, uma gama de possibilidades são dadas a elas ou delas são

---

<sup>38</sup> Pajubá: linguagem popular de mulheres trans e travestis brasileiras caracterizado pela mistura de elementos de diferentes culturas linguísticas, como o português, o yorubá e línguas ctônicas desta terra. Sobretudo, o pajubá vem a ser uma língua da periferia, se caracterizando por ser um instrumento que permite a comunicação entre os envolvidos, simbolizando o diálogo e encobrendo perante aqueles que não comungam desta língua.

<sup>39</sup> HANSEN, João Adolfo. “Práticas letradas”. Discurso, n. 25. São Paulo: Lech, 1995. p. 156.

retiradas, visto os interditos vocativos, como os epítetos para se referenciar ao Demônio, Lúcifer e a Satanás, assim como ocorria com Hades na Grécia, chamado de *O Rico* – referencia-se, mas não se evoca *O Sujo*, ou o *Pai da Mentira* – ou mesmo na literatura e cinema contemporâneos como se faz com Voldemort, *Aquele que não deve ser nomeado*. Mas não devo me alongar demasiadamente e, enfim, perguntar, qual era a linguagem desses homens do XVI que escreveram o *Breue Summario*? É para responder a tal pergunta que formulo o próximo tópico, o da retórica.

### 1.2.1 Retórica: a arte da persuasão

Antes de passar para o conceito de retórica, vale pensar como tratar as letras seiscentistas. Hansen chama atenção para isso. Existem alguns artifícios discursivos que certos períodos históricos possuem para os seus contemporâneos, o de nublar sua própria atmosfera, não se deixando aparecer. Do mesmo modo, aponta o modo anacrônico, conservador e não historicizado que a historiografia literária age para com os estudos de textos do passado – neste caso, o século XVI – apontando a neutralização política que se faz do passado em nossa contemporaneidade<sup>40</sup>. O perímetro de nosso estudo seria o do Barroco português o qual forma sua mentalidade por uma diversidade de amalgamas.

“Na representação seiscentista contra-reformada, a retórica, a teologia-política, o direito canônico, a ética, a hierarquia, a racionalidade de Corte são padrões coletivos de durações e determinações diversas, teatralizadas como categorias da *forma mentis* dos seus agentes”<sup>41</sup>.

Sua produção não é como oriunda de uma “retórica unívoca, de um regime político unitário, de uma religião coesa, de uma economia uniforme etc., que, no ato de produção do discurso, tivessem sido aplicadas do exterior como causas ou unidades

---

<sup>40</sup> HANSEN, João Adolfo. “Práticas letradas”. Discurso, n. 25. São Paulo: Lech, 1995

<sup>41</sup> Ibidem. p. 156

teóricas e empírica prévias”<sup>42</sup>, mas chama atenção para que, nos *ambientes* em que estão situados, como teologia, a sociedade de corte, o direito canônico e a ética, não são aportes exteriores que o instrumentaliza, mas é como se o barroco aqui tratado se formasse mesmo nesses e neles, como se o fosse em conjunto a tais setores citados, isto é, o forma a medida em que por meio deles acontece, o Barroco, isto porque neles não ocorrem o fenômeno do espelho, porque é uma prática contemporânea de seu tempo. No tratante disso, aponta que a literatura no Medievo, até o início do século XVIII, tem seu fim último na intenção divina, como Silva diz: “a literatura, na Idade Média, está subordinada a critérios teológicos, isto é, a concepção da mesma é vinculada ao fim teológico que a opõe a serviço de um referencial bem desenhado: Deus”<sup>43</sup>.

Os materiais que hoje são classificados a partir de seções, como literatura, política, filosofia e história, não eram diferenciados pelos letrados do Seiscentos, eles são como casos, índices e *exemplum*, os quais passíveis de serem instrumentalizados na exegese das Escrituras. No trabalho do letrado deste período, este se compreende como um sujeito que utiliza o costume, mas não o atualiza como em uma compreensão contemporânea em que a produção tende a ser superada numa evolução infinita e eterna do tempo ocidental. Sua instância é pública, sem direitos autorais e sem originalidade.

Neste caminho, a retórica teria sido um *império*, como trata Bhartes, devido a sua pujança, a qual persiste em duração, dimensão e tenacidade maior que qualquer outro império, com duração permeada por civilizações, processos históricos, religiões e tantos outros desenvolvimentos, passando a estar moribunda a partir da Renascença, mas sem ser sabido de sua morte ainda na atualidade. Entretanto, quando se contorna as dimensões da retórica, observa-se uma envergadura que se mantém mesmo em face a ideologias e, por conta de sua infraestrutura, questiona mesmo os princípios da ciência histórica. Como dito:

[...] a classificação que ela lhe impôs é o único traço realmente comum de conjuntos históricos sucessivos e diversos, coo se existisse, superior às ideologias de conteúdos e às determinações diretas da história, uma ideologia da forma, como se - princípio pressentido por Durkheim e Mauss, afirmado por Lévi Strauss – existisse para cada sociedade uma *identidade taxinômica*, uma sócio-lógica, em nome do

---

<sup>42</sup> HANSEN, João Adolfo. “Práticas letradas”. Discurso, n. 25. São Paulo: Lech, 1995

<sup>43</sup> SILVA, Felipe lima da. *Teologia, Retórica e signo*: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira. *Medievalis*, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <www.nielim.com>. Acessado em: 10 de fev. 2022. pág 4.

que é possível definir uma outra história, uma outra socialidade, sem desfazer aquelas que são reconhecidas em outros níveis<sup>44</sup>.

O seu surgimento, por volta do período de 485 a.C., remonta a um movimento político contra a tirania de seus líderes. Com a vitória desse movimento e a necessidade de se estabelecer a sociedade anterior aos ditadores, os confrontos eram feitos de uma nova forma, agora em meio a grandes júris populares, onde o vitorioso era o mais eloquente. Logo, tornou-se objeto de ensino, chegando a Ática após as guerras médicas – os primeiros professores foram: Agrigento, Córax e Tísias. Já nesse momento, a retórica é colocada por Córax por cinco grandes partes: exórdio; narração ou ação; argumentação ou prova; digressão e epílogo. Com a passagem para a dissertação escolar, sua organização principal fora mantida, entre a introdução, a exposição e a conclusão. Barthes fala que, nesse momento, surge um terceiro gênero, para além do judicial e do deliberativo, o *epidictico*, a prosa decorativa, espetáculo<sup>45</sup>.

Primeiramente, Aristóteles compreende semelhanças entre a retórica e a dialética, que seria o não tratamento de um material específico, o que lhes permite figurar em qualquer gênero. Por sua vez, Platão condena a prática retórica, devido aos conflitos entre sofistas e filósofos. Compreende que a retórica manipula o conhecimento, transformando-o em falso e estando de acordo com os interesses egóicos de seu praticante, não trabalhando para uma verdade transcendental. Ainda assim, torna-se possível observar elementos de retórica em sua filosofia, a qual somente deveria ser feita pelo caminho da dialética, feita pelo filósofo e se destinando apenas para a condução das almas e por um saber transcendental<sup>46</sup>. O que converge com o axioma de Sócrates, sobre a potencialidade de o discurso estar em sua influência sobre as almas. Platão é apontado com grande primazia para a compreensão do que aqui se segue. A influência do filósofo grego chega a estabelecer contornos do discurso no século XVII, quanto àquilo que é sensível e que não pode ser dito, o que compreende o dito acima, da palavra capturar a graça divina e a conduzir pelo discurso. Nesse quadro, quem é

---

<sup>44</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 2000 p. 8

<sup>45</sup> CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

<sup>46</sup> SILVA, Felipe lima da. Teologia, Retórica e signo: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira. Medievalis, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <www.nielim.com>. Acessado em: 10 de fev. 2022.

partidário em defesa da retórica é Aristóteles, o qual lhe possibilita um solo mais firme para os pés retóricos, apontando sua neutralidade ao vincular a ética do orador do que ao conhecimento a uma verdade que inerente a sua prática. Neste caminho, a retórica é resgatada por Aristóteles, o qual diz que “a retórica é a faculdade de observar teoricamente em cada caso aquilo que contém de próprio a persuasão”<sup>47</sup>.

No universo cristão, que se aproxima aos ensinamentos de Platão é Santo Agostinho, no que tange a insuficiência do discurso dizível. Agostinho será uma das grandes proeminências da arte retórica dentro do Ocidente, sendo um grande professor desta feitura. No que tange a interpretação do texto bíblico, o bispo de Hipona estabelece certas diretrizes para o seu empreendimento, o que se encontra às exigências ciceronianas. O bispo traz a necessidade de conhecer as Sagradas Escrituras, o conhecimento do grego, do latim e do hebraico, além de um vasto conhecimento sobre a natureza das coisas, isto para que, em sua exegese, possa antes compreender os textos figurados presentes da Bíblia, no que se refere a seres do reino mineral e animal. É ainda recomendado que se buscasse conhecimentos sobre outros assuntos que se fizessem necessários, assim como um posicionamento de domínio que demonstrasse maestria em sua prática, evitando sempre a posição de escárnio<sup>48</sup> – portanto, que o orador, em sua prática, condensasse aquilo que lhe investia em sua posição, a autoridade simbólica da instituição e do texto bíblico, não atentando contra ela em sua regência. Essa máxima elocutiva encontra-se mesmo entre os critérios que serão estabelecidos, séculos posteriores, nos discursos do Santo Ofício e na escolha do pregador, como demonstra Lourenço<sup>49</sup>.

Agostinho era um mestre da retórica e discípulo dos plantônicos. Este encontrava na Bíblia uma retórica específica, ainda que se possa empregar o método de interpretação alegórica. Agostinho, considerando a passagem de II Timóteo 3:16 (“Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repressão, para a correção e para a instrução na justiça”), toma que toda as passagens bíblicas possui sentido oculto,

---

<sup>47</sup> ARISTOTE. *Art rhetorique et art poétique*. Paris: Garnier Frères, 1944 apud SILVA, Felipe lima da. *Teologia, Retórica e signo: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira*. *Medievalis*, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <www.nielim.com>. Acessado em: 10 de fev. 2022.

<sup>48</sup> SILVA, Felipe lima da. *Teologia, Retórica e signo: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira*. *Medievalis*, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <www.nielim.com>. Acessado em: 10 de fev. 2022.

<sup>49</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

quando não apresenta instância moral ou relativa a fé. Desde Orígenes, compreende que a presença de sentido oculto e sua interpretação é uma atividade salutar ao espírito do homem<sup>50</sup>. Tal pressuposto acompanha a teologia em sua formulação epistêmica em sua formulação, a qual propõe e abre as Escrituras à interpretação, visto a linguagem metafórica e alusiva que ela utiliza<sup>51</sup>.

Neste momento, por assim, como nos chama atenção Ramos, no medievo, a retórica ganha fins funcionais e pragmáticos, acima do que já havia ocorria no traslado dela da Grécia a Roma, como nos fala Curtius. Teríamos os seguintes seguimentos: (1) *ars dictaminis*, que surge no século XI e se dedica ao gênero epistolar; (2) *ars poetriae*, século XII, a qual se dedica à poesia e prosa; (3) *ars praedicandi*, que surge no século XIII e possui finalidade sermonaria. Entre o XII e o XIII todas essas modalidades conviverão com a retórica clássica, sendo ela de qualquer gênero<sup>52</sup>. Ocorre que, no Medievo, Santo Agostinho, em sua obra *Doutrina Cristã*, estabelece um dos princípios norteadores para a retórica dos séculos XVI e XVII, uma vez que é uma das principais fontes da cultura cristã europeia deste momento.

Na tradição parenética de Roma, são três elementos apontados por Silva como pontos máximos em sua formação, o que são heranças de manuais de eloquência da cultura greco-romana. São eles: “a mover do *páthos* do auditório; o equilíbrio harmonioso e exemplar da figura do pregador – *ethos*; e a concretização do discurso a partir de *lógos* decoroso, proporcional e verossímil”<sup>53</sup>, o que é estabelecido por Santo Agostinho em sua *Doutrina Cristã*. Portanto, para a arte do discurso, deve-se considerar o seu público alvo, isto de forma a discursar com autoridade e designo aqueles a quem se busca falar – o que consiste mesmo a construir um discurso que considere as diferentes camadas sociais a quem se fala, seja eclesiástico, aristocrático ou da

---

<sup>50</sup> CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

<sup>51</sup> SALOMÃO, Igor. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. *Revista História Comparada*, UFRJ, 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/138/pdf>> Acesso em: 01 abril, 2022.

<sup>52</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017.

<sup>53</sup> SILVA, Felipe lima da. *Teologia, Retórica e signo*: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira. *Medievalis*, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <[www.nielim.com](http://www.nielim.com)>. Acessado em: 10 de fev. 2022 p. 5

população em geral, o que resplandece mesmo nos vocativos a qual se usa na elaboração epistolar<sup>54</sup>.

A retórica da Península Ibérica é possuidora de evidencia dentro das letras latinas, com destaque para Sêneca-o-Redator, I d. C., e, no século VII, para Isidoro de Sevilha<sup>55</sup>. As escolas romanas desse perímetro se sobressaem, no que tange a retórica, o que se verá em continuação entre as escolas monacais e as que virão no correr do medievo. Entre os séculos XII e XV, a retórica, em Portugal, ficou circunscrita às escolas, diferente de França e Inglaterra, onde se destacam nomes originais. O decorrer desse processo teria ocorrido em dois sentidos. Primeiramente profano, ocorria entre aqueles que buscavam dotar de estilo suas letras, entre os poetas e prosadores, os quais faziam uso de retórica, poética e conceitos gramaticais; por sua vez, o outro caminho fora seguido nas fileiras da Igreja, o qual se relacionava com a pregação e com a técnica da palavra.

. Teriam sido à época, os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobaça, os dois melhores centros de ensino; já no século XIV, se destaca a Universidade de Lisboa. Neste momento, entre os clérigos, corria o que se chamou de Trivium, formado pela gramática, retórica e dialética. Em 1432 a retórica torna-se inclusa nos estudos da Universidade de Lisboa; sendo que D. Henrique deixa heranças para a permanência de uma cadeira de retórica na universidade. Como Lausberg diz: ‘Tudo isto nos indica a influência indireta da retórica na mentalidade medieval, fato que se encontra repetidas vezes nos contextos aparentemente mais alheios a tal disciplina’<sup>56</sup>.

Já no final do medievo português, já mais tardar que nos centros europeus, o Renascimento agrega elementos à disciplina. Fizeram por meio de formar seu estilo, polindo-a a melhorando-a, isto devido a orientar a disciplina a um contato direto com os textos clássicos, como Homero, Demóstenes, Virgílio, Cícero, Aristóteles e Pseudo-Loujino. Neste momento, nas escolas, via-se um grande trânsito entre os professores das disciplinas, os quais saíam de seus respectivos países com a finalidade de contribuir para o ensino em outras universidades. Entre os humanistas portugueses são sublinhados os seguintes nomes: Fernando Soares Homem, Fr. Diogo de Estella e

---

<sup>54</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017.

<sup>55</sup> SILVA, Felipe lima da. *Teologia, Retórica e signo*: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira. *Medievalis*, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <www.nielim.com>. Acessado em: 10 de fev. 2022

<sup>56</sup> LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 19

Aquiles de Estação, além de Tomé Correia. Entretanto, tais nomes citados até o momento figuram apenas como uma fase da retórica, seriam marcantes outros nomes que serão destaques aos estudos retóricos em Portugal, como o jesuíta P. Cipriano Soares, o qual ensinara o colégio de S. Antão em Lisboa e nas universidades de Coimbra e Évora. Outro nome seria P. Manuel Álvares, o qual teve o seu material célebre de gramática exposto a todo o mundo cristão pela Companhia de Jesus. Outro nome ainda é o de P. Soares. Todos esses homens viam o seu trabalho e a sua prédica chegarem a terras estrangeiras e, em um sentido inverso, outros nomes aportaram em terras portuguesas. Entre os nomes mais importantes, foram publicados em Portugal textos de Fr. Luís de Granada, Jacopo Pontano e de J. Ringelberg, além do flamengo de Bruges João de Vaseu.

No século XVII, período de transição entre os humanistas e o século XVIII, a retórica e a poética experimentaram um estudo aplicado nos centros intelectuais portugueses, como Évora, Coimbra e Lisboa, destacando-se os nomes de P. Soares, de P. Francisco Mendonça e Fr. Francisco de Santo Agostinho Macedo. Devo salientar a evidência dos jesuítas no tocante deste assunto: são eles de grande destaque no terreno das publicações no domínio da retórica e da escolaridade; quando não diretamente, eram discípulos de jesuítas que se encontravam nessa posição. Interessante porque, como Bettiol estuda, os jesuítas são exímios epistológrafos. Seu fundador é exímio confeccionador de cartas, tendo redigido sete mil cartas, com grandes detalhes, extensão e minuciosas em argumentos e meditações. Loyola fez uso de cartas para fundamentar sua ordem, foi por meio delas que ele trocou correspondência com reis, políticos, eclesiásticos e artistas, além de se estabelecer nos cinco continentes, por onde argumentou, reivindicou e aconselhou<sup>57</sup>. Loyola estabelece as cartas como baluarte de sua ordem, sendo extremamente rigoroso com as redações destas para que não comprometessem o seu projeto e a fé católica, as quais poderiam ser prejudicadas devido a uma má redação. A Companhia de Jesus chega mesmo a, além de suas *Constituciones*, um livro que tratava apenas do âmbito epistolar, *Cartas e Instrucciones*, onde são definidas três funções: informação, reunião de membros e experiência mística ou devocional<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. P 26.*

<sup>58</sup> *Ibidem*

Tendo passado por sua história, vejamos agora sua conceitualização. Para Curtius, a retórica tem por sentido a “arte da oração”, isto é, o método de escrita artística, o que se tornou, em seu desenrolar, uma ciência, arte, ideal, uma “coluna da cultura antiga”<sup>59</sup>. Lausberg fala que a elocução (*elocutio*) é a expressão linguística daquilo que se pensa, tendo em vista que, o que se pensa, é encontrado pela *inventio*. Neste caminho, o discurso depende da expressão linguística. No âmbito da gramática, é a regulamentação da pureza linguística e idiomática – a gramática é *ars bene loquendi*. Na Retórica, por sua vez, a qual se caracteriza como “o sistema de regras que garante o sucesso da persuasão”, a retórica vem a ser a *ars bene dicendi*<sup>60</sup>. Quando comparada essas duas obrigações, a retórica apresenta-se como um dever de maior grau, suplantando a gramática, uma vez que a necessidade de persuasão sobreleva às necessidades desta última – portanto, os imperativos linguísticos são afrouxados tendo em vista a primordialidade da persuasão. Entretanto, torna-se possível ver conflitos semelhantes dentro da própria retórica. Pensando o conteúdo do discurso feito pelo orador, ocorre que: “o sujeito falante dispõe, na sua memória (*memoria*), de uma *copia verborum* (provisão de palavras), a qual é um depósito de materiais disponíveis para a obra (de arte) (o discurso)”<sup>61</sup>.

Barthes aponta seis definições possíveis: como uma técnica, como um ensinamento, como uma ciência, como uma moral, como uma prática social e como uma prática lúdica<sup>62</sup>. Por sua vez, a definição de retórica para Aristóteles é “a arte de extrair de qualquer assunto o grau de persuasão que ele comporta” ou ainda “a faculdade de descobrir especulativamente aquilo que em cada caso pode ser próprio a persuadir”<sup>63</sup>. A retórica não é um empirismo, mas uma *technè*, isto é, “o meio de produzir uma das coisas que podem indiferentemente ser ou não ser”, sua origem, assim, está no agente criador, não no objeto criado. Nesse caminho, Reboul propõe como definição para a retórica como esta sendo a arte de persuadir pelo discurso<sup>64</sup>. Sua compreensão de discurso é toda a produção, podendo ser verbal, escrita ou oral, onde se tem a constituição de uma frase ou sequências dessas, onde há início e fim, formando

---

<sup>59</sup> CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. p 66

<sup>60</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 115

<sup>61</sup> *Ibidem*. p. 117

<sup>62</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 14.

uma unidade de sentido – portanto, retórica não compreende qualquer discurso, somente aqueles que possuem como intuito a persuasão, essa que é compreendida por *fazer crer*. Quando ao seu valor de arte, Reboul se volta para o termo grego *techné*, sua tradução. Este apresenta uma dupla ambiguidade, uma vez que designa uma habilidade espontânea ou adquirida pela aprendizagem. Não somente, diz respeito também a uma técnica, o que transborda quando a genialidade ultrapassa a técnica. A sua compreensão de retórica passa por todos esses sentidos. A retórica, assim, pode ser encontrada de forma espontânea, mas também ensinada e aprendida – ambos apresentarão os mesmos procedimentos intelectuais e afetivos, se tem, com isso, a retórica como uma técnica, mas que não se reduz a uma tecnicidade, mas que se elabora como arte.

Por sua vez, Lausberg pensa a questão partindo da distinção entre “retórica em sentido lato”, que seria aquele discurso falado em certo sentido comum a todos os que se comunicam em um mesmo sistema cultural, de “retórica em sentido restrito”, aquele ensinado em espaços escolares. A retórica por ele é pensada como sendo: “um sistema mais ou menos bem elaborado de formas de pensamento e de linguagem, as quais podem servir à finalidade de quem discursa para obter, em determinada situação, o efeito que pretende”<sup>65</sup>.

As formas retóricas possuem duas qualidades: 1) ainda que não totalmente facultativa pode ser preenchida com os mais diversos conteúdos, isto porque, um sistema composto por formas, dispõe de diferentes direções possíveis para o seu preenchimento; 2) a aplicação de uma forma do sistema não necessita da consciência desta na ciência do indivíduo que a aplica, podendo esta ocorrer de forma mecânica e inconsciente, isto, porque, seu aprendizado vem a ser empírico – o que não ocorre da mesma forma quando ensinado e aprendido quando em um sistema escolar.

[...] formas linguísticas e retóricas são apenas ‘formas’ que são carregadas, por intermédio da intenção (*voluntas*) atual do sujeito falante, com conteúdos que exercem efeito, nessa mesma altura, com conteúdos que exercem efeito, nessa mesma altura, sobre o ouvinte, sendo eles os únicos que interessam a quem fala e a quem ouve [...] As formas são, assim, simples recipientes de um conteúdo que é relevante conforme a situação<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 75.

<sup>66</sup> *Ibidem* 76

Quanto a sua função, Rebou oferece-nos que a retórica tem como principal intuito ser, mais uma vez, a persuasão. Nisto, por quais meios um discurso se torna persuasivo? Entre os meios pelos quais isso se dá, distingue uma ordem racional e outra afetiva, ainda assim, essas duas não se separam por um corte, uma vez que razão e sentimento não se separam na retórica<sup>67</sup>. Os meios da razão são a competência, podendo ser de dois tipos: os quais estão integrados no raciocínio silogístico (entinemas), dirigido ao grande público, e os outros que estão fundamentados no exemplo, voltado para um auditório especializado, um tribunal, a exemplo. No âmbito da efetividade, se tem o *ethos*, que seria o caráter que o orador deve assumir para obter atenção e confiança de seu público, e *patos*, que são tendências, desejos e emoções do público, da qual o locutor pode retirar proveito. Quanto a esse *ethos*, Lourenço nos diz que, no tocante a máquina inquisitorial, o pregador do Santo Ofício deveria ser no mínimo da região em que ele predicaria, exatamente por esse motivo, por ser indispensável à promulgação do conhecimento do sujeito por parte da população para que seja possível considerar suas afirmações discursivas, essas que possuem um cunho moral<sup>68</sup>. Essa questão, se comparada à confissão auricular, não ocorria, uma vez que o muitos preferiam confessores de longas terras para evitar riscos e constrangimentos, os quais poderiam ocorrer com o pároco local<sup>69</sup>.

Vejamos como a persuasão, o principal intuito do discurso retórico, acontece. Primeiramente, pela conceitualização de discurso retórico de Reboul, o qual compreende a retórica como uma arte discursiva que possui um intento persuasivo, o autor compreende que persuadir como “levar alguém a crer em alguma coisa”, onde distingue esse termo de “convencer”, esse que busca fazer compreender, não em fazer crer<sup>70</sup>. Tomando ciência que a matéria do discurso é uma totalidade determinada, sendo possível alterar sua totalidade. Como Lausberg expõe, são dois os tipos de totalidade circular e linear. A primeira, totalidade circular, não possui direção no tempo e no espaço, repousando em si mesma enquanto um sistema. As totalidades são a língua, o conteúdo de consciência de um sujeito em um espaço temporal, a situação e os personagens que compõe o drama. A totalidade linear, por sua vez, apresenta direção no

---

<sup>67</sup> CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

<sup>68</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>69</sup> DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>70</sup> REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

espaço ou no tempo, onde são distintas três partes: início, meio e fim. Entre essas formas, são possíveis transposições. A transposição da circularidade para a linearidade é a transposição da língua para o discurso, do conteúdo da situação para o discurso, do conteúdo da consciência para o discurso. A transposição a linearidade para a circularidade configura-se como o resultado da consciência resulta das totalidades linearidades, como ocorrem entre juízes ou assembleia após uma explanação discursiva partidária. Nesse quadro, ocorre a persuasão:

A *persuasio* é, portanto, uma destas transposições o discurso é um instrumento linear que serve à intenção de alterar o conteúdo de consciência dos juízes. Dos juízes esperasse que, por seu lado, transponham o novo conteúdo da consciência, criado pela *persuasio*, por meio da sentença para a continuidade linear da história, que é uma sucessão de situações<sup>71</sup>.

A *persuasio* é alcançada por meio da criação e obtenção da credibilidade, mesmo que anteriormente ela fosse baixa. O principal meio de sua obtenção é a amplificação (*amplificatio*), por meio do qual o locutor se dirige ao psicológico, ao afeto ou ao intelecto do deliberante.

A realização intelectual *persuasio* busca a criação de uma convicção também intelectual onde a opinião partidária defendida é justa, isto para a alteração da situação. A influência intelectual a que se busca por parte do orador sobre o juiz tem o nome de *docere*, a qual possui dois graus de intensidade: 1) a comunicação que busca dar e conhecer, como ocorre na proposição e na narração; 2) a prova, enquanto função de comprovação, como ocorre na argumentação. O *docere*, isto é, a influência intelectual que se busca fazer por parte dos poetas sobre o seu público possui um fim didático, valendo-se de utilidade moral e intelectual. Por sua vez, a criação afetiva busca, no mesmo modo, um consentimento também na linha afetiva, sob o arbítrio, pelo qual o influenciador de modo a que tome ação que visa à alteração da situação – compreende-se que a criação afetiva pode suprir espaços deixados pela convicção intelectual.

Para além da persuasão, Reboul chama nossa atenção para outros pontos de formação da disciplina. Neste ponto, apresenta uma lei fundamental da retórica, a de que um discurso não é isolado, mas está relacionado a outros vários: “A lei fundamental

---

<sup>71</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 101.

da retórica é que o orador – aquele que fala ou escreve para convencer – nunca está sozinho, exprime-se sempre em concordância com outros oradores ou em oposição a eles, sempre em função de outros discursos”<sup>72</sup>, por onde podemos voltar aquilo que Geertz fala acerca da cultura ser construída na forma de signos públicos<sup>73</sup> e no que Skinner fala acerca da comunicabilidade depender de um compartilhamento, entre os sujeitos, de uma mesma língua, seja ela ora, escrita ou gestual<sup>74</sup>. Nesse processo, um bom orador é aquele que captura a força retórica de seus adversários e que faz uso dessa captura para fazer a sua própria. Neste ponto, se encontra a função hermenêutica da retórica, a de interpretação de textos. Tendo dito isso, a dimensão da retórica em seu material é o de uma teoria que possui como intento a compreensão, não sendo mais uma arte de produção de discurso. Persuasão como um modo de obter poder, de dominar o outro através da parênética.

Entretanto, a retórica não possui somente essa envergadura, mas apresenta também uma função de saber, de encontrar alguma coisa – o que apresenta como terceira função da retórica, a função heurística, uma função de descoberta, para Reboul<sup>75</sup>. A última função da retórica é a pedagógica. Nisto temos que, apesar de desarticulada dos programas de ensino, essas permanecem no processo didático e pedagógico da licenciatura, como na correção de uma redação. Não somente, a retórica pode vir a ser um discurso que, pela persuasão, busca ensinar e instruir. No tocante a essa função pedagógica da retórica podemos pensar a finalidade catequética que ela assume nos discursos religiosos, como mesmo no *Breve Summario*. Digo isto, pois a fonte apresenta, após discorrer acerca da conjuntura da pestança, uma sentença exegética que marcada por uma equação entre pecados e virtudes, isto para encaminhar o leitor e o ouvinte, considerando a disposição da leitura pública da carta. Essa equação entre pecados e virtudes encontra-se dentro da disposição moral que apresenta uma envergadura lógica entre pecado, castigo, culpa e redenção. Tal disposição moral encontra-se dentro de uma série de lógicas que a transpassam (as quais serão trabalhadas no último tópico deste capítulo, onde darei espaço a uma discussão de cunho antropológico), isto de acordo com alguns binômios como ordem/desordem, pureza/impureza – perigo e pecado individual e coletivo.

---

<sup>72</sup>REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.p. 19.

<sup>73</sup>GEERTZ, Clifford, A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Cap. 1 (Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura) e Cap. 9 (Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos. Pp.03-21 e 185-213

<sup>74</sup>SKINNER, Quentin. Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

<sup>75</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Apresentarei, neste capítulo, brevemente a questão do pecado, isto pelo motivo que, no terceiro capítulo dessa dissertação, buscarei tratar de tal temática, avaliando, sobretudo, os pecados relacionados ao dinheiro, no tocante à usura, a posição de relação entre ricos e pobres e a máxima levantada quanto à caridade. Como podemos ver:

Outros que pelos cambios, recambios.& usuras que tem desterrado ho empres/timo proximal& amigauel tam antigo& honrado qual foi o dos pasados/ anos da era doirada, tendo huns tudo& outros nada não lhes lembrando/ que são despenseiros do talento dado de deos pera com elle tratarem com os/ pobres,& que ainda que lhe custou trabalho aquirir o que tem quea industria/ foi dada de deos pera pelo seu amor fazerem bem aos necessitados grangean/do tizoiro pera o ceo.<sup>76</sup>

Nesse trecho, a somar a lista apresentada anteriormente, fica exposto os pecados relativos à usura, o qual consiste em deter um lucro monetário a partir do empréstimo de dinheiro, o que atenta a Deus em diversos sentidos, como apresentado por Le Goff<sup>77</sup>, onde se chega mesmo a roubar o tempo divino. É lembrada a discrepância entre ricos e pobres, na parte em que se fala sobre alguns possuírem poucos e outros nada, mas, acima de tudo, fica exposto que, o dom recebido por parte desse grupo não é disposto em benefício aos mais pobres. A exegese diz que a posse dessa população rica é oriunda do divino, lembrando que, com o amor aos mais necessitados, conquistam um tijolo para o céu, isto é, conseguem construir/angariar sua morada celeste. Vejamos outro recorte:

Outros que pela sensualidade que dentro nesta nao se fabricaua tam des/aforada& em pessoas de calidade com titulo de uirtude,& pelos pubricos/& secretos adulterios.& amancebados de tantos anos & em pecado mortal/ em cuia proua dão publicar o vigairo de santa Justa os

---

<sup>76</sup>BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>77</sup>LE GOFF, Jacques. A BOLSA E A VIDA: Economia e Religião na Idade Média. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2007.

dias pasados que/ so na sua fregesia faleceram de Epidimia corenta & huma pesoas& em estado de condenação<sup>78</sup>.

Nesse trecho é apresentado o pecado da *sensualidade*, que podemos pensar a partir do pecado capital da luxúria. O pecado, que pode ser público ou secreto, é como desaforo as pessoas de caridade e com virtudes. Não somente, é apresentado que, em certa freguesia, foram a óbito um total de 41 pessoas que estavam em estado de condenação. Deste modo, relaciona-se, de forma cívica, moral e religiosa, os pecadores e os virtuosos, responsabilizando os primeiros pelo quadro da peste e comprimindo sua morte ao motivo de sua evasão moral.

Como dito, sem muito me alongar a essa discussão, argumento de forma sumária, que o *Breue Summario* apresenta a função pedagógica da retórica que, no cristianismo, vem a tomar roupagem do ministério catequético, isto quando apresenta uma relação entre pecados e virtudes, ficando intrínseco, pela relação em que se tece entre pecado, castigo e redenção, as necessidades de uma alquimia moral para a transformação do quadro, visto suas causas.

### 1.2.2 Epistolografia: a arte de escrever cartas

Dando continuidade agora pela senda da envergadura epistolar do documento, convém dizer que o *Breue Summario* consiste em uma composição feita na forma de uma carta, de um frade dominicano anônimo a seu amigo, ao qual buscava relatar a conjuntura da Grande Peste de Lisboa de 1569, entre motivos para esse quadro e formas de trazer a graça divina novamente a cidade, como fica exposto em seu próprio título: *BREUE SUMMARIO DA PESTE QUE OUUE EM LIXBOA O ANOO DE 69 QUE HUM FRADE DOMINICANO ESCREUEOO A OUTRO SEU AMIGO, FINGINDO A CIDADE HUMA NÃO PERDIDA COM TORMENTA DESFEITA*<sup>79</sup>. Deste modo, torna-se necessário enveredar sobre essa temática da composição epistolar, posto que o

---

<sup>78</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>79</sup> Ibidem (grifo meu).

*Summario* apresenta, em sua composição, a envergadura de uma carta. No mais, existe, no Ocidente, uma íntima relação entre retórica e epístola, o que mais uma vez traz o tratamento do tema como um imperativo para o trabalho que aqui se busca fazer.

Antes de dar seguimento, nada mais justo do que pensarmos uma definição da carta. Traçando uma teoria epistolar, Ramos vai de encontro à definição de carta (*litterae*) e de epístola (*epistola*). Seguindo Proclo, uma carta vem a ser:

[...] uma conversa entre duas pessoas separadas pela distância, ainda que, na imaginação de quem escreve, essa pessoa esteja à sua frente. Entre as características [...] vale a pena referir a comparação a um diálogo ou conversação entre duas pessoas, que nos remete para as características orais do gênero e para o seu registro e para o seu registro mais ou menos informal. [...] Ora é dessa forma que a carta deve ser plenamente vista: na sua relação com a resposta do destinatário, cujo paralelo com alguns discursos, em que há réplica do adversário, é evidente. A sua relação com a oralidade é ainda mais profunda se tivermos em conta a prática medieval de ler cartas em público<sup>80</sup>.

Como visto na extração acima, a carta é marcada pela conversação entre as partes, as quais são o redator e o destinatário, trazendo a forma de um diálogo, ainda que imaginário entre os envolvidos. Outro ponto que gostaria de chamar atenção é para o seu aspecto público, tomando que, no Medieval, ocorre sua leitura pública, o que conversa com a premissa da oralidade neste momento: a pregação a um grupo populacional de baixíssima alfabetização e com o valor social, religioso e espiritual da pregação feita, sobretudo, pelas mãos dos dominicanos e no período de Contra Reforma, da catequese católica – e mais uma vez aparece o domínio público da cultura, que se segue por Geertz<sup>81</sup> e Skinner<sup>82</sup>. Entretanto, antes de dar prosseguimento, o que seria o estudo do gênero epistolar? Vejamos que:

[...] a arqueologia das cartas conduz a um estudo das civilizações. O texto epistolar registra as transformações discursivas que constituem as ciências humanas, contextualiza os discursos segundo as estruturas

---

<sup>80</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017. P 31

<sup>81</sup> GEERTZ, Clifford, A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Cap. 1 (Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura) e Cap. 9 (Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos. Pp.03-21 e 185-213

<sup>82</sup> SKINNER, Quentin. Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos. Alges, Portugal: DIFEL, 2002.

de mentalidades (*a episteme*) muito mais do que pelos acontecimentos históricos propriamente ditos<sup>83</sup>.

De tal modo, um estudo da epistolografia não consiste somente em um estudo da linguística, mas se faz também como um estudo histórico, das civilizações. Podemos pensar isso na própria composição do *Breue Summario*, o qual vem a ser redigido no formato de carta, encarna um diálogo que, como veremos, traz a marca do público e da pregação, está última, uma das propostas encarnadas pelos dominicanos, em seu ofício e em sua identidade<sup>84</sup>.

Neste caminho, a epistolografia, assim como a retórica anteriormente trabalhada, possui uma história. Ramos destaca que sua origem pode remontar os inícios dos assentamentos humanos, entretanto, no que aqui nos vale, seu histórico remonta ao período clássico greco-latino. No entanto, ainda que uma gama de cartas tenham sobrevivido ao tempo de tamanha envergadura, seu aporte teórico entre os clássicos foi de fraca profusão. Será somente na Idade Média, que o gênero passará a receber atenção teórica por parte de intelectuais, isto devido às relações sociais que se desenvolviam em seu entorno.

É resplandecente do mundo clássico um total de 15.000 cartas, com destaque para os nomes de Libânio e Cícero. Entretanto, é Plínio, *o Jovem*, que figura como a maior figura do gênero, o qual agregou em maiores aspectos a epistola. Comparando Cícero e Plínio, Ramos destaca que, com o segundo, a carta ganha além do intuito de informar um sujeito ausente, ganha o espaço literário, passando a incorporar o epistolário, escrito, revisto e ordenado. Sua escrita é pensada para a exposição, desejando impressionar o seu leitor. Entretanto, as virtudes que *o Jovem* agrega, carece daquilo que Cícero possui, que é espontaneidade e sinceridade. Como Ramos escreve:

[...] a carta surgiu como meio de informar um destinatário ausente, como em Cícero, mas depressa ultrapassou os limites da mera informação e passou para o domínio literário. [...] escrito com o maior cuidado porque desde o início foi pensado para ser publicado e para impressionar,; fixação no leitor universal e no virtuosismo literário e

---

<sup>83</sup> BETTTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira* – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. p. 20.

<sup>84</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

não no destinatário expresse; desenvolvimento monotemático por cada carta abordar um assunto; aplicação à carta da retórica escolar do tempo e da prática das *declamationes*<sup>85</sup>.

Há um forte valor agregado por Plínio ao gênero epistolar, o qual ultrapassa Cícero, ainda que falte em espontaneidade e sinceridade. É com ele que o gênero começa a ganhar os contornos retóricos, saindo também do reduto privado. Outro epistolário literário citado por Ramos para além dos nomes até aqui ditados é o de Lúcio Aneu Séneca, o qual, diferente de Cícero e Plínio, faz um gênero didático e erudito, por meio do qual faz o ensino filosófico. Ramos considera que, apesar de Lúcio destinar sua carta a um amigo, no caso, Lúciólio, e de redigir o seu material na forma de conversa, suas cartas apresentam um valor público, destinadas a serem publicadas e fazendo uso de técnicas da literatura e da didática – valor esse também apregoado ao *Breve Summario*, sobretudo quando o pensamos como uma forma de sermão.

Quanto a sua diversidade de uso e práticas, a epistola possui uma gama de potencialidades e de possibilidades, vejamos:

[...] a carta privada, a pública e a oficial (possuindo cada uma delas múltiplas subdivisões); a carta não literária e a carta como produto literário e em que os limites da simples comunicação são em muito ultrapassadas; a carta didática ou erudita, a poética e a carta proémio; a carta autêntica e a ficcional; a carta política e a de propaganda<sup>86</sup>.

Entre os seus usos, como visto, há uma série de possibilidades e funções que permitem o locutor se expressar. Já no correr dos séculos VII-IX, momento carolíngio e merovíngio, uma nova técnica foi traçada, isto de forma a aligeirar e simplificar sua produção, isto por conta de ficar notório entre os que escreviam o gênero um aspecto formular que não se transformava, recorreu-se a modelos de cartas, sejam elas privadas ou diplomáticas. No tocante deste assunto, uma carta é referida por Ramos como de grande notoriedade entre esse período, é a *De Litteris colendis* de Carlos Magno,

---

<sup>85</sup>RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017. p 26.

<sup>86</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017. P 28

publicada no final do século VIII. Direcionada ao abade Bagolf de Fulda, Carlos Magno queixa-se no baixo letramento dos monges de seu império, requerendo uma reforma no ensino, o que abraçaria o império e o clero em benefícios – tal carta antecedeu a uma reforma que ocorreria, a qual investira no estudo dos clássicos, na leitura, na escrita e na gramática.

Tendo visto isso, a ausência de trabalho teórico entre os autores clássicos, incidiu em necessidade sobre os medievais. Foi na Itália que os primeiros trabalhos surgiram, isto em relação ao desenvolvimento de uma teoria da retórica e do surgimento da *artes dictaminis*, visto uma necessidade administrativa<sup>87</sup>.

No que aqui se dedica a epistola, a *ars dictaminis* tem a Itália como berço, sendo Alberico de Monte Cassino o primeiro nome a ligar a retórica a epistola. Será entorno de 1135 que uma doutrina básica será formulada em Bolonha, a qual expandirá para todo o continente europeu. No estudo que se sucede a teorização, ter-se-ão cartas modelos destinadas a fins didáticos, o que era chamado de *dictaminum*, estando em paralelo a *imitatio* feita a partir de cartas-modelos, além da prática direta, *usus*.

Para os medievais, a carta possui valor público, sendo colocada no mesmo nível do discurso, para com o qual rivaliza. Deve apresentar cinco partes do *dictamen*: saudação, exórdio, narração, petição e conclusão. Quanto ao tipo de cartas, não há uma precisão de autores. Proclo cita 41 tipos de cartas, enquanto que Demétrio de Faleros aponta 21 tipos. Por sua vez, Júlio Vitor apresenta apenas dois tipos, *familiares* e *negotiales*, último tipo esse para o qual a retórica se aproximará<sup>88</sup>.

No que a epistola vai se distanciando dos formulários romanos de composição da carta, ela se aproxima da eloquência. Entre as partes da retórica, o gênero epistolar não detivera atenção com a invenção, com a memória e com a pronúncia, sublinhando a elocução e a disposição, visto a necessidade de sua ordenação e redação.

A carta medieval, diferente dos moldes contemporâneos, é pensada de forma menos livre, com rígidos regramentos. No período medieval destacam-se alguns centros de estudos dedicados à prática da escrita epistolar, como Bolonha, Orléans e a Escola Neoclássica ou Renascentista de epistolografia, que fora instituída por humanistas, os

---

<sup>87</sup> SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

<sup>88</sup> BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escrita do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira* – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

quais tratavam o gênero dentro de seu projeto<sup>89</sup>. Ela será aproximada da retórica, sobretudo cicerônica, devendo estar pelos mesmos contornos do discurso. Em suas partes, sua composição em cinco momentos ficou como *salutatio, benevolentiae captatio, narratio, petitio e conclusio*<sup>90</sup>.

A primeira parte, a *salutatio*, vem a ser uma formulação em que se busca passar uma relação de proximidade em tônica de amizade, devendo condizer com o estatuto das partes envolvidas. A *benevolentiae captatio*, ou *exordio*, tem o intuito de construir uma relação com o receptor em que esse ocupe uma posição de recepção dócil para com o dito, fazendo-o atento e disposto, o que se faz pelo conteúdo, pela beleza da redação ou por fórmulas afáveis. Por sua vez, a terceira parte, a *narratio*, trata do assunto, intenções e objetivos ali presentes, podendo ser simples ou complexa, a qual pode correr entre os tempos do passado, presente e futuro, isto, porque, a carta pode se apresentar dentre qualquer um dos gêneros do discurso, deliberativo, judicial ou epidíctico. Já a *petitio*, é o pedido presente na carta, o qual deve apresentar uma composição *iustum, utile, necessarium e honestum*. Por último, a *conclusio* é o desenlace de tudo aquilo que foi transmitido até o momento. A proximidade entre o modelo epistolar e o modelo discursivo cicerônico, isto entre suas partes, excluindo-se apenas a *refutatio*.

Em sua formulação, um dos imperativos da teoria epistolar é, em sua proximidade com a retórica e com o discurso, a adaptação do discurso ao destinatário e o tratamento para com esse considerando sua presença próxima, isto por meio de fórmulas, o qual deverá ser feito de forma harmoniosa, não extrapolando para os extremos do tratamento. Nesse caminho, um dos pontos que demonstra as relações medievais entre conceitos de linguagem e seus usos sociais é o grande tratamento dado, nos manuais epistolares, às saudações, as quais acompanhavam as extradições sociais, o status do destinatário – que, como dito anteriormente, se segue pela lógica dos seguimentos sociais.

O conteúdo da carta deve ser flexionado aos pressupostos teóricos da composição epistolar, devendo ser ajustada à ocasião, por assim, ao público que se dirige o que ressoa no tratamento dado ao remetente. “[...] o conteúdo da carta deverá ser apropriado ao gênero epistolar, quer seja privada ou pública, sagrada ou profana,

---

<sup>89</sup> BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escrita do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira* – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

<sup>90</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017.

peçoal ou alheia, importante ou nem por isso; de igual forma, deve ajustar-se à ocasião”<sup>91</sup>. Visto isso, ela deverá apresentar algumas qualidades, devendo ser breve, clara e verosímil (*dilucidae breves e significantes*). Isto, porque, quando não nessas qualidades, o difícil entendimento da carta será em maior grau pior do que no discurso oral, isto devido à ausência da presença das partes.

Como qualquer outro gênero literário, sua origem encontra o discurso humano, seu desenvolvimento parte de diferentes lugares e pessoas, sendo que seu êxito persuasivo deve ser pensado a partir de suas circunstâncias, essas que comportam pessoa, tempo, modo e lugar<sup>92</sup>, o que, mais uma vez, vai de encontro à retórica. Ainda que considerando preceitos teóricos, Bettiol destaca, do ponto de vista histórico, que o gênero não está isento de sofrer uma investida de sua contemporaneidade e de seu redator, ou mesmo da invenção e da ficção, quanto a isso, segue os preceitos de Alcir Pécora para o qual “os documentos históricos e literários não divergem no seu estatuto de ‘criação’ isto é, não no seu estatuto de constructo, de artifício regulado por um conjunto convencional de leis ou práticas”<sup>93</sup>. Nesse sentido, a autora chama atenção para que contexto histórico e produção poética/literária estão intimamente ligados e condicionados de modo que o contexto está inserido na construção textual, na medida que fornece suas normas e, dizendo além, o seu assunto, público e redator. Deste modo, “as cartas dão conta de uma realidade múltipla em manifestações e plural em linhas de mundo simbólico, daí porque não podem ser pensadas em termos exclusivamente históricos lineares”<sup>94</sup>.

### 1.2.3. A Construção do Discurso

Como busquei trabalhar até o presente momento, a retórica é caracterizada por sua intenção persuasiva, o que a difere de outros discursos. Deste mesmo modo, a

---

<sup>91</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017. P 37.

<sup>92</sup> BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira* – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. P 22.

<sup>93</sup> PÉCORA, Antônio Alcir Bernárdez. Teatro do sacramento: a unidade teológica-retórica-política dos sermões de Antônio Vieira. São Paulo: USP, 1994. p. 14 apud BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira* – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. p. 22.

<sup>94</sup> BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira* – Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. p 23.

epistolografia esteve presente dentro do Ocidente, e mais precisamente no universo cristão, desde o tempo clássico, encontrando em Santo Agostinho um expoente dessa arte à cristandade e, na Bíblia, está presente em diversos escritos de Paulo a diferentes populações – além disso, é o modelo de redação do *Breue Summario*.

No tocante disso, gostaria de seguir o pensamento que Lausberg faz acerca dos tipos de discursos, que podem ser geral ou partidário, mas vejamos que, entre os dois, encontra-se a *situação*, isto é, a parte contextualizada, a *realidade* experimentada da qual deseja falar ou que se deseja modificar – uma vez que tomamos que um ato discursivo consiste em se falar de algo, este que, a medida que o discurso é retórico e, portanto, intencional, chama-nos atenção a *força ilocutória*<sup>95</sup> que é sobre uma situação. Portanto, a situação vem a ser, em muitos casos, sobre aquilo que o discurso versa, enquanto que, por conta disso, deve-se pensar o seu contexto. No tocante do *Breue Summario*, denoto atenção que a fonte versa sobre a situação pestilenta que Lisboa experimenta no correr do ano de 1569, devendo essa ser contextualizada, tanto para o seu perímetro de experiência espacial e geográfico, mas, para além disso, para o seu contexto geral, que é o da mentalidade cristã acerca da relação entre saúde e doença – um dos empreendimentos dessa dissertação.

Vejamos o que Lausberg nos traz a respeito do *discurso geral* e sobre a *situação*:

O ‘discurso em geral’ é uma articulação de instrumentos linguísticos (i. é, uma sequência de sons), que decorre no tempo, ou substituição equivalente desses instrumentos (p. ex., por meio da escrita). Essa articulação é considerada pelo sujeito falante, como formando um todo em relação a uma situação, e é empregada, por ele, com a intenção (*voluntas*) de alterar essa situação<sup>96</sup>.

A **situação** é um estado (quer do ponto de vista material, quer pessoal, quer social) encontrado numa determinada altura por um indivíduo ou grupo de indivíduos e que diz respeito a esse indivíduo ou a esse grupo de indivíduos<sup>97</sup>.

A partir do arbítrio daquele que deseja mudar a situação discursiva, desenvolvem-se discursos partidários. O conjunto dos discursos predicados por parte dos interessados na situação e pelo árbitro nela envolvida, com o intento de modifica-la, chamou-se de

---

<sup>95</sup> Refiro-me a discussão que Skinner faz com Austin sobre força ilocutória, mas sem valor conceitual.

<sup>96</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 79. (grifo do autor)

<sup>97</sup> Ibidem

‘ato processual’, enquanto que, quando a situação é apenas moderadamente perigosa, chamou-se ‘conversação’. Este primeiro, o ato processual, chamou-se, no âmbito escolar, de dialética. A retórica compreende parte da dialética, uma vez que ela, relaciona-se com a situação e com o ato processual. Lausberg explica essa relação nos seguintes termos:

A arte do ato processual formou-se escolarmente como ‘dialética’. A retórica, como arte relacionada com o discurso individual, é, propriamente por esse motivo, uma parte da dialética, na medida em que o discurso individual é orientado com vistas à situação e ao ato processual que da situação se ocupa<sup>98</sup>.

É diferenciado pelo autor, o discurso de uso único, aquele que possui uma semântica ordenatória, que segue o seu curso, e aquele partidário. Como Lausberg diz, o discurso partidário foi aquele prestigiado pelo ensino de retórica escolar, isto devido a sua finalidade social de formação de advogados e políticos, o que fez o *discurso* ser compreendido como um discurso partidário estendido a um discurso jurídico. Em seu ensino, este foi dividido em gêneros e regulamentado, em sua produção, através de preceitos técnicos – sendo isto transmitido à poesia.

Seguindo Aristóteles, o ensino foi dividido em três gêneros. 1) **Gênero judicial**, possuindo as partes do acusador e da defesa; possui o caso paradigmático no discurso de um advogado frente a um tribunal; sua situação é jurídica, o qual deve condizer com o direito do qual faz parte. 2) **Gênero deliberativo**, suas partes são o conselho e o desaconselho; seu caso paradigmático é o de um partido político em face de uma assembleia popular; sua situação é o de uma escolha a ser feita, o qual possui várias possibilidades – sua situação variante é aquela que vai em desencontro ao partido predicante, o que traz um *dilemma*. 3) **Gênero epidíctico (ou demonstrativo)**, neste caso, sua função é o louvor ou a censura; seu caso paradigmático é uma situação de festa, em que se celebra um sujeito<sup>99</sup>.

O judicial e o deliberativo possuem a intenção de alterar uma dada situação, o que se faz pelo julgo de um juiz ou assembleia. A alteração de uma situação, no caso do

---

<sup>98</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 79

<sup>99</sup> CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

gênero epidíctico, se faz na própria oração do sujeito locutor, isto é, ele traz o intento de alterar a situação em sua própria locução.

A retórica escolar interessou-se, ademais modo, pelo gênero judicial, isto devido ao caso deste gênero versar mais sobre o confronto entre partes. Entretanto, nas turmas mais avançadas, o ensino escolar versou mais sobre o gênero epidíctico, devido a sua proximidade com a poesia. Ainda assim, em seu tratamento, os gêneros, devido a seriedade em que são tratados, não se diferem por extensão.

Quanto aos preceitos técnicos, o ensino escolar da retórica regulamentou a produção do discurso, dividindo-os em teoria da matéria e em uma teoria da elaboração. Em sua elaboração, no que tange o seu aspecto de arte (modo de fazer) a arte é compreendida como:

[...] faculdade possuída por um indivíduo e comprovada na prática, com o fim de levar a cabo, com sucesso e repetidas vezes, empresas importantes do ponto de vista social [...]. Essas empresas, que podem ser repetidas sem restrição, visam ao serem realizadas, a perfeição e neste caso, todavia, nem pertencem aos processos determinados pela natureza, nem são deixados ao acaso e, tão-pouco, deve ser consideradas como prodígios propriamente ditos<sup>100</sup>.

Neste ponto, podemos voltar a forma conceituada de retórica elaborada por Reboul, que é a arte de persuadir pelo discurso<sup>101</sup>. Assim, ambos os autores são consoantes quanto a elaboração discursiva retorica possuir o valor de arte, isto é, uma técnica, ensinada e apreendida, com ou sem pré-disposição do aluno ou professor, um modo, de tal forma, de realizar uma operação pela linguagem em uma situação discursiva, onde a persuasão é a força motriz e articuladora da prédica. Acredito que, neste ponto, posso voltar aquilo que Skinner trabalha a respeito da intencionalidade inlocutória, a qual carrega como uma munição o discurso, como se esse fosse uma arma. Talvez aí esteja uma analogia interessante, o discurso como uma arma ideológica. Não obstante, vale remontar aquilo que Skinner desenvolve em consonância a intencionalidade, a motivação. O ponto de partida para um discurso parte da compreensão e participação de seu sujeito da situação envolvida, deste modo, o motivo

---

<sup>100</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 86.

<sup>101</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

também se encontra na *ordem do discurso*, sendo para ele gatilho. Portanto, podemos pensar: quais os motivos para a redação do *Breue Summario*, como apresentei anteriormente, há um motivo institucional que poderá estar por traz do anonimato pessoal da redação do *Summario*, encontramos também um motivo pedagógico, como também apresentado. Agora vejamos um terceiro:

[...] aceitara esse breue summario/ como fruto de tam manencolizada pranta como Epidemia de que nosso *senhor*/ salue sua tam caleficada pesoa, & a toda sua ditosa congregação [...] <sup>102</sup>.

Assim, pela percepção desse último trecho, fica claro mais um motivo para a elaboração do *Breue Summario*: este consiste em uma prece, em uma tentativa de apaziguar a ira divina e, com isso, reatar as relações para com Deus, afastando a prece. Fica perceptível, quando o dominicano redator roga a Deus que aceite o *Summario* em prol do salvamento de sua pessoa e de sua congregação, uma prece individual e coletiva, por assim.

Dando continuidade, enquanto objeto de ensino, a arte é passada de um mestre a seus pupilos, a partir do conhecimento, teórico e/ou empírico deste primeiro, o qual a elabora de forma lógica e ordenada, com a finalidade de realização. A perfeição, que consiste no sucesso, ocorre no discurso quando esse obtém o efeito desejado, isto é, a medida que a retórica caracteriza-se pela persuasão, o sucesso ocorre quando este objetivo é alcançado.

Tendo visto que a retórica compreende uma arte, uma forma de operação apreensiva pelo ensino, dou vereda pela senda de sua elaboração teórica, tomando o tratamento dado por Aristóteles, que, considerando a noção de *technè*, a qual é comentada como um poder por Barthes, Aristóteles coloca acima a *estruturação* do discurso, e, em seguida, a *estrutura*, onde o discurso é como produto.. Este é dividido em cinco partes: *Inventio*, *dispositivo*, *elocutio*, *memoria*, *pronuntiatio* – *inventio*, *dispositivo* e *elocutio* são intimamente ligadas <sup>103</sup>. Como Ramos coloca:

---

<sup>102</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 212

<sup>103</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

[...] invenção (descoberta de ideias e de argumentos), disposição (ordenação das ideias e argumentos e construção das seis partes do discurso), elocução (momento sintático ou de redação com que se lida com o estilo), memória (decorar o discurso) e pronúnciação (prolação, fazendo uso da voz e dos gestos apropriados)<sup>104</sup>.

Quanto a organização funcional da *technè*, Barthes aponta, ilustrando-a como uma árvore, uma rede ou mesmo um cipó. Sua partida, como fala, parte de diferentes operações mães da *technè* ligado a *dispositivo* e a *technè*, não a *oratio*. Nisto, a *technè rhetorikè* possui cinco *operações* principais, onde o autor chama atenção para a natureza *ativa, transitiva, programática e operatória* dessas divisões. Não seriam eles elementos de uma estrutura, constituem atos de uma estruturação progressiva. Suas operações mais importantes são as três primeiras, a *Inventio, Dispositio e Elocutio*, sendo elas alimento para a retórica desde a Antiguidade. Devido a outras duas operações que foram suprimidas, quando a retórica deixou de ter como objeto discursos falados, aquele de advogados e políticos, que seriam a *Actio* e a *Memoria*. Estabelece entre a *technè* e os três pontos de sua árvore o patamar que seria dos materiais substancias do discurso, que seria *Res* e *Verba* que, no nível do discurso, constituem os significados e os significantes. “*Res* é aquilo que já está prometido ao sentido, constituído desde o início com material de significação; *Verbum* é a forma que vai já procurar o sentido para cumpri-lo”<sup>105</sup>. Nisto, apresenta que é o paradigma *res/verba* que é o ponto central, sua relação de complementariedade e intercâmbio, por isso, não a definição de cada termo. Considerando que a *Dispositio* trata do material, que é *res*, e das formas discursivas, *verba*, Barthes coloca como primeiro ponto de partida de sua árvore dividida em três espaços: *Technè rethorikè*: 1) *inventio (res)*, 2) *dispositivo*; 3) *Elocutio (verba)*<sup>106</sup>.

A primeira fase de elaboração ocorre na *inventio*, que consiste em encontrar pensamentos adequados (em valor intelectual e emocional) à matéria, estando condizente com os interesses partidários defendidos. A persuasão é elemento que amarrará tais elementos dessa primeira fase, conquista-o ainda quando a credibilidade da matéria é baixa, pela criação de um grau elevado. Entretanto, a *inventio* não compreende a invenção de argumentos, mas uma recordação daquilo que já se possui. A

---

<sup>104</sup> RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017. p 33.

<sup>105</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 200 p. 50

<sup>106</sup> Ibidem

memória, assim, figura como um receptáculo espacial, possuindo divisões (lugares) – o que não apaga a originalidade.

Em sua elaboração, a *inventio* não pode ser desassociada da *dispositio*, uma vez que as partes do discurso provocam diferentes pensamentos e tratamentos. A parte inicial deve buscar a atenção do receptor, sua aceitação e a benevolência da parte deliberativa<sup>107</sup>. Em sua parte central sem tem a sequência: *propositio + rationes*<sup>108</sup>. Por sua vez, quanto à descoberta, e não invenção, da *Inventio*, Barthes comenta que isso se da porque está remete mais a uma descoberta do que a uma criação, ela extrai do que já se existe, o que aproxima da ideia de *lugar* (Tópica) de onde se pode colher os argumentos e para onde se encaminham tais, nisto, *inventio* vem a ser uma caminhada. Não somente, temos o *convencer* e o *comover*, que são duas grandes vias da *Inventio*. *Convencer* faz uso de um mecanismo lógico ou pseudológico, denominado *probatio*. Neste, as provas possuem valor de ação e não se leva em conta o temperamento ou disposições do receptor. A seu modo, *comover* compreende considerar a mensagem pelo seu destino, não em si mesma, nisto, fazendo uso de provas subjetivas e morais<sup>109</sup>.

Na *propositio* se comunica aquilo que se busca provar, essa que pode ser dividida em *propositio partitio*, quando articulado em pontos, ou *propositio narratio*, quando se faz uma ordenação breve dos pensamentos na forma de narração. Em sequência, se tem a *argumentatio* (termo em sequência no texto diferente daquele primeiramente usado, neste caso, *rationes*) possui a função de prova podem ser objetivas ou emotivas, essas últimas que podem ser éticas ou patéticas (quando usa graus violentos de afeto). Na argumentação, quando se opõe aos argumentos do adversário, denomina-se *refutatio*. Na parte final, que consiste na *conclusio*, apresenta-se como certo aquilo que foi apresentado como prova, presente na *argumentatio*; faz-se a *peroratio*, onde se busca uma avaliação positiva do juiz. No tocante a isso, Barthes sublinha as *pisteis* (as provas) as quais estão dentro e fora da técnica, o autor apresenta sua divisão binária: as que estão fora da *technè* (*pisteis atechnoi*) e aquelas que fazem parte desta (*pisteis entechnoi*), que, em português, seria aquelas extrínsecas e intrínsecas. Sobre isso, salienta a compreensão da *technè*, que consiste em “uma instituição especulativa dos meios de produzir aquilo que pode ser ou não ser, quer

---

<sup>107</sup> CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

<sup>108</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

<sup>109</sup> CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

dizer, que não é científico (necessário) nem natural”<sup>110</sup>. As provas *fora da technè* são as que fogem à liberdade de criar o objeto contingente, aquilo que não está ao alcance do orador, que são pertinentes ao objeto, enquanto que as que estão *dentro da technè* são dependentes do orador. Perante as provas *fora da technè*, o enunciador nada pode fazer além de arranjá-las em uma disposição metódica. Seriam elas “fragmentos de real que entram diretamente na *dispositivo*, mediante um simples fazer-valer, não por uma transformação; ou ainda: são elementos do “dossiê” que se podem inventar (deduzir) e que são fornecidos pela própria causa, pelo cliente”<sup>111</sup>. Essas vêm do ambiente externo, de uma realidade já cunhada. O sentido das *atechnoi*, deste modo, são as partes aquelas que são constituídas como linguagem social e que, sem sofrerem modificações por parte do locutor, adentram o discurso. “[...] o sentido das *atechnoi*: são elementos *constituídos* da linguagem social, que entram diretamente no discurso, sem serem *transformados* por nenhuma operação técnica do orador, do autor”<sup>112</sup>.

A quarta fase da elaboração é a *memoria*, que busca a memorização do discurso. A quinta parte é a *pronuntiatio*, que é a pronúncia de um discurso e os gestos concomitantes.

Quanto a *dispositio*, está é feita pela escolha e ordenação a partir dos interesses do partido, assim, sendo-lhe favorável. Distingue-se entre as *dispositio* interna e externa à obra. a *dispositio* externa à obra (1) é orientada a partir dos interesses partidários e se dirige para o âmbito externo (creio que os receptores); baseia-se na planificação (conciliação) que tem por objetivo a persuasão, o objetivo do discurso. A *dispositio* interna à obra (2), é realizada no interior com um intento ordenador para que o discurso possa obter seus objetivos (por assim, a *dispositio* interna serve a *dispositio* externa) consiste na deliberação das partes e das formas artísticas, que desempenham funções dentro da obra<sup>113</sup>. As formas possuem funções as quais são manuseadas pelo discernimento do orador, sendo funcionalmente concretas em sua utilidade dentro da elaboração textual/oral; há, assim, liberdade, mas não total desprendimento da obra.

Em um estado bruto, esses fragmentos da linguagem social, estão em um *arranjo*, isto em oposição aos que são *arraçados*, estes que dependem do manuseio do orador. Por assim, “*Entechnos* quer dizer aqui: que pertence a uma *prática* do orador,

---

<sup>110</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 200 p.52

<sup>111</sup> Ibidem p. 53

<sup>112</sup> Ibidem p. 54

<sup>113</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

pois o material é *transformado* em força persuasiva por uma operação lógica”. Essas operações podem ser por indução (*exemplum*) e por dedução (*entimema*)<sup>114</sup>. Essas, a indução e dedução, não são de envergadura científica, mas, sim, pública, voltadas para o público. A persuasão é feita por meio de exemplos ou por meio de entimemas. Nesse caminho, aponta uma diferenciação entre *exemplo* e *entimema*: enquanto a primeira é de tom mais suave, em tons luminosos, enquanto que o segundo é violento e perturbador, faz uso do silogismo, sendo uma verdadeira prova, em estado puro e essencial.

O *exemplum* é uma indução retórica, o qual pode apresentar qualquer dimensão, podendo ser uma palavra, fatos, o conjunto desses ou sua narração. É uma argumentação por analogia e por contrários. Este, desde Aristóteles, se divide em real e fictício, onde o primeiro cobre exemplos históricos e também mitológicos. Tratando da *imago* como figura exemplar, se tem, desde o século I a. C., surgem como *exemplum* a personagem exemplar, a qual é como uma encarnação de uma virtude em uma figuração *Exemplum (paradeigma)* desde Aristóteles compreende o sentido de “história em conserva para o exemplo”, o que recebera, como adesão, entorno de 100 a.C., do sentido de “a incorporação de uma qualidade numa figura”, nova forma esta de exemplo retórico<sup>115</sup>. Nisso, se é estabelecido um repertório de tais *imagines* para seu uso escolar, a qual será, posteriormente, posta em versos, o que terá grande sucesso no período medieval. Sobre uma vocação estrutural do *exemplum* este: “é um trecho destacável, que comporta expressamente um sentido (retrato heroico, narrativa hagiográfica)”<sup>116</sup>. Neste caminho, o *exemplum* é um *modo persuasivo por indução*, isto é, a persuasão, pelo *exemplum*, ocorre pela indução.

Nessa discussão, ocorrem de grupos de modos de dedução, que são os *argumenta*. No traço do aspecto de arrazoado presente, que é o valor de estado impuro, dramático, que é lógico, intelectual e narrativo. O que abre para o *entimema*, que seria uma obra maior que a anterior. Este, o entimema, possui duas significações. Os aristotélicos tratam como um silogismo que se fundamenta na verossimilhança, não em algo verdadeiro ou de imediato. Este é um *silogismo retórico*, feito no *nível público*; parte do que é provável, do que o público pensa; como uma *apresentação*. Este obtém a persuasão não pela demonstração, mas pela verossimilhança das premissas, o que

---

<sup>114</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 200.

<sup>115</sup> CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

<sup>116</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 200 p 56.

permite contrários – o que traz a necessidade de sua classificação. A segunda significação faz com que o antinema seja definido pelo *caráter elíptico de sua articulação*, não pelo seu conteúdo. Este é um silogismo incompleto, suprime uma premissa ou mesmo a conclusão, suprime uma proposição que aos homens parece incontestável enquanto realidade.

Nisso, o silogismo retórico é feito para o público, não partindo de uma visão científica, por assim. Entretanto, não pode necessitar de demasiado esforço, pois deve-se contar, e além disso explorar, a ignorância do receptor. O intento é que o ouvinte seja invadido por um sentimento de que por si só construía o argumento, portanto, o silogismo truncado não é por carestia, mas para provocar tal processo.

O outro modo de *certeza*, essa humana e não científica, que serve de premissa para um entinema é o verossimilhante. Ideia essa que paira sobre o julgamento do sujeito sobre si próprio, isto feito por meio de experiências e induções imperfeitas. Em Aristóteles, existem dois núcleos na verossimilhança. Primeira a ideia de *geral*, oposta a ideia de *universal*, esta que é necessária, enquanto que a primeira ideia não, a qual se cunha na opinião da maioria. Segundo, a possibilidade de contrariedade<sup>117</sup>. O entinema é recebido com lógica pela população; na ciência, o verossimilhante admite o contrário, a contrariedade. Outro ponto de saída para o entinema é o *semeion*, o qual apresenta maior ambiguidade, sendo menos seguro que o *tekmerion*. Neste caso, a predominância de um signo se faz pela relação que esse tem estabelecida com outros, isto é, recorre-se a um contexto. O entinema é um arrazoado público – por conta disso, este poderia ser encontrado externo à retórica.

Tendo visto as classes de premissas entinemáticas, podemos refletir sobre o seu conteúdo. Em tal quadro, é a *Tópica* que fornece o conteúdo ao arrazoado, isto é, o *lugar* de onde se pode extrair as premissas. Entre as três definições de *Tópica* que podemos contornar, encontra-se a de Aristóteles, que diz “aquilo que coincide uma pluralidade de arrazoados oratórios”; Nessa discussão sobre *Tópica*, Barthes, questiona o motivo de *lugar*. Segundo Aristóteles, afirma que: “o lugar é pois o elemento de uma associação de ideias, de um condicionamento, de um adestramento, de uma mnemotécnica”, não consistem nos próprios argumentos, mas onde estes se

---

<sup>117</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

encontram<sup>118</sup>. Por sua vez, Barthes afirma que: “os lugares formam então essa reserva muito particular que constitui o alfabeto: um corpo de formas desprovidas de sentido em si mesmas, mas que concorrem para o sentido por seleção, arranjo, atualização”<sup>119</sup>. Por conta disso, inquirir o que seria *Tópica* e, para ela, dispõe três definições: 1) método; 2) uma grade de formas vazias; 3) uma reserva de formas preenchidas. Curtius, por sua vez, trata *tópica* remontando a psicanálise de Jung, como se a *tópica* estivesse para o inconsciente coletivo, como um lugar inconsciente da civilização no qual o locutor pudesse recolher referências para sua *prédica*. Como o mesmo diz:

Mostra a unanimidade de testemunhos de tão diversas procedências que aqui se revela um arquétipo, uma imagem do inconsciente coletivo, no sentido de C. G. Jung. Depararemos ainda, vez ou outra, tais imagens primitivas. Os séculos finais da Antiguidade romana e cristã estão cheios de visões, que muitas vezes só podem ser interpretadas como projeções do inconsciente<sup>120</sup>.

Quanto ao ponto de partida para a formulação da ideia de *Tópica*, essa se encontraria em uma das formas de se buscar a persuasão, a qual seria pela amplificação do discurso, como nos diz Lausberg, o que pode ser feito no âmbito da razão ou do sentimento<sup>121</sup>. Em muitos casos, mas não todos, ele está na *ala* partidária dos tipos discursivos; seu objetivo é o pensamento de seu receptor, isto é, de interceptá-lo através da persuasão.

No desenvolvimento dessa questão, Lausberg remonta a E. R. Curtius a introdução da noção de *Topos* na ciência literária, autor referido acima. *Topos* estaria no sentido do pensamento infinito, o que, por confluências sociais, pode ter ficado restrito a grupos de pares sociais, como os poetas. Esses podem ser judicial, deliberativo, epidíctico, gnómico e parabólico. É dito também por Lausberg que o *exempla* é uma forma de *topos*. Neste caminho, o *topos* vem a ser: “[...]uma forma que (como um recipiente, ora com água, ora com vinho; em cada caso com função diferente) pode ser

---

<sup>118</sup> BARTHES, Roland. *A Antiga Retórica*. In: \_\_\_\_\_. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 200 p. 66.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979 p. 106.

<sup>121</sup> LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

enchida com um conteúdo atual e pretendido em casa caso”<sup>122</sup>. No tratante disso ele cita alguns exemplos de topos, como o topos paradoxal e o topos *locus amoenus*, os quais não tratarei aqui para não me alongar neste fichamento.

Em seu início, a *Tópica*, seguindo por Aristóteles, seria uma coletânea de lugares comuns da dialética. Após isso, ela é feita um método por Aristóteles, este que “nos coloca em condição, sobre qualquer assunto proposto, de fornecer conclusões tiradas das razões verossimilhantes”<sup>123</sup>. Nesse sentido, *Tópica* é como uma arte por onde se buscam argumentos, ou um conjunto de meios pelos quais é possível encontrar matérias, mesmo aquelas desconhecidas. Seu próximo sentido é o de uma grade de formas, como um percurso por onde se submete uma matéria com o intuito de torná-la um discurso persuasivo. Barthes coloca que:

[...] Vê-se o alcance da grade tópica: as metáforas que dizem respeito ao lugar (*topos*) são bastante indicativas para nós: os argumentos *escondem-se, estão encolhidos* em regiões, profundezas, bases de onde é preciso chamá-los, despertá-los: a *Tópica* dá à luz o *latente*: é uma forma que articula conteúdos e produz assim fragmentos de sentido, unidades inteligíveis<sup>124</sup>.

Considerando-a como uma *reserva*, a *Tópica* aparece como uma “reserva de estereótipos, de temas consagrados, de ‘trechos’ completos que são colocados quase obrigatoriamente no tratamento de qualquer assunto”<sup>125</sup>. Com isso, temos a ambiguidade da expressão *lugares-comuns*, visto que são 1) formas vazias e comuns a todos os argumentos e 2) estereótipos, proposições repetidas. Esse sentido não é aquele pensado por Aristóteles, mas o que foi construído pelos sofistas, os quais buscavam possuir uma tabela de coisas comumente faladas, pelas quais não se podia travar<sup>126</sup>.

Quanto à *tópica propriamente dita*, aquela de Aristóteles, diz que essa se divide em duas subtópicos: uma tópica geral, dos lugares comuns, a outra, aplicada, dos lugares especiais. A compreensão de Aristóteles para *lugares-comuns* não é a de estereótipos, mas de lugares-formais, que são comuns a todos os assuntos, esses que são

---

<sup>122</sup> LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. p. 111

<sup>123</sup> Ibidem

<sup>124</sup> BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 69

<sup>125</sup> Ibidem p. 69

<sup>126</sup> Ibidem p. 73

em um número de três: *possível/impossível*, aqui se avalia sua possibilidade e impossibilidade pelos enunciados; *existe/não existe*, *real/não real*; *mais/menos*, lugar da grandeza e da pequenez. Os lugares especiais, são locais próprios, verdades particulares, argumentos especiais.

Nesse caminho, enquanto um arquétipo, um conjunto discursivo, um lugar que pode ser preenchido, como uma reserva, a *tópica* seria como um conjunto arquetípico que o locutor pode fazer uso e recorrer para formular o seu discurso, isto com a finalidade de impacto persuasivo, afetivo ou intelectual, que faça uso do inconsciente coletivo.

### **1.3 O SAGRADO E O PROFANO NO MUNDO CRISTÃO: ENVERGADURA ANTROPOLÓGICA PARA UM ESTUDO.**

Para esse último momento questiono-me acerca dos motivos que me levaram para uma abordagem antropológica e sociológica de meu trabalho. Primeiramente, há um forte interesse de minha parte por tais disciplinas e, em meus estudos, interessei-me por elas quando tive contato com alguns textos ainda na graduação. O *Breue Summario* também fora a fonte que eu trabalhara em minha monografia e, neste momento, busquei fazer uma análise, ainda que incipiente, mas que versasse acerca dos contornos de antropologia e sociologia que observava na fonte, por tópicos de discussão de ordem/desordem, pureza/perigo e sagrado/profano. Deste modo, essa segunda seção vem a ser um estudo que se sucede, quase que diretamente, de minha monografia à dissertação que aqui apresento. Entretanto, respondendo a pergunta que apresentei no início desse parágrafo, por que estudar tais questões no tocante do tema que me propus? Ora, acredito que os ditos binômios ajudem-me a compreender a dinâmica que ocorre no mundo cristão no tocante as heresias, as relações causais que são estabelecidas de entre pecado e culpa e, em seu desenrolar, de purificação. Enquadram-se a pureza e a impureza em uma relação de ordenamento da sociedade, onde a impureza relaciona-se diretamente com o estabelecimento do *status quo* social, a qual é estabelecida dentro de uma relação entre sagrado e profano.

Neste segundo tópico do capítulo, invisto, primeiramente, na questão: em que consiste o sagrado? O sagrado, para alguns autores, é elementar para o estudo de

qualquer sistema religioso, isto porque, segundo Caillois, constitui categoria da sensibilidade por onde corre a religiosidade, é a matriz por onde a religião se constrói<sup>127</sup>. Tomamos que o sagrado não pode ser desarticulado de seu oposto complementar, o profano, uma vez que ambas as esferas da experiência social estão intrinsecamente articuladas e em mútua dependência; se o é, é devido ao seu paralelo constituinte. Por sua vez, o profano é a propriedade do que é acessível ao humano, onde ele pode enveredar sem os perigos do sagrado; não somente, esse ainda é de extrema periculosidade para com o primeiro, o que faz com que esse deva ser resguardado das investidas perniciosas, o que é feito através de ritos e interdições, o que faz com que o *tabu* seja um impeditivo de controle. Ainda que as duas esferas sejam complementares e dependentes, provocam cada qual uma relação para com o homem: o sagrado atíça à admiração, desejo e terror; enquanto que o profano, por sua vez, vem a ser aquilo que é banal, corriqueiro, cotidiano, isto é, tudo aquilo que está em livre acesso para o homem, sem a ameaça do sagrado. Não somente, o sagrado comporta ambivalência, sendo nesse onde se encontram o bem e o mal, Deus e o Diabo. O poder demoníaco, de tal modo, atua no tom de sua sacralidade, suscitando no humano interesse e temor, não puramente por esse poder ser inserido na categoria de *mau*, mas, a somar, pela sua natureza sagrada, o que não deve ser acessado pelo humano de maneira indiligente, mas com a precisão dos ritos.

Devemos compreender, em seguida, que o sagrado, logo como o profano, encontram-se em escala social. Por seguinte, a impureza provoca uma mácula coletiva, provocando o derramamento do sagrado sobre o coletivo, levando a exclusão e distanciamento de sujeitos em estado de desgraça, de mácula, para que esse não contamine todo o tecido social e ponha o conjunto em risco. O pecador, desta forma, o é sagrado<sup>128</sup>. Portanto, tal ponto ajuda-nos a perceber a relação de construção da culpa coletiva e as relações de poder que se desenvolvem a partir desse processamento. No tocante desse assunto, quanto à mácula individual e coletiva, gostaria de me voltar para uma discussão que Carolina Coelho Fortes faz em sua tese. Propositando um estudo da identidade da Ordem dos Pregadores – o que desenvolvi no segundo capítulo -, Fortes traz a questão da identidade, da alteridade e da classificação.

---

<sup>127</sup> CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. São Paulo, Edições 70, 1979.

<sup>128</sup> *Ibidem*

A diferença, que também ajuda na construção da identidade e marcada, como vimos, por meio dos sistemas simbólicos de representação e das formas de exclusão social. Assim, vemos que a identidade não é exatamente oposta à diferença, mas dela depende. [...] as diferenças só fazem sentido se comparadas à identidade de quem fala. Assim, identidade e diferença são interdependentes<sup>129</sup>.

Neste sentido, as classificações fazem aplicar o princípio da diferença a uma população que, no mínimo, se diferencia entre o *eu* e o *outro*. É no tocante disso, do sistema classificatório, que a vida social é ordenada. Partindo disso, Fortes toma como central o conceito de representação para compreender a identidade, uma vez que são tecidas pelos sujeitos representações do que se deseja como identidade.

Esses sistemas de classificação, que se expressam em oposição binária, mantêm a ordem social. Ao serem classificados, os indivíduos podem ser controlados, estando a classificação simbólica, desta forma, diretamente relacionada a ordem social. A diferença pode ser construída tanto negativamente, por meio da exclusão e marginalização, ou pode ser celebrada como fonte de diversidade, vista positivamente como enriquecedora<sup>130</sup>.

Nesse sentido, como visto acima, a classificação de grupos e sujeitos é tecida dentro das lógicas dos binômios que tenho trabalhado aqui. O sistema de pureza/impureza e sua periculosidade, neste caso à ordem, é construído pelo qual o ordenamento da sociedade é assentado. É por meio dele que se define o *eu*, neste caso, sujeito o cristão, e o *outro*, nesses casos, o herege, a bruxa e, no tocante a Portugal, os judeus e os cristãos novos. Nessa mesma lógica, poderíamos chamar atenção para uma classificação de gênero, entre masculino e feminino, entre homem e mulher. Devo ressaltar que o intuito aqui não é trabalhar gênero e tal problemática dentro do universo cristão, mas toco-o devido à pujança de suas relações sem que, no entanto, busque um estudo sobre tal temática. Ainda assim, a lógica identitária, que passa por relações de alteridade, compõe a sistema social que se formam nas relações de ordenamento e de desordem e, conseguinte, entre o puro e o impuro.

---

<sup>129</sup> FORTES, Carolina Coelho. “**Societas Studii**”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011. p. 61.

<sup>130</sup> *Ibidem*

No desenvolvimento deste tema, podemos refletir acerca da heresia no mundo cristão, *locus* linguístico e social onde tais relações ocorrem e são estabelecidas. Na execução da pena do Santo Ofício ocorre que, aqueles condenados à fogueira, sofriam a pena fora dos muros da cidade, isto devido que, no intramuros, ter-se-ia a contaminação do espaço urbano, o qual se encontrava protegido por procissões e bênçãos. Aqui, observo o preceito pureza e perigo empreendido na prática inquisitorial. A penalização do condenado, mesmo que apresente um caráter purgativo, possui um princípio de contaminação que adultera a ordem e, não obstante, interfere nos ritos de proteção. Podemos pensar, como Mary Douglas<sup>131</sup> diz, do alto poder criativo da impureza, a qual afasta para fora dos muros da cidade a condenação, mesmo com proteções rituais que a cidade experimenta. Portanto, eram altamente graves os crimes ali expiados.

Natalie Davis coloca que os “ritos de violência” foram fundamentais para a externalização sentimental de devoção e fidelidade à Igreja<sup>132</sup>. Essa violência acontecia de forma física e simbólica e, como pode ser notado na citação a baixo, o valor da impureza interditava o acesso espacial e simbólico, em vida e após a morte, levando ao abandono do cadáver condenado no local de sua morte, isto devido a necessidade de afasta-los de espaços sagrados, o que vai de encontro ao privilégio buscado no correr da Idade Média pelo sepultamento do corpo dentro do espaço dos muros da Igreja – o que não era permitido aqueles maculados<sup>133</sup>. Vejamos que:

[...] a demarcação dos espaços destinados ao sagrado e ao profano, ao puro e ao impuro, constituía-se como condição precípua da vida cotidiana, sobre a qual assentavam-se as bases da vida social. A condenação nos autos de fé encerrava dupla significação: por um lado era a vitória dos cristãos sobre os hereges e corruptos, de outro encetava certa derrota da Inquisição por não conseguir retornar as almas desviadas<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>132</sup> DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas o povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. pp. 139-145 apud LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 32

<sup>133</sup> ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da Morte*. São Paulo. Editora Unesp, 2014.

<sup>134</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 32.

Nesse sentido, o sagrado perpassa e forma uma geografia, como nos fala Mircea Eliade, mas, não somente, também uma temporalidade<sup>135</sup>. Nisto, o tempo é revestido da mesma tônica, é sacralizado. Tempo e espaço são tornados sagrados nas relações sociais que são estabelecidas dentro dos binômios aqui estudados, isto muito pela lógica em que formação social, para sua legitimação e ordenamento, é revestido de um passado criativo pelas mãos do divino ou cosmos, retirando do homem a feitura da sociedade. O tempo sagrado é aquele da liturgia estipulada pela Igreja que, ainda que cíclica em seu desenrolar anual, é estipulado em uma *longa duração*, aquela do Retorno e do Juízo Final. O espaço, por sua vez, é o da Igreja, é o espaço da urbes, é o espaço das relações sociais e econômicas, aquele que forma a periferia e o centro.

Roger Calois, no que tange o sagrado, chama-nos atenção para que este não está privado ao bom e ao belo, mas compreende aquilo que lhe é oposto, como o mau, a impureza e a corrupção. Nesse caminho, Deus e o Diabo são sagrados – e a mácula da bruxa, ao pactuar com o Demônio, está em fazer jorrar o sagrado e, com isso, culpabilizar o tecido social... “[...] Nesse sentido a punição aos hereges, corruptos e conspurcadores da fé, era parte integrante da linguagem do sagrado”<sup>136</sup>; ocorre, nesse caminho, toda uma geografia do sagrado, a qual denotava um sistema simbólico para as penalizações, que iam desde a condenação externa aos muros da cidades, mas que marcava áreas dentro dessas para a execução de certas penas, distinguindo áreas as quais eram ou não apropriadas para a execução.

Interessante, e que se encontra no horizonte acerca da discussão sobre o sagrado, é a concepção de justiça e a violência que ela irrompe. O povo, neste momento, participa diretamente, munido de um *direito* de violência, sem e com os anacronismos possíveis, contra os condenados. A compreensão aqui era que havia um crime público que necessitava de uma jurisdição pública, devido ao risco que imputavam a toda a sociedade. Com essas perspectivas, Lourenço compreende que o auto de fé realizava simultaneamente as justiças formal e coletiva.

Quando a sua economia simbólica, um auto de fé não ocorria como um espetáculo comum, tendo uma variabilidade entre um a dois anos, sendo múltiplo em interesses e significados; comportava uma

---

<sup>135</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>136</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 33.

complexa relação de poderes e autoridades no momento de sua realização<sup>137</sup>.

Retornando ao tema principal, devo fazer observações. Como pontua Godelier, a religião não constitui origem do sistema social, mas o é, antes de tudo, narrativa pela qual se legitima toda a organicidade da sociedade<sup>138</sup>. É a religião que oferece ao homem, devido aos seus grandes personagens e prerrogativas, elementos de legitimação de privilégios e de relações de poder. Nesse sistema, são os mitos da crença que revestem toda a origem da sociedade de sacralidade, que sacraliza o passado, o leva a um estado de coisa irreversível, intransponível, pois o fora feito pelos deuses; assim, uma vez que se narra uma origem mítica para um sistema social, é a envergadura do humano que se quebra, retira-se o homem de sua construção social. Tendo tomado isso, a relação sistêmica entre o profano e o sagrado é de tal maneira revestimento narrativo pelo qual se assenta a ordem das coisas, que difere não somente deuses e homens, mas difere, em categorias e hierarquias, esses últimos, ora que o sagrado é poder.

Supõe-se que a sociedade e a natureza assentam na conservação de uma ordem universal, protegida por múltiplos interditos que garantem a integridade das instituições, a regularidade dos fenômenos. Tudo o que parece assegurar a sua saúde, a sua estabilidade, é encarado como santo, tudo o que parece comprometê-la, como sacrilégio. A mistura e o excesso, a inovação e a mudança são igualmente temidos. Eles apresentam-se como elementos de desgaste ou de ruína. As diversas espécies de ritos tendem a expiá-los, quer dizer, a restaurar o ordenamento que eles perturbaram e a admiti-los eles próprios neste ordenamento, neutralizando a força perigosa, a virulência revelada pelo simples fato da sua intrusão, da sua erupção num mundo que só procura persistir no seu ser e que só tranquiliza quando imóvel<sup>139</sup>.

Tomando isso, podemos voltar àquilo que destaquei, no início desse capítulo, acerca do uso, a partir de interesses e relações de poderes, do texto bíblico. Como dito, a narrativa bíblica possui uma gama de possibilidades. Seria possível, tonificar o gênero feminino de prerrogativas as quais não seriam aquelas que doravante são impostas à

---

<sup>137</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.. p 34.

<sup>138</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

<sup>139</sup> Ibidem .p 125.

mulher: a condição de responsável pela expulsão do Paraíso e, em decorrência a isso, potencialmente má e assaz à humanidade, condição que respinga em todas as mulheres filhas de Eva. Deste modo, quando pensamos que a organização legitima a ordem social assentada, revestindo-a de sacralidade por remontar a uma criação divina, o que podemos encontrar em diferentes sistemas mitológicos, no cristianismo, a uso das Escrituras é utilizada como ferramenta de legitimação do patriarcado e de interesses masculinos, por conseguinte, reafirmar, ainda que não crie as relações econômicas, sócias, políticas e culturais que estabelecem a relação entre o gênero masculino e o gênero feminino. Interessante pensar nesse ponto, sobretudo, porque, quando tocamos nesse tema chegamos ao ponto do pecado original, a grande mácula obtusa à mulher, é aquilo que Delumeau chama atenção quanto à construção da listagem dos sete pecados capitais: esses decorrem da experiencição mística de homens, dos monges do deserto, que, afastados do mundo e da sexualidade, compreende o pecado dentro dessa cadeia de gênero – o recalque não aceito, a ascese sexual, acaba por ser objetivado na figura feminina, levando a sua demonização. Deste modo, a construção dos sete pecados capitais decorre de uma experiência masculina e tipicamente religiosa, dos monges do deserto, sendo posteriormente levada a população laica nos séculos seguintes, no momento do catecismo católico da Contra Reforma<sup>140</sup>.

Temos, nesta senda, que o sagrado é “um certo tipo de relação dos homens com a origem das coisas”, isto segundo Godelier. Tendo dito isso, passemos, agora, para a relação entre o humano e o divino. O divino se encontra na esfera do sagrado, do que não deve ser acessado irresponsavelmente pelo humano, por isso dos ritos e tabus. Visto isso, gostaria brevemente de sublinhar uma questão: um dos pecados da bruxa é a incursão do sagrado sobre o profano, isto é, ela adultera a relação ordenada, profanando o sagrado, maculando o homem. É exatamente neste ponto, quando o sagrado escorre sobre o profano que encontramos o ponto acerca do pecado coletivo, ainda que cometido individualmente, o que leva a culpa e penalização de sujeitos e grupos particulares, como bruxas, leprosos e homossexuais – no caso de Portugal, especialmente os judeus e cristãos-novos.

No entanto, questiono-me aqui quais os contornos da relação entre tais sujeitos e, por esse caminho, encontro Mauss. O autor, o qual estuda as sociedades de economia e moral do dom, demarca que, neste sistema, haveria três imperativos: o de doar, o de

---

<sup>140</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. *A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vol. I. Baurul, SP: EDUSC, 2003.

aceitar e o de restituir; sistema esse que poderia se dar entre homens e mulheres e desses para com potências espirituais<sup>141</sup>. No entanto, ressalva Godelier, que tal contrato não seria possível, isto por três motivos: porque os deuses deram ser haver um pedido; porque o que fora dado não pode ser restituído; e, por último, devido aos deuses darem mesmo o que recebem<sup>142</sup>. Sublinho o segundo ponto, isto porque, no âmbito do cristianismo que aqui me proponho analisar, na envergadura de uma deidade absoluta e que surge como única verdadeira e que é posta como onisciente o onipotente, tudo o que fora dado ao homem, a dívida inerente à vida humana e a sua manutenção, possui maior peso, creio eu. No cristianismo, não se acentua na narrativa bíblica a empresa divina na organização ou reorganização da sociedade, o paroxismo encontra-se sobre o mal, sobre a desordem provocada pelo pecado. De tal forma, o monoteísmo cristão, o mal não é responsabilidade conjunta de deuses e homens, é, sim, do próprio homem, quando observamos que é a humanidade o grande agente de desordem do cosmos. Segundo São Tomás de Aquino, a dívida é pra com Deus e a é duplamente, pois a deidade cristã teria criado o homem duas vezes: na Criação do mundo e na morte de Cristo: “O homem nada pode dar a Deus que já não lhe deva. Ainda assim, ele jamais quitará sua dívida”<sup>143</sup>. Tomando isso, não seria possível ao homem cristão comercializar em igualdade para com Deus, isto mesmo porque entre esses está estabelecida uma relação hierárquica e dependência. Constitui-se, de tal maneira, apenas uma relação do humano devedor, insuficiente e dependente.

### **1.3.1 Sobre Deus e sua criatura: contornos de uma relação**

Agora falando acerca da relação contratual entre Deus e a humanidade, vejamos o que nos traz o texto bíblico:

Iahweh falou a Moisés e disse: ‘Se alguém cometer uma ofensa e pecar por inadvertência, reduzindo os direitos sagrados de Iahweh, trará a Iahweh, em sacrifício de reparação, um carneiro sem defeitos,

---

<sup>141</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In.. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

<sup>142</sup> GODELIER, Maurice. GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001. p. 201.

<sup>143</sup> Ibidem p 297

do seu rebanho, avaliando-o em siclos de prata, segundo o valor do siclo do santuário. Assim restituirá aquilo que o seu pecado reduziu no direito sagrado, acrescentando-lhe o valor de um quinto, e o remeterá ao sacerdote. Este fará por ele o rito de expiação com o carneiro do sacrifício de reparação, e ser-lhe-á perdoado<sup>144</sup>.

O primeiro relato de ruptura de um pacto no cristianismo em texto bíblico encontra-se no livro de Gênesis. Este consiste na transgressão de Eva quanto a comer a fruta da árvore proibida: é nesse momento que a humanidade toma discernimento entre o bem e o mal, diria ainda, que esse é marco civilizador, uma vez que, com o desconforto pela nudez, o homem se cobre. Atentemo-nos para que, como na citação acima, nos casos de necessidade de expiação, Iahweh impõe o imperativo de holocausto.

A necessidade de expiação, de purgação, surge quando o homem ultrapassa o limite do profano e adentra o sagrado, isto é, uma vez que a norma religiosa é interdito para o controle das fronteiras entre as duas esferas, o homem, ao viola-la, se contamina com sagrado, tornando-se perigoso. A impureza, neste caso, como nos fala Mary Douglas, compõe fonte de poder, ora que, alocado nesse sistema de sagrado e profano, é violação da ordem, é quando se transpõe os limites desses dois universos, toda a ordem assentada. Representa risco e perigo, ora que a impureza, diferente do estado de pureza, é marcada por uma carga de poder e de criação mais elevado e dinâmico. Sendo assim, é por meio das noções de poluição e impureza que estabelece coerção à ordem<sup>145</sup>.

Estes pretensos perigos são ameaça que permite a um homem exercer sobre outro um poder de coerção. Mas aquele que o exerce recebe também expor-se a eles se acaso se afastar do bom caminho. Estas crenças são uma poderosa linguagem de exortação mútua. [...] Descobre-se assim que certos valores morais são protegidos e certas regras sociais definidas por crenças em contágios perigosos<sup>146</sup>

Seguindo este caminho, a ordem está para o sagrado, assim como a pureza. O estado de impuro advém da violação das regras e interdições, ou o não cumprimento exato de um rito, logo, surge como ameaça a toda organização da vida, do ordenamento do universo. Como podemos pensar, é a violação da primeira mulher que produz uma

---

<sup>144</sup> Lv 5, 14.

<sup>145</sup> DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>146</sup> Ibidem. p 15

desorganização da empresa divina, levando à expulsão e, futuramente, a necessidade da expiação dos pecados da humanidade pela imolação de Cristo. O homem, ao sair de seu estado de profano, perturba a ordem estabelecida, macula com o sagrado aquilo que não o deveria ser – por isso surgem os ritos de expiação, como o próprio Purgatório cristão. Neste caso, o Purgatório busca eliminar o peso de pecados cometidos em vida para que esse possa, sem mácula, acessar o Paraíso, reduto do sagrado na mitologia cristã, o que se faz a partir de castigos<sup>147</sup>. De tal maneira, vemos que, uma vez que a humanidade não possui meios para manter uma relação contratual de reciprocidade para a deidade cristã, torna-se dependente deste, subjugada moralmente. As naturezas do humano e do divino não permitem, devido a sua dessemelhança e disparidade, o estabelecimento de uma relação em condições iguais. Desta forma, o homem fica condicionado em sua dependência para com a deidade, neste caso, cristã. O ocorrido é que a humanidade nada possui, em quantidade e qualidade, para restituir a Deus, o Criador, o grande doador. Como apontei, é Deus que define toda a ritualística, assim como a norma religiosa, o que pode ser visto em todo o Pentateuco, mas especialmente no livro de Levítico, essa que seria um patrimônio vetero-testamentária que chega à Igreja de Roma. No entanto, considero, a partir do conceito de herança de Le Goff<sup>148</sup>, que tal legado não é inerte as ações da Igreja, mas, sim, legado esse que é passível de sofrer intervenções do presente. Por conta disso, proponho, visto a real necessidade, de tomar a prédica da Igreja, não somente as bases legislativas da Igreja presente nos textos bíblicos.

Em valia, a moral religiosa é construída a partir da herança dos textos bíblicos, isto pela Igreja, a qual manuseia tal legado. Digo, em tese, que a relação entre o divino e o humano, no universo cristão, dentro do quadro de estudo das sociedades de economia e moral do dom de Mauss e Godelier, a qual não consiste em uma reciprocidade em sua forma, mas uma relação hierárquica de dependência, a qual comporta uma obrigatoriedade moral à norma religiosa empregada pela Igreja. Ou seja, deverá o homem cristão, como todo conjunto, manter-se em fidelidade à moral religiosa definida pela Igreja de Roma. Interessante é que percebo haver uma relação elástica entre o tempo mitológico da criação e do desvio do primeiro casal com o estabelecimento da Igreja como referencial moral do sistema religioso cristão. A Aliança, deste modo, não consiste em um contrato entre as partes, visto as consideráveis, mas se faz na forma de

---

<sup>147</sup> LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>148</sup> \_\_\_\_\_. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Roma, Edições 70, 1983.

uma conduta moral. Essa possui como horizonte de orientação o afastamento do sujeito de sua natureza humana e do próprio mundo, direcionando-o à santidade, a graça divina, essa que só pode ser conquistada com ascese e moral. De encontro a isso, relaciona o dizer de Godelier quanto aos dois pontos de recalçamento que constrói a inconsciente social, a sexualidade e sua repressão; o outro concerne ao poder político e economia e suas repressões<sup>149</sup>.

Acima fiz uso do termo *afastamento de sua natureza humana*, de certo, a explanação desse ponto vem a tornar-se necessário. Vejamos que a Igreja não provoca um *afastamento*, mas, sim, constrói um conceito de homem depreciado e subjugado. O homem é marcado pelo pecado original cometido, sobretudo, por Eva. Por seguinte, a humanidade encontra-se em um estado pecaminoso, acima de tudo, a mulher. Não somente, o mundo também é tratado de forma negativa. Interessante notarmos, neste ponto, que esse *mundanismo* composto no cristianismo é manifesto ainda hoje, sendo possível ver nas relações estabelecidas em certas correntes cristãs para com a experiência além de sua comunidade.

---

<sup>149</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

## **CAP. 2 O DISCURSO DA ORDEM: OS DOMINICANOS NA GRANDE PESTE DE LISBOA DE 1569**

Nesse segundo momento da dissertação dou continuidade ao exame do *Breue Summario*. No primeiro capítulo, tendo passado por um estudo de sua constituição linguística, a partir da retórica, nesse capítulo tomo empreitada um dos aportes teóricos de Skinner, o contextualismo linguístico. Como dito, ainda que de autoria anônima, fica exposto que a fonte é um empreendimento da Ordem dos Pregadores. Portanto, torna-se necessário passar por um estudo dos frades e de seus discursos para que possamos compreender a fonte de forma integral. Deste modo, dou continuidade à pesquisa pelo empenho de avaliar o sujeito linguístico que é a Ordem dos Pregadores, passando pelo contexto linguístico de sua autoria.

Os séculos XIII e XIV são momentos marcantes dentro da história e historiografia sobre o continente europeu e, ainda que não seja o tocante da produção do documento aqui estudado, torna-se necessário sua compreensão para que possamos avaliar o surgimento da Ordem dos Pregadores e um dos pontos nevrálgicos levantados no *Summario*, que é o pecado da usura e seus desdobramentos sociais. Momento nevrálgico da experiência humana e ocidental poderia comentá-lo como um cruzamento, devido a transformações que serão debatidas, em níveis e camadas que se intermediam, níveis sociais que se transformam e que se reconfiguram com as profundas transformações objetivas e subjetivas daquele momento e que atravessam as fileiras do econômico, do social, do político e do religioso. Após o ano mil, como sabido, a Europa transforma-se devido ao declínio das invasões bárbaras, passando a experimentar um florescimento e desenvolvimento que tem como um dos pontos de partida o viés econômico pelo retorno da circulação mercantil e monetária<sup>150</sup>. Ver-se-á, com isso, um profundo impacto, como dito, em diferentes setores da experiência humana. Tendo visto isso, darei a esse capítulo o intuito de avaliar as transformações sociais que se seguem no curso dos ditos séculos, avaliando, sobretudo, a Ordem dos Frades Pregadores, dentro do eixo das transformações religiosas e espirituais que se seguem no curso das transformações sociais, culturais e econômicas a partir do retorno da circulação monetária e do florescimento das cidades no Ocidente Medieval.

---

<sup>150</sup> VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

## 2.1 CIDADE E DINHEIRO: NOVAS DINÂMICAS SOCIAIS NO SÉCULO XIII

No século XI ocorre uma expansão da vida urbana, o que está vinculado ao crescimento populacional que ocorre neste momento. Esse movimento demográfico inicialmente é rural e se relaciona aos seus desenvolvimentos técnicos e sociais, como a charrua, a criação de gado e, com o aumento da população, o seu assentamento entorno da igreja e do castelo. Isto, em seguida, provocará uma forte urbanização, não mais como na Antiguidade ou alta Idade Média, onde a cidade era centro administrativo e bélico, essa nova cidade se caracteriza, sobretudo, por ser núcleo econômico, político e cultural<sup>151</sup>.

Neste novo espaço urbano, a muralha foi elementar para o surgimento de uma consciência urbana, para a constituição de um território e na formulação de uma nova identidade. Esta oferecerá proteção e liberdade àqueles que em seu interior se encontram e, nesse sentido, forneceu material para uma identidade urbana e estabeleceu uma dialética que dominou toda a atividade cidadina. Aqui, vale salientar o célebre texto de Jean Delumeau, *História do Medo no Ocidente: 1300-1800: Uma cidade sitiada*, onde faz o contorno, a partir do tema do medo, de como a cidade medieval será construída em muito por esse fato sentimental<sup>152</sup>.

Todo esse novo cenário provoca modificações no homem medieval. Seu ambiente familiar é restringido, entretanto, sua rede de comunicações é expandida. O dinheiro passa a ocupar o centro de suas preocupações materiais. Nesse sentido, “a população urbana é formada por células restritas, por núcleos familiares de fraca densidade; a família cidadina é mais reduzida do que a família rural”<sup>153</sup>. Tais modificações repercutiram no sacramento do matrimônio, uma vez que a juventude prolongada era tomada como origem de pecados, além da cidade ser marcada por ruptura entre os pares, esses que passavam a casar, agora, por escolha, o que faz da família cidadina mais flexível, frágil e menos duradora que a família rural. A cidade

---

<sup>151</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 27. p. 24.

<sup>152</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>153</sup> ROSSIAUD, Jacques. ‘O cidadão e a vida na cidade’. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Estampa, 1989. Pp. 99-124. P. 110 apud SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 24.

medieval também é marcada por novos sujeitos sociais e por novos sentimentos, como a prostituição, mulheres marcadas pela ascendência de Eva<sup>154</sup>, a percussora do pecado, e a usura, sentimento esse que se oriunda das novas transformações sociais<sup>155</sup>. Por sua vez, em um quadro de desenvolvimento econômico e de instalação de um capitalismo comercial, os Padres da Igreja, entre gregos e latinos, compostos por nomes como Santo Agostinho e Clemente de Alexandria, condenarão a usura como uma prática ilícita e de roubo, colhe-se onde não se plantara, o que constitui simultaneamente um atentado à lei natural e à religião.

Ora, a multiplicação dos símbolos monetários, o crescimento econômico, o surto do comércio na terra e no mar, o desenvolvimento das feiras de Champagne, colocam doravante problemas cada vez mais complexos [...]. Enfim – conjunção a sublinhar -, a obrigação da confissão anual desde 1215 obriga os moralistas a estudar os diferentes aspectos da usura tanto ou mais que os da atividade sexual<sup>156</sup>.

A usura é um dos principais pecados tratados no *Breue Summario*. Digo isso porque a fonte versa, dentro da avaliação feita acerca dos motivos que originariam a pestança, sobre as relações entre ricos e pobres, chegando mesmo a citar tal pecado. A fonte versa em diferentes momentos acerca das relações desiguais e injustas dos grandes contra os pequenos, culpabilizando-os mesmo pelo quadro da peste. Deste modo, compreendo que a usura, o pecado do lucro, é um dos principais pontos deste trabalho, o que nos traz atenção para a necessidade de compreender as novas dinâmicas econômicas e sociais que a cristandade europeia experimenta no segundo milênio desta era.

Outros que pela soberba dos grandes usada com os pequenos permitio Deos que os/ ofensores fugisem pera não terem que merecer em tais tempos.& os ofendidos/ ficasem pera leuados aos ceos serem consolados& honrados de deos pera sem/pre dos sempre<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>155</sup> LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: Economia e Religião na Idade Média*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2007.

<sup>156</sup> DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p 418.

<sup>157</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS,

Neste trecho, é contornado o tema, ainda que de forma postulada e não combativa, pois, a primeiro modo, são salvos os grandes, os soberbos, sendo-lhes permitido a fuga pra outras cidades. Entretanto, aos pobres que sofrem com a peste, sem a oportunidade de fuga da cidade - o que é comum em tempos epidêmicos, como nos mostra Delumeau<sup>158</sup>, isto é, a fuga dos ricos – lhes é dada o salvamento pela doença. Fica, portanto, dito que a doença não somente é uma forma de condenação, mas também de salvação, uma vez que, estes que ficaram, tiveram a garantia do Reino dos Céus. Ainda assim, convém refletir mais acerca desse ponto. Tomando que as relações econômicas em uma sociedade, sobretudo em tempos epidêmicos, são nevrálgicos, podemos imaginar que tal fuga dos ricos e permanência dos pobres, aos quais eram solapados pelas flechas da epidemia, não levou a um quadro de desconforto, descontentamento e questionamento das relações sociais e religiosas ali estabelecidas. Assim, o trecho acima não somente fica ao encargo do pensamento cristão acerca das relações econômicas estabelecidas entre o plano terreno e supraterrano, mas pode ser um mecanismo de retórica cristã que busca apaziguar os desconfortos sociais que se elevam em um quadro de peste, por assim, predicado como uma medida salutar e ordenatória da sociedade.

Nesse caminhar, O papa Inocêncio IV condena a usura pela venda do tempo que é comum a toda criatura e que pertence somente a Deus. Guillaume d'Auxerre considera como um pecado maior que o homicídio, colocando ao lado da luxúria como um pecado em si e imoderado a todo modo. Santo Tomás considera que esse pecado “fere a justiça natural”. Lutero, por sua vez, considera tal atividade como um roubo, sendo todo usurário digno de força<sup>159</sup>. Ainda que a prática tenha sido condenada, como traçado acima, por diversos homens da Igreja, ela se manterá, o que, ainda assim, provocará um mal estar entre os homens dessa prática, o que pode ser visto e justifica diversas doações à Igreja, principalmente às ordens mendicantes, por parte de tais homens<sup>160</sup>. Nesta mesma sequência, ver-se-á o desenvolvimento do pecado da preguiça, estabelecendo-o em contornos novos àqueles que o tratam de acídia, isto é, um afastamento e falta de

---

Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>158</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>159</sup> Ibidem p. 418-429

<sup>160</sup> Ibidem p. 430

zelo para com as coisas divinas, o que ganha um impulso maior no momento da Revolução industrial, já na Inglaterra do século XVIII<sup>161</sup>.

Tomo interessante pensarmos, nesse momento, a usura, para podermos perceber, mesmo que rapidamente, o intercâmbio entre a construção espiritual e religiosa, com as ocorrências no plano físico e material. São intercambiáveis tais camadas. A Igreja, partitiva a constituinte do mundo civilizacional do Ocidente, reverbera-o em diferentes formas e sentidos, sendo uma delas o pecado. De tal modo, o pecado da usura traduz as transformações sociais que correm ao longo das centúrias do segundo milênio da era cristã. A Igreja, em meio a tal quadro, via-se ameaçada. “Como poderia uma religião, que opõe tradicionalmente Deus e o dinheiro, justificar a riqueza, pelo menos a riqueza mal adquirida?”<sup>162</sup> Encontraremos em Lucas<sup>163</sup>, Eclesiástico<sup>164</sup> e Mateus<sup>165</sup>, condenações no Velho e no Novo Testamento a esse senhor, onde coloca-se Deus e o dinheiro como senhores distintos e antagônicos, que se repelem e que não permitem serem cultuados concomitantemente. Problema esse antigo e contemporâneo na presença cristã no mundo, de forma institucional ou não, o que chega a estar amarrado no papa contemporâneo quando esse evoca, em seu título, o cristianismo voltado aos pobres de São Francisco de Assis<sup>166</sup>.

Neste quadro, a cidade medieval era um espaço para uma nova missão apostólica, por onde os mendicantes irão revolver a terra. Tereza Rocha, em sua dissertação, aponta que, para Jacopo de Varazze, redator da *Legenda Áurea*, a cidade medieval remetia, com o fim dos tempos, a cidade primitiva da primeira pregação, não sendo um lugar, mas um tempo<sup>167</sup>. Podemos pensar ainda outras referências bíblicas para a constituição do espaço urbano no imaginário medieval, como Babel, Babilônia, Sodoma e Gomorra, Ninive e Jerusalém.

Ainda que não muito numerosa, a cidade medieval caracteriza-se pela sua heterogeneidade. O sentimento de pertencimento transforma-se. Se no espaço rural o sujeito encontra uma rígida estrutura familiar e territorial, na cidade encontra uma gama

---

<sup>161</sup> THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>162</sup> LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: Economia e Religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 12.

<sup>163</sup> Lucas 16,13

<sup>164</sup> Eclesiástico 31,5

<sup>165</sup> Mateus 6,24

<sup>166</sup> Refiro-me ao papa contemporâneo a produção dessa dissertação, o papa Francisco.

<sup>167</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 109.

de possibilidades, religiosas e profissionais. Não somente, sua subjetividade transforma-se. “A mentalidade do habitante da cidade se faz mais reflexiva, mais atenta ao cotidiano, o que o levava a desenvolver sistemas de valores que refletiam sua atitude ante ao tempo, as coisas e o comportamento social”<sup>168</sup>.

A resposta da Igreja as transformações da sociedade será encaminhada pela Reforma Gregoriana, a qual não consiste apenas na libertação do mundo eclesiástico do jugo dos senhores feudais, mas representa um processo de sacralização clerical, o que ocorre entre o XI e o XII. Esta possuía como intuito a reestruturação de toda sociedade cristã, agora sobre a condução do clero<sup>169</sup>.

Entre 1049 até meados do século XII são condenados, pelos reformadores, dois pecados principais, a simonia, que consiste em adquirir ilegalmente bens sagrados, e o nicolaísmo, que consiste naqueles padres casados ou concubinos. Com a restrição à sexualidade, a Igreja separa cleros e leigos, pela sacralização deste primeiro. Como uma resposta ao mundo, configura uma investida da Igreja por adaptar-se ao ambiente externo. Primeiramente, de forma institucional, possui três aspectos principais: a fundação de novas ordens, o surto do movimento canônico e a aceitação da diversidade eclesial, elementos esses apresentados por Vouchez<sup>170</sup>. Também se configura pelo desejo de retorno as origens e a vida apostólica. Promove o processo de cristianização e representa uma tentativa de comunicação para com os demais.

Como dito, no curso dos séculos XII e XIII o Ocidente experimenta profundas transformações, de diversas ordens e seguimentos, e que, entrelaçadas, redistribuem o xadrez medieval. As transformações econômicas, como a revitalização do comércio, e sociais, como o crescimento demográfico e o desenvolvimento de novas tecnologias agrícolas, redistribuem o cenário e os personagens ali presentes. A cidade, nesse espaço, ganha nova envergadura, passa a comportar uma série de transformações no seu meio, como a troca cultural que se desenvolve no comércio.

A cidade medieval, como centro econômico, abriga feiras e trocas comerciais, novas relações de cambio e, devido a isso, o surgimento de uma nova classe econômica, a burguesia. Enquanto centro de poder, em seu interior encontram-se bispos e senhores

---

<sup>168</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

<sup>169</sup> VOUCHEZ, André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>170</sup> Ibidem

feudais, algumas vezes na mesma pessoa. E, devido a tais transformações, a desigualdade já não é somente sanguínea, mas de posse.

O sistema urbano medieval é fundamentado sobre uma cultura específica que, uniforme e desnivelada, se fundamenta na circulação e acumulação monetária. Com o seu desenvolvimento, uma nova mentalidade surge em meio a urbes. Essa nova mentalidade se consolidara pela ação de dois novos grupos, os mercadores e os intelectuais, que se relacionam profundamente com um novo fenômeno urbano, os mendicantes<sup>171</sup>.

Neste momento, cresce o número de associações coletivas que tinham como intuito amenizar tensões sociais e proporcionar aos envolvidos proteção e solidariedade. Esses grupos se desenvolviam a partir de associações profissionais, o que lhes proporcionava a alcunha de rebelião e heresia, como desenvolvido por Alain Boureau quanto à envergadura do pacto dentro da sociedade medieval<sup>172</sup>. Por sua vez, na relação desses grupos com os mendicantes, Tereza Rocha comenta que:

Os dominicanos, ao interagir com estas organizações leigas, acabam mesclando sua proposta religiosa de vida com as aspirações dessas organizações, resultando na promoção da inserção do cidadão em uma rede de solidariedade entre pessoas que não eram iguais e em acordos entre iguais, minimizando as contradições e fomentando uma cultura comum. Esta sociabilidade característica das confrarias reforçava o apego dos cidadãos à sua maneira de viver e também recompensava aqueles que trabalhavam<sup>173</sup>.

Neste mesmo cenário, ocorre uma renovação escolar, com a renovação de escolas episcopais e laicas, porém, teve-se também uma revolução escolar quanto ao método e ao conteúdo, onde a dialética triunfara, esta tratava de:

[...] um perfeito domínio da lógica e mais amplamente de todas as artes da linguagem, gramática e retórica inclusive, de saber desencravar as passagens obscuras dos textos, resolver as contradições

---

<sup>171</sup> VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>172</sup> BOUREAU, Alain. *Satã Herético. O Nascimento da Demonologia na Europa Medieval (1260-1350)*. Campinas, Editora da Unicamp, 2016.

<sup>173</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII*. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 89.

aparentes e, no final das contas, retirar os pontos importantes para submetê-los à discussão e, conduzindo esta discussão segundo regras do raciocínio correto, chegar a uma formulação tão exata quanto possível das verdades tiradas dos textos estudados<sup>174</sup>.

Nesse quadro, com o desenvolvimento das disciplinas, essas tendem para a especialização das escolas. A teologia era efervescente em Paris, enquanto que a cristianização do direito ocorria em Bolonha. A teologia, neste caso, continua a ser dominante, no século XII. A Bíblia mantém o seu valor de revelação e ponto de partida para discussão e interpretação, entretanto, os seus métodos, os locais de ensino, o público e o tipo de estudo provocou o surgimento de um novo método, a escolástica. Fundamentada sobre a argumentação e discussão racional, a escolástica também vem a ser um desenvolvimento social e cultural que participa das transformações da sociedade medieval. Este novo método tem, como empreendimento, a conciliação entre fé e razão, o que muito foi feito pelos dominicanos no curso do século XIII.

Neste caminho, as universidades, apesar de manterem certa estrutura comum ao sistema escolar, possui uma envergadura única e original para a época. As primeiras universidades datam dos séculos XII e XIII, o que foi feito com esforços da Igreja e dos poderes seculares, o que era interessante para ambos, uma vez que fornecia subsídio humano para funções burocráticas da Igreja e do Estado, não somente, a sua reflexão e produção possibilitava material ideológico base para o seu sustento. As mais antigas possuem um surgimento próximo ao ano de 1200, como Bolonha, Paris, Oxford e Montpellier.

No tocante da temática das universidades e da escolástica, um nome proeminente entre os sujeitos da Ordem dos Pregadores é São Tomás de Aquino. Vouchez lembra São Tomás de Aquino como o mais notório dominicano, o qual morreria em 1274. Tendo ensinado teologia nas universidades de Paris, foi responsável por redigir a *Suma Teológica*, obra fulcral na escolástica do século XIII. Vouchez comenta a obra de Aquino como coerente e inovadora. Nesta se afirma a autonomia da criação em relação ao seu Criador, mas com ela mantém uma conexão intrínseca – mas o Criador o deixara em autonomia e independência. Não desprezava o mundo, o compreendia como canal por onde seria possível correr a graça e a palavra divina, ainda

---

<sup>174</sup>SILVA, Tereza Renta Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011..

que professe o distanciamento do mundo, apregoa sentido divino as condições de experiência mundana. A humildade deve ser atributo por onde o homem se depara com a grandeza do Criador e perante ela se coloca, a qual deve dividir espaço com magnanimidade, que compreende a máxima da grandeza. Tomás de Aquino é responsável por: [...] concilia a secularidade do mundo e a radicalidade do Evangelho, escapando assim a essa tendência contra a natureza, que nega o mundo e seus valores, sem faltar com isso às exigências supremas e indeclináveis da ordem sobrenatural<sup>175</sup>.

Os mendicantes integravam a vida social dos séculos XIII e XIV, estando próximos dos movimentos sociais daquele período, os quais questionavam a dominação das elites sociais. Interessante, pois, nas movimentações sociais e culturais que ocorrem no Ocidente, sobretudo a partir da virada do Milênio, as cidades tomam outra tonalidade, agora como centros da nova sociedade que se moldava, marcada pelas transformações econômicas ligadas ao dinheiro e a um espaço pecaminoso, uma vez que as suas chances eram, neste tempo e lugar, mais propícios. Os cidadãos estavam, assim, mais propensos ao pecado, necessitando, aos olhos de Francisco e Domingos, de uma ação por sua salvação, a pregação, desta forma, é feita com esse direcionamento – as cidades, para eles, deviam ser reconquistadas<sup>176</sup>.

Devido a todo o novo que as cidades eram nesse momento, necessitava-se de uma nova prática pastoral e de *uma nova Igreja*, o que ganha corpo com os mendicantes.

A presença nas cidades era interessante para os mendicantes uma vez que, a medida que eles desapossavam-se de bens materiais (dinheiro e terras), a cidade oferecer-lhe-ia meios de sobrevivência maior do que no espaço rural, como pela esmola, pelos testamentos e fundações de caridade. Neste caso, a culpa que recaía sobre os novos burgueses e usurários transformava-se em caridade, a qual era direcionada às ordens mendicantes<sup>177</sup>.

A presença de dominicanos e franciscanos nas cidades não ocorria nos centros, mas estavam acomodados, no início de suas instituições, nas margens geográficas, próximos às muralhas ou mesmo em seu exterior, isto devido a proibição que os bispos faziam de construção de igrejas modestas em áreas mais nobres, devido ao terreno ser

---

<sup>175</sup> VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>176</sup> *Ibidem*

<sup>177</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII*. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

mais barato ou pelo recebimento de terras ou casas nessas áreas – neste momento, era dificultoso para a ordem a sua instalação nas cidades, devido ao que já fora apontado, como também pelos rendimentos de permanência e sobrevivência que faziam. A medida que o tempo galgava, os mendicantes foram aproximando-se dos centros das cidades, devido ao apoio de Roma, de príncipes leigos e de bispos, tornando-se prestigiados, conhecidos, queridos e poderosos<sup>178</sup>.

Na relação mendicante-cidades, ocorria um intercâmbio de interesse entre as partes. Enquanto o município fornecia dinheiro, madeira e vestuário, os mendicantes ofertavam os serviços de mensageiros, mediadores e diplomatas<sup>179</sup>. A sua acomodação nesses espaços urbanos, partem de critérios econômicos e demográficos, o que é expressado na quantidade de mosteiros presentes em uma cidade: aquela que contava com quatro ou cinco conventos mendicantes possuía o status de importante, o que expressava-se naquela que possuía apenas um mosteiro. O fluxo da presença e marca dos mendicantes na sociedade medieval acompanha a urbanização da Europa, sua influência ocorre primeiramente nas regiões que experimentaram a urbanização, como centro e norte italiano, Paris, Flandres e o Reno, enquanto que a presença e influência na Bretanha e na Polônia ocorre posteriormente, já no final do século XIII, mas sobretudo no XIV<sup>180</sup>.

Le Goff aponta três vantagens dos mendicantes sobre as demais partes do clero presentes nas cidades. Esses eram ligados a comunidade e a identidade coletiva desta, devido ao papel que desempenhavam em seu interior. Seus esforços, para com os cidadãos, ocorriam em três direções – pregação, confissão e morte. Neste ponto, é interessante notar que ocorre o *Nascimento do Purgatório*, como estudado por Le Goff<sup>181</sup>, o que muito se deu pelo envolvimento e desenvolvimento dessa questão por parte dos dominicanos dentro dos centros urbanos.

Deste modo, os dominicanos participaram de um dos maiores processos subjetivos e culturais do Ocidente Cristão, o nascimento do purgatório dentro da mentalidade de homens e mulheres medievais, da criação de uma nova economia

---

<sup>178</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 111.

<sup>179</sup> VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>180</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

<sup>181</sup> LE GOFF Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

simbólica agora não mais dual entre Paraíso-Inferno, mas desenvolvida na forma de três, o que comportava toda uma nova economia espiritual, da contrição e da indulgência<sup>182</sup>.

Retornando ao tema da cidade, em torno do convento, delimitara-se um espaço de pregação e de coleta de esmolas, o que era chamado de *praedicatio*. A pregação ganhava diferentes corpos: tratava diretamente dos problemas relativos a experiência urbana e sendo distinguida por ofício, sendo feito uso do *exemplum*. Le Goff expõe que, nesse cenário, os pregadores ganhavam notoriedade de *ídolos*<sup>183</sup>. A pregação, por parte dos mendicantes, era feita no nível dos fiéis, ocorrendo em praças, feiras, cruzamentos e pontes, onde ganhavam um rápido domínio do público e mesmo nos cemitérios, uma vez que esses eram espaços de socialização<sup>184</sup>. Lourenço também nos diz que, no tocante a pregação feita pela instituição inquisitorial, era preferível um pregador conhecido, devido ao respaldo que esse recebia por parte de seus receptores<sup>185</sup>.

A pregação era distinguida, quando feita, pelo público, o que vem a ser um dos traços de retórica requerida ao locutor, isto é, a consideração de seu público na elaboração discursiva<sup>186</sup>. Enquanto a prédica sobre santos e festas era direcionada a todos os fiéis, haviam aqueles que eram especializados a grupos e classes da sociedade, onde se pode ver um recorte de gênero e de classe, visto que se distinguiu como expõe Rocha, agricultores, artesões, mercadores e mulheres - o que era muito comum no século XIII<sup>187</sup>. Neste caminho, os pregadores trabalhavam na construção de seu discurso com o público ouvinte, adaptando às condições sociais e trabalhando com os estereótipos de cada grupo – cada qual com o vício e virtude que lhe era atribuído, o que também é desenvolvido por Lourenço em sua tese<sup>188</sup>.

A proximidade entre os mendicantes e os citadinos movimentava o cristianismo a uma direção até então não trilhada, que era de uma espiritualidade construída na

---

<sup>182</sup> LE GOFF Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>183</sup> LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 27. p 113.

<sup>184</sup> ARIES, Philippe. História da Morte no Ocidente. Da Idade Média aos Nossos Dias. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

<sup>185</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>186</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>187</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

<sup>188</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

proximidade entre o clero, neste caso mendicante, e o laicato, este último o cidadão. Uma nova evangelização, por assim, fora construída, direcionada a particularidade dos grupos dispostos dentro do espaço urbano. No tocante disso, a espiritualidade mendicante oferece ao sujeito laico aquilo já em carência em sua sociedade, que seria um modelo exemplar há muito perdido em possibilidade de exemplo por parte da Igreja de Roma.

Os mendicantes são elementos constituintes da cidade, são por meio deles que ela escorre e se constitui. Legitima o estudo universitário e o trabalho comercial, além da sensibilidade cidadina que se desenvolve nesse período; estão próximos de sua população e participam de seus dilemas e desafios internos e externos, isto é, a nível espiritual/subjetivo e social/cultural. Discutem a espiritualidade cristã quando participam dos debates intelectuais do pensamento teológico e canônico e, não obstante, constituem o mundo imaterial, como o Inferno, Purgatório e Paraíso. Como o bom ofício do historiador pede para rompermos com pre-concepções totalizantes, são, por sinal, heterogêneos, moviam-se por diferentes interesses, como pela direta caridade, outros no combate a heterodoxia, no combate aos hereges.

Os autores Knowles e Obolensky destacam que, ao longo da história dominicana, encontram-se partidarismo em lutas, dentro e fora da Ordem; os privilégios diretos da Cúria Romana; sua atuação a serviço do papado; e seu direto relacionamento com o espaço urbano. Foram responsáveis, ainda, pelo desenvolvimento da Igreja em um sentido e direção, reformulando-a em meio a conjuntura que a mesma se encontrava no momento de sua constituição, no caso, me refiro ao entorno temporal do IV Concílio de Trento.

[...] não somente livrou a Igreja ocidental de suas tendências para a heresia e o cisma, mas pelo novo fervor da vida de devoção, por sua pregação e pelas funções de conselheiros permanentes, deram novo alento ao povo simples da comunidade cristã; indiretamente os frades agiram como poderoso meio de progresso espiritual e de união social [...]<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *A Idade Média: Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1974. pp. 372-377 apud SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 115.

## 2.2 ESPIRITUALIDADE: A MENDICÂNCIA DE FRANCISCANOS E DOMINICANOS

Como consequência do expansionismo econômico, o Ocidente experimentará a saída da estagnação que experimentava até então, assim como o foço entre as classes sociais se viu cada vez mais alargado, portanto, ocorre um aprofundamento da pobreza social em decorrência a renovação das trocas monetárias, o que se faz nos centros urbanos, devido ao crescimento discutido<sup>190</sup>. Em meio a isso, a Igreja evocará, como ideal, o retorno ao cristianismo primitivo, o que se cristalizou no modelo de vida apostólica, o que, como apontado no final da última seção, ocorria como uma carestia na experiência espiritual do laicato. Esse processo fora iniciado no seio da Igreja pela Reforma Gregoriana, a qual promovera um maior distanciamento entre clero e laicato, provocou mudanças na estrutura política e eclesiástica da Igreja, aglutinando um maior monopólio sobre as igrejas locais através da clericalização e da romanização. Rangel, discutindo com Francisco José Gomes, aponta a questão da “querela das investiduras”, onde, a Igreja visando o domínio de tutela sobre o laicato, entrará em conflito com o império, visto que provoca um rebaixamento de seu poder numa tentativa hierocrática. Entretanto, voltando-se para Leandro Rust, o qual problematiza a ideia de Reforma Gregoriana, o qual considera que se teria uma relação de interdependência e cooperação que, mesmo desigual, não pode ser predicada na forma de uma submissão hierarquizada simplesmente<sup>191</sup>, Rangel nos diz que ocorre uma expansão e fortalecimento do poder papal, entretanto, tal ocorrência não se faria pela centralização, mas pela multiplicação do seu poder de forma local e regional, o que levou a uma ampliação do poder papal<sup>192</sup>.

A *vita apostólica* é caracterizada por Rangel como um retorno aos tempos primevos do cristianismo, sobretudo ao modelo comunitário de vida e de pobreza. Neste caminho, será dada primazia à pregação, o que é acentuado, principalmente, no século

---

<sup>190</sup>VOUCHEZ, André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>191</sup> RUST, Leandro. Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reformas na história institucional do Papado medieval (1046-1215). (Tese-Doutorado em história social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. p.182 apud RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>192</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 23.

XIII. A Igreja, no tratante disto, procurara em suas fileiras homens qualificados para isso, o que, ainda assim, não impedirá que se corra o mesmo interesse e prática entre o laicato. Neste último ponto, a grande questão está na autoproclamação por parte desses de verdadeira vivência desse ideal, o que acaba por entrar em confronto com divino magistério da Igreja que a coloca dotada de monopólio sobre a interpretação e pregação dos textos bíblicos. No tratante disso, Inocêncio III estabelece a primazia da Igreja e a possibilidade de pregação externa a essa, desde que esses últimos tomassem o primado como paradigma de sua atuação, quando não, seria heresia.

É no quadrante de toda essa discussão que aparece a necessidade de aceitação das ordens mendicantes. Seu surgimento se faz como uma forma de responder as necessidades da Igreja e do laicato do ideal de *vita apostólica*. Em momentos de conflito, onde eclodiam divergências no âmbito da autoridade sobre a interpretação e a pregação, que tomava corpo heterodoxo perante à Igreja, os mendicantes permanecia dentro da ortodoxia com a promessa de apoio e ampliação doutrinaria. As principais ordens eram os dominicanos e os franciscanos, as quais comumente eram administradas por um *capítulo geral* reunido a cada três anos e, no caso dos dominicanos, tinha a chefia de um *mestre geral*, enquanto que o mesmo posto, entre os franciscanos, era de *ministro geral*, tendo o seu principal ponto de atuação os centros urbanos. Esses teriam sido e provocado uma verdadeira revolução dentro da estrutura da Igreja, pois compreendiam uma penetração no mundo, adotavam a vida comunitária, plasmavam pobreza evangélica, amor caritativo e proselitismo. No tratante disso, Rangel aponta três pontos de contextualização no surgimento dessas ordens: 1) a urbanização; 2) o fortalecimento do poder papal; 3) a nova religiosidade de vida apostólica<sup>193</sup>, por assim, chaves pelo qual se deve pensar o surgimento e florescimento das ordens medicantes dentro da instituição eclesiástica.

Não somente, o desenvolvimento dos Pregadores e, de forma mais geral os mendicantes, se faz como uma reação do século XIII ao século anterior. A cristandade experimentava no século XII o desenvolvimento de seitas heréticas que deturpavam os

---

<sup>193</sup> RANGEL, João Guilherme Lisbôa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016

dogmas da Igreja e a enfraquecia. De tal modo, os mendicantes terão a prerrogativa de disseminar a fé cristã, purgando a heterodoxia<sup>194</sup>.

Os regulamentos das ordens que foram desenvolvidos no século XII, encontravam dificuldade para as cidades do século XIII. Nessa conjuntura, os frades mendicantes usufruíram de um novo ascetismo, com mais flexibilidade e solides teológica, estiveram na urbes para atender as necessidades do laicato. Com isso, como nos diz Fortes:

[...] se valeram de elementos tradicionais da Igreja – a vida apostólica, padres vivendo em comunidade, disciplina regular das ordens monásticas, prece litúrgica cantada em comunidade, pregação feita na pobreza – e as fundiram numa unidade equilibrada que possibilitou à sua Ordem ir ao encontro das necessidades de seu tempo<sup>195</sup>.

Deste modo, os mendicantes vieram a ser uma convergência entre a antiga e a nova espiritualidade, entre uma religiosidade culta e eletista, devido a sua formação universitária, mas simples e valente aos pobres e necessitados de conforto espiritual, necessidade que o cristianismo não respondia até aquele momento.

### 2.2.1 Franciscanos

Ainda que a Ordem Franciscana não seja o *sujeito* dessa dissertação, considero que passar por sua história necessário devido o tocante dos mendicantes nesse momento. Não somente, São Francisco de Assis é citado no *Breue Summario* como uma das grandes referências da Igreja Católica, o que se perpetua até nossa contemporaneidade, muito devido as relações capitalistas e o desenvolvimento de ações caritativas por parte da Igreja. São Francisco vem a ser, deste modo, uma das grandes referências dentro da cristandade contemporânea.

---

<sup>194</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

<sup>195</sup> *Ibidem* p. 24.

Dando continuidade, São Francisco de Assis (1182-1226) era filho de mercador que se converteu ao cristianismo quando adulto, aderindo, mais a frente a pobreza de Cristo, o qual fora considerado arauto do Evangelho e santo por seus contemporâneos. Ocorria em Francisco tal operação, onde convergiam aspirações dos movimentos religiosos da época com a tradição cristã. Aspirava à pobreza e a humildade, o que não o afastava da Igreja. Inicialmente conhecido por Irmãos menores, a ordem fundada por Francisco singularizava-se pelo ideal de vida pobre e errante, onde recusava a posse de bens, de forma individual e coletiva. Por meio da condição de *minores*, Francisco operou de modo a romper com o elo entre estado religioso e condição senhorial<sup>196</sup>.

Os franciscanos chegavam a negar o dinheiro, por considera-lo como a raiz de todo o mal, do ódio e da discórdia. Deviam viver em pé de igualdade para com Cristo. O necessário para a manutenção da vida era confiado à Providência e ao trabalho próprio, sendo a mendicância uma ferramenta de complemento. Uma novidade dos franciscanos era a igualdade hierárquica entre clérigos e leigos, visto que a pobreza evangélica e o apostolado poderiam ser realizados por todos. Neste ponto, rondava o perigo à cultura, visto que ele professava que o acúmulo de conhecimento como se fazia levava a superioridade, concedendo dinheiro e poder. O acúmulo de conhecimento poderia levar ao oposto do que pregava em essência. O desejo era por se fazer uma ordem de obediência livre e de afeição mútua. Com o desenvolvimento da ordem e sua institucionalização no seio da Igreja, logo ela teve que assumir uma hierarquia, como previa mesmo sua regra. Ainda assim, buscaram construir uma hierarquia elegível e provisória, na tentativa de verticalizar a autoridade e por uma divisão mais fraternal.

A prédica de Francisco tem seu sucesso relacionado a sua comunhão com a sua cultura contemporânea que, desde então, com os romances de cavalaria e o folclore dos camponeses e citadinos, lançava desafios à cultura eclesiástica. A esse nível, Francisco elaborou uma imbricada relação entre cultura popular e erudita. Transmitia à massa popular a mensagem do Evangelho por meio de uma linguagem mais acessível, rompendo, com isso, o espaço entre as culturas, provocando uma simbiose entre a cultura profana e religiosa<sup>197</sup>. A expressão do sentimento religioso, âmbito que isso se deu, fora feito na composição de seus *Cânticos*, onde o oral e o popular da cultura leiga louvava e proclamava o Criador. Prece, canto e expressão teatral foram ações associadas

---

<sup>196</sup> LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 27.

<sup>197</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

nessa nova modalidade de evangelização - o que Vouchez chega a tratar como linguagem franciscana<sup>198</sup>.

A investida que a ordem franciscana dera por uma interpretação e divulgação mística e escatológica da experiência das chagas de Francisco foi uma tentativa de fazê-lo um 'segundo Cristo', onde a proximidade se manifestaria diretamente em um fenômeno corporal. Fora, desenvolvendo, uma tentativa de legitimação sobrenatural à ordem, a qual se encontrava num momento em que a Igreja estava recheada de polêmicas. Em consequência, a ordem distanciara-se dos desígnios de seu mestre e de seu ideal de pobreza. Ainda que distante ou adulterada, a mensagem de Francisco mantivera-se como canal de influência ao longo do século XIII, marcando a espiritualidade do final do Medievo. Em meio a discussão do afastamento da ordem dos desígnios de seu mestre, fica destacado que a devoção ao Cristo crucificado não fica como enternecimento emotivo, mas como meio da alma contemplar a divindade, isto feito pela contemplação da humanidade sofredora de Cristo.

É interessante pensarmos São Francisco de Assis, mesmo que tão pontualmente. Uma das principais figuras do cristianismo católica, seu nome reverbera no título do pontífice atual, no momento de escrita desta dissertação. O primeiro papa com esta nomenclatura, papa Francisco, argentino e latino americano, encontra-se ainda em um cenário em que a figura do santo católico reverbera em um contexto social que possui semelhanças para com aquele aqui tratado: de afunilamento das desigualdades sociais e de um mal estar com as instituições tradicionais, sobretudo pelo seu aspecto material. Papa Francisco, decerto, é por si, em sua persona, um discurso da Igreja.

Na fonte que aqui se estuda, o *Breue Summario*, São Francisco de Assis e sua ordem são situados em diversos momentos, remontando suas qualidades e suas ações no momento da Grande Peste de Lisboa, o santo é situado como seráfico, isto é, na qualidade de anjo, adjetivando a Igreja Católica que, anteriormente no texto, o precede: “logo a muito catolica Religiam do bem aventurado, & seráfico padre **São francisco**, descalso do mundo/ calsado de deos”<sup>199</sup>. Sua apresentação é feita na qualidade de anjo, onde se ressalta seu afastamento do mundo a aproximação com as instâncias divinas,

---

<sup>198</sup> VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>199</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste*. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

pela metáfora do calçado, lembrando mesmo um dos componentes que caracterizam sua imagética, as sandálias. Por meio dessa metáfora, o *Breue Summario* contorna mais uma vez o tema das relações econômicas entre ricos e pobres, equacionando o pecado da usura e da injustiça com os pequenos com a virtude da qualidade. De tal maneira, a referência à Francisco é como um repositório de elevada consideração dentro da cristandade, visto o seu trabalho desempenhado com os pequenos, um recurso retórico.

### 2.2.2 Dominicanos

A Ordem dos Dominicanos foi formada por São Domingos, o qual morrera em 1211, surgindo inicialmente como uma pequena comunidade de pregadores que fora aceita pelo papado em 1215. Seu nascimento está conectado à heresia cátara na região de Languedoc, na França, onde São domingo se envolvera diretamente no seu combate. No século XIII, experimentara forte desenvolvimento, onde a maioria das cidades importantes da época possuíam um convento dominicano.

Em comparação, os dominicanos formaram uma ordem mais clássica do que a dos franciscanos. Constituída mais por clérigos, os quais eram assistidos em tarefas materiais por irmãos leigos. Viviam sob a regra de santo Agostinho, como os regulares. A palavra na transmissão da fé era destacado na visão dos dominicanos e, por conta disso, o tratamento dado a cultura erudita foi diferente àquelas de Francisco, chegando mesmo a priorizar o trabalho intelectual a convento e a liturgia.

[...] em um mundo em que o saber teórico e prático começava a ter um papel importante e onde as universidades logo iriam constituir um terceiro poder ao lado do Sacerdócio e do Império, havia lugar para uma ordem de ‘doutores’, cuja função principal seria ‘transmitir aos outros as coisas contempladas’<sup>200</sup>

São Domingos tomava que a mensagem cristã só seria recebida na presença da humildade e da pobreza, chegou a desejar que a ordem não possuísse possessões e renda fixa. Entretanto, atribui um lugar diferente à pobreza. Era tida como arma contra a

---

<sup>200</sup> VOUCHEZ, André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995. p. 135.

heresia e como condição de testemunho a população. Entre eles, assim, a posse de terras e de Igreja era aceita e a mendicância encarada como forma de atender as necessidades. A prioridade era dada ao ministério das almas, sendo feito pela pregação apostólica.

Domingos nascera em 1170 em Calaruga no reino de Castela, de uma família de pequenos nobres, começando seus estudos ainda moço. Torna-se cônego em 1197, momento em que, sendo cônego da catedral de Osma, segue a regra agostiniana, sendo que, desde esse momento, praticava a pregação. Sua primeira relação com a heresia foi em Languedoc quando, em viagem com Diego de Osma, depara-se com os cátaros, os quais eram combatidos pelos cistercienses, os quais eram improfícuos devido ao combate ideológico de pobreza, uma vez que a ordem emanava a riqueza que buscava antagonizar. A novidade proposta por esses dois se faz no âmbito da pregação: assemelhar-se a Cristo e seu apostolado, o que será ratificado e orientado aos cistercienses pelo então papa Inocêncio III. A ordem será estabelecida em 1215, sendo legitimada pelo papa no ano seguinte, em 1216, por Honório III – neste ponto, devido a impossibilidade de formar-se novas ordens, Domingos mantêm-se seguindo a regra de Santo Agostinho. Já em 1218, a ordem recebera fórum privilegiado para a pregação. No âmago da ordem, portanto, há a pregação, uma das marcas centrais de sua personalidade institucional, o que lhes fará imbuídos da responsabilidade quanto à Inquisição no início dos anos de 1230<sup>201</sup>.

A adoção da regra agostiniana possui diversos fatores, como o conhecimento, a familiaridade e a adequabilidade. O IV Concílio de Latrão estipula que se deve adotar, por parte de uma nova ordem religiosa, uma regra já existente. A escolha de Domingos pela regra agostiniana se dá devido ao bispo de Hipona ser considerado um excelente pregador. No entanto, a regra é a mais familiar a Domingos, uma vez que o frade a vivenciou durante vinte anos quando fora cônego e sub-prior de Osma. A regra também era a mais adequada para a vida pastoral, uma vez que, por meio dela, torna-se um cônego regular/clerical, não uma ordem monástica, o que lhes dotaria de prerrogativa para a pregação. Não somente, evitariam condenações feitas pela Igreja, tornando-os aceitos pela hierarquia clerical. Além do mais, com a devida ênfase dada à pobreza, beneficiam da aceitação laica. Dessa forma, como fala Rocha “A Regra, portanto, promoveu dois elementos necessários para uma ordem evangélica ser bem sucedida – a

---

<sup>201</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

aceitação da Igreja e a aceitação do público”<sup>202</sup>, o que, por assim, figura um intenção ideológica e social na adoção da regra agostiniana, de certo, a que melhor apontaria para os interesses da recente Ordem dos Pregadores. À regra de Santo Agostinho, somaram-se complementos através das *arctiores consuetudines*, que redigiam costumes como dieta, jejuns, reuniões, horas e contemplação, o que é próprio aos premonstratenses, ordem em que os dominicanos se inspiraram.

A originalidade da ordem estava em sua organização e pela promoção da pregação sobre as demais incumbências, como a vida ascética. Para isso, promovia-se o estudo de teologia, portanto, valorizando a formação intelectual dos frades. Devido ao protetorado vindo direto do papado, serão enviados, em 1217, às universidades para estudo e lecionar. Tomo como interessante o Capítulo Geral de 1220, o qual versa sobre a garantia dos superiores de dispensar os frades de afazeres, dado a superioridade da atividade de estudo e pregação. Domingos separara seus irmãos, direcionando-os aos grandes centros urbanos, onde se encontravam universidades, como Orleans, Paris e Bolonha.

As *Constituições* possuem uma forma impressionante e destacável, caracterizando-se por uma composição legislativa, uma vez que sua redação contara com a participação de ex-professores de direito. O subtítulo da obra é *O comportamento dos Frades Pregadores*, o qual é dividido em prólogo, primeira parte e segunda parte. A primeira comporta vinte e cinco capítulos que discutem a rotina diária, comportamento, estilo de vida e conduta a ser adotada; a segunda, por sua vez, trata da organização da ordem. O destaque para a atenção às *Constituições* se dá devido a: “[...] este documento auxilia a apreensão da organização da Ordem dos Pregadores, assim como seus principais objetivos. A legislação mostra o que a Ordem esperava de seus membros e que ideais e regras governam a ação e as decisões dos frades”<sup>203</sup>.

Os dominicanos, interessante notar isso, prescreveram interesse privilegiado aos estudos devido ao posicionamento que este possuíam dentro do espaço social da época, o prestígio da erudição, o conhecimento teórico e o espaço universitário seriam absorvidos pelos frades enquanto sujeitos sociais. Em meio a isso, a faina era conciliar o texto bíblico e a teologia com a racionalidade aristotélica. Os primeiros faziam uso da autoridade para o seu sustento, tomando elementos míticos e simbólicos, o que se

---

<sup>202</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 100.

<sup>203</sup> *Ibidem* p. 103.

chocava com a razão aristotélica, a qual, por sinal, chagara ao Ocidente comportando elementos da filosofia árabe.

A pregação fora um ponto de partida para a estruturação da experiência dos pregadores em sua vivência tecida por seu fundador. A educação era voltada para o preparo da pregação, o trabalho manual fora abandonado, dotando os superiores de poder de dispensa, a contemplação e o ministério foram aglutinados, sublinhando a pobreza mendicante. Por assim, tanto a pregação quanto a pobreza eram armas para o combate à heresia. Entendia-se que, para uma boa pregação, dever-se-ia possuir um refinado conhecimento das Escrituras.

As normas determinavam que um exímio pregador não se resumiria aos preparativos, mas deveria comportar em sua personalidade maturidade, discrição, além de uma boa postura mental, moral e social. Deve estar preparado para o mais diverso contato que lhe era possível, devendo ser gentil e discreto; além de prestar atenção e evitar conflitos ou desgastes com o clero local<sup>204</sup>. Prerrogativas essas que serão presentes no trabalho pastoril da pregação, como aparece nos ditames acerca dos pregadores do Santo Ofício português<sup>205</sup>.

A estrutura acadêmica da Ordem, definida pelas *Constituições*, comportava escolas conventuais, determinando que cada uma possuísse um doutor ou teólogo treinado, o qual direcionava o estudo e treinamento dos frades. Eram ensinados sobre os textos bíblicos, as Sentenças de Pedro Lombardo, e conhecimento básico para a atuação de pregação e confissão. Juntamente a este cargo, encontrava-se o mestre dos alunos, o qual tinha a função de supervisionar o desenvolvimento educacional. Aos estudantes ficava vetado o acesso e estudo a livros de origem pagã, ciências seculares e artes liberais, tendo um frade responsável pelo ensino e pela notificação de possíveis transgressões<sup>206</sup>.

A atuação de pregação não era prerrogativa a todos os frades, mas eram dadas aqueles considerados aptos após uma seleção. O processo de escolha se dava por uma

---

<sup>204</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>205</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>206</sup> FORTES, Carolina Coelho. “*Societas Studii*”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

análise individual do candidato; ouvia-se os que com ele conviviam, inquirindo acerca sua de suas competências para a pregação, sobre seu estudo e espiritualidade, além da qualidade de sua caridade. Feito isso, decidia-se sobre a permanência nos estudos ou o direcionamento para a pregação, com um pregador mais experiente ou para uma atuação individual. Neste caminho, o pregador geral era escolhido entre aqueles experientes, onde se avaliava sua trajetória, em lugares e circunstâncias, e seu conhecimento teológico, devendo este estar preparado para eventuais necessidades pastorais. Questões semelhantes eram comuns á pregação do Santo Ofício, como estuda Lourenço<sup>207</sup>, o que pode levar a ideia de certas prerrogativas serem menos dadas à ordem e mais ao trabalho de pregação.

Com base no Evangelho, as *Constituições* definiam a atividade da pregação tendo como referencia a ação dos apóstolos. Não deviam portar ou receber ouro e prata, além de presentes, sendo validade comida, roupa, livros ou outros itens necessários. Além dos mais, não deveriam os pregadores possuírem encargos administrativos.

Interessante para entendermos as intenções por de trás da formulação da Ordem dos Pregadores é o ideal de pobreza. Esta era encarada como um testemunho vivo da prática apostólica de tais homens, afirmando sua fé e evidenciando sua prédica, servindo, assim, como arma viva contra a heresia. Tal percepção advinha da convivência que Domingos tivera com os cátaros e valdenses, o que lhe afirmou a insuficiência do ensino para a pregação, insuflando a necessidade de um testemunho vivo.

## **2.3 DOMINICANOS: UMA ORDEM DE VÁRIAS FACES**

Tendo em vista um dos pontos salientados no primeiro capítulo desta dissertação, sobre a compreensão da intencionalidade do orador a partir de sua composição enquanto sujeito social para o qual chama atenção Skinner, isto é, os elementos sociais que o configura<sup>208</sup>, neste caso, considero indispensável fazer um

---

<sup>207</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>208</sup> SKINNER, Quentin. Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

balanço da identidade dos frades pregadores. Entretanto, antes de seguir por esse caminho, elencarei uma citação da *Legenda Áurea* quanto à criação da Ordem dos pregadores:

Algum tempo depois ele começou a cogitar na instituição de uma Ordem cuja missão fosse percorrer o mundo pregando e fortalecendo a fé católica contra os hereges. Como morava havia dez anos na região de Toulouse, desde a morte do bispo de Osma, quando ia ser celebrado o concílio de Latrão foi a Roma junto com Fulco, bispo de Toulouse. Ali solicitou ao sumo pontífice Inocêncio que autorizasse a ele e seus sucessores instituir uma Ordem que se chamaria dos Pregadores. O pontífice mostrava-se reticente, quando de noite teve um sonho no qual a igreja de Latrão estava gravemente ameaçada de repentinamente desabar. Ele via isso com medo, quando o homem de Deus, Domingos, correu em direção a ela, colocou seus ombros e sustentou todo edifício. Ao acordar, ele entendeu a visão e aceitou com alegria o pedido do homem de Deus, a quem exortou que junto com seus irmãos escolhesse uma regra já aprovada, para depois receber a confirmação dela. Ao retornar, ele informou seus irmãos da palavra do pontífice. Os frades em número de mais ou menos dezesseis, invocando o Espírito Santo escolheram unanimemente a regra do bem-aventurado Agostinho, exímio doutor e pregador como eles seriam no futuro, de fato e de nome. Resolveram também adotar hábitos de vida mais estritos e formalizar essas observâncias em uma constituição<sup>209</sup>.

Rangel apresenta a passagem citada acima da criação da Ordem, está que consiste no sonho de Inocêncio III à época do III Concílio de Latrão. Não somente, apresenta ainda o relato de duas visões com a Virgem Maria, onde se é possível observar o prelúdio à criação da Ordem. Nas visões, Rangel aponta que a ira de Jesus contra a humanidade é admoestada por Maria, o qual, devido a isso, envia os Pregadores como uma medida última à humanidade, isto com o intuito de “iluminar e limpar, advertir e instruir”. No outro relato, a criação da ordem se faz como uma medida salutar em a face àquelas outras tomadas anteriormente, mas que fora insuficientes, isto para a correção dos erros cometidos pelos heréticos. Quanto ao sonho de Inocêncio III, o qual influenciara a decisão do papa para permitir a criação da ordem, Domingos é colocado

---

<sup>209</sup> VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vidas de Santos*. Tradução por Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia das Letras, 2003. P. 616 apud RANGEL, João Guilherme Lisbôa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p.30-31.

como grande salvador da Igreja de Cristo e exaltado por executar, pelo mundo, a pregação e o fortalecimento da fé contra as ameaças heréticas.

Deste modo, seguindo pelo trabalho de Rangel, o qual analisa a *Legenda Áurea*, a hagiografia dominicana é utilizada como elemento construtor da identidade da ordem, de modo a memorá-la a um estado onírico, pensando que o sonho figura em diferentes mitologias como uma manifestação do designo divino em um caráter oracular, respaldando-a a um estado divino, isto é, legitimando-a em seu estabelecimento no mundo. Vale lembrar como nos avisa a sociologia de Godelier, que transferir a origem das instituições do homem para o divino é forma de legitimação e de estabelecimento cimentado na ordem social das coisas, não passíveis de serem transformadas, mas apenas recebidas e aceitas<sup>210</sup>. Devo trazer aqui que a *Legenda Áurea* consiste em uma atividade desenvolvida por outro dominicano de destaque, Jacopo de Varazze, o qual desempenha uma atividade de redator de diferentes legendas hagiográficas, entre elas, a de São Domingos e de outros membros da ordem<sup>211</sup>.

Fortes chama atenção para a primazia do estudo entre os frades. Esses esgueiram-se entre as fileiras da Igreja a partir dessa identidade, o qual é direcionado para as coisas de Deus, não para a aproximação para com o mundo material<sup>212</sup>. Não somente, há um direcionamento dos estudos, este que deve ser propositado para o salvamento das almas através da pregação, principal arma da Igreja, por meio dos dominicanos, no combate a heresia. Deste modo, pode-se sublinhar o intento por de trás do uso institucional da pregação: o combate às heresias. Entretanto, seccionei um tópico somente para a pregação, sobre o qual trabalharei mais a frente, mas havemos de notar que pregação e estudos se encontram em uma motivação comum, o salvamento das almas, como Fortes pontua:

Os pregadores, assim, têm como principal marca de identidade ao longo deste período a pregação possibilitada pelo estudo. Estudar, portanto, ao mesmo tempo que pode ser encarada como uma atividade intermediária, porque serve para a pregação salvadora de almas,

---

<sup>210</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

<sup>211</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na *Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>212</sup> FORTES, Carolina Coelho. “*Societas Studii*”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011. p. 21-22.

sobressai nos escritos dos frades e, muitas vezes, sobre os frades, como algo que os une entre si e os distingue dos outros<sup>213</sup>.

O intento direcionado aos estudos, para os dominicanos, não possui como objetivo a perfeição individual, mas é apontado para a sociedade de forma ampla, o que envolve os fiéis, isto, ainda, com a intenção pedagógica direcionada à salvação, um dos elementos constituintes da retórica. Na guerra contra os inimigos da Igreja, a batalha que os dominicanos travavam como forma de resplandecer a verdadeira fé cristã, era alcançada pelo sistema educacional. De tal modo, o estudo era compreendido como parte integrante da Ordem, como característica delimitadora.

Em meio a tal contexto, os estudos possibilitava à ordem uma distinção perante aqueles outros que negligenciavam a instrução, enquanto que, como estudantes, alçavam prestígio devido a isso. Nessa relação entre dominicanos e universidade, os frades beneficiavam extensivamente, isto considerando que o espaço universitário possibilitava-lhes recrutar novos membros, homens já instruídos e de oriundos de grupos privilegiados, um dos motivos para querelas universitárias. Não obstante, devido ao seu caráter universal, a ordem beneficiava-se em toda Europa. Não de uma forma dependente, os dominicanos fizeram uso das universidades com o propósito de configurar, de forma independente, sua própria rede de escolas<sup>214</sup>.

No tocante à questão identitária, Rangel confronta esses dois caracteres da ordem – estudo e pregação – com a tese de Carolina Coelho Fortes, a qual concede maior destaque aos estudos do que à pregação entre os pregadores, isto, porque os frades queriam promover a ordem onde o estudo fosse maior aspecto identitário, afim de diferenciá-la de outras ordens e das heterodoxias que eclodiam nesse momento, o que Fortes aponta como sendo de maior presença, o que apareceria em maior tom quando esses estivessem falando de si. Entretanto, Rangel aponta que, na análise da *Legenda Áurea*, o estudo não aparece como principal ponto dos dominicanos. Neste caso, nos diz que será a pregação, mais do que os estudos, que aparecem como elementos

---

<sup>213</sup> FORTES, Carolina Coelho. “**Societas Studii**”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

<sup>214</sup> *Ibidem* p. 21-22.

sobressaídos, onde a ordem caracterizada pelos estudos só aparece após canonização de São Tomás de Aquino<sup>215</sup>.

Com isso, se tem um ponto interessante, que a identidade ocorre de forma relacional, entre o eu e o outro, uma vez que não são surgimentos autônomos e independentes em sua constituição, mas estão intrinsecamente submersos em seus contextos sociais, políticos e culturais, respondendo a eles. Como já desenvolvido anteriormente em um tópico do primeiro capítulo, tais relações constituem elementos classificatórios e, por conseguinte, participam da relação de ordenamento social e do binômio sagrado/profano e pureza/perigo que permeiam os sujeitos sociais aqui tratados, mesmo que de forma postulado neste momento, nesse caso, os pregadores e hereges<sup>216</sup>. Desta forma, podemos pensar que a formação identitária dos frades pregadores está intimamente relacionada, não somente, ao contexto econômico, político e social remontado, o de renovação do comércio e das cidades, mas também aos outros seguimentos da Igreja, mesmo seculares e franciscanos, como também aqueles que se antagonizam, os hereges, sobretudo com os cátaros.

Ainda assim, para o bom zelo para com o rebanho, tornava-se necessário uma profunda compreensão do divino, o que era alcançado por meio dos estudos. “Os estudos, assim sendo, tomam lugar destacado no processo que leva à construção de uma identidade institucional dominicana, que faria com que os frades se distinguissem, em particular, dos seculares”<sup>217</sup>. Tomás de Aquino chega a falar da formação de uma “sociedade de estudos”, que assim se formulava para erigir-se em face a ataques proferidos por aqueles seculares. Deste modo, como demonstra Fortes, “a construção de um ‘sistema educacional’ servia ao propósito de dar identidade à Ordem dos Pregadores”<sup>218</sup>.

Neste caminho, analisando a discussão de Rangel com Fortes e considerando ambas as redações, fica claro que Ordem dos Pregadores levantará baluarte identitário a partir de seus interesses e necessidades, tanto discursivas como sociais e políticas. Quando necessário, em confronto com outras ordens e seguimentos, quando ainda não

---

<sup>215</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>216</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>217</sup> FORTES, Carolina Coelho. “**Societas Studii**”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011. p. 126.

<sup>218</sup> *Ibidem* p. 123

assentada, será erguida uma identidade estudantil, neste caso afirmativa, quando não, quando visto outras necessidades, a pregação aparecerá como balizador da identidade dos frades. Deste modo, fica claro o jogo de interesses na manifestação identitária, isto equacionado em um movimento que busca e participa de jogos de poder. Não somente, observa-se que há uma relação na conformação da identidade dos frades, às vezes em relação aos seus *primos* franciscanos, outras aos seculares, mas, sobretudo, em face aqueles que antagonizam e disputam espaço com sua Igreja, os hereges. Não somente, deve-se pensar a agência autoral como elemento de construção, isto é, ênfases ou não dado a aspectos identitário na redação de textos dominicanos. Sobre isso, reflito que, ainda que pensemos as instâncias da intencionalidade como pontuada por Skinner, não podemos cair em um maniqueísmo puro e simples, mas pensar que o autor, o locutor do discurso proferido, está sim inserido em manifestações políticas e culturais, mas envolve-se também, neste caso sentimentalmente e espiritualmente, com a prédica que pronuncia. Este trabalho, de certo, envolvem nuances difíceis de capturar, mas compreendo ser necessário o balizamento do pensamento para não tencionar a reflexão a uma dada direção. Portanto, na construção retórica e discursiva há uma agência política que norteia a intenção do autor em sua produção, mas há um envolvimento íntimo deste também na sua construção, o que pode levar a salientar aspectos distintos em uma dada obra, como é o caso dos estudos ou da pregação.

Deste modo, os frades tinham uma identidade que cruzava estudos e pregação, entretanto, caracterizavam-se por outras ocupações várias, por onde trazia em si a marca da mudança, comum ao século XIII, no processamento identitário dos dominicanos.

Evangelizadores, conciliadores, diplomatas, titulares de dioceses, inquisidores ou mártires, ativos tanto nas cidades do Ocidente quanto em terras distantes, os dominicanos enfrentaram o mundo que se transformava. E é com essa linha de contato com a atualidade, de compreensão dos temas da vida e dos costumes que mudam, que deve ser lida a trajetória da Ordem dos Pregadores em sua busca, consciente ou não, pela formação de uma identidade<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011. p. 28.

Como chamado atenção acima, os frades caracterizam-se pelo desenvolvimento de uma série de atividades, essas desempenhadas no ceio da igreja e nos espaços seculares, como evangelizadores e diplomatas, agiam em diferentes espaços da cristandade, mesmo fora dela, isto com o intento catequético. Devido as mudanças que experimentam nesse novo mundo e, por serem eles mesmo partitivos das mudanças que se seguem nesse momento, caracterizam-se também por essa transformação. No entanto, Fortes chama atenção para que não comportam, em sua formação, uma idealização enquanto um projeto consciente por parte de seu fundador, não sendo linear, mas moldada por embates internos e externos.

Nesse caminho, enveredando sobre a formação e aspectos formadores da Ordem dos Dominicanos, tomemos primeiramente a ideia de identidade. A identidade não se configura como um elemento dado no tempo e, estando disposto à égide temporal, podemos entender que esta encontra a mercê de sua variabilidade intrínseca a égide do tempo. Deste modo, a identidade está de acordo com os arranjos sociais, políticos e culturais do qual ela se encontra, estando em concordância com um motivo e uma intenção e, não obstante, respondendo ao jogo do indivíduo/grupo em sua participação na sociedade. De tal maneira, podemos empreender que a Ordem dos Dominicanos experimenta, desde sua formação, uma composição feita nesses termos e, por seguinte, torna-se um empreendimento social em resposta as suas necessidades.

## 2.4 A PREGAÇÃO DOMINICANA

Antes de darmos inicio a senda da relação entre os Dominicanos e a pregação, irei passar pela consideração que o *Dicionário Bíblico Universal* da ao termo. Vejamos que:

A pregação tem como objetivo principal a salvação que Deus realiza por Cristo. Esta salvação é apresentada como o estabelecimento do reino. O reino está próximo, no tempo de João Batista e de Jesus; ele se tornou uma realidade no dia da salvação. Para a Igreja ele está ligado ao passado (Ressureição), e já está presente: como a obra do Espírito, ele deve chegar à plenitude no futuro, com a Parusia de Cristo<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> MONLOUBOU, Louis. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996. p. 637-638.

Ora, a pregação, portanto, detém-se em um objetivo principal, a salvação. Esta salvação é feita na Encarnação, na Morte e Ressurreição de Cristo, por assim, em seu martírio, o que perpassa a lógica hagiográfica dos primeiros séculos cristãos. Na salvação, quando pensamos ser o principal intento, ainda que declarado, dos dominicanos, encontra-se a promessa da Parusia, que é a segunda vinda de Cristo, o que se relaciona, ainda que postulado, com o Juízo Final. Portanto, não posso deixar de pensar que, no querigma, é articulado um todo teológico que compreende, ao lado da salvação, a condenação.

A pregação vem a ser um dos elementos-chaves na dinâmica dominicana e no estudo que se busca fazer sobre eles. Como dito, a ordem dos pregadores compreendia, distintos valores identitários, que eram interdependentes e se escamoteavam a partir de jogos de poderes e de interesses. Neste caminho, torna-se indispensável passar por essa questão, isto porque, no tocante a produção do *Breue Summario*, levanto a tese deste ser uma forma de pregação, embasado em sua composição, onde há a exortação do quadro da peste em uma relação equacional entre pecados e virtudes e entre culpa individual e coletiva, sendo apresentados formas de apaziguar a ira divina e reestabelecer o quadro de ordem da sociedade, o qual apresenta o valor retórico da pedagogia. Portanto, tomando esses pontos, para o trabalho que aqui se segue, torna-se necessário perseguir em maior grau e número a pregação do que os estudos em meio a Ordem dos Dominicanos.

Antes disso, compreendendo a pregação como um discurso religioso, gostaria de voltar àquilo que salientei no primeiro capítulo quanto ao seu trâmite e, sem muitas ressalvas, continuar a discussão. O discurso religioso vem a ser:

[...] o discurso religioso é aquele que faz a mediação entre os fiéis e o sagrado através de mecanismos dogmáticos das verdades religiosas. Trata-se de um discurso ‘em que há uma relação espontânea com o sagrado’ sendo, portanto, ‘mais informal’. No discurso religioso elabora-se uma linguagem com vista à pretensa ‘objetividade’ e ‘imparcialidade’, procura-se eliminar a subjetividade na enunciação, causando um efeito de sentido que leva à verdade. Sua legitimidade se encontra nas suas fontes, dentre elas as Sagradas Escrituras. O texto religioso, nesse sentido, é um discurso que pode originar novos textos

que o retomam. [...] lugar de onde se fala deve ser reconhecido institucionalmente, tornando-se verdadeiro e legítimo<sup>221</sup>.

Discurso algum é de total absoluto, ainda que hegemônico, uma vez que não anula os demais; não sendo autônomo ou imutável, uma vez que seu surgimento é feito em relação a outros demais, sofrendo sua interferência. Os discursos formam, assim, uma espécie de sociedade com diferentes funcionamentos e intuitos<sup>222</sup>. Nessa perspectiva, passar e compreender o discurso religioso permite-nos capturar mais sobre a própria retórica e dinâmica religiosa. O discurso religioso, compreendendo em sua envergadura retórica, sobretudo aquilo que Reboul nos fala acerca da relacionalidade dos discursos ser uma lei geral, podemos pensar que o discurso dominicano se relaciona, pois nenhum discurso é isolado<sup>223</sup>, disputando lugar e poder com outras falas deste momento. Desenvolvendo essa questão, podemos pensar que essa disputa é feita dentro das fileiras da Igreja, isto é, para com outras ordens ou seguimentos desta, ou ainda, quando os pensamos dentro dos binômios de bem e mal, sou levado a pensar que todo discurso cristão está na linha de frente de disputa contra a agência satânica, isto porque o Diabo atenta contra a cristandade, buscando-a derrubar a todo o momento<sup>224</sup>, vindo a ser uma prédica moralizadora. Portanto, o discurso religioso é um discurso de hierofante, isto é, uma ligação entre o plano terreno e o supraterrâneo, entre o profano e o sagrado. Está a disputar para com outros seguimentos que buscam a mesma primazia para com o sagrado e, no mais, dentro do sistema cristão, é combativo contra o próprio Diabo e sua empresa quando se manifesta com a intencionalidade salvadora, um dos pontos de saída dos dominicanos para seu ministério.

Não somente provocando uma ligação entre diferentes planos, a pregação medieval é a responsável por reunir e distinguir clérigos e leigos, como locutores e

---

<sup>221</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 16

<sup>222</sup> SILVA, Andreia C. L. F. da. “Reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade em textos berceanos”. In: \_\_\_\_\_. *Hagiografia & Historia: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p.p. 45-80. p. 48. Apud SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 17

<sup>223</sup> REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>224</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

ouvintes. Assume uma envergadura catequética, de asserção da doutrina cristã e de seus dogmas. No Medievo a pregação será um grande veículo de ideias, estando o sermão como grande transporte de propagação da fé. O orador deve, assim, buscando convencer os que o ouve, valer-se de recursos de gesto, de potente entonação e de perspicácia para fazer-se ser entendido por sua plateia de milhões de pessoas. A pregação será um recurso recuperado nesse momento – século XIII<sup>225</sup>.

Interessante para capturarmos a pregação dentre os dominicanos é passarmos por uma dos espaços que fora de maior destaque dentro da sociedade cristandade, os autos de fé, isto porque era principalmente o auto de fé que reunia as condições necessárias para amplificar o alcance do sermão, além de garantir a eficácia da mensagem nele contida<sup>226</sup>. Em Portugal, os autos de fé possuem auto valor, enquadrando-se dentro de uma sociedade de espetáculo, própria ao Antigo Regime, e valendo-se dos binômios de ordem/desordem, pureza e perigo. Perseguido o lugar ocupado pela pregação e pelo pregador dentro da sociedade portuguesa do referido período, ditamos que a função de pregador era de grande valor dentro da instituição inquisitorial, o qual falava em seu nome. O predicante deveria compor um discurso adequado às necessidades temáticas necessárias à conjuntura, o qual trazia a incumbência de restituir valores, atacar vícios e desvios, apresentando de forma pedagógica, um dos componentes discursivos da retórica<sup>227</sup>. Sua escolha era feita pelo Inquisidor Geral ou pelo Conselho Geral, que optava por uma nova, tendo avaliado suas qualidades, em meio a uma lista tríplice desenvolvida pelos inquisidores da mesa, conforme os Regimentos de 1613 e 1640.

O papel do pregador na sociedade moderna pode ser observado no contexto religioso do momento: guerras religiosas, dissidências, como a Reforma, e as heresias, como os cátaros e valdenses. Católicos e Protestantes, radicais ou não, concordavam com a necessidade de especializações para a leitura e interpretação, não devendo deixar o texto bíblico a interpretação popular e individual. Neste caminho, a pregação assume destaque no cenário do século XVI – sendo debatido e estipulado pelo IV Concílio de Trento, pelo decreto *Super lectione et praedicatione*<sup>228</sup>. Para isso, houve a necessidade

---

<sup>225</sup> LE GOFF, Jacques. A BOLSA E A VIDA: Economia e Religião na Idade Média. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2007.

<sup>226</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 52.

<sup>227</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>228</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 46.

de elevação intelectual do clero, o que se encontra no estímulo da pregação dominicana. Neste caminho, “[...] a pregação tinha o papel de estender internamente e às fronteiras da fé a civilização pretendida e defendida a partir da regulamentação moral e dos costumes, dentro de uma ideia prévia de disciplina”<sup>229</sup>. Deste modo, pode-se observar um intuito pelo reforço da ordenação cristã da sociedade, pelo reforço dos seus valores, condenações de vícios e desvios. Portanto, a pregação constitui-se como uma das ferramentas pelas quais a Igreja, através dos sujeitos da Ordem dos Pregadores e por meio da instituição inquisitorial, fará a manutenção e conservação do *status quo* social estabelecido por ela.

O lugar da pregação na sociedade portuguesa era simbólico, uma vez que fazia jus da economia simbólica das partes envolvidas e movia-se dentro de um contexto político e social. O contexto era o de reforma tridentina, a qual compunha uma associação entre doutrina, para a catequização, e pregação. Com isso, houve necessidade de sua regulamentação, o que passou a requerer domínio das Escrituras, prática oratória, como o latim e o “dom da palavra”<sup>230</sup>.

Dentro do mundo ibérico, a pregação ganha notoriedade enquanto prática no recinto português. Momento esse em que a cristandade experimentava uma reforma catequética, estimulada pelas reformas tridentinas, o que se refletiu na ação parenética movida pela Igreja, o que aparece nas constituições episcopais que ditam o funcionamento da prática. Em comparação 1500 e 1548, se tem um expressivo detalhamento e atenção dada a prática, uma vez que a atenção, no primeiro momento, era maior quanto a autoridade do bispo e párocos, menos quanto ao conteúdo da pregação; em seguida, a atenção voltou-se em maior medida para as qualidades do pregador, o qual passou a contar com exames, sofria fiscalização e deveria possuir licença para sua prática<sup>231</sup>. A seu modo, aos pregadores de ordens religiosas era requerida uma autorização de seus superiores, mesmo para a pregação dentro de seus

---

<sup>229</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 46

<sup>230</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

<sup>231</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

mosteiros; não podendo, além disso, entrar em concorrência com pregadores e párocos locais. Ocorre uma maior penalização dos transgressores<sup>232</sup>.

Quanto às qualidades para a função, exigia-se um bom comportamento dentro do púlpito, restringindo seus gestos no exercício da função, proibindo exageros fora dele, para que o escândalo não o cercasse. Não obstante, sua corporeidade também era traçada, não devendo ser feio em demasia ou apresentar algum traço que possa levar a repulsão. Sobre o conteúdo de sua prédica, não podiam levar ao riso, usar de textos apócrifos, histórias mundanas e fábulas, devendo sempre embasar-se nas Escrituras. A disputa teológica com as heresias ficava vetada, porém, quando inevitável, deveria apontar diretamente para os componentes heréticos, detalhando-os de modo que não causassem confusão; nesse mesmo caminho, interditava-se o tratamento de dogmas e mistérios do credo cristão e católico. Vetava-se ainda críticas as autoridades secular e eclesiástica<sup>233</sup>.

Difícilmente um pregador prestava serviços à Inquisição mais de uma vez e, quando feito, ocorria com um espaço de tempo considerável – ainda que um seguimento da Igreja fosse dominante. No tocante da relação entre Inquisição e ordens religiosas, era interessante para ambas as partes o seu envolvimento, isto, pois, encontravam uma na outra prestígio e autoridade: para o tribunal, os homens ordenados da Igreja lhes serviam em qualidade e maestria; para esses, angariavam em prestígio social e eclesiástico – a concretude disso ocorria quando o pregador, após o ato parenético, alcançava uma posição de maior prestígio.

A parenética inquisitorial encontrava-se no posto de extraordinária, categoria que versava sobre o cotidiano e com as contingências daquele momento, o que permitia que o orador trata-se de assuntos verticais ao tema, ainda que não fosse de alçada do credo católico, o que ocorria em momentos de crise. Dessa forma, tinha-se o tema geral e outros subtemas que eram tecidos em analogias e perífrases. Entretanto, deve-se considerar que o teor político era condizendo com as necessidades e aspirações da inquisição, o que poderia ser diacrônico à política do reino. Assim, a política da Inquisição possuía dinâmica própria<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

<sup>233</sup> *Ibidem*

<sup>234</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

A prática parenética possui dois pontos interessantes refletidos por Lourenço. Primeiramente, a funcionalidade de agrupar um coletivo de forma coesa e homogênea, ainda que momentaneamente, isto pela recuperação da ideia de comunhão e por trazer à cena temas do cotidiano. Em seguida, por sua construção de representações coletivas, que, apesar de não construir, disseminava e reafirmava estereótipos sociais, como o mesmo diz: “[...] o sermão teria a função de captar as imagens presentes no imaginário coletivo, bem como, os valores fundantes da ordem social e socialmente esperados, para daí comunicar sua mensagem e figurações sociais”<sup>235</sup>. De tal forma, o discurso parenético confere coesão e sentido as diferentes representações, possibilitando uma representação coletiva e legítima. Isto por alguns motivos, penso eu, entre eles a presença de sujeitos sociais de grande prestígio, o que varia pelo local certamente, mas a presença da corte e do auto clero ocorria em muito no caso de Lisboa. No entanto, quando feito o estudo de manuais de confessores que ditam os modos e os discursos a serem seguidos pelos pregadores, percebemos a entonação em que ocorre. Jean Delumeau, no tratado do tema, enquadra a pregação dentro da pastoral do medo que ocorre dentro da dimensão da Reforma Católica. Como um gênero discursivo, empregava-se recurso para se buscar o convencimento do público alvo, isto através mesmo da coerção pelo medo<sup>236</sup>.

Quanto ao aspecto da intencionalidade do inquisidor, Lourenço contorna que o discurso inquisitorial era seu dependente, isto é, era formado a partir da persona social deste, o que era empreendido em sua pessoa e em suas qualidades. O pensar sobre ele deve passar pela ordem do qual fazia parte, das facções que assumia em disputas e suas redes clientelares, assim, “o esboço do perfil do pregador é fundamental para que possamos entender as muitas variáveis que intervieram no momento da pregação”<sup>237</sup>. Deste modo, o axioma de Skinner para a formação de seu contextualismo linguístico nos impele a pensar a constituição do sujeito social do dominicano para trabalharmos a sua construção narrativa do Breve summario.

A pregação, regulamentada juridicamente pela Igreja, até os séculos XI e XII, era da alçada de bispos e párocos, transferindo-se posteriormente para os mendicantes.

---

<sup>235</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. p 52

<sup>236</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>237</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. P 64

As desavenças que se sucederam a isso comportavam a confissão e outras práticas pastorais, o que encontrou solução apenas no pontificado de Bonifácio VIII. As desavenças eram contornadas nas *Constituições*, a qual estipulava que não poderia pregar em áreas proibidas pelo bispo, apenas com autorização papal, devendo esse apresentar-se ao bispo quando chegasse a uma diocese, devendo subordinar-se a ele. Não somente, recomendava-se contra o escândalo. Não se poderia pregar com menos de 25 anos.

Para a entrada no quadro de pregador, a escolha do noviço tinha como prerrogativa suas qualidades intelectuais, sua espiritualidade, sua moral, sua retórica e seu comportamento social. Um bom pregador possui as qualidades de descrição, maturidade e bom posicionamento mental, moral e social. Para sua ação no mundo, a Ordem compreendia a necessidade de flexibilidade e maleabilidade. Em sua disposição entre padres e bispos, os pregadores não deveriam causar atritos<sup>238</sup>.

Entre as características elencadas por Lourenço em seu estudo, sobretudo no caso da parenética inquisitorial, a primeira é a idade, que traz o requerimento de ser um homem experiente quanto a sabedoria de vida. Não o eram com menos de 45 anos, idade de maturidade, visto a baixa expectativa de vida; não mais que 59 anos, pela debilidade no raciocínio e na voz. A segunda característica era a escolha por aqueles atuantes no bispado/tribunal distrital, isto por um motivo relacionado à economia do sagrado: o pertencimento, o reconhecimento e a proximidade como elementos da legitimação da ação religiosa na população – o que leva a um número considerável de pregadores locais ou regionais. A terceira característica era a experiência, ninguém era pregador sem estudo e prática. Por último, sua quarta característica consiste em sua ascendência social, o que requeira que fosse próprio do reino, cristãos velho, de sangue limpo de boa vida e costume, para que lhe possam incidir a importância e o segredo; ficava vetado origem moura e judaica; descrédito público, descendência perniciosa, presos e sentenciados pela inquisição<sup>239</sup>.

A pregação foi embasada, por Domingos, na cultura livresca. O trabalho intelectual ganhava notoriedade em face a vida conventual e a liturgia. Essa ação da Ordem render-lhe-ia bons frutos, devido as universidades e os saber teórico e prático

---

<sup>238</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

<sup>239</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

ganharem destaque dentro do quadro de instituições da sociedade. Não somente, outro instrumento da palavra, além do livro, fora o uso do sermão, esse que era compreendido como veículo da sabedoria de Deus<sup>240</sup>. A notoriedade que os dominicanos ganham dentro da cristandade e, neste caso, dentro da sociedade portuguesa, pode ser observado pela participação destes dentro do aparelho inquisitorial português. Como desenvolvido por Lourenço, a participação de oradores, em sua maioria, ocorria como uma consagração, como um benefício em seu reconhecimento, o que atesta a proeminência da instituição inquisitorial dentro do sistema social e simbólico do reino português.

A posição do pregador na estrutura do Santo Ofício não deve ser vista como de somenos importância, mas sim como um prêmio, ora por bons serviços prestados, ora como reconhecimento das qualidades e capacidades do religioso. Assim, a distribuição dos religiosos entre as Ordens daria outro sentido às mesmas, uma vez que passariam a poderem ostentar quadros de reconhecida grandeza social. Reputação dada por um dos organismos mais criteriosos que o Antigo Regime português conheceu. Toda essa dinâmica ajuda-nos a observar o caráter regulador que o tribunal desempenhava no campo religioso do Portugal Seiscentista, funcionando como árbitro qualificado e dispensador de capital simbólico que movia a economia do campo<sup>241</sup>.

Para Tereza Rocha, o sermão dominicano possui três eixos, que seriam as autoridades, quando no *Breue Summario* constrói uma narrativa de legitimação a partir de elementos edificadores da mística cristã e no texto bíblico, os argumentos, que digo como sendo os apontamentos pra os motivos pelo evento da peste e seu equacionamento para com as virtudes que levariam a sua expiação, e os exemplos, os quais são buscados no texto bíblico. Quanto a este último, *exemplum* é definido por Rocha como:

O *exemplum* é uma narrativa breve, que articula os pilares das autoridades e dos argumentos. Trata-se de uma história contada oralmente dentro do sermão dada como verdadeira, que tem como objetivo a persuasão dos ouvintes. É importante destacar a função

---

<sup>240</sup> FORTES, Carolina Coelho. “Societas Studii”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

<sup>241</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. p 82

pedagógica dos *exempla*: eles têm a finalidade de enfatizar os modelos a serem seguidos tendo em vista a salvação eterna dos homens, transmitem lição<sup>242</sup>.

Pensando o *exemplum* no âmbito da retórica, como salientei no primeiro capítulo, como Curtius nos fala, este vem a ser uma indução retórica, o qual faz uso da analogia e do contraste, sendo real ou fictício, histórico ou mitológico, por onde se condensa uma história edificante e exemplar<sup>243</sup>, que, por assim, marcado por uma intencionalidade pedagógica (catequético), buscando a disseminação moral qualitativa em uma narrativa exemplar. Não somente, Lausberg coloca o *exemplum* como uma forma de tópica discursiva, isto é, como um ponto de saída para argumentação discursiva<sup>244</sup>.

Desta forma, como visto no dito por Tereza Rocha, o *exemplo* constitui um elemento da retórica, uma vez que possui em seu âmago a persuasão, um dos componentes que caracterizam o discurso retórico<sup>245</sup>, o qual possui a finalidade pedagógica, ao articular autoridade e argumentos.

O *exemplum* é uma modalidade de discurso didático cuja característica mais notável é, precisamente, a de conter duas artes distintas: a arte de ensinar e a arte de contar. O *exemplum* é, antes de tudo, um discurso oral, sustentado pela voz e pelo gesto. Entretanto, apesar de profundamente arraigado na oralidade, este discurso só é conhecido hoje através de sua forma escrita. A ele recorrem, ao longo da Idade Média e de forma especialmente recorrente a partir do século XIII, professores, oradores, moralistas, místicos e pregadores, para exemplificar e adornar suas exposições ilustrando-as mediante todo o tipo de fábulas, anedotas, bestiários, relatos históricos, lendas, etc. Trata-se de uma ficção narrativa concebida para servir de demonstração, e ao mesmo tempo um método didático e um gênero literário<sup>246</sup>.

---

<sup>242</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 18.

<sup>243</sup> CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

<sup>244</sup> LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

<sup>245</sup> REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>246</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 118

Visto assim, o *exemplum* foi um recurso linguístico de comum uso por parte de diferentes sujeitos ao longo do medievo, recurso esse retórico, o qual se caracteriza por ser um meio didático. Este feito, sobretudo, de forma oral, chega a nós pelas vias dos textos redigidos por esses homens que o empregavam. O recurso, não somente, era empregado de forma íntima à gestualidade e a oralidade do que o professava. Vale lembrar que o emprego da oralidade como prática política e pedagógica era marcante em uma sociedade de baixa escolarização como se caracterizava o medievo, portanto, constituía uma das principais vias de conhecimento e de transmissão do discurso religioso, portanto, um catalizador das intenções de ordenamento social. Já no século XIII ocorre uma renovação do sermão, isto muito incitado pela prerrogativa estabelecida no IV Concílio de Latrão, o qual estipulava uma melhor instrução do laicato. Essa renovação acontece de forma a inserir histórias edificantes e exemplares em seus relatos, primeiros orais e, posteriormente, redigidos. O *exemplum*, neste caso, consiste em contar e ensinar, por assim, pensando certa pastoral catequética e evangelizadora, o exemplo possui um fim ministerial e pedagógico – sobretudo oral e gestual, mas que chega a nós de forma escrita<sup>247</sup>.

O *exemplum* fornece ao seu usuário argumentos já estabelecidos, próprios e prontos para uso, o qual será tomado e utilizado segundo os interesses do orador, onde encontramos a ideia de Tópica falada por Lausberg<sup>248</sup>. O discurso de pregação é articulado de forma a conter tais exemplos pela edificação pedagógica, pela legitimação, uma vez que seu uso torna-se quase uma convenção social, mas que, não somente, busca capturar a atenção dos expectadores, buscando, no fim último, sua persuasão.

Neste caminho, um ponto interessante é a hagiografia. O termo que compreende uma obra literária que possui relação com o culto e memória de um santo, dada a sua exemplaridade, o que deve ser memorizado e propagandeado<sup>249</sup>. Dentro da sociedade cristã, a mística católica compreende a ação dos santos como intermediários na comunicação com o divino. Estes estão a interceder pela população de cristãos católicos até os dias atuais, marcando profundamente sua experiência religiosa e espiritual. Os

---

<sup>247</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 118

<sup>248</sup> LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

<sup>249</sup> SALOMÃO, Igor. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. *Revista História Comparada*, UFRJ, 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/138/pdf>> Acesso em: 01 abril, 2022.

santos são elementos históricos, culturais e políticos, portanto, pode-se falar de uma *correspondência* destes com o seu momento histórico, onde poderíamos apontar modelos de santidade, como os mártires, os bispos, os monarcas, onde o sagrado é forma de legitimação da memória<sup>250</sup>. Reis toma o termo por meio “de uma ótica que pensa hagiografia como um discurso moralizante pautado [...] na exemplaridade virtuosa cuja comprovação se faz por meio de tópicos retóricas”<sup>251</sup>, isto é, elementos discursivos que compõe uma tipologia na construção narrativa da vida dos santos. Nesse caminho, a hagiografia dominicana, como apresentado por Rangel, é elementar na constituição social e política da Ordem dos Pregadores, sobretudo porque “a hagiografia foi um recurso utilizado em larga escala pelos dominicanos para expressar os valores morais, éticos e religiosos que defendiam”<sup>252</sup>. Pensando isso, ainda que a hagiografia possuísse uma gramática definida, os hagiógrafos não se encontravam sólidos diante dela, sendo-lhes possível revolver o texto. Nesta medida, o talento do hagiográfico, como do cristão em geral, é o de elaborar narrativas novas, considerando as tópicas, isto de forma ainda a manter o aspecto artístico de seu trabalho. Sua escrita é semelhante as demais do período, a diferença se encontra em sua forma ( tamanho) e uso ( público ou não).

Nisto, a narrativa hagiográficas possuem o valor perene, isto é, são feitos para durarem. Ainda que se possa ver o renascimento da memória do santo, esse é feito de modo a comporta a tradição já existente, comportando as necessidades temporais e suprarreais elencadas pelo seu redator, o que atesta um uso político na construção narrativa hagiográfica – o que é apontado por Reis como feito por Jacopo<sup>253</sup>. Neste caminho, a hagiografia – gênero narrativo que trata da vida dos santos compunha, em valor exemplar, os sermões e, no caso dos dominicanos, a *Legenda Áurea* e a *Vitae Fratrum*, consistem em suas maiores coletâneas hagiográficas, estando dentro do projeto de fixação e conservação da Ordem para as futuras gerações. As *Vitae Fratrum*

---

<sup>250</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (C. 1270-1298). *Revista de Escrita da História*. Ano IV, vol. 4, n. 8, jul./dez. 2017. Disponível em: <WWW. escritadahistoria.com>. Acessado em: jan. 2022.

<sup>251</sup> REIS, William Vidal. Os lugares da magia na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e polêmica. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2021.

<sup>252</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 119

<sup>253</sup> REIS, William Vidal. Os lugares da magia na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e polêmica. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2021.

consistem em uma coleção de histórias que relatam diversos personagens ou grupos menores destes, abarcando São Domingos, São Jordão da Saxônia e São Pedro de Verona, a exemplo; ou grupos de frades novatos, estudantes ou noviços, isto relativo à primeira geração da Ordem. Comporta informação sobre os personagens ali descritos, elevando seu caráter santo e erigindo seu público. Por último, apresenta valor memorial. Entre as reações de seu público, buscava a *imitativo* e a *admiratio*, isto é, a imitação, enquanto valor hagiográfico inclinado para a salvação por meio da imitação da santidade, e a admiração pelo seu reconhecimento<sup>254</sup>.

Reis elabora que a hagiografia atua na atualização da narrativa cristã dentro da história. Neste ponto, a produção mendicante de legendários age de forma a centralizar e simplificar tal narrativa. Nisto, os pregadores produzem uma narrativa universal, a qual acompanha a liturgia e a pregação. No campo hagiográfico, as vidas dos santos acompanham o calendário litúrgico de uma comunidade, o que é apontado por Reis como o motivo para a gama de histórias compiladas. De tal modo, “[...] a organização litúrgica de uma comunidade e a produção de textos que narram as vidas de santos andam juntas, compondo matéria verbal voltada à pregação a partir da constituição de vocabulário específico, mas que se pretende universal”<sup>255</sup>.

Na construção da *Legenda Áurea*, como da *Vitae Fratrum*. Passado e presentes são articulados na produção, a qual tinha como principal sentido o ensino da história da ordem naquele momento, isto aos frades. Faz-se, de tal modo, uma reelaboração da memória., valendo lembrar que, segundo Rangel, o sagrado legitima a história narrada em forma de hagiografia<sup>256</sup>, o que vai de encontro a consideração de Godelier acerca do valor social da sacralização<sup>257</sup>. A partir disso, coloca que a produção de sentido dentro da obra age de modo a construir e afirmar personagens e valores da cristandade – nisto, seus inimigos eram postos como inimigos também da comunidade, desta forma, faz um jogo de escala e correspondência, o que solidifica e legitima a Ordem e a Cristandade.

---

<sup>254</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>255</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII*. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 43

<sup>256</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze* (C. 1270-1298). *Revista de Escrita da História*. Ano IV, vol. 4, n. 8, jul./dez. 2017. Disponível em: <WWW.escritadahistoria.com>. Acessado em: jan. 2022.

<sup>257</sup> GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

Primeiramente, a obra de Jacopo fora direcionada ao público de religiosos que trabalhavam com a pregação, pelo fornecimento de exemplos e vocabulários voltados a um fim exemplar. O texto não está no passado, mas este é instrumentalizado com a finalidade de legitimar o presente. Na obra, encontram-se episódios heterodoxos à tradição cristã, onde se age por meio deles a afirmar o conflito, o qual é chave de interpretação da história cristã. “O objetivo do pregador não é propriamente o registro dos desvios efetivamente praticados, mas a defesa de uma autoridade que os nomeia. Assim, os desvios constituem um dado necessário ao reforço da ligação entre ortodoxia e autoridade”<sup>258</sup>.

O que permeava com grande atenção a produção hagiográfica, como sermonística, era a pregação e o combate à heresia. A partir disso, Reis elabora que a *Legenda Áurea* teria sido cunhada para a educação dos frades, onde eram educados nos valores de sua ordem, além de receberem subsídio para a prática de pregação<sup>259</sup>. Relacionando sermão e hagiografia, o primeiro exorta valores e práticas, enquanto que a hagiografia age de modo a complementar com a exemplariedade, confirmando-o.

Tereza Rocha chama atenção para certa ineficiência que o discurso clerical encontrava em sua adesão por parte do laicato e, devido a isso, a necessidade da reformulação de seus meios. No tocante a isso, os dominicanos agem de modo a reformularem os meios discursivos, buscando-a fazer mais clara e compreensível<sup>260</sup>. Neste caso, o pregador fazia uso de artifícios retóricos, a partir das especificidades que o público comportava, sob a intenção pedagógica que buscava a salvação da alma.

Considerando, como dito inicialmente nessa seção, o valor do discurso religioso enquanto intermediador entre o sagrado e o profano, entende-se aqui que, dentro de um tempo escatológico cristão, a hagiografia, ao relatar pedagogicamente uma memória exemplar, possui como intento a salvação das almas. Não somente, possui um valor político e social, uma vez que são prédicas instrumentalizadas dentro de jogos políticos e dentro de relações de poder, que buscam a legitimação e sustento de interesses a partir

---

<sup>258</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII*. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. p. 45

<sup>259</sup> REIS, William Vidal. *Os lugares da magia na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e polêmica*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2021.

<sup>260</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII*. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

do balaústre de um santo e, em seu combate, a expiação do pecado. Por assim, possuindo um valor político e ideológico, se enquadra como um discurso retórico.

[...] a hagiografia assumiu um papel de grande importância dentre os esforços evangelizadores despendidos pelas ordens mendicantes no século XIII. Foi uma espécie de palco para a difusão e a sistematização de valores e do ideário mendicantes. As Vidas serviram não apenas para a composição dos *sermones de sanctis*, pregados nas festas litúrgicas, mas também oferecia farto material para os *exempla*, cujos compêndios receberam dos mendicantes uma grande produção e divulgação<sup>261</sup>.

Esse valor hagiográfico pode ser visto na composição da hagiografia de Pedro de Verona. Pedro de Verona, o qual morreu em 1252, sendo canonizado em 1253, fora elemento de grande profusão para a ordem. Em meio às querelas universitárias que a Ordem enfrentava na década de 1250, a morte do dominicano agregou à narrativa dos Pregadores, aproximando-os aos mártires de Cristo e fazendo-os os novos apóstolos; sua rápida canonização, com diferença de um ano de sua morte, é apontada como sendo indicador do interesse da Igreja em fazer uso de sua morte para o combate às heresias e, para a Ordem, possibilitou glorificação, uma vez que não propulsou apenas o seu culto, mas também o de Domingos. Em meio a esse cenário, a *Vitae Fratrum*, obra que possui o intuito de ser narrativa dos dominicanos em registro e sistematicidade, foi publicada pela primeira vez em 1260, o que fora um meio de defesa perante os ataques do clero secular, possibilitando ainda legitimidade a sua existência em meio as querelas universitárias.

Rangel sublinha que, sobretudo na *Legenda Áurea*, ocorre uma valorização do martírio pelos dominicanos, o que será, para eles, elemento característico para sua defesa em meio a esses campos de disputas. “Exemplos de perseverança e firmeza na fé, os mártires são também pregadores, mas ao contrário daqueles que pregam apenas com palavras, os mártires também pregam com a vida”<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> SILVA, Tereza Renata Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.p. 124.

<sup>262</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na *Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais,

Os mártires aparecem, no cristianismo, num cenário de perseguição aos cristãos, quando esses se encontravam em meio ao Império Romano, sobretudo até o período do Édito de Milão, assinado por Constantino em 313. O termo *martírio*, saído do grego *marturia* ou *morturium*, expressa o significado de “testemunho”; a morte dos mártires expressa, assim, um testemunho de Cristo pela morte e, considerando a envergadura de salvação na paixão de Cristo, o testemunho do martírio é um prelúdio da salvação. É nesse quadro, como aponta Rangel, que aparece o tema do *imitativo Christi*, o que faz desses homens e mulheres modelos e exemplos de fé a se seguir<sup>263</sup> - neste ponto, o martírio passa a ser tomado como o verdadeiro nascimento e, por assim, máxima de fé. Esses constituíram o primeiro modelo de santidade na cultura cristã, sendo por meio deles que se desenvolvera o culto à santidade. Entretanto, na esteira desse processo, o século XIII se caracteriza por outro modelo de santidade, este que passou a possuir como eixo central a humanidade de Cristo e sua imitação.

[...] o martírio permitiu que os membros da comunidade cristã fossem vistos como continuadores da obra de Cristo, sobretudo em razão do ato de testemunhar a fé mediante a morte, além de pregá-la tal como Cristo. Desta maneira, já em sua gênese o martírio trazia o princípio da unidade cristã. [...] por meio da associação entre a santidade martirológica e à Ordem Dominicana, Jacopo legitimava historicamente sua Ordem, colocando-a como verdadeira inflexão histórica. A presença do martírio na obra conferiria à Ordem dos Pregadores legitimidade e identidade<sup>264</sup>.

Como no texto acima destacado, Rangel sublinha o valor de testemunho dado ao martírio e de semelhança a Cristo; a Ordem terá, dentro da obra de Jacopo, a legitimidade e a sua identidade construída sob essa narrativa, a qual será posta como metáfora dela própria.

A pregação ensina, repreende e converte. Todavia, ela também afronta, desarticula e desautoriza. Ao serem martirizados, os santos defendem a sua fé e a pregam com suas vidas, desarticula o algoz,

---

Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 38.

<sup>263</sup> Ibidem p. 39-40.

<sup>264</sup> Ibidem p. 41.

vencem os inimigos e mostram os expectadores a mentira da crença alheia em oposição ao milagre cristão<sup>265</sup>.

Neste ponto, portanto, como no trecho extraído da dissertação de Rangel, a pregação possui valor pedagógico e testemunhal, além de combativa – como destaca, a morte não é apenas testemunho, mas é também iniciativa contra os inimigos da Igreja. Rangel demonstra a legenda de Pedro de Verona como constituída nesses edifícios, como podemos ver:

Sua venerável paixão foi semelhante em alguns pontos à do Senhor. De fato, Cristo sofreu pela verdade que pregava, Pedro pela verdadeira fé que defendia. Cristo foi morto pelo infiel povo dos judeus, Pedro pela infiel turba dos heréticos. Cristo foi crucificado na época da páscoa, Pedro martirizado na mesma época. Cristo morreu dizendo: “Senhor, entrego meu espírito em suas mãos”, Pedro, enquanto estava sendo morto, exclamou as mesmas palavras. Cristo foi entregue por trinta denários para ser crucificado, Pedro vendido por quarenta libras de Paiva para ser assassinado. Cristo por sua Paixão atraiu muita gente para a fé, Pedro por seu martírio converteu uma multidão de heréticos<sup>266</sup>.

No trecho citado acima, podemos notar a aproximação entre Cristo e Pedro de Verona, onde este último é colocado como um segundo Cristo – caminho pelo qual se busca a legitimidade dos Pregadores.

O martírio de Pedro possibilita a associação direta de membros da Ordem com o próprio Cristo, pregador dos pregadores, com aquele que ao morrer, lutou contra o pecado e salvou a humanidade. Neste sentido, por meio de Pedro, o martírio ganhou novo significado para a Ordem ou, no mínimo, foi reforçado. Morrer não era deixar a vida,

---

<sup>265</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 44

<sup>266</sup> VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vidas de Santos*. Tradução por Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003 p.391-392 Segundo a edição Maggioni: “Eius quoque passio veneranda dominice passioni multum similis fuisse uidetur. Christus enim passus est pro ueritate quam predicabat, Petrus pro ueritate e fidei quam defendebat; Christus passus est ab infideli populo Iudeorum, Petrus ab infideli turba hereticorum; Christus in paschali tempore crucifigitur, Petrus eodem tempore martyrium patitur; Christus cum pateretur: „In manus tuas, domine, comendo spiritum meum” dicebat, Petrus dum occideretur uerba eadem clamitabat; Christus pro triginta denariis fuit traditus ut crucifigeretur, Petrus pro libris quadraginta Papiensium fuit uenditus ut interficeretur; Christus per passionem suam ad fidem multos adduxit, Petrus per mortem hereticos multos conuertit”. Jacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998. pp.426 -427 apud RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 46

mas trazer para ela novas almas assim como Cristo fez, ou seja, ser mártir como Cristo, e ser como Ele era ser pregador até a morte<sup>267</sup>.

Pensando o valor retórico do *exemplum*, pelo desenvolvimento das discussões acima trabalhadas, podemos tomar a hagiografia, sobretudo o martírio, como uma tópica dentro do mundo cristão. A medida que se caracteriza como um *exemplum*, o qual tem a qualidade de tópica salientada por Lausberg, podemos desenvolver a mesma ideia para a hagiografia, a qual se compõe como um *exemplum*. O martírio, nesse caminho, vem a ser um recurso retórico que, ao ser apresentado, possui a intensão de conceder sustento e solidez à pessoa ou grupo, no caso dos Dominicanos, visto que remonta a um passado memorável do cristianismo, os seus primeiros séculos, quando era perseguido por outras denominações religiosas, como os pagãos romanos. De tal maneira, é empregado como um recurso retórico que possui o intento de solidificar os pregadores em uma *exemplaridade* e memorabilidade. O martírio, não somente, é vivido de forma textual e discursiva, além de encarnada no sujeito do pregador, aquele que concede a vida e morte a empresa divina, a salvação das almas.

Agora, no tocante ao tema do *exemplum* e das narrativas hagiográficas, pergunto-me: quais seriam os santos e santas que encontram-se na elaboração do *Breue Summario*. Primeiramente, como dito acima, é citado São Francisco de Assim.

[...] ter muitos corpos pera que pudesem socorrer a tudo o que a caridade os incitava. & este/ era o mor tormento que padeciam entre tantos que uiam padeçer. a este trabalho acudio/ logo a muito catolica Religiam do bem aventurado, & serafico padre são Francisco, descalso do mundo/ calzado de deos com o lado aberto a caridade [...]<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 46

<sup>268</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste*. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

Nesse trecho, onde é citado São Francisco de Assis figura que o quadro da peste traz o encargo do trabalho pastoril para a comunidade de clérigos católicos, os muitos corpos para socorrer. A esse trabalho a Igreja Católica empreende, manifestada na figura da Ordem Franciscana. Interessante o santo serve de adjetivo para a Igreja, sendo para ela referência, o que me provoca o pensamento que a concepção de Francisco possa vir a ser independente àquelas postas sobre a Igreja, isto é, chegando mesmo a ser visto de forma isolada, por isso utiliza-lo como recurso. O santo é colocado como bem aventurado e seráfico, isto é, em plena alegria e na qualidade de anjo celestial, o que o leva para próximo de Deus e de sua criação antes da Queda de Lúcifer, antes do orgulho do pecado que o levou para o inferno, o que admoesta-o do pecado original. Francisco é “descalço do mundo/ calçado de deos”, o que afasta do mundo pecador e contaminado que é a terra – visto a recusa ao mundo que o cristianismo tece, segundo Delumeau<sup>269</sup> -, aproximando-o mais uma vez dos desígnios e da obra divina que é a caridade e a salvação.

Outro santo citado no *Breue Summario* é São Jorge. Santo muito popular em terras brasileiras, sobretudo pela sua aproximação com Ogum na Umbanda e no Candomblé, chegando mesmo a ser tema de novela<sup>270</sup>, sendo ainda possível vê-lo na lua, o qual chegou ao Brasil pelos portugueses, esses mesmos que *agora* o citam no *Breue Summario*. Creio ser um santo de forte culto masculino. No *Summario*, o santo mais uma vez enfrenta uma serpente:

[...] a esta princesa a quem a necessidade ia tinha no campo oferecida aos venenosos & mortais dentes da Hydra/ pestenencial se suas caridades lhes não ualeram mormente aquela tam antiga & cotidiana que neste infortúnio lhe apareceo armada de ponto/ embranquo que pareciam hum são Jorge com laminas de silua crauadas em nobres bairros encontrando a mortifera serpente com o arremeção do copioso// socorro piadoso & segurando a uida a tal donzela. Restituin/doa a salua a seus progenitores [...]<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>270</sup> Refiro-me a “Salve Jorge”, novela transmitida pela Rede Globo de Televisão entre os anos de 2012 e 2013.

<sup>271</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

Interessante esse trecho porque, no tocante à princesa e a serpente, lembro-me do mito grego de Andrômeda, a qual é posta em sacrifício para apaziguar a ira de Poseidon, deus dos mares, após uma ofensa. Ocorre que sua mãe, Cassiopéia, diz que sua filha possuía maior beleza que as Nereidas, o que trouxe a ira de Poseidon, o qual mandou um monstro marinho devastar o país. Após consultar um oráculo, o rei, pai de Andrômeda, descobre que sua filha deveria ser sacrificada em prol da libertação da ira divina. Exposta no rochedo para holocausto, Andrômeda encontra a sorte quando salva por Perseu, herói Grego<sup>272</sup>.

Entretanto, diferente da narrativa grega, a salvação da princesa é encontrada em sua caridade. Neste caso, a caridade é colocada sob o signo de São Jorge, o grande matador de serpente, neste caso, a Hidra, monstro também da mitologia grega. Portanto, alguns comentários podem ser feitos desse trecho. Primeiramente, que a narrativa grega serve de escopo para a construção do texto dominicano. De forma análoga, figura a questão da culpa coletiva e do sacrifício para apaziguar a ira de deus. A diferença, como dito, encontra-se na virtude heroica, agora a caridade, não o salvamento heroico. A caridade, virtude humana, é comparada a São Jorge, o santo guerreiro, por assim, figura-se que o santo empresta-lhe suas qualidades, a de honra, coragem e bravura – o que é requerido, por assim, para sua prática em meio a tormenta. Portanto, a narrativa que utiliza de uma dupla referência mitológica e alegórica, trata a caridade como um ato heroico.

São Sebastião também é citado na obra, entretanto, não para qualificar como heroico a caridade. No *Summario* é estabelecido que a não confecção de um templo dedicado ao santo após ser destinado uma quantia de dinheiro para sua composição seria um dos motivos pelos quais se teria desenvolvido o quadro de pestilência.

[...] Outros que pelo que se pedio ao anos passados pera se fazer *hum* templo a são se/bastiam pera o qual se aiuntou muito dinheiro <ut aiunt> que se diz gastar/se em outras obras posto que pias sem licença do bem aventurado santo/ no que se lhe fez agrao<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> GUIMARÃES, Ruth. Dicionário da mitologia grega. São Paulo: Cultrix, 1972.

<sup>273</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

De tal maneira, a arrecadação para fins de construção de um templo a São Sebastião e o seu direcionamento para outras obras, teria levado ao agravamento do quadro de doença que assolava a cidade. Acontece que o santo é padroeiro contras as enfermidades, sua logica se encontra sobre a relação vista entre as setas/flechas embebidas de veneno pestífero que atacam a humanidade com a hagiografia do santo, o qual morre flechado – a lógica de que a doença concerne à cura, a mesma que pode ser vista no deus grego Apolo, o qual ministra o arco e flecha, responsável por lançar contra a humanidade flechas que contém doenças, mas que comporta entre os seus atributos a medicina<sup>274275</sup>.

Nesse caminho, a medida da ocorrência da Peste, na composição de motivos e causas que teriam trazido a doença, a condenação divina, à sociedade lisboeta, o passado é revisitado, reinterpretado e instrumentalizado dentro de sua significância, ao qual passa a ser denotado o signo da culpa. Por assim, compreendo que na racionalização de um quadro pestilento, ocorre que, na associação que o mundo cristão faz entre saúde e doença como signos de culpa e castigo, o passado torna-se argumento. Uma das ocorrências para a culpabilização do abandono da obra do templo de São Sebastião poderia conflitos econômicos e de poder da igreja ou dos próprios dominicanos contra aqueles que revestiram de nova direção o dinheiro, por assim, conflitos econômicos e políticos podem figurar dentro o tocante a culpabilização, como pode ser pensado quanto a isso.

De tal modo, a produção da escrita dos dominicanos passa por motivos vários, desde a construção de sua identidade, a qual irá variar de acordo com as necessidades enfrentadas na composição daquele documento, o que conversa com o público destinado a obra e com as adversidades temporais que ela experimenta. Sua afirmação, muita das vezes, fica a encargo de referencias bíblicas e oníricas, o que lhe legitima. Não somente, em sua escrita observa-se uma finalidade pedagógica, própria à retórica, podendo ser vista na equação que faz entre pecado e virtude, na catequese que professa.

## **2.5 OS DOMINICANOS NA GRANDE PESTE DE LISBOA DE 1569**

---

<sup>274</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>275</sup> GUIMARÃES, Ruth. Dicionário da mitologia grega. São Paulo: Cultrix, 1972.

Nosso trajeto chega ao terceiro capítulo desta dissertação. A senda até o momento teve duas seções: primeiramente, no primeiro capítulo busquei contornar o trabalho proposto de avaliar a fonte documental do *Breue Summario* de forma mais teórica, passando em seguida para uma avaliação do *locus* discursivo dos dominicanos, visto que a redação do documento é atribuída a um dominicano anônimo do século XVI. Deste modo, tendo chegado aqui, busco destrinchar a fonte de modo a apresentar alguns pontos em particulares. Ao longo das leituras que eu fiz desde a graduação, visto que foi para mim objeto monográfico, atingi a observação de notar, para além do que os meus olhos queriam ver sobre culpa e castigo, uma prédica sobre os pobres e sobre a caridade. Deste modo, compreendo que a caridade, de forma direta e indireta na fonte, é um dos seus principais pontos apresentados, sendo utilizada tanto para compor uma narrativa sobre dos dominicanos, elevando-os à virtude, como de forma pedagógica e catequética, quando ela é posta direta ou a contrapelo dentro de um quadro traçado, agora sim, entre culpa, castigo e redenção. De tal maneira, buscarei contornar neste capítulo tais pontos, o da caridade e o da pobreza, no entanto, iniciarei pelo tópico da Peste Negra, o grande tema chave do que aqui se levanta.

Para pensarmos a seção deste trabalho, volto-me para o apontamento feito por Tereza Rocha quanto a três eixos característicos do sermão dominicano, deste modo, parto da consideração da fonte aqui trabalhada, o *Breue summario*, como um sermão, isto pelo motivo de identificar nele semelhanças para com outros textos traçados pela ordem, como a obra de Jacopo de Varazze, e pelo seu valor retórico e discursivo, que manifesta um motivo e uma intenção. Tereza Rocha diz que o sermão dominicano possui três eixos: autoridade, que seria quando o *Breue summario* constrói uma narrativa de legitimação a partir de elementos edificadores e no texto bíblico; os argumentos, quando equaciona os motivos para o evento da peste e seu equacionamento para com as virtudes, formas de expiação; e os exemplos, que são buscados nos textos bíblicos e em memórias hagiográficas.

Como visto até o momento, a partir da empreitada de discussão sobre retórica e discurso e, considerando o contextualismo linguístico de Skinner, a discussão acerca da ordem dos frades dominicanos feita no segundo capítulo, passarei agora a pensar a ação dominicana na Grande Peste de Lisboa de 1569 a partir do *Breue Summário*. Como já salientado ao longo dessa dissertação, o *Breue summario* é a principal fonte aqui utilizada, caracteriza-se por ser uma obra em que o enunciador é um frade dominicano anônimo, o qual escreve para um amigo, com o intuito de relatar a conjuntura da peste

que assola a cidade portuguesa naquele momento. No entanto, ao longo do documento, podemos observar outros motivos, os quais buscarei sublinhar ao longo dessa discussão, como a envergadura que assume enquanto um designo divino, como uma forma de expiação que busca tratar a peste a partir da apresentação dos motivos que teriam levado a tal quadro, equacionando-o as suas formas de expiação. Deste modo, o primeiro momento dessa seção buscar contornar acerca da ação que os dominicanos tomam nessa conjuntura, vale lembrar aqui que, como em outros documentos vistos, a Ordem destaca-se no meio do contexto da peste.

### **2.5.1 PESTE NEGRA: ENTRE 1348 E 1569**

O grande recorte temático de meu trabalho certamente é a Peste Negra. Na historiografia refere-se a chave do termo a pandemia que atingiu a Europa, sobretudo, no século XIV, o que ajudou a compor o famoso século de crise europeu, mas que chega mesmo a tocar o XVIII. Deste modo, convém distinguir dois momentos, o século XIV do século XVI que aqui se estuda, e, no mesmo caminho, enquanto o primeiro abarca todo o perímetro medieval, o último diz respeito a Portugal, sobretudo a Lisboa, já na Idade Moderna. Decerto, entre o primeiro e o segundo período há um largo espaço de tempo e a dinâmica da própria doença torna-se outra entre os europeus, visto as próprias transformações que ocorrem no tocante à urbanização e higiene que se desenvolvem após os primeiros anos de doença. Neste caminho, buscarei compor este tópico considerando esses dois momentos, de modo a flexiona-los ou a fazê-lo mesmo de forma cronológica. Entretanto, antes disso, é necessário compreendermos a relação entre saúde e doença entre os cristãos.

### **2.5.2 A relação entre saúde e doença**

Primeiramente, visto o valor mesmo biológico da doença para o ser humano, está torna-se ponto nevrálgico em sua experiência de vida, o que, de certo, suscita discursos e interpretações várias sobre. A doença ou o estado de doente desarticula o

homem de sua rotina e de seu cotidiano, levando-o a um estado de dor e sofrimento, podendo chegar à angústia e dor, quando a uma intensificação à morte. Atinge suas relações e seu trabalho, de modo mesmo a retirá-lo da vida por certo período de tempo, dependendo dos casos. Como podemos pensar:

Por ser um evento que modifica, às vezes irremediavelmente, nossa vida individual, nossa inserção social e, portanto, o equilíbrio coletivo, a doença engendra sempre uma necessidade de discurso, a necessidade de uma interpretação complexa e contínua da sociedade inteira<sup>276</sup>

Sobre esse estado, entre os cristãos, é composto um sistema complexo entre saúde e doença, o qual é articulado com justiça, castigo e mesmo purgação, isto pelo signo da culpa, do medo e da salvação, como pode ser pensado através da lepra, uma das grandes doenças da cristandade, visto o seu valor bíblico. A doença, assim, possui uma envergadura tanto individual como coletiva, seja no macrocosmo ou no microcosmo, tanto em sua individualidade enquanto sujeito, enquanto um núcleo familiar ou enquanto uma sociedade. Para Gil Sevalho, isto ocorre no âmbito do simbólico:

À ordem simbólica, que é o que dá vida à realidade, pois é onde se movimentam os corpos e as imagens, onde se expressam as ambiguidades humanas, os pensamentos, sensações, ações e atitudes que refletem as representações coletivas.<sup>277</sup>

Para ele, o estudo das doenças não é um estudo que pode estar condicionado a uma história tradicional, que possui a envergadura do efêmero e do eventual. Como fala, em uma história cultural da saúde e da doença encontram-se uma pluriseculariedade, onde as durações são mais interessantes que as rupturas, muito pela relação dos sujeitos com seus corpos. Isto, para além do mais, encontra direções múltiplas dentro da

---

<sup>276</sup> HERZLICH, C., 1991. A problemática da representação social e sua utilidade no campo da doença. *Physis*, 1: 23-26. apud SEVALHO, Gil. Uma Abordagem Histórica das Representações Sociais de Saúde e Doença. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, 1993, p 350.

<sup>277</sup> SEVALHO, Gil. Uma Abordagem Histórica das Representações Sociais de Saúde e Doença. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, 1993, p 249-263.

sociedade, visto os diferentes enunciados sobre as moléstias que se fazem dentro de uma mesma sociedade, como o discurso médico, o qual por si é plural, diverso e, algumas vezes, campo de disputa (o que pode ser visto mesmo em nossa contemporaneidade brasileira em que a pandemia de covid-19 teve discursos múltiplos sobre a doença e sobre a vacina, seu principal meio de contenção), além de discursos outros que são antagonizados ao médico-científico, como é o caso daqueles mágico-religiosos. Quem sabe, nós ocidentais, não percamos muito nesses binômios de oposições que engendramos em nossa cultura, sobretudo após o século XVIII, em que a razão é o grande paradigma, mas tomarei esse pensamento como um parêntese em minha fala. Como dizia, segundo o pensamento Herzlich, para o qual as representações da saúde e da doença estariam demarcadas na configuração da história e da ideologia, vemos que:

É impossível reduzir o funcionamento das representações ao princípio objetivo da distância que separa leigos e médicos, detentores do saber dominante [...] a doença está hoje nas mãos da medicina, mas ela permanece sendo um fenômeno que a ultrapassa. [...] Em um plano mais feral, a história da medicina nos mostra de que modo as relações entre saber médico e concepções do senso comum podem estabelecer-se nos dois sentidos, sem uma dependência em sentido único, mas com vaivéns entre o pensamento erudito e o pensamento de senso comum.<sup>278</sup>

Deste modo, não é possível reduzir o sistema das representações de saúde e doença em um distanciamento entre saber médico e conhecimento leigo e, mesmo que a medicina – hoje – esteja nas mãos de eruditos – do saber médico – tal fenômeno e suas representações ultrapassam-na. Assim, ter-se-ia que as representações e concepções referentes à etiologia e aos desdobramentos médicos dessa seriam, entre o médico e o leigo, uma via de mão dupla, em um trânsito de conhecimento<sup>279</sup>.

Por assim, torna-se pensar que entre os diferentes conhecimentos que buscam dar conta da relação entre saúde e doença em uma mesma sociedade, como aqui tratei pelo binômio científico/religioso, é notório mesmo uma oposição entre esses, também certo intercâmbio entre as partes. Tal antagonismo pode ser visto no tocante à peste,

---

<sup>278</sup> HERZLICH, C., 1991. A problemática da representação social e sua utilidade no campo da doença. *Physis*, 1: 23-26. apud SEVALHO, Gil. Uma Abordagem Histórica das Representações Sociais de Saúde e Doença. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, 1993

<sup>279</sup> HERZLICH, C., 1991. A problemática da representação social e sua utilidade no campo da doença. *Physis*, 1: 23-26. apud SEVALHO, Gil. Uma Abordagem Histórica das Representações Sociais de Saúde e Doença. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, 1993

acredito que, sobretudo, nos seus séculos seguintes ao XIV, por motivos mesmo econômicos que levaram a uma condenação da bruxaria, neste caso, me refiro a privatização das terras comunais e a oposição que seguia diferentes camadas na sociedade, como entre cidade e campo, entre letrados e analfabetos. Nesse momento, o conhecimento médico foi tecido em sua herança aos conhecimentos da medicina Antiga, sendo a imprensa um grande impulsionador dos conhecimentos médicos, essa que foi, para a monarquia, campo político pelo qual se erigiu sua autoridade.

Como dito, a medicina que aqui tratada, o conhecimento médico medieval, referencia-se no mundo Antigo, em essencial sobre a teoria Galena. A doença, dentro dessa perspectiva, é oriunda da desarmonia de qualidades primárias, como seco, úmido, frio e quente, que se relacionam com os quatro elementos e com os quatro humores, sangue, bÍlis, pituítas e atrabilis<sup>280</sup>.

Nessa senda pensemos, portanto, as representações sobre a saúde e a doença. No tocante a isso, Gil Sevalho nos diz que tal história é marcada por um entrelaçamento entre os corpos humanos e as demais coisas do universo, de modo a compor um jogo de sentido entre o interno e o externo ao homem, sentidos múltiplos e variados que embebedam-se em uma gama de elementos, seja os sentimentos de culpa e medo, superstições e mistérios, e concepções médicas científicas, estando ainda a compor o elemento da morte, isto é, a dor, o sofrimento, a deteriorização do corpo e a perspectiva do morrer<sup>281</sup>. Laplantine nos ensina que a interpretação religiosa da doença constrói uma concepção de *doença-maldição* e *doença-punição*, a primeira como uma ocorrência do divino sob o humano e a segunda como uma consequência da sociedade<sup>282</sup>. Vemos, portanto, que “o medo e a culpabilidade sempre participam da relação do ser humano com a doença, conformando permanências culturais.”<sup>283</sup>

Em certos casos, como entre os assÍrios, babilônios e sumÍrios, havia entre as potências espirituais as quais eram de uma matriz inferior e responsáveis por provocarem doenças ao invadirem corpos humanos. Por sua vez, os egÍpcios desenvolveram uma naturalização da saúde e da doença que comungava suas crenças sobrenaturais, mágicas e religiosas. Essa naturalização fora transmitida para os gregos através do Mediterrâneo. Os gregos, por meio de Hipócrates e sua perspectiva humoral,

---

<sup>280</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>281</sup> SEVALHO, Gil. Uma Abordagem Histórica das Representações Sociais de Saúde e Doença. Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, 1993.

<sup>282</sup> Ibidem

<sup>283</sup> Ibidem p 352.

fizeram uma passagem do sobrenatural para o natural quanto às representações da saúde e da doença. A concepção humoral que propõe uma interpretação para a saúde e a enfermidade através de dois postulados. O corpo humano seria formado por um número variável de líquidos, em que a saúde seria o equilíbrio dessas e o desequilíbrio marcaria a doença, isto é, o predomínio de certos humores sobre outros. Há seu tempo, no Medievo, tal quadro passou ao prisma religioso devido à Igreja. Os hospitais nesse momento desconheciam o caráter terapêutico, formavam um espaço que comungava com a caridade.

Nessa vereda, a lepra torna-se um tema interessante para pensar as relações que aqui se propõem, isto por alguns motivos, entre eles a sua construção bíblica vetero-testamentária que a concede maior atenção do que a outras doenças e a sua condição dentro da cristandade medieval. Todavia, aplico uma ressalva antes de dar prosseguimento: não é intuito deste trabalho avaliar, tal qual como a peste, o mal de São Lázaro, sendo para nos interessante para pensarmos o quadro de doença e saúde dentro da sociedade cristã e, no mais, construir um estudo a cerca da medicina e do assistencialismo em Portugal nos referidos séculos.

Primeiramente, à doença, como vimos, incide uma associação com o pecado, seria ela, portanto, uma manifestação corpórea e externa a uma condição da alma humana. A lepra, nesse caso, seria a manifestação decorrente de determinados pecados sexuais, o que muito era condenado pela Igreja<sup>284</sup>. No que chega o século XIII, com as transformações sobre as concepções de pobreza, o que comporta os desvalidos da doença, a relação com a doente ganha outras camadas e roupagens – busco dizer assim, que ganha novas camadas e roupagens, por acreditar que a concepção de pecado, contaminação e castigo soma-se outras, não a substituindo. De tal maneira, à condenação, outras possibilidades de interpretação e relação com a doença, no caso a lepra, surgem em meio a um cenário de transformações intensas em diferentes setores da sociedade europeia. Com as transformações econômicas e monetárias, que incidiram sobre a política, cultura e religiosidade, a ideia dos pobres de Cristo surge no horizonte da cristandade<sup>285</sup>, dando novos significados à doença. A lepra, deste modo, chega a ser vista como uma possibilidade de redenção, sobretudo para aquele que era caritativo para

---

<sup>284</sup> TÍNOCO, Ismael Wesley de Souza. Uma História dos Leprosos em Portugal para Além da Lepra (séc. XII-XIV). 2016. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

<sup>285</sup> VOUCHEZ, André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

com um leproso, além da condição de mártir em vida que encarnava o sujeito contaminado.

A condição da doença era, em muitos casos, exposta à sociedade na forma de denúncia, podendo ser por parte de um vizinho ou autoridade, secular ou religiosa. Entre os sinais que o acusava era a aspereza na voz, o mal odor do corpo e do hálito, manchas cutâneas e pústulas na cabeça, tendo ainda a perda de pelos corporais, sobretudo da cabeça e sobrancelha<sup>286</sup>. Deste modo, podemos inferir que a imagem do sujeito leproso era desagradável aos olhos dos medievais, o que de certo muito compõe o imaginário sobre a doença, a somar, neste caso, com a dita herança vetero-testamentária.

A contaminação da lepra poderia ocorrer por ar ou por contato físico direto, isto devido as secreções cutâneas, sendo distinguida duas formas: uma lepra tuberculóide outra lepromotosa, está última recebendo maior representação por atingir maiormente o corpo, neste caso a pele, o nariz, a boca e os dedos. A concepção medieval sobre a doença compreendia que o afastamento seria o único meio de sua contenção, o que ocorria nos dois planos compreendidos pelos medievais, na terra e no céu<sup>287</sup>.

Nesse caminho, para a compreensão da doença devemos buscar sentido em outros dois momentos, a estabilidade, o estado de ausência de qualquer moléstia, e o encontro da cura após se atingido por um mal, o que, entre a significação desses estados, são cruzados os sentidos e significados atribuídos a cada um em seu momento experienciado. Entre esses momentos configuram-se expressões ideológicas, como crenças, valores, conceitos e normas, de modo que a igreja cristalizava seus discursos e normatizações através do pecado, da culpa, do arrependimento, da redenção e da caridade. De modo que “Sob a ótica cristã, fomentou a abordagem do pecado, da culpa, do arrependimento, e da redenção, do papel social da caridade e, em extremo, da fundamental observância das leis que regulam o pacto entre Deus e o homem”<sup>288</sup>.

Ente os sentidos atribuídos a peste encontrava-se o castigo divino, que seria a manifestação da cólera divina contra homens pecadores. Ocorria uma associação da peste com o arco e flecha, o que passa mesmo da cultura judaico-cristã, como o deus Apolo, responsável por doenças e curas – mesma relação que vai associar e fazer

---

<sup>286</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. p 153.

<sup>287</sup> TÍNOCO, Ismael Wesley de Souza. *Uma História dos Leprosos em Portugal para Além da Lepra (séc. XII-XIV)*. 2016. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

<sup>288</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI*. Niterói. Editora da UFF, 2009. p 48.

patrono contra a peste São Sebastião<sup>289</sup>. Nisso, podemos notar que a doença caminha juntamente com a cura, dois sentidos encontrados também na peste, onde o divino é responsável pela doença e o único ponto de encontro para a cura, neste caso, encontrado pela redenção na misericórdia divina. Nesse caminho, um dos valores atribuídos a doença epidêmica era o valor apocalíptico, como um predecessor do fim dos tempos.

Compreendendo a peste como oriunda do pecado coletivo, manifestações coletivas e públicas ocorriam aos montes nesses momentos, como era o caso dos flagelantes, a reza de ladainhas, peregrinações e procissões<sup>290</sup>. A experiência da peste negra levava a diferentes interpretações e modos de admoesta-las. Delumeau nos diz que a visão escatológica suscitada por ela poderia levar ao medo ou a esperança. Tomavam-na como prenuncio do fim dos tempos ou como castigo divino, o que, em ambos aos casos, trazia a necessidade de ações para além dos sacramentos que, nesse momento, foram mais buscados, isto é, buscava-se a expiação dos pecados, seja o próprio ou *o outro*. Considerando isso, Follador traz a seguinte consideração:

[...] a calamidade que ceifou a vida de um terço da população europeia exacerbou o espírito religioso e levou cristãos a intensificarem os atos de caridade, piedade, doações à Igreja, peregrinações e autoflagelo. Por outro lado, a busca pelo perdão dos pecados intensificou um conflito social e religioso já existente: a perseguição das minorias, dentre elas a minoria judaica<sup>291</sup>.

Ocorria que, em momentos de surto de peste, os sacramentos eram mais observados, devido ao medo decorrente do quadro da doença e da forma de morte que dela decorria. Se, em momentos normais, o batismo e a extrema unção eram os mais habituais devido a limpeza do pecado original, como o livramento do limbo pelos recém nascidos, e a salvação da alma, buscou-se, com quase desespero, sua aplicação<sup>292</sup>. Eram

---

<sup>289</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>290</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>291</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." *Revista Vértices*. 2018: 26-46. p. 33.

<sup>292</sup> QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e Escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. Paraíso, Purgatório e Inferno: a religiosidade na Idade Média Disponível em < <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4217154.pdf>.> Acesso em: 03 de agosto de 2017.

os padres, os médicos e os coveiros que estavam em maior qualidade a mercê da doença, assim como, devido a isso, eram o seus maiores vetores. Vale ressaltar que, apesar da culpabilização, os médicos eram, em sua maioria, judeus. Nesse mesmo caminho, com o grande número de mortes de padres, diversas comunidades ficavam sem seus religiosos, o que afetava diretamente a vida e os hábitos religiosos<sup>293</sup>.

### **2.5.3 Medicina em Portugal: a peste chega a Lisboa**

A medicina em Portugal segue os parâmetros medievais, a qual era composta por diferentes elementos, dentre eles conhecimentos árabes, cristãos, orientais, judaicos e da tradição clássica, o que era somado a saberes e práticas populares de cunho mágico-pagão<sup>294</sup>.

Como dito anteriormente, a saúde e a doença eram atravessadas por conceitos religiosos, como crime, castigo e redenção, sendo o corpo manifestação das condições da alma. A saúde seria o estado de harmonia e equilíbrio entre os humores, que seriam quatro, herança de Hipócrates: o ar representaria o sangue, o fogo a bÍlis amarela, a terra a bÍlis negra e a água o fleuma.

Entre as principais doenças que atingiam os homens medievais temos problemas oculares, dentários, digestivo, com a cicatrização e com os ossos; doenças oriundas de infecções e de hábitos de higiene; relativos à saúde da mulher; diarreia e obstipação; gota; febre; úlceras, bostelas, bubões, apostemas, tumores e cancro; afecções cutâneas; problemas mentais e de foro mágico religioso<sup>295</sup>.

O exercício da medicina era feito por físicos, o qual desempenhava um trabalho intelectual, de análise e prescrição de tratamento, e cirurgiões, o qual destinava-se para intervenções cirúrgicas, cura e curativos, o qual, devido ao seu trabalho manual, era estigmatizado pelo trabalho manual. Por sua vez, os barbeiros trabalhavam com unguentos, extração de dentes e etc. Tais ofícios eram atravessados por concepções religiosas de modo que, antes do início do tratamento, perguntava-se ao doente se ele

---

<sup>293</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." Revista Vértices. 2018: 26-46. p. 33.

<sup>294</sup> PINTO, Ana Marta Silva. Fragmentos de Medicina em Portugal: Frei Gil de Santarém e o Códice Eborensis CXXI/2-19. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Departamento de História, Universidade de Lisboa, 2016.

<sup>295</sup> Ibidem

havia se confessado, avaliando-se mesmo causas morais da doença, sendo que as prescrições médicas contavam com confissão e penitência<sup>296</sup>.

Como se é sabido, o recinto urbano foi de grande transformação no perímetro do século XIII, onde as cidades receberam fluxos populacionais advindos do campo. Como Teixeira nos relata, foi alto o número de pessoas que, dentro desse movimento, adentravam as cidades na condição de pobreza, o que levou a reações retaliativas por parte da coroa portuguesa isto de modo a perpetuar as relações econômicas e de classe de servidão<sup>297</sup>. Com grande percentual populacional, a qual se encontrava em baixa qualidade de vida e em condições adversas, a peste não demorou muito para alastrar, portanto, as explosões dos surtos da enfermidade relacionam-se também com essas transformações experimentadas pelo continente europeu no segundo milênio.

No tratante do *Breue Summario*, o palco para a peste é a cidade de Lisboa, a rainha dos mares, visto as grandes navegações desempenhadas pelos portugueses, onde chega a ser quatro ou cinco vezes maior do que outras cidades europeias à época. Dentre uma de suas metáforas, encontra a sua compreensão como um corpo:

A cidade como um organismo ou corpo sujeito a leis racionais tinha o Príncipe como cabeça e a Igreja como ponto de apoio. O Senado e a Câmara Municipal constituíam o coração, os juízes e os governadores seriam os olhos, ouvidos e língua; soldados seriam as mãos; os comerciantes e os administradores seriam o estômago e intestinos; e os lavradores seriam os pés, sustentáculos de todo o corpo<sup>298</sup>

Entretanto, a fonte apresenta também outro valor metafórico, onde Lisboa figura como uma nau a deriva no mar.

Sobre sua composição topográfica. de modo geral, a cidade portuguesa desenvolve-se a partir de uma posição topográfica saliente para depois descer para terrenos menos acidentados. A estrutura cidadina portuguesa do final do medievo tem

---

<sup>296</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

<sup>297</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>298</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012. p 94.

como herança inovações urbanas romanas e mulçumanas, possuindo semelhanças contemporâneas com outras cidades ibéricas. Todavia, Portugal experimenta inovações no tratante a planejamento urbano que são dissemelhantes a outras partes do perímetro ibérico. Um elemento constituinte determinante é a função defensiva. Caracteriza-se pela existência de um núcleo original, o qual é fortificado, a cidadela, onde se encontrava o castelo ou um sistema defensivo secundário. O núcleo ocupava uma posição topográfica mais saliente e, por isso, mais facilmente defensiva; a partir dela se articulava a cidade propriamente dita que normalmente é murada, os casos tipos desse modelo são Évora, Coimbra, Lisboa, Beja e Santarém<sup>299</sup>.

Sua formação erigia-se a partir de diferenciações funcionais e sociais. Os centros comerciais encontravam-se em áreas que a população era mais elevada socialmente, assim como tinha maior densidade populacional e tinha centralidade em sua posição ocupada dentro do tecido urbano. Por sua vez, na periferia ou em áreas marginalizadas, como próximo as mourarias, a camada social presente era a mais pobre e a atividade desenvolvida ali eram degradantes, como a indústria de curtumes e de cerâmicas. Eram nesses últimos espaços que se encontrava a prostituição.

Visto o seu valor, os arrabaldes ou bairros comerciais tornavam-se epicentros populacionais, sendo a rua mais importante da cidade. A partir desse núcleo, articulava-se a nova e a velha cidade, assim como as relações entre a área rural e a área urbana, articulação essa que se processava em um largo. A expansão das cidades portuguesas, nesse momento, não tinha como ponto de partida apenas o seu núcleo original. Gaspar sinaliza o surgimento de mosteiros e conventos nos subúrbios que aglutinavam populações, o que significava descontinuidade dentro da malha urbana da cidade<sup>300</sup>, o que vai de encontro a construção de mosteiros dominicanos, inicialmente, nas zonas limítrofes das cidades, isto devido, no início da ordem, a um baixo valor aquisitivo e de donatários<sup>301</sup>.

A cidade é um lugar plural, diverso e conflituoso, composta de sujeitos vários, suas ruas e vielas levam a lugares de socialização e de marginalização. Encontramos uma organização que pode mesmo ser lida através dos binômios de sagrado e profano, como as igrejas e as instituições políticas que estão ao centro da sociedade, enquanto

---

<sup>299</sup> GASPAR, Jorge. A cidade portuguesa ita Idade Média. Aspectos da estrutura física e desenvolvimento funcional. 1985.

<sup>300</sup> *Ibidem*

<sup>301</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

que á margem encontramos judeus, mouros, leprosos e prostitutas. Os lugares ocupados por esses são de uma margem simbólica e geográfica, visto as leprosas que ficavam entre estradas<sup>302</sup>. As prostitutas, por sua vez, eram mulheres que sofriam coibições quando necessário, isto é, quando a moral afrouxava e era necessário manifestar controle; quando não, essas mulheres encontravam-se em espaços mesmo de prostíbulos municipais ou alocados em terras da Igreja, isto porque a compreensão sobre tais era como um mal necessário, visto as dependências masculinas advindas de sua sexualidade. Melhores eram as prostitutas do que as filhas violadas. Porém, outros motivos somavam-se a isso, o público que demandava a prostituição não era apenas de homens moços – aos quais as prostitutas eram oferecidas como forma de precaver a homossexualidade – mas a homens de poder aquisitivo e simbólico, entre eles clérigos<sup>303</sup>. É nesse espaço que o pecado é mais palpável, próximo e corriqueiro aos olhos da Igreja.

Sobretudo a partir de meados do século XIII, com a Reconquista, a cidade experimenta um *extravasamento* que ocorre a partir de suas portas, o que se dá o nome de arrabaldes, os quais podem apresentar características funcionais, sociais e raciais que tornam cada um singular. Pode-se se falar de uma distinção, em Lisboa, de um arrabalde para os trabalhadores do mar e outro para comerciantes, artesãos e trabalhadores ligados a agricultura. Em seu aspecto racial, distinguem-se a judiaria e a mouraria, essas últimas dispostas, na maioria das vezes, distantes dos acessos da cidade, fora mesmo de seus muros e localizadas, em Lisboa, próximo as áreas em que se cultivam hortas. Os mouros possuíam certa autonomia e administração própria; sua atividade principal era o artesanato e a agricultura, mas destacavam-se também como oleiros. Por sua vez, a judiaria ocupava um lugar melhor do que o bairro dos mouros, isto devido a funcionalidade que desempenhavam que era o de comércio, localizando-se na Rua dos Mercadores. Na insuficiência dessa primeira judiaria, surgiu outra no Rossio, a qual foi transferida para a Rua Nova, a mando de D. Dinis, entretanto, ambas foram insuficientes e, no século XIV, criou-se uma pequena judiaria no arrabalde de Alfama –

---

<sup>302</sup> TÍNOCO, Ismael Wesley de Souza. Uma História dos Leprosos em Portugal para Além da Lepra (séc. XII-XIV). 2016. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

<sup>303</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

quando todas elas foram pequenas para o número de judeus, o concelho de Lisboa manda-os para fora dos muros, ao norte de Lisboa, mas sem formas uma judiaria<sup>304</sup>.

É nesse recinto que a peste floresce. O *Regimento Proueytoso contra há pestenença* era o manuscrito mais popularizado no medievo europeu sobre a peste. Nele, aponta Motta Bastos, uma aproximação de astrologia, moral e medicina, dando causas naturais e cósmicas à peste<sup>305</sup>. A peste aproxima-se pelos portos da Sicília, de Alexandria, de Gênova, Pisa e Veneza, oriundo de Constantinopla<sup>306</sup>.

Advém ou é anunciada pelo vento no período do verão que transforma repentinamente o tempo deixando-o carregado de precipitação e enevoadado, o que vem a ganhar mais periculosidade quando esse vento é meridional ou partindo da Estrela do Sul. Sendo ainda a presença de moscas e do ar apeçonhado, além do voo de um cometa e constantes ventos ao meio dia sinais da peste. Essa relação de representação de relação micro e macro do mundo se dá pela aproximação do espaço cósmico do corpo humano, em que esse segundo é partícula de um organismo maior, assim, esse refletiria seu espaço. No *Breue Sumário* encontramos uma cidade à deriva, que, através de uma analogia com o mar, perde suas fronteiras físicas e espirituais, diluem-se as instituições, os valores públicos e morais e, não obstante, a própria sociabilidade.

#### **2.5.4 A Peste como doença medieval: temporalidades**

Apesar do título acima, talvez caibam algumas reservas. Como vimos acima, a lepra também poderia tomar o lugar de *doença medieval* e o intuito deste trabalho não é mesmo eleger uma doença, mas utilizo a referência para pensar os seus lugares dentro da sociedade portuguesa. De forma comparativa, tanto a lepra como a peste estiveram sobre o signo da culpa, do castigo, da purgação e da redenção, sendo a primeira já presente dentro da herança cristã através de sua matriz vetero-testamentária, entretanto, sem comprar os interesses da pestilência, a peste ganha um espaço maior, isto por alguns motivos. A peste fora um dos piores momentos dentro da história europeia,

---

<sup>304</sup> GASPAR, Jorge. A cidade portuguesa na alta Idade Média. Aspectos da estrutura física e desenvolvimento funcional. 1985.

<sup>305</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>306</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012 p. 106-107.

reverberando em inúmeros campos e camadas da sociedade, seja no econômico, no político ou no religioso.

No século XIV Portugal experimentou uma baixa produção agrícola, isto entre os anos de 1309-1323 e entre 1331 e 1333, uma década de proximidade da Peste de 1348. As consequências em caráter humanitário dessa penúria teriam sido altíssimas e teriam relações com a peste que haveria de chegar a solo lusitano no referido ano, tendo como consequência uma má nutrição da população<sup>307</sup>.

Sua permanência, entre os humanos, quando breve, entre 1348-1349, teria levado a óbito entre 1/3 a metade da população, mas espreita o século XVIII<sup>308</sup>.

Alguns autores, como Hilário Franco Júnior, Monteano Sorbet e Martin, consideram que a alto grau de contágio da doença se deve a má alimentação e a desnutrição da população. Entretanto, outros, como Biraben e Rubio Vela, vão no caminho contrário e destacam que não há uma relação entre fome e epidemia, visto que uma boa alimentação não determina imunidade à doença<sup>309</sup>. Acredito que, de forma empírica, quando pensamos a epidemia de covid, as relações econômicas ditadas pela classe social são ditames para a doença e para os seus vitimados, entretanto, podemos observar também que, de fato, há uma democracia na morte.

Sobre isso, Michel Mollat destaca que a peste assolava em maior grau, apesar das representações que equalizam os açoitos a ricos e pobres, esses últimos. Quando não a fome, a peste leva o homem pobre a morte<sup>310</sup>.

Entretanto, fica claro que as relações sociais e econômicas de classe não são alteradas significativamente após a Peste em relação ao seu momento anterior, o de uma elite senhorial rica e de uma massa de pobres. A alteração que Teixeira nos fala é a de que alguns lavradores ricos passaram a concentrar maiores porções de terras em suas mãos, o que lhes aproximou da posição senhorial, visto os testamentos dos óbitos de 1348. Uma segunda alteração seria aquela que pode ressignificar todo o quadro: no lugar de carência de homens para mão-de-obra, havia sim uma transformação das relações de trabalho, visto que em alguns casos a produção agrícola fora substituída pela criação de gados.

---

<sup>307</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>308</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." Revista Vértices. 2018: 26-46.

<sup>309</sup> Ibidem

<sup>310</sup> MOLLAT, Michel. Os pobres na Idade Média. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p 189

Em relação a contaminação, Follador diz que o rápido contágio da doença se faz á semelhança de qualquer outra epidemia que, sem formas de contenção, rapidamente se alastra. A peste negra tinha, na Europa, diferentes formas de propagação, como dito acima<sup>311</sup>. Outro pensamento que vai na mesma linha é quanto ao baixo contágio entre cidades de pouca densidade populacional, que considera menor contágio nesses casos. Follador apresenta que a baixa densidade demográfica não fora obstáculo para a doença; assim como o maior índice de contágio em relação a cidade ou ao campo, visto que, em momentos de epidemias, havia fuga da urbes para o campo.

A propagação se dava, em uma forma macro, através das rotas comerciais e, em uma escala micro, pelo contato entre os médicos e padres com seus familiares. Na Ibéria, a doença chegou, sobretudo, pela rota religiosa de Santiago de Compostela, visto que muitos doentes buscavam a cura de seus pecados. Aragão teve o contato com a doença através do porto de Barcelona e pelo sul da França, agora por terra. Castela, por sua vez, foi atingida por rotas marítimas e por vias terrestres que a ligavam a Granada e a Portugal.

Quanto a sua periodicidade, é notável um movimento cíclico de aproximadamente 12 anos. Em 1359 ela aparece na Bélgica e na Alsácia; 1360-1 na França e Inglaterra, retornando à Inglaterra em 1369; 1370 e 1376 se repetem na França. Segundo um cronista de Orvieto, entre 1348 e 1410 ter-se-iam seis aparecimentos periódicos da peste<sup>312</sup>. A peste teria uma periodicidade de decanato, como 1455-7; 1466-7; 1479; 1483; 1494-7; 1503; 1516-7; 1521-2. Dentro desse quadro cronológico, fora responsável por ceifar a vida de milhões da população europeia à época, chegando a quase um terço dela. Entre 1343 e 1357, a população de Albi e Castre teria perdido metade de seus habitantes, assim como ocorrera em 1350 em Magdeburgo, chegando a 70% em Bremen. A Península Ibérica sofrera fortemente no século XVII, onde a Espanha perdera, como no caso da cidade de Barcelona, 20 mil habitantes de 44 mil em 1652<sup>313</sup>.

No caso do *Breue Summario*, que trata do caso da cidade portuguesa de Lisboa quanto a peste de 1569, nos é dado as seguintes informações:

---

<sup>311</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." *Revista Vértices*. 2018: 26-46. p. 31.

<sup>312</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. P 155.

<sup>313</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. p 157

[...] Ha mor furia desta tormenta durou// tres mezes, antre outros que antecederam & procederam de menos trabalho de que/ foi Julho, Agosto, setembro. & agosto foi o de mais desgosto porque ouue dia de/ seiscentas pessoas, & asim nauegauam os esquifes de mortos por terra como se foram/ pelo mar ueleizados porque a mare era tal que não uia olho senão bargantis/ que ao cabo do dia tinham feitas mais uiagens do que tinha de horas os quais/ hiam sempre tam sobrecargados que as uezes alijauam hum no meo da uiagem/ & depois tornauam por elle & chegando aos semiterios que de monturos, praias. & car/daise<sup>314</sup>.

O momento ápice da doença teria durado três meses, sendo o de agosto o de maior intensidade, o que se manifesta no número de mortos e em sua qualidade de tratamento.

Por sua vez, os sintomas da doença consistiam em febre intensa, sede ardente, calafrios, irregularidade no pulso, delírio, perturbações no sistema nervoso, cafaleias, olhar fixo, bubões e etc. Entre os motivos dado para a contaminação, por muito se negou o rato ou a pulga.. Tal quadro de contaminação ocorria mais avassaladoramente nos bairros populares, por motivos como insalubridade e densidade populacional. Os modos de profilaxia que se tentava dar à doença, populares e eruditos discordavam quanto ao isolamento, isto é, quanto ao contágio. Se para esses últimos, o isolamento não era eliminatório ou enfraquecedor do contágio, para os populares, ele era atuante como uma medida salutar, o que, em sabedoria, contribuía para o afastamento da peste. A doença, preferivelmente, atacava no verão, visto que a temperatura de 15° a 20° era de preferência para a pulga, com uma atmosfera de 90 a 95% de umidade. O que acabava por assolar mais agudamente mulheres, pobres e crianças<sup>315</sup>.

Haveria ligação com o excesso de calor e umidade, esses que levam à putrefação, dando origem a moléstia. Dois extremos eram categorizados como agentes da pestilência: qualidade do ar, como a situação meteorológica, a qualidade dos humores e esses dois últimos fatores fundidos. Dentre alguns sinais que precedem ou certificam a ação da peste, encontramos a presença de moscas e de manifestações cósmicas, como passagem de cometas, raios e trovoes manifestações essas que faziam a

---

<sup>314</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. P 206

<sup>315</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. p 159

ligação entre o discurso médico e eclesiástico, tratados, dessa forma, como prelúdios para a chegada da doença. Sobre suas causas, vinculava-se fatores diversos: motivos celestes, que pairavam sobre a terra e desarticulavam a harmonia; fatos terrestre, que era o mal cheiro, que infectava os ambientes urbanos e de grande grandes aglomerações; o outro seria o somatório desses dois primeiros. A medicina era taxativa quanto às providências a serem tomadas em relação à peste. Evitar o contato com o ar contaminado, ou seja, da urbes; evitar atividades físicas que poderiam trazer fadiga e a concentração de ar nos pulmões; e a fuga do local, o que tomamos como avesso a prática que era colocada pela Igreja, que taxativa, definia o abandono do lugar como não confiança em Deus, o que levava a uma série de implicâncias morais e subjetivas, como uma culpabilização que o indivíduo em fuga poderia sentir após isso ou ainda a taxaço e condenação por outras pessoas, como por religiosos, o que implicaria diretamente na intimidade do sujeito, isto é, em seus sentimentos. A higiene urbana era uma das principais medidas elencadas pelo discurso médico. Fogueiras eram montadas nas encruzilhadas a fim de purificar o ambiente, deveria inibir a concentração humana, acabando com bailes e festas, desmanchar aglutinações de negros, pobres e prostitutas, segregava ainda os doentes na construção de estalagens médicas nos extremos da cidade. Era indicado pelos médicos evitar o banho diário, uma vez que a umidade excessiva desequilibrava os humores, outras indicações eram o controle da alimentação e ainda sobre o âmbito espiritual, o qual deveria estar sintonizado com Deus. No reconhecimento da saúde como condição natural, o que se vincula diretamente a Deus e a sua deliberação, o médico era o agente que deveria restaurar o equilíbrio, medida que restauraria a doença<sup>316</sup>.

No *Breue Summario*, são datados números alarmantes de mortes: “[...] o concurso de tanto inferno/ cuiu numero/ chegou a estarem iuntas pasante de XX mil almas. o regimento antigo diz que// poderiam estar na dita oficina atee 3000 pesoas por onde se pode inferir quanto/ mor este asoute que os pasados”<sup>317</sup>. Sobre esse número alarmante de mortos, nos é informado mesmo uma data precisa de seu ápice: “[...] parece que foi iuizo diuino que sendo chegados tres dagosto foi/ o mesmo em que mais gente

---

<sup>316</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>317</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

pareceu”<sup>318</sup>. Assim, o *Breue Summario* chega a precisar uma data para o maior índice de mortes do período da peste de 1569, três de agosto do referido ano.

Além desse, outros números nos são apresentados:

[...] & com grande gasto que se fez a pasante de sinquo mil pesoas. das quais sera/ falecidas mil & oitocentas, & sans pasante de duas mil & seis sentas a fora os/ conualentes & enfermos, & grande copia de criancas de hum atee seis anos hos/ mais deles que ficaram orfãos com quem se tem particular cuidado por rezão/ das idades. outro gasto se fez numeroso com a gente que na não se curou//<sup>319</sup>

Além do número de mortos, é disposto uma de suas consequências: o grande número de órfãos que decorrem das mortes devido a doença. Por sua vez, em outro momento da redação, o texto apresenta outros números:

[...] sobre o numero dos afogados desta tormenta há diversas contas porque na uer/dade nenhuma pode ser verdadeira atee agora [...] a tormenta foi tal que espantou os limites/ da possibilidade pela qual escolho dante as uarias a mais pia que he 30000/ pesoas. das quais iriam aa casa de saúde 4500 na qual a casa gastaria há/ caridade huns dias por outros sincoenta mil rés. & das pesoas que a ella foram ate/ gora serem falecidas 1400 & 1800 são fora dela ate fim doutubro/ & as mais estam em conualencia afora oitenta meninhos machos & femeas que/ ficaram sem pai & sem mãe do qual numero sam quarenta & tantos de hum/ atee seis anos de que tem cargo pesoas pera isso deputadas antre outras muitas/ que há de todos os officios & muitas que são pagas a tres mil rés por mês<sup>320</sup>.

Nesse trecho nos é relatado a dificuldade de se precisar o número de mortos, sendo optado pela mostra de 30000 mil pessoas por parte do redator entre os números

---

<sup>318</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. P.205

<sup>319</sup> Ibidem p. 204

<sup>320</sup> Ibidem p. 209

que, até aquele momento, eram apresentados. Por sua vez, também nos dispõe a quantidade de 4500 pessoas utilizando os serviços de caridade, tendo como gasto 50.000 réis. Entre esse número de assistidos teria falecido entre 1400 a 1800, considerando o número de 80 crianças, meninos e meninas, que ficaram órfãos.

Não somente, no tratante a mortandade de 1569, nos é dado o período mais árduo, que teria sido em agosto:

[...] Ha mor furia desta tormenta durou// tres mezes, antre outros que antecederam & procederam de menos trabalho de que/ foi Julho, Agosto, setembro. & agosto foi o de mais desgosto porque ouue dia de/ seiscentas pessoas, & asim nauvegauam os esquifes de mortos por terra como se foram/ pelo mar ueleizados porque a mare era tal que não uia olho senão bargantis/ que ao cabo do dia tinham feitas mais uiagens do que tinha de horas os quais/ hiam sempre tam sobrecargados que as uezes alijauam hum no meo da uiagem/ & depois tornauam por elle & chegando aos semiterios que de monturos, praias. & car/daise<sup>321</sup>.

Nesse caminho, a cidade de Lisboa experimenta, em 1569, um alto índice de mortalidade, o qual está englobado em uma periodicidade de 20 períodos de pestança. Em 1569, Camarão nos informa a morte de 600 pessoas diariamente, chegando a um total de 60.000 óbitos<sup>322</sup>. A variante que teria assolado Lisboa seria a bubônica, a qual teria chegado pelos mercadores de Veneza. É nesse momento que a fonte que aqui me debruço é confeccionada, o *Breue summario da peste que ouue em lixboa o anno de 69 que hum frade dominicano escreueo a outro seu amigo, fingindo a cidade huma não perdida com tormenta desfeita*, a qual, como tenho trabalhado, configura a peste entre motivos e causas, oriundas de pecados individuais e coletivos, além de condições cósmicas, salientando meios de admoesta-la. A cidade portuguesa é retratada a partir da metáfora de uma nau a deriva no mar, o que é utilizada pelo autor para figurar o estado da cidade e de seus moradores.

---

<sup>321</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 206

<sup>322</sup> CAMARÃO, Lígia. Lisboa no período da Grande Peste de 1569: causas e consequências de uma demografia instável. 2009. Disponível em: <[https://www.academia.edu/9957950/Lisboa\\_no\\_per%C3%ADodo\\_da\\_Grande\\_Peste\\_de\\_1569\\_causas\\_e\\_consequ%C3%A2ncias\\_de\\_uma\\_demografia\\_inst%C3%A1vel](https://www.academia.edu/9957950/Lisboa_no_per%C3%ADodo_da_Grande_Peste_de_1569_causas_e_consequ%C3%A2ncias_de_uma_demografia_inst%C3%A1vel)>. Acesso em: 30 de ago. 2018

[...] o qual foi uer huma fermosa [*et alterosa*] não, *que* se intitula boalis que se diz auer largos anos/ que estaa surta no porto deste bem asombrado Rio Lisboenense em paz e tranquilidade, *et/* no mais queito soseguo deste tempo se aleuantou huma mortifera tormenta dos ares celestes [...]<sup>323</sup>

Nesse momento, além da metáfora citada, é apresentada uma primeira origem para a peste, a qual chega à cidade em um período de paz e tranquilidade. Essa primeira origem remonta aos céus, isto é, a peste consistiria em uma ação divina direcionada a terra, a humanidade e, na precisão desta fonte, a Lisboa.

Suas consequências foram vastas, sobretudo quanto ao crescimento populacional que havia se iniciado no século XI. A somar a isso, outras doenças preocupavam a população, como a tuberculose e a febre amarela, além de condições de guerra, subalimentação, fome e miséria. Em face a isso, o quadro da peste suscitou uma articulação dos poderes públicos para a urbanização e higiene da cidade, como espaços destinados ao tratamento dos enfermos pela peste e para o acolhimento de desvalidos<sup>324</sup>. O *Breue Summario* nos relata que, em decorrência ao grande número de mortos, muitas crianças tornaram-se órfãs, nesse momento, o que levou a constituição de um colégio destinado para a sua recepção. Vejamos: “composição, que foi *hum* Colegio depu/tado pera todos os orfãos que do mal ficauam sem pais & mais & protectores/ onde os recolhiam, & uestiam de nouo & prouiam de todo o necessario”<sup>325</sup>. Deste modo, a guisa de que uma das empreitadas da caridade institucional era o acolhimento de crianças em situação de desamparo parental, foi-se instrumentalizado, também no momento da peste, tal prerrogativa entre os portugueses<sup>326</sup>. Por sua vez, outras medidas também foram empregadas de modo preventivo, como ascender fogueiras em vias públicas, a

---

<sup>323</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199

<sup>324</sup> CAMARÃO, Lígia. Lisboa no período da Grande Peste de 1569: causas e consequências de uma demografia instável. 2009. Disponível em: <[https://www.academia.edu/9957950/Lisboa\\_no\\_per%C3%ADodo\\_da\\_Grande\\_Peste\\_de\\_1569\\_causas\\_e\\_consequ%C3%A2ncias\\_de\\_uma\\_demografia\\_inst%C3%A1vel](https://www.academia.edu/9957950/Lisboa_no_per%C3%ADodo_da_Grande_Peste_de_1569_causas_e_consequ%C3%A2ncias_de_uma_demografia_inst%C3%A1vel)>. Acesso em: 30 de ago. 2018

<sup>325</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 205.

<sup>326</sup> *Ibidem*

proibição de banhos públicos, a limpeza de espaços urbanos e a imposição de quarentena a navios<sup>327</sup>.

## 2.6 ASSISTENCIALISMO E MISERICÓRDIA: RETÓRICA DA VIRTUDE CRISTÃ

Neste momento, gostaria de entrar em uma discussão que a fonte incute ao assunto aqui tratado: o da pobreza e a relação entre ricos e pobres. Ao longo da fonte, visto o seu valor remissivo e catequético, é denunciado pelo dominicano redator do *Summario* a culpa pela peste de 1569, que, entre os pecados, encontraria a relação e injustiça entre ricos e pobres, além de uma própria citação sobre a usura. Flexionado a isso, encontramos a caridade, virtude alçada a grandes níveis pelo dominicano.

No *Breue Summario* essa relação é explícita e implícita em alguns casos, onde se pode notar uma condenação das injustiças sociais e o uso retórico da caridade. Entre os trabalhos desenvolvidos por ordens eclesiásticas, encontramos os franciscanos, os quais são qualificados, no nome de Francisco, de mais altas qualidades:

[...] a este trabalho acudio/ logo a muito catolica Religiam do bem aventurado, & serafico padre são francisco, descanso do mundo/ cansado de deos com o lado aberto de caridade<sup>328</sup>.

Neste caso, caridade está como um adjetivo de proeminência em virtude do quadro em que ela se apresenta. São Francisco de Assis é elogiado a posição angélica, de modo a estar com o peito coberto de caridade. Entretanto, em face a todas essas ordens citadas no tratamento espiritual e temporal dos leigos é dito uma, sem citar o seu nome, que afastou-se do referido desempenho, o que é sentenciado, de forma exegética, a semelhança da parábola do bom samaritano.

---

<sup>327</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>328</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

[...] aceitando enterrar e seu/ conuento os que deixauão enserandose com outros das portas adentro com o amor do pro/ximo, que nunca ouue quem os uise andar pelo rasto dos mais, em que comprio a/quela parabola do euangelho o que caio em mãos de Ladrõins [...] assim pasou na realidade que *uitos* sacerdotes & leuitas pasaram de largo pelas/ feridas não de Ladroins mas de deos [...] <sup>329</sup>

Notamos, na passagem, o uso do texto bíblico como referencia maior e legitimadora, isto é, a Bíblia como autoridade<sup>330</sup>. Mais uma vez, agora em uma das maiores referências bíblicas, a exegese fica a encargo das Escrituras de modo que sou inclinado a pensar o público para o qual o dominicano relator se concentrava. De certo, como sabemos, a retórica compreende, em sua formulação, considerações acerca de seu público alvo<sup>331</sup>, tendo em vista isso, a medida que é composta uma narração exegética acerca do comportamento do clero, este torna-se público destinatário, ainda que talvez não seja o seu único. A parábola do bom samaritano, assim, serve de pano de fundo para o autor, o qual assemelha o doente a Cristo, visto que ensina que a caridade quando feita não uma ação positiva somente para aquele que a recebe, mas é uma ação que compreende o próprio Deus como sujeito recebedor. Portanto, nesse trecho e ao longo de outros momentos, fica claro que o autor faz uso de sua oportunidade como exorto para a caridade. Tal desenvolvimento não para ai, mas estende-se para a condenação do padre que negligenciou o seu ofício:

[...] & não/ como *hum* sacerdote que tendo consagrado na misa o santíssimo sacramento *para dar/* aa gente são, o deixou no altar com temor sem o dar deixando a gente descon/solada & não menos escandalizada mais parece que foi iuizo de deos porque dahi a/ bem poucas oras faleceo do mesmo mal de bem pequena ocasiã & parte disto [...] <sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.202

<sup>330</sup> BOUREAU, Alain. L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

<sup>331</sup> REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>332</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS,

Chega a ser dito que a ação do padre, o qual abandonara o santíssimo sacramento no altar sem o ministra-lo, leva ao desconsolo dos pobres que por ele o esperam, comportando um tom de condenatório, pois logo após isso, poucas horas depois, este vai a óbito. Por assim, no texto encontramos um motivo causal para a morte: o abandono das obrigações sacerdotais. A esse trecho, devemos confrontar com outros momentos do discurso. Sem citar a ordem que abandona seu posto e o trabalho que deveria desempenhar de caridade com os pobres e doentes, em contraste, encontramos uma ordem dominicana elevada a essa dignidade. Portanto, o *Breue Summario* apresenta um valor de poder dentro do quadro social que é pronunciado.

Quanto a isso, a questão do des zelo, que lembra o pecado da acídia, torna-se possível tecer relação com outro momento da fonte:

Outros que pelo que se pedio os anos pasados pera se fazer humtemplo a são se/bastiam pera o qual se aiuntou muito dinheiro <ut aiunt> que se diz gastar/se em outras obras posto que pias sem licença do bem auenturado santo/ no que se lhe fez agrauo<sup>333</sup>.

Nesse trecho, posso destacar dois pontos. Primeiro o valor místico dado a São Sebastião, que é o padroeiro contra os males da peste<sup>334</sup>. Segundo, um dos motivos dado a peste seria o sentenciamento decorrente da não construção de um templo destinado a seu culto, mas, não somente, como agravante, seria o arrecadamento para a sua construção e a não realização deste fim, sendo o montante arrecadado destinado a outras obras, o que, portanto, teria agravado o quadro pestilento. Podemos aqui trabalhar com alguns meandros dentro da fonte. Ainda que não nos seja informado o destino desse valor arrecadado primeiramente às obras de um templo a São Sebastião, a retórica que o emprega está em favor das posses da Igreja, a medida que sublinha a construção de um templo que seria sua propriedade. De certo, deveríamos confrontar o *Breue Summario*

---

Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. P. 202

<sup>333</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>334</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

com outras fontes do período, se possível, entretanto, o intuito aqui é levantar hipóteses, muito mais do que assegurar uma máxima.

Retornando ao intuito desta seção, no tocante a isso, sinto a necessidade de adentrar um o tema o assistencialismo português e de sua pobreza. O primeiro momento para isso seria compreender o que seria a pobreza e o pobre entre o Medieval e a Modernidade. Na tentativa de definirmos o sujeito pobre e a pobreza, encontramos duas distinções: o pobre voluntário, aquele modo de vida escolhido por monges e eremitas, que formam os pobres de Cristo, e a pobreza involuntária. Entre o vadio o mendicante teríamos os primeiros como aqueles que possuem condições para o trabalho, mas que não o realizavam e esmolavam por opção; por sua vez, o caso do mendicante vem a ser aquele que possuem condições que o impedem de desempenhar uma atividade de renda, como “velhos e mancos e cegos e doentes e outros que não podem ganhar para que vivam”<sup>335</sup>.

A pobreza, nesse caminho, seria “uma situação permanente ou temporária de dependência e provação, provocando um estado de privação dos bens elementares de saúde, segurança, alimentação etc.”<sup>336</sup>. Não somente, a própria pobreza é variável temporalmente e geograficamente, além de uma variabilidade social ao grupo que esse sujeito está integrado. No mundo medieval, de tal modo, o pobre é aquele privado de bens materiais, de liberdade, de sanidade e que, por algum motivo, como nascimento, saúde, enfermidade, faixa etária e gênero, eram excluídos da sociedade, como é o caso de loucos, leprosos e mulheres viúvas. A somar, os pobres eram aqueles que também estavam sobre algum estigma e que poderiam atentar contra a ordem da sociedade, como prostitutas, marginais e bastardos.

Como Teixeira nos fala, definir a qualidade do pobre foi tarefa desempenhada pela monarquia portuguesa nos últimos séculos medievais com o intuito de avaliar sua legitimidade para a assistência. Buscava-se tal distinção entre o legítimo e o falso pobre, visto que esses últimos eram enxertos sociais dentro das cidades, o que levava ao esvaziamento das áreas rurais e traziam malefícios econômicos aos senhores, o que

---

<sup>335</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medieval. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>336</sup>VICENTE, Maria da Graça Antunes Silvestre Antes da Fundação das Misericórdias. Pobreza, Assistência e Solidariedade no Interior Beirão. *Ubimuseum* ubimuseum, Beira do Interior. 2018-2019. Disponível em: <<http://www.ubimuseum.ubi.pt/n05/artigos.html>>. Acesso em 13 jan, 2022. p. 36

levou à monarquia a tomar medidas repressivas para com esses, sendo os portugueses um dos primeiros a elaborar, dentro do quadro europeu, tal definição<sup>337</sup>.

A primeira definição do pobre aparece, segundo Teixeira, com mais de um século de diferença da definição dada ao vadio. Na lei de 3 de julho de 1349, o verdadeiro necessitado é aqueles que, como supracitado, possuem sua condição para o trabalho limitada, os quais seriam os velhos, mancos, cegos e doentes, dentre outros. Além da distância entre as definições, Teixeira sublinha que na lei de 1349 busca-se distinguir sujeitos necessitados dos ditos vagabundos, sem tratar dos meios de assistência, ficando ao encargo desses a esmola. Entretanto, pela lei de 1375, a deficiência deveria ser totalmente incapacitante para que o sujeito pudesse ter o direito de pedir esmolas, quando não, deveria ser encaminhado para trabalhos que seriam aptos.

Em face a pobreza, a caridade não foi uma resposta imediata, mas um desenvolvimento que se deu a partir de esforços de religiosos que buscaram integrar tal atitude à sociedade. Não somente, a caridade dos séculos baixos medievais são distintos do alto Medievo, sendo esses primeiros considerados os séculos de ouro da caridade, isto é, os séculos XI, XII e XIII. Nesse fluxo de discussão, convém enveredar sobre o caráter inovador da caridade cristã quando comparada a pagãos e judeus.

No Império Romano, o qual é diverso em línguas, credos e culturas, tinha como elemento unificador e unitário a sua matriz greco-romana e, no tocante ao tratamento dado aos pobres, os valores e concepções gregos e romanos que vão construir a relação das autoridades públicas para com tais sujeitos. De um modo geral, a pobreza entre os homens clássicos nunca fora atribuída de valor positivo ou feita requisito para a prática religiosa. Entre os gregos, são dois os vocábulos utilizados para o tratamento da questão: *penes*, que seria o *pobre*, aquele que necessita e que possui, por isso, um ofício regular, que retira de sua própria atividade seu sustento, em face aos ricos; e *ptochos*, aquele que, um *indigente*, *desvalido*, é desprovido de recurso e nem mesmo pode garantir seu sustento, restando-lhe apenas a esmola. Os termos *pauper* e *egens* seriam os seus equivalentes no latim. Para ambos, o primeiro caso, a *penia*, seria um caso da natureza devido ao nascimento e o segundo, *ptochia*, decorreria como uma ação por parte do não querer trabalhar ou do infortúnio que recaía sobre um estrangeiro<sup>338</sup>. Deve

---

<sup>337</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. *Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo*. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>338</sup> SILVA, Gilvan Ventura da. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. 2011. Disponível em:

ser considerado que, entre gregos e romanos, figura a cidadania como paradigma social, o que constituía parcela das relações entre pobres e ricos, os primeiros desrevestidos de qualquer preeminência dentro do espaço cívico. As relações de bens materiais ou de doações ocorriam primeiramente e, sobretudo, para com o sujeito que era cidadão e, posteriormente, para aquele que somente era *o* pobre.

Silva sublinha que o empreendimento caritativo universalizado é algo cristão, não havendo algo semelhante entre romanos e gregos – o que não significa que tais homens fossem alheios e indiferentes a pobreza. Faz notar também que, ainda que o empreendimento de hospitalidade e de cuidado com o próximo tenha sido criado antes aos cristãos, esses os dispuseram de forma única e original. Visto que:

[...] os cristãos foram os responsáveis, em primeiro lugar, por levantar a bitola política que determinava de antemão quais pobres eram merecedores de auxílio. Tomando todos os necessitados, sem exceção, como imagens de Cristo, o cristianismo podia levar a cabo uma missão que exibía uma vocação claramente universal e que, por isso mesmo, excedia qualquer associação política, linguística e étnica. [...] os cristãos foram aqueles que conseguiram materializar essa concepção de amor incondicional a todo e qualquer ser humano que costumamos designar com o nome de caridade em um conjunto de instituições voltadas para a assistência aos desvalidos<sup>339</sup>.

Visto assim, os cristãos possuem a originalidade social de caridade, assim como de transpô-la a qualquer que seja o sujeito necessitado, isto é, sua universalização. Com isso, afirma Silva que “a atuação assistencialista cristã representou, no contexto da cidade antiga, uma autêntica inovação diante dos usos e comportamentos pagãos”<sup>340</sup>.

Quanto aos judeus, esses oscilavam em suas considerações. Primeiramente, a pobreza seria o atributo de um homem sábio e que mereceria o amparo divino, por conseguinte, é tomada como punição de Deus sobre o seu povo por transgressões do pacto. De todo modo, assegura-se que os judeus não desmereciam a riqueza em valor da pobreza, ou mesmo a tratavam como um ideal ou meta, nunca exaltando-a.

---

<<https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos6/Artigo%20Gilvan%20Ventura.pdf>>. Acessado em: jan 2022.

<sup>339</sup> SILVA, Gilvan Ventura da. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. 2011. Disponível em:

<<https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos6/Artigo%20Gilvan%20Ventura.pdf>>. Acessado em: jan 2022.

<sup>340</sup> *Ibidem* p. 57

Devido a experiência étnica do Êxodo, a divindade judaica era intolerante com a pobreza, sendo, por isso, recomendado o amparo aos pobres, órfãos e viúvas – o que, de certo, ira construir tal paradigma entre os cristãos, dada a sua herança judaica. Em seguida, quando experimentaram a opressão dos romanos, entre os judeus a pobreza foi cunhada como virtude, mas nunca estimulado a renúncia material como forma de devoção. Entretanto, quando se considera a necessidade de uma autoregulação social e econômica, a religião traz o mandamento da caridade como forma de preservar o equilíbrio social – relação essa de autoregulação que também aparece entre os gregos e romanos.

No início do cristianismo, a atenção dada aos pobres se fundamenta na vida humilde de Jesus e na condição de interlocutores dado aos pobres e oprimidos, chegando mesmo ao ponto, em Mateus 25, 31-46, a estabelecer uma relação de semelhança desses para consigo próprio, os quais seriam como sua presença entre os homens. Por sua vez, também é ensinado o desapego, despojamento e renúncia aos bens materiais em passagens do evangelho, o que vai de encontro a condenação dos ricos e da riqueza, como em Marcos 10, 17-27. No curso do cristianismo, tais ensinamentos de Jesus tornaram-se incômodos para os cristãos mais abastados, como manifestado por Clemente de Alexandria, onde é feito por parte desse um esforço para uma interpretação menos literal do texto de Marcos, o que foi endossado por Cipriano de Cartago séculos a frente. Nesse caso, o abandono da riqueza é admoestado em favor de uma ação do rico em prol da comunidade, pensamento que permite o estabelecimento de desigualdade e diferença dentro de comunidade cristã, o que denotou mais atenção a prática da esmola, partitivo da economia da salvação<sup>341</sup>.

É no século IV, mais precisamente em 321 com a permissão de Constantino de que a Igreja receba doações particulares, que o assistencialismo receberá um impulso. É dito que, no século III e IV, a divisão dos rendimentos, feitas em três partes, atribui cada uma delas a: manutenção dos bispos e de suas residências, a manutenção dos demais sacerdotes e obras caritativas<sup>342</sup>. O desenvolvimento da questão nesse momento coincide com o fato do crescimento populacional e a expansão da malha urbana experimentado, de modo que as maiores cidades incorporavam as menores. No caminho

---

<sup>341</sup> SILVA, Gilvan Ventura da. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. 2011. Disponível em: <<https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos6/Artigo%20Gilvan%20Ventura.pdf>>. Acessado em: jan 2022.

<sup>342</sup> Ibidem

do crescimento populacional e do espaço urbano, a pobreza acompanha o mesmo ritmo, o que traz impactos sobre as condições de moradia, higiene e habitação.

As cidades serão os principais espaços onde a Igreja empregará a cristianização que faz, nesse momento, do Império Romano. Nisso, os pobres eram elemento legitimador e identitário para os cristãos, onde a Igreja buscava em tais sua própria dignificação e edificação, portanto, os pobres possibilitavam uma justificativa moral à Igreja. Devido a isso, o tema da caridade se ampliou de modo a ultrapassar os limites eclesiais, tocando a rua e as redes de poder. O que ocorre é menos um assistencialismo aos necessitados e mais um “novo estilo de liderança política diferente e conflitante com aquilo que até então havia sido a regra”<sup>343</sup>, o que assegura à Igreja o seu local dentro da sociedade romana e alimenta, de doações, os seus fundos. Esse valor pode ser notado no *Breu Summario*, sobretudo quando valemo-nos das considerações acerca do valor institucional atribuído à escrita entre os dominicanos, que é uma elevação de sua instituição de forma identitária, demarcando o seu valor real (dentro da sociedade terrestre) e o emprego retórico que o associa a ditames divinos, isto é, que respalda o seu trabalho como designo divino, logo, o legitimando dentro da sua sociedade, o que, de certo, é feito de modo competitivo para com outros seguimentos da Igreja ou da sociedade<sup>344</sup>. Aqui, vale lembrar que tal constituição retórica compreende a elevação do sistema humano a contornos sagrados: a divinização consiste na legitimação, tornando-o intransponível<sup>345</sup>.

No Baixo Medievo são três visões sobre o pobre e a pobreza. Uma primeira herdada da alta Idade Média que, em uma visão utilitarista, compreendia o pobre e o auxílio dado a esse como instrumentos de salvação. Já na Idade Média central, entre o XI e o XIII, por convergência dos mendicantes, a visão sobre esses era de forma piedosa. Por último, entre as centúrias do XIV e do XV, os pobres passam a serem

---

<sup>343</sup> SILVA, Gilvan Ventura da. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. 2011. Disponível em: <<https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos6/Artigo%20Gilvan%20Ventura.pdf>>. Acessado em: jan 2022.p. 64

<sup>344</sup> Como aferi no segundo capítulo, a escrita dominicana possui tais valores, como foi avaliado por Rangel. Conferir: RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>345</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

vistos como uma classe de perigosos que traziam perigos a cidade, as estradas e a sociedade<sup>346</sup>.

Considerando tal discussão, é notável o caráter identitário composto pelo cristianismo e pela Igreja católica através da caridade. Enquanto retórica, a caridade empresta suas virtudes à comunidade cristã, de modo a compor uma narrativa virtuosa dentro deste quadro, elevando-a a dignidade de Cristo quando este exorta seus ensinamentos através das minorias sociais, como o pobre, o leproso e o órfão. Todavia, tal compreensão e articulação não é axioma unitário dentro do cristianismo, o qual divide espaço com outros pensamentos e condições sociais, como é o caso mesmo, como apresentado, da legitimação da pobreza e das relações econômicas e sociais que levam ao caso de um uso moral por parte da camada rica da sociedade da população pobre. Por assim, tal quadro econômico, moral e teológico não é unívoco e não deve ser encarado desta forma, devemos esforçarmo-nos para compreender uma dinâmica que articula a pobreza e o pobre dentro de um dinamismo particular ao período estudado o qual pertence a uma camada maior da experiência cristã, de modo que seja possível apreender fluxos de pensamentos e relações que chegam mesmo a contrariedade. No próprio *Summario* aqui trabalhado podemos notar tal ponto de contrariedade:

[...] uer mais as ultimas idades de onradas donas, & donos com tam graves/ & antigas cans tam enxoualhadas entre o tumulto de tanto negro & gente baixa/ com tam pouca reuerencia aa tanta autoridade era lastima<sup>347</sup>.

Interessante este último trecho. Ao longo de toda a fonte podemos notar o emprego da qualidade da caridade e uma condenação das injustiças sociais, como o declive entre pobres e ricos. Apesar disso, como visto, o dominicano relator do *Breue Summario* acaba caindo nessa mesma injunção que por ele é condenado quando expressa uma confusão entre ricos e pobres, onde esses primeiros morrem sem pomba e

---

<sup>346</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. *Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo*. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011. p 79.

<sup>347</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O Poder nos Tempos da Peste*. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. P. 203-204

no meio de “tanto negro & gente baixa”, sem as devidas honrarias que lhe seriam devidas.

Dando continuidade, em sua ação caritativa, a Igreja, entre seculares e regulares, esteve a frente, sendo seguida por nobres e grandes senhores que eram atingidos por ideais evangélicos. Entretanto, vale lembrar que o pobre era *necessário* para a salvação, pois a virtude, desacompanhada da caridade, de nada valia. Portanto,

[...] O pobre tornava-se, assim, um agente positivo na sociedade e necessário á salvação dos ricos e poderosos. Na verdade, a pobreza e os pobres, em si, pelo menos nos séculos mais recuados, não aparecem como uma preocupação, mas antes como meio que possibilitava a caridade cristã<sup>348</sup>.

As ações que seguem esse curso ficam entre doações, em vida ou testamentárias, na ação direta de doação de parte daquilo que se possui ou em uma vivência, como de muitos monges, na doação de sua vida aqueles que necessitam de assistência. Não somente, o ideal de caridade levava também a criação de hospitais, albergues, gafarias e mercearias. Os Albergues e Hospitais destinavam-se aos viajantes abrigando-os por um curto período de tempo, as quais eram administradas pelo clero secular e regular, muitas vezes anexadas a mosteiros e igrejas. As Gafarias seriam como albergarias desta vez para o tratamento de leprosos. A seu turno, as Mercearias destinavam-se ao acolhimento perene de idosos e pobres, em sua maioria mulheres, onde recebiam cuidados médicos, roupas, camas e alimentação, além de atenção espiritual. Esse campo das ações caritativas não comportava somente as instituições ditas acima, compunha-se também de uma ordem administrativa, a qual tratava da vadiagem, da construção de pontes e estradas, além da realização de feiras<sup>349</sup>.

Nesse caminho, uma confraria se caracteriza por ser uma associação de homens livres, de um mesmo grupo social/profissão ou não, os quais possuíam o intento criar entre seus pares uma rede de solidariedade, tanto material como espiritual. Não

---

<sup>348</sup> VICENTE, Maria da Graça Antunes Silvestre Antes da Fundação das Misericórdias. Pobreza, Assistência e Solidariedade no Interior Beirão. *Ubmuseum* ubimuseum, Beira do Interior. 2018-2019. Disponível em: <<http://www.ubimuseum.ubi.pt/n05/artigos.html>>. Acesso em 13 jan, 2022. p. 36

<sup>349</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

somente, estavam ligados ao culto dos mortos. Criavam pequenos espaços de acolhimento, como hospitais, tomando o encargo assistencialista para enfermos e necessitados. As confrarias apresentam ainda espaços de sociabilidade, onde ocorriam atividades que manifestavam tal característica. Possuíam ainda a função de pacificação da sociedade, visto que puniam diversos delitos e crimes. No caso da Ordem de São Bento possui o preceito da assistência como “Aliviar os pobres, vestir os nus, visitar os enfermos, sepultar os mortos, socorrer os atribulados, consolar os aflitos, não deixar a caridade [...]”<sup>350</sup>»

Dentro do quadro assistencialista português, um divisor de águas é o período da monarquia do *Príncipe Perfeito*, D. João II e sua esposa D. Leonor. O período marca um movimento de centralização ligado à saúde do reino, de modo este fim correria por esse meio. Nisto, um ponto interessante é a criação das Misericórdias, sobretudo a de Lisboa. Entretanto, antes da fundação das Misericórdias, a assistência aos pobres era esparsa, descentralizada e apresentava formas administrativas várias. As misericórdias surgem a partir do mandamento de amor ao próximo cristão para a salvação no Juízo final, tendo, com isso, espalhando-se por toda a cristandade – em Portugal, são anteriores a fundação do Reino<sup>351</sup>. Não somente, a criação de tais instituições era uma forma mais eficiente de lidar com os recursos empreendidos e as necessidades assistenciais que a cristandade experimentara nos anos anteriores.

As diferentes instituições da Misericórdia que se alastram por Portugal possuem um denominador comum em seus objetivos, como a promoção, de forma contínua e organizada, de atos de caridade para com os mais pobres, indigentes, órfãos e abandonados, doentes e sofredores. A etimologia da palavra misericórdia tem sua origem no latim, já utilizada na época de Cristo, compreende “*miser*, infeliz, triste, que sofre > *misericors* (-*cordis*), sensível á compaixão por quem sofre”<sup>352</sup>.

As Misericórdias partem do pressuposto de amor ao próximo. Entretanto, não fora a primeira instituição destinada a esse fim, sendo antecedida por tantas outras,

---

<sup>350</sup> CORREIA, Fernando da Silva. *Estudos sobre a História da Assistência: Origem e Formação das Misericórdias Portuguesas*. Lisboa: Henrique Torres, 1994 p. 233-234 apud TEIXEIRA, Daniel Tomazine. *Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo*. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011. p 84.

<sup>351</sup> ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, v. 20, p. 395-415, 2000.

<sup>352</sup> SILVA, Joaquim Cadeias da Silva. Em Busca das Origens das Misericórdias em Geral e da Santa Casa do Fundão em Particular. *Ubimuseum*. Beira do Interior, 2019. Disponível em: <<http://www.ubimuseum.ubi.pt/n05/assets/docs/2019-ubimuseu-05.pdf>> . Acesso em: 24 jan. 2022

como confrarias, irmandades e organizações entorno de igrejas paroquiais, encontrando semelhantes em Itália, França e Espanha. Em sua origem, tais instituições encontram-se ligadas as ações de religiosos, como franciscanos, dominicanos e trinitários, que inflavam a caridade no momento da crise do século XIV, isto feito por meio do incentivo para ação testamentário dos fiéis como de reis e senhores, onde destacam-se D. João II e a rainha D. Leonor, a qual institui, em Lisboa, a Irmandade de N.º Sr.º da Misericórdia e, após a morte deste monarca, D. Manuel<sup>353</sup>.

Laurinda Abreu diz que os processos da assistência pública portuguesa moderna têm suas raízes nas políticas governamentais do último século da dinastia de Avis no tocante a dois pontos: a reestruturação hospitalar e a criação das Misericórdias. Esses dois pontos se fundiriam e criariam uma matriz operativa que seria mantida até o século XX. Primeiramente, as ações dos monarcas (Afonso V, D. João II e D. Manuel I) serão de controlar os hospitais, padronizar os pequenos centros e fundar os hospitais gerais, o que se assemelha a maioria das iniciativas empreendidas pelas demais monarquias do Ocidente europeu. Os objetivos, com tais ações, era a de potencializar os recursos econômicos, considerando as novas demandas populacionais e, com isso, garantir eficiência à assistência<sup>354</sup>.

Entre o final do século XIV e o século XV as instituições de caridade teriam entrado em decadência, o que se dava em decorrência de múltiplos fatores como a crise econômica na metade do século XIV, a baixa demográfica e por guerras; por má administração e corrupção; e o uso incorreto de tais instituições por parte da coroa, que as utilizavam em seus benefícios. Em face a isso, mas somente no final do século XV, a coroa mover-se-á para o tratamento deste quadro, o que será feito pela criação de casas de assistência pelo poder público, como o Hospital de João Afonso em Santarém por D. João II. Este e sua esposa, D. Leonor, mover-se-ão nessa qualidade e institucionalizarão o Hospital Real de Todos-os-Santos e a criação da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, em 1498.

A primeira Misericórdia a ser criada teria sido a de Lisboa, em 1498, a qual foi seguida, pela implementação de D. Manuel e dos monarcas seguintes, por todo o reino e pelo Novo Mundo onde os portugueses estacionaram. É datado que, até 1525 foram

---

<sup>353</sup> SILVA, Priscila Aquino. *O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV)*. 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

<sup>354</sup> ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, v. 20, p. 395-415, 2000.

criadas 61 casas e, até o final do século XVI, 32<sup>355</sup>, sendo no final do século XVI que a instituição se espalha por Portugal. É no fluxo dito por Laurinda Abreu que a Santa Casa de Misericórdia de Lisboa é fundada, a qual tinha estrutura em valores religiosos, tecida em uma dialética caritativa, onde privilegiou o auxílio aos cativos, o que foi o seu grande setor de intervenção social<sup>356</sup>.

A iniciativa por parte do monarca na fundação da Misericórdia tinha como intento a expansão a todo território nacional daquilo que nasceu como uma confraria real, isto feito de modo a aproximar a relação entre governante e governados. A elite da Corte buscava, através disso, meios políticos que prolongasse sua esfera de ação: foi possível a Santa Casa arrecadar rendimentos de outros institutos, de Lisboa e arredores, que não fossem cumpridos até a data determinada, além de privilégios e indulgências que recebia, como a isenção da jurisdição do Ordinário. Mais a frente, as Misericórdias chegaram a serem dotadas de autonomia, onde assumiram quase totalmente a reforma da assistência hospitalar, o que foi de antemão as determinações conciliares de Trento, garantindo a Portugal a própria senda de sua assistência pública. Acontecera, deste modo, que a assistência pública em Portugal trouxe para os monarcas a prerrogativa de domínio sobre a esfera do assistencialismo, o que foi realocado pela Igreja em Trento. Portanto, Portugal conquistou isenção do controle eclesiástico. Deste modo, o que estava a ocorrer era um embate entre poder secular e poder eclesiástico, entretanto, Abreu chama atenção para que, nos documentos conciliares que chegaram aos portugueses, aparece mais um processo de concessões mútuas.

Em 1564 o Hospital Real de Todos-os-Santos foi entregue á Misericórdia de Lisboa, o que era acompanhado de suas rendas e heranças, o que facilitou a ideia de novas fundações pias, as quais eram criadas dentro da crença purgatorial de benefícios salvífico. Esse movimento foi contínuo e, gradativamente, as Santas casas foram assumindo o controle da rede hospitalar de Portugal<sup>357</sup>.

Sua gestão deveria ser feita por um “homem nobre de autoridade virtuoso de boa fama muito humilde e paciente o qual de necessidade estara comtino na capella ou o

---

<sup>355</sup> SILVA, Joaquim Cadeias da Silva. Em Busca das Origens das Misericórdias em Geral e da Santa Casa do Fundão em Particular. *Ubimuseum*. Beira do Interior, 2019. Disponível em: <<http://www.ubimuseum.ubi.pt/n05/assets/docs/2019-ubimuseu-05.pdf>> . Acesso em: 24 jan. 2022

<sup>356</sup> ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, v. 20, p. 395-415, 2000.

<sup>357</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

mays que possívell e mayormente nos dias ordenados pelo cabido” – o que está inscrito em uma concepção corporativista da sociedade que assegura o próprio estatuto da nobreza. A arrecadação, por sua vez, deveria ser feita por “hum irmão nobre”, o que mais afrente será somado as qualidades de “honrado e abastado”. O escrivão, por sua vez, além dessas qualidades, deverá ser “de tal virtude, prudência e condição, que possa dar expedição aos negócios com certeza e facilidade”<sup>358</sup>.

É no início do século XVII que as Misericórdias vão se tornando paradigma da assistência moderna. Lisboa, neste caso, configura-se como uma Arquiconfraria. Suas gestões são elitistas e oligárquicas, detendo o monopólio da rede hospitalar, sendo receptoras privilegiadas das almas do Purgatório. No tocante ao Terceiro Lugar, Abreu identifica que este é um elemento crucial para a importância das confrarias, chegando mesmo a casos em que sujeitos relegavam o cuidado e a resolução testamentária; isto é, a Misericórdia ganhava a confiança dos católicos no tratamento de suas necessidades e expectativas escatológicas. A mesma primazia será vista no Porto na segunda metade do século XVI, o que também será sentido em outras localidades do reino. Com isso, “[...] o Purgatório dava consistência patrimonial às Santa Casas de Misericórdias, enriquecia os seus gestores e custeava as despesas hospitalares libertando de tais encargos as receitas do poder local e do erário público” – com isso, o Purgatório conferiu as confrarias maior autonomia e independência<sup>359</sup>.

A Santa Casa lisboeta criada pela rainha na ausência de seu marido era destinada apenas a cristãos. Era destinada a cumprir as sete espirituais: (1) ensinar os simples, (2) dar bom conselho a quem o pede, (3) castigar com caridade os que erram, (4) consolar os tristes desconsolados, (5) perdoar a quem errou, (6) sofrer as injúrias com paciência, (7) rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos; as corporais seriam: (1) remir cativos e visitar os presos, (2) curar os enfermos, (3) cobrir os nus, (4) dar de comer aos famintos, (5) dar de beber aos que têm sede, (6) dar pousada aos peregrinos e pobres, (7) enterrar os finados<sup>360</sup>.

---

<sup>358</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. P. 403

<sup>359</sup> ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, v. 20, p. 395-415, 2000.

<sup>360</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. *Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo*. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011. p 98.

Como Teixeira faz notar, a Santa Casa de Misericórdia representa uma mudança dentro do paradigma caritativo da sociedade portuguesa no final do baixo Medievo, isto devido, primeiramente a não ser uma confraria de um determinado ofício, cidade ou outra delimitação de pares. Para mais, rompia a relação entre pares para oferecer ajuda e assistência a toda sociedade. Entretanto, toda a sociedade deve ser pontuada, uma vez que, enquanto uma ação da coroa portuguesa, era distinguido aqueles que estavam aptos a receberem tais ajudas daqueles outros, os vadios ou degradado<sup>361</sup>.

Entretanto, no início do século XVI, as Misericórdias passaram a serem alvo de suspeitas quanto ao seu desempenho no cumprimento de encargos para a salvação das almas, onde se tornaram, acima de seu privilegio de isenção fiscal, objeto de devassa a mando do rei. Em seguida a isso, experimentaram uma redução dos sufrágios instituídos pelos fies. Gradualmente, a Misericórdia foi atingindo suas obrigações, entretanto, não seria suficiente para contornar a descrença que o sistema encontrava-se perante a população, de modo que, os homens do início do século, pouco acreditavam nos benefícios das missas perpétuas, sobretudo porque ocorria certa indiferença por parte das autoridades eclesiásticas.

Dentro desse quadro assistencial, encontramos o leproso. Como dito, a lepra constitui uma doença paradigma dentro do cristianismo, por ser associada a passagem bíblica de São Lázaro. Marca de um pecado sexual que expressava externamente nas marcas da doença, é elemento da narrativa saúde-doença que aqui busco delimitar. Segundo Jeffrey Richards, os leprosos compõe um dos sujeitos marginais da sociedade medieval<sup>362</sup>. Deste modo, as relações de marginalização na Idade Média tinha como um de seus elementos o binômio da saúde e da doença de modo normativo e, no que se assemelha à bruxa, a qual tinha uma imagem edificada sobre ela, o leproso experimentava do mesmo mal, isto é, uma expressão corpórea era associada a ele em tom de estigma, sendo demonizado e associado ao diabo. A tal margem social também se encontrava a pobreza, o que é descrito por Michel Mollat nos seguintes termos:

Aquele que de maneira permanente ou temporária, se encontra numa situação de fraqueza, de dependência, de humilhação, caracterizado pela privação dos

---

<sup>361</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. *Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo*. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>362</sup> Faço aqui uma nota para ressaltar o anacronismo na expressão, mas a utilizo devido ao emprego na obra de Richards.

meios variáveis segundos as épocas e as sociedades, de poder e consideração social: dinheiro, relações, influências, poder, ciência, qualificação técnica, honorabilidade de pensamento, vigor físico, capacidade intelectual, liberdade e dignidade pessoais<sup>363</sup>.

A partir da consideração de Mollat notamos que a marginalidade e a pobreza são questão de complexa envergadura dentro da sociedade medieval, devendo, para compreender sua dinâmica no referido espaço temporal, despirmo-nos de preconceções que possam nos levar a anacronismos e deteriorar nosso trabalho. Deste modo, diferente de nossa contemporaneidade, a pobreza na Idade Média não era composta somente por valores econômicos e monetários, mas tinha diferentes pontos de partida para sua constituição.

O leproso, neste caminho, foi um dos sujeitos assistidos pela caridade, individual ou coletiva. Entretanto, não eram todos os que recebiam assistência, o que partia de distinções ligadas a classe, origem, filiação e local. Tinoco nos ensina três distinções do sujeito leproso, os *gafos ilustres*, os quais permaneciam em suas casas, os *errantes* ou *andantes*, que vagavam na esperança da caridade, e o terceiro tipo, aqueles assistidos em gafarias<sup>364</sup>.

No tocante a tal questão, a Igreja solidificou sua ação. Agirá nas lacunas do poder secular, suscitando redes de solidariedade, dando-os as mãos de suas ordens, como franciscanos e dominicanos. Por sua vez, na ausência da Igreja, ver-se-á também ações laicas compostas na forma de sociedades de assistência. Quanto a isso vale ressaltar um valor presente dentro da caridade, a manifestação, legitimação e afirmação do poder que ela possibilita<sup>365</sup>. Ainda assim, a Igreja é a principal emanação ideológica que compõe a caridade – isto até os dias de hoje, onda talvez devemos falar de cristianismo no lugar *da* Igreja. Neste ponto, algumas questões devem ser demarcadas: primeiramente, uma preocupação corporal e material solidifica a assistência em ações de alimentação e médica, o que é construído em convergência a uma preocupação espiritual, que leva a atitudes nessa envergadura, como o ministério de sacramentos.

---

<sup>363</sup> MOLLAT, Michel. Os Pobres na Idade Média. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

<sup>364</sup> TÍNOCO, Ismael Wesley de Souza. Uma História dos Leprosos em Portugal para Além da Lepra (séc. XII-XIV). 2016. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016..

<sup>365</sup> PAIVA, José Pedro. Introdução. In: PAIVA, José Pedro (coord.). Portugaliae Monumenta Misericordiarum. Vol. 2. Antes da Fundação das Misericórdias. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003. pp. 7-20 apud TÍNOCO, Ismael Wesley de Souza. Uma História dos Leprosos em Portugal para Além da Lepra (séc. XII-XIV). 2016. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Interessante um ponto da arguição de Teixeira é que “a pobreza caminhava em direção a riqueza”<sup>366</sup>, isto pois, os pobres se direcionavam aos grandes centros urbanos, às feiras, aos mosteiros e à Corte, pois nesses espaços a esmola renderia em maior número e qualidade, sendo-lhes possível colher gêneros monetários, encontrar abrigo, assistência médica e religiosa. Deste modo, a maior concentração de pobres em determinadas áreas não significava sua permanência nem a concentração da assistência e emprego da caridade nesses espaços. Por assim, uma das características do pobre era sua mobilidade, o que pode ser contemplado mesmo em relação oposta aos ricos, senhores e nobres, que assentavam-se em suas terras (o que não significa que não transitavam pelo reino ou pelo próprio continente) e pelas legislações que buscavam estabelecer os pobres em relações de servidão.

A construção de espaços destinados ao tratamento da lepra advinha, sobretudo, pelo seu medo do contágio, além do estigma moral que havia sobre o enfermo. Esses espaços sofriam interferência direta do rei e dos poderes públicos, de modo a conter e prevenir, seja na higienização do espaço urbano, em certas proibições, como de deslocamento de pessoas ou a entrada de navios nos portos portugueses<sup>367</sup>. Entre as instituições religiosas destinadas ao amparo de leprosos quatro tipos são diferenciados, como hospitais, albergarias, mercearia e gafaria. Sua localização encontra-se com as ordens monásticas, visto necessidades da vida ascética e espiritual; além disso, a proximidade com as estradas permitia ao leproso a prática da mendicância. Sobre a entrada de leprosos nesses espaços alguns critérios eram estabelecidos, como sua naturalidade ou critérios econômicos, visto a cobrança pagamento – o que excluía e criava, com isso, um leproso a margem desses sistema. De tal modo, havia aquele leproso errante, o qual sofria uma dupla junção moral: o estigma da doença e a vadiagem. Quando ocorria de um sujeito abastado ser contaminado, os *gafos ilustres*, esses eram assistidos em seu domicílio.

---

<sup>366</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>367</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

### 2.6.1 Salve Jorge, o rei caridoso!

Como discutido acima, a caridade é apresentada como virtude máxima pelo dominicano redator do *Breue Summario*. Não somente, o discurso cristão sobre a caridade é singular, sobretudo quanto a sua universalização. Um dos proponentes desse discurso era resguarda-lo à monarquia e aos poderes seculares, visto que, entre as instituições eclesiásticas, ele já figurava. Fora visto também que a monarquia portuguesa destacara-se dentro do continente pelo seu interesse em categorizar legislativamente e juridicamente a categoria de pobre, isto para distinguir falsos e verdadeiros, isto devido alguns motivos, entre eles a manutenção das relações de dominação senhorial e pela salvaguarda assistencialista. Deste modo, uma das atribuições dadas ao poder secular era o cuidado para com os pobres e, nesse caminho, a semelhança a elevação pela caridade feita sobre os dominicanos, o rei também valia-se desses atributos. Tal qualificação pode ser vista no *Breue Summario*.

[...] em cuio numero uariam as cifras dos arismeticos [sic], a qual fi uisitada por ordem/ que pera isso deu hum rei catolico uiso Rei que o senhorio da nao mandou logo na entra/da da tormenta com largos creditos & poderes pera a prouisão geral de toda a sorte/ denfermos pobres que estauão dentro da nao<sup>368</sup>.

Os números, nesse momento, ficam encobertos pela falta de precisão. Entretanto, fica claro a caridade desempenhada pelo rei, o qual manda “creditos e poderes” para a provisão dos pobres assolados pela peste em Lisboa. Em seguida, nos é relatado que essa ação, ainda que parta do monarca, é administrada por meio das diferentes ordens. Continuando:

[...] cuio cargo tomarão as religioins ho/ qual officio acabaram quase todos de o deixar asim por muitos que faleceram deles/ como polo temor que isto fez nos poucos que escaparam saluo os pregadores que

---

<sup>368</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 204

ficaram/ com o leme nas mãos quase de todas as Parrochias ministrando tudo assim na não/ como na terra que atodos os que tem olhos & ouvidos dou per testemunha dou por testemunha. sen/do pois chegado este sen/hor que digo com tanto remedio & refugio com ainda que/ pera iso deram algumas pessoas reais & outras que o não eram, mas então o quiseram/ ser nas obras, tomou logo larga informação do naufrágio amoestando/ ao contra mestre com quem determinou maravilhosas obras por mui perfeita ordem/ & fez muitas caridades que distribuíram as ordens que tomarão acargo uisitar/ as estancias da nao que per elles foi repartida, no qual exerçico gastauam/ todo o tempo confessando, consolando, esmolando, & curando, pera cuiu efeito tra/ziam os medicos consigo, no qual o cargo mais dos uisitadores das ditas ordens<sup>369</sup>.

Esse trecho apresenta diversos pontos que por posso trabalhar. Primeiramente, que o desempenhar dos ofícios foi abandonado ou deixado vago por morte ou por medo, tendo sido continuado pelos pregadores, os quais atuavam em todas as paróquias, o que pode ser testemunhado por todos. Nisso, creio dever algumas ressalvas. Os dados, ainda que flutuantes apresentados no *Breue Summario* ganham um tom tendencioso quando pensamos a própria escrita dominicana como já trabalhada por nós: uma escrita que participa de disputas e que busca a elevação da ordem por meio da autoridade bíblica e de uma relação íntima entre Deus e os pregadores, uma escrita identitária. Entretanto, não possuo aqui o intuito de confrontar esses dados com outras fontes, como de doções feitas pelo rei ou o numero de mortos nesse momento. Portanto, proponho que os dados presentes no *Breue Summario*, neste momento, devem ser pensados dentro do discurso *típico* da ordem e não como dados factuais da peste de 1569.

Em seguida, chamo atenção para o valor dado a caridade mais uma vez. A grande virtude apresentada pelo texto é dita feita por pessoas da nobreza e por aquelas que não o eram, mas que o buscavam ser. Por meio disso, penso que a qualidade da caridade é aproximada dos ricos, senhores e nobres, visto a própria discussão que essa virtude ganha dentro da teologia (a relação entre ricos e pobres como um meio de salvação e possível a esses primeiros visto suas condições), sendo pontuada como um valor nobre, portanto. Nesse trecho, sobretudo, é possível notar o meio pelo qual é administrada tais caridades: através de diferentes ordens e não somente os dominicanos. A administração foi articulada entre as partes envolvidas, ficando ao encargo de cada

---

<sup>369</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 205

qual uma visitação, onde exerciam a administração, a consolação, a esmola e a cura, tendo ao seu lado médicos.

Não obstante, a ação régia fica exposta também na criação de um orfanato para crianças, que, como vimos, foi uma grande consequência da pestança em 1569.

[...] Outra coisa se fez de mui maravilhosa composição. que foi hum Collegio depu/tado pera todos os orfãos que do mal ficauam sem pais & mais protectores/ onde os recolhiam, & uestiam de nouo & prouiam de todo o necesario, & assim de/ amas pera criarem os que eram pera isso. o qual cargo se deu a huma pessoa si/cular que nele mostrou bem quam abalizada & campal era sua uirtude, obra/ asas insigne & de gram merecimento & consideração com a qual ordem que daqui/ por diante em tudo se teue ordenada pelo uiso rei nas esmolas da nao & na ofi/cina pelo contramestre & guardiam & sua gente asas solicita contino trabalho/ comecaram a guarecer os enfermos de huma & da outra uisitados pelos/ medicos &urgiõins que auia, por que muitos não puderam curar asi mesmos/<sup>370</sup>.

Nesse trecho acima é relato a criação de um colégio direcionado somente para a recepção de órfãos que perderam seus pais ou responsáveis em decorrência a peste. É informado que a responsabilidade pela instituição ficou ao encargo de uma pessoa secular, não sendo sabido se era leigo ou clérigo, mas que comportava virtudes que se manifestaram na realização de seu ofício, sobretudo na administração das esmolas reais, sendo, por isso, de grande merecimento e consideração. A instituição dedicava-se ao recolhimento dessas crianças, a vesti-los e a prover tudo o que fosse necessário, o que podemos inferir como sendo tratamento médico, espiritual e provisões particulares a cada caso, ficando ao encargo de amas os mais novos. Por último, notamos a presença de médicos e cirurgiões dada a necessidade por enfermos.

A presença do rei não para por aí. Em outro momento a caridade é colocada como arma contra a peste, isto através do recurso metafórico que emprega a hagiografia de São Jorge contra o dragão, neste caso, sua lança que perfura a carapaça da fera é a caridade erguida pelo monarca.

---

<sup>370</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.205

[...] & ao muito magnifico/ senhor uiso Rei enuiado zeloso da onrra de deos & da caridade fraternal porquem/ optimo uiue dizer pola lei, & polo rei, & pola grei com cuio socorro/ de pesoas & caridades que asi trouxe anexas tanto animo deu a esta princeza/ a quem a necessidade ia tinha no campo oferecida aos venenosos & mortais dentes da Hydra/ pestenencial se suas caridades lhes não ualeram mormente aquela/ tam antiga & cotidiana que neste infortúnio lhe apareceo armada de ponto/ embranquo que parecia hum são Jorge com laminas de silua crauadas em/ nobres bairros encontrando a mortifera serpente com o arremeção do copioso<sup>371</sup>.

Assim, há o emprego retórico da hagiografia de São Jorge como pano de fundo para compor a narrativa sobre o monarca. Por meio disso, se atribui ao rei valores místicos e cristãos, como o de guerreiro, de protetor, zeloso, por meio do qual faz uso da caridade como uma arma contra o dragão, o qual serve de alegoria para a peste.

O pobre é um desgarrado, isto é, não é assentado em uma comunidade, encontrando-se, sobretudo, em vias de circulação. Até o século XII, compreende-se que essa condição é reflexo de seu estado espiritual<sup>372</sup>. A partir dessa centúria, com a valorização do Cristo pobre e humilhado, transforma-se o conceito e as relações sobre a pobreza e o pobre, o qual passa a deter a salvação eterna devido a remissão de seus pecados. Devido a eles, incute-se sobre a malha social a necessidade de atuação justa, o que recai sobre os postos de poder, o traz ao rei medieval a prerrogativa de proteção dessa população. Assim, “E o auxílio e proteção aos pobres, as obras de misericórdia, aparecem como moeda de troca simbólica e uma garantia de que as portas do Céu estariam sempre abertas”<sup>373</sup>.

É nesse fluxo que ocorre a centralização do poder régio em Portugal. A ação centralizadora de D. João II é de confrontar a nobreza de terra, assim como o próprio clero, que, sobre esses últimos, trata a respeito da assistência aos pobres e doentes.

No século XV ocorre uma crise no assistencialismo português. Entre os seus motivos, a sua independência abria espaço para a corrupção, o que trazia uma má gestão, visto que tais instituições não prestavam conta a outra instituição superior. Será no tocante a essa questão, que tais espaços sofrerão intervenção régia de modo que se

<sup>371</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 209

<sup>372</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012. P 33.

<sup>373</sup> Ibidem

implementou hospitais gerais, os quais incorporavam centros hospitalares menores. Segundo Abreu, três elementos nutriram esse processo, como a racionalização, a modernização e a laicização dos ambientes de assistência<sup>374</sup>. Destaca-se, nisso, a construção, em 1492, do Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa, além do Hospital das Caldas da Rainha, em 1488, e a Misericórdia inaugurada em 1498 por D. Leonor. Nesse processo, destacam-se as figuras monárquicas de D. João II e de D. Leonor, onde Silva chama atenção para uma autêntica religiosidade régia<sup>375</sup>.

A construção e legitimação da figura real dentro de Portugal remonta aos visigodos e aos Concílios de Toledo e, mais tardar, a Reconquista. Figurava como vigário de Deus, enquanto seu representante, onde sua imagética é matizada em tons belicosos, dada a função guerreira do mesmo, o que pode ser ilustrado na figura de Fernando III, de Leão e Castela, “rei pelo manejo da espada, gládio divino posto a serviço da cristandade na guerra santa que o elevou<sup>376</sup>”. Assim, a monarquia em Portugal possui uma ascendência divina que a legitima e a interpõe sobre a sociedade, o que vai de encontro a sacralização das instituições temporais ditas por Godelier<sup>377</sup>. Entre seus aportes, era composto pelos signos da justiça, defensor da ordem e da hierarquia social, de legislador e do sábio. No século XIV, movidos pela integração e centralização que se davam para com os poderes feudais fracionados, que se verá a associação do monarca a figura de cabeça do conjunto social. No tocante desse processo, a centralização ocorrera, sobretudo, sobre os espaços urbanos, de modo que a formação do Estado português se fez em depreciação das autonomias locais.

Dentre as formas que este processo centralizador ocorreu, um dos seus elementos constituintes é o emprego do discurso régio de modo que este se apropriou de elementos da prédica religiosa e médica<sup>378</sup>, como feito por D. João I que, em carta régia à Lisboa, reafirma a relação entre doença e castigo, entoando o seu papel perante a mesma. Esse processo foi de uma dialética complexa e emaranhada, em que a prédica

---

<sup>374</sup> ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, v. 20, p. 395-415, 2000.

<sup>375</sup> SILVA, Priscila Aquino. O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV). 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

<sup>376</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. p 90.

<sup>377</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

<sup>378</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

régia empregou deslegitimação e apropriação de elementos de outras autoridades, instrumentalizando-os a partir de seus interesses. Como pode ser visto:

Não se trata, portanto, de renegar o recurso ao sagrado, o retorno da fé e da piedade individual como pauta fundamental à preservação da ordem e da saúde, mas de ancora-lo em um suposto livre arbítrio, que retira forças das referências médica e religiosa submetendo-as à deliberação monárquica. O discurso régio elabora-se num processo dialético no qual investe e desinveste as autoridades concorrentes, impondo a sua, reforçada pelo poder do Estado. A misericórdia divina mantém-se desejada, fundamental, e o resgate da sociedade pecadora é dever, e força, de um rei cristão.<sup>379</sup>

Nesse caminho, o poder régio é plasmado de potencialidade sagrada, ocorre um paralelo entre os poderes, onde a submissão ao rei é a submissão a Deus, mais uma vez.

As ações empreendidas pela monarquia nesse processo de centralização não foram somente de apropriação de discurso, mas foi feito pelo uso da intervenção e do poder secular. Agiu-se de modo normativo e legal para a distinção com o poder popular e folclórico, na medida em que se força para o esvaziamento do saber médico e erudito de elementos do popular. D. Afonso V foi responsável por fixar um exame obrigatório para cirurgiões, enquanto D. João II, em 1481, concedeu potencialidade policial ao cirurgião-mor que, acompanhado de três policiais, poderia tornar a liberdade reclusa de homens que exercessem a medicina sem a legitimidade da Carta de Licença. As sanções reais sobre a higiene da urbes consistiam em orientar a limpeza do espaço urbano, removendo lixo, esterco, a transição de porcos em áreas públicas, o que, todavia, não é expressão de uma atenção que se volta a salubridade da doença, mas ao seu aspecto estético<sup>380</sup>.

Um dos modos por onde se encaminhou a centralização fora, como visto, pela apropriação e disputa de poder ante discursos sobre doença e saúde. No entanto, em muitos casos, o poder monárquico/secular serviu-se da instituição religiosa, neste caso, da Igreja. Rodrigues nos fala da confessionalização, a qual foi interessante para diferentes partes da sociedade, desde o clero ao laicato, passando pelo poder clerical ao secular<sup>381</sup>. Neste sentido, não basta pensarmos somente uma apropriação, sobretudo

---

<sup>379</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. p. 121.

<sup>380</sup> *Ibidem*

<sup>381</sup> RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). Tempo, v. 23, p. 1-21, 2017.

observando a confessionalização como um caminho entrelaçado por onde o erigir da autoridade se fez. Compreendendo que a confessionalização caracteriza-se pela identificação dos grupos sociais por elementos religiosos e confessionais<sup>382</sup>, isto é, por seu credo, o emprego semântico de aportes teóricos e linguísticos por parte da monarquia encaminha-se nesse sentido. Isto porque:

[...] o Estado pôde impor sua autoridade diante dos foros corporativos da sociedade, sem estruturas adequadas para tanto, porque a religião prestava-se a capitalizar a submissão ao poder central, que zelava não apenas pela ordem civil, mas pela salvação da alma dos súditos; opor-se ao poder central, afinal de contas, era opor-se a Deus. Na ausência de aparato de controle por parte do Estado, a Igreja providenciou seu próprio aparato e tornou possível o consenso daqueles afetados pelas medidas disciplinares<sup>383</sup>.

Deste modo, no tocante a primeira Modernidade, visto a envergadura que o processo de confessionalização abrange, tomando como Rodrigues nos ensina, a particularidade do fenômeno dentro de cada um dos reinos portugueses, nota-se que, em Portugal, o entrelaçamento e o uso semântico, político e social de prédicas religiosos pelo poder secular caminha no sentido de sua legitimação e elevação de sua autoridade.

## **2.7 OS CARITATIVOS DOMINICANOS: O EMPREGO RETÓRICO DA CARIDADE SOBRE A ORDEM DOS PREGADORES**

Como trabalhei até o presente momento, a Ordem dos Dominicanos é uma experiência institucional e espiritual da Igreja Católica, que se destaca já século XIII, onde se relaciona com o fenômeno da efervescência política e econômica que se dá nesse momento. Também vimos que sua identidade traz diferentes marcas e signos, como o estudo e a pregação, os quais se manifestam de acordo com o seu autor, sendo imbuído de intenções políticas e sociais, como disputas dentro da própria comarca da Igreja – mas deve-se lembrar que a salvação cortava todos essas atividades, isto é, era a intenção maior presente nas fainas elaboradas pelos dominicanos. Ficou exposto que a

---

<sup>382</sup> RODRIGUES, Rui Luís. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, v. 23, p. 1-21, 2017. P 10

<sup>383</sup> *Ibidem*

prédica destes faz uso de discursos que são marcados por afirmações políticas no tocante a sua identidade, ou seja, a fala dominicana busca apressar e se legitimar no quanto ao discurso que elabora sobre si próprio dentro de um espaço de disputas de poder, de forma interna ou externa à Igreja, seja contra outras ordens ou contra os hereges, como os cátaros. Sobre isso, devo remontar que esse valor que destacou a necessidade de um estudo sobre a identidade dos frades dominicanos advém da atenção atribuída ao orador, como elaborada por Skinner, discussão que elaborei ao longo do primeiro capítulo.

Entre os signos utilizados pelos dominicanos dentro desse fenômeno linguístico, encontra-se a sua autoelevação à condição de mártir feito através de relato hagiográfico exposto na *Legenda Áurea*, como o sonho do papa Inocêncio III e os dois sonhos com a Virgem em que expunha a designação divina na atividade dominicana. Essa elevação é condizente com a estrutura social atribuída ao sagrado. Godelier nos ensina que a sacralização é uma ação afirmativa que busca legitimar e habilitar uma instituição terrena através de sua vinculação ao plano do sagrado, de modo que essa se torna intransponível e legítima<sup>384</sup>, pois foi elaborada por Deus em um tempo cosmológico.

O valor da parenética dominicana é a de martírio, como vimos. Sentenciam-se à condição designados por Deus e pela Virgem. Sua prédica, assim, é exposta à condição de testemunho dos primeiros santos católicos, aqueles ainda do tempo da perseguição. Deste modo, compreendo que o discurso dominicano apresenta um valor retórico que o caracteriza: a intencionalidade, a qual pode ser rastreada na intenção de salvação, sendo esta perpassada por outros intuitos vários, como as disputas afirmativas entorno de sua identidade institucional, a atribuição dada à educação e a atividade parenética. Não somente, é apresentado ainda o valor retórico pedagógico, que, no tocante ao universo cristão, ganha o corpo de catecismo.

Além disso, ao longo da experiência cristã, é perceptível a caridade como sendo uma virtude elevada à máxima categoria dentro do universo cristão, sendo aquilo que se faz ao pobre feito ao próprio Cristo. Através do *Breue Summario*, os dominicanos elaboram não somente um discurso epistolar em que retrata a peste de Lisboa de 1569, ou uma prédica pedagógica e catequética sobre a doença, mas compõe uma narrativa identitária que assume os contornos discursivos expostos acima. Uma das características deste documento é que sua relatoria é dada a um frade anônimo, sendo-nos informada

---

<sup>384</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

apenas que tal faz parte da Ordem Dominicana. Não há como, e talvez sobre isso somente estudos futuros que confrontem o *Summario* com outros documentos, fazer uma avaliação que vá além do que a fonte nos informa acerca deste anonimato, mas, com as informações que teci acerca da prédica institucional sobre a Ordem, chego a considerar que o anonimato possa salientar o *verdadeiro* sujeito da fonte que seria mais a grande Ordem dos dominicanos do que um frade específico, como ocorre na *Legenda Áurea* com Jacopo de Varazze. Essa consideração me fez ir mais de encontro a um estudo dos dominicanos, como proposto por Skinner, pois, compreender a envergadura discursiva dos frades pregadores permite-me compreender nuances que, ainda no trabalho monográfico, não tinham sobressaído aos meus olhos. Logo, surge a necessidade de buscar conhece-los enquanto sujeitos históricos. No tratante disso, o que adveio com a continuidade do estudo do *Breue Summario* no mestrado, para além do trabalho desenvolvido ainda incipiente no momento da graduação, foi o valor institucional e identitário que passei a identificar à redação desta epistola.

Enquanto uma carta, vale sublinhar que, assim como não sabemos a autoria individual do *Summario*, o que manifesta a envergadura de ser um texto breve e reduzido, não sabemos também o destinatário, sendo-nos informado apenas que seria para um frade amigo, mais uma vez sem cita-lo diretamente, o qual é referido nos seguintes termos: “escreue a outro seu amigo”. Nessa sentença, percebemos a primeira intenção na construção do *Summario*, ser um breve relato do quadro pestilento da peste de 1569 de Lisboa, isto feito a um amigo desse dominicano, o qual, pelo “outro seu amigo”, podemos deduzir que faça parte também ele da Ordem dos Dominicanos, mas ficando difícil precisar para além da dedução. O texto, como vimos, possui a marca de uma epistola que, como trabalhamos, é de envergadura pública, o que nos permite pensar um segundo intuito para a sua elocução: o valor testemunhal atribuído ao texto, isto é, enquanto um discurso de relato, o *Breue Summario* também foi elaborado como uma prédica de valor pedagógico-testemunhal, isto é, que busca dar testemunho presente da experiência vivida naquele momento em Lisboa de 1569, com isso, sublinho que tomo o *Breue Summario* imbuído de valor parenético. O seu aspecto pedagógico-catequético se faz presente em suas linhas, quando o dominicano anônimo elabora uma relação causal para a deflagração da peste e os meios que se teria a harmonização da sociedade, o que é feito através dos elementos da culpa, do pecado, da virtude e da misericórdia – entretanto, o detalhamento desta questão será realizada no terceiro capítulo.

Visto isso, apresento que o *Breue Summario*, como estudado por Fortes e por Rangel em outros documentos discursivos da ordem, como a *Legenda Áurea*, apresenta um forte valor identitário. O *Summario* mantém-se nesse caminho de disputas, agora no século XVI, seja dentro das fileiras institucionais da Igreja ou na relação que busca estabelecer como intermediadora privilegiada entre o sagrado e o profano. Não somente, a elevação que faz de sua identidade através de uma virtude muito interessante: a caridade.

Como apresentei ao longo desta senda, a fonte versa em diversos momentos sobre a relação entre ricos e pobre, estabelecendo esse intercurso como elemento deflagrante da peste, chegando mesmo a citar o pecado da usura. São apresentados textos bíblicos que elaboram uma síntese entre essas posições econômicas, sintetizando a caridade e a humildade como virtude elevada e singular, atribuindo a Cristo o seu valor e denominando à pobre (seja o órfão, a criança ou o despido de subsídios financeiros), o que pode ser visto na parte em que São Francisco de Assis é revestido de valor angélico. Entretanto, antes de seguir pela senda da caridade, vale destacar o desígnio divino que aparece logo no início da redação.

O senhor Deus gratifique a charidade que me fez em me alertar com suas lembranças pois/ me impossibilitou de as poder renunciar, mais que em desejos, mas porque da minha parte/ farei o que he posiuel na obra lhe peço ma faça tamanha como todas as suas sampera [...] <sup>385</sup>

Ora, além do valor da caridade presente neste trecho, observa-se também que a confecção da redação da epistola consiste em um desígnio divino, isto é, advém enquanto uma inspiração celestial, o que reveste os dominicanos de intimidade para com Deus e primazia dentro do exercício pastoral, o que se assemelha ao uso retórico salientado no texto de Jacopo de Varazze quanto aos sonhos de Inocêncio III e nos sonhos com a Virgem Maria, identificados por Rangel <sup>386</sup>. Ora, antes do desenrolar do

---

<sup>385</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>386</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na *Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais,

texto, onde se desenvolve a elaboração discursiva da ordem como caritativa, o discurso é iniciado pela elevação da ordem à categoria do divino, o que, mais uma vez ao longo da dissertação, assume o valor desenvolvido por Godelier<sup>387</sup>. Uma vez elevada aos Céus o *Summario* apresenta um dos seus primeiros intentos: “[...] aceite este breue proceso do lardo & compendioso que oferecer pudera, cujo discurso he/ daquilo, *quae uiderunt oculi mei* poderem chamar uerdades<sup>388</sup>”. Como se pode notar, ao próprio *Summario* é atribuído valor de uma prece, servindo como holocausto para o apartamento da ira divina.

Tendo aludido à conjuntura em que a cidade de Lisboa se encontra, o redator dominicano do Breue Summario começa a apresentar os esforços religiosos erguidos pela Igreja na defesa de sua população. Primeiramente, é citada a Companhia de Jesus como tendo erguido a bandeira da caridade neste momento. Sobre este valor cristão, a caridade, convém ressaltar que, em Portugal, há todo um histórico que compreende essa virtude, mas vejamos antes o texto:

[...] Neste tempo [transe] se aleuantou a mui religiosa & não menos caritativa companhia de Jesus/ a bandeira da caridade & ainda a não tinham bem aruorada quando ia hia na diantei/ra ha suprema & unica ordem dos Pregadores dela dominicos em seu esquadrão espiritual/ pondo por obra. de seus proprios motos oferecendo as almas a deos, & os corpos aa morte/ & a caridade aos proximos holocausto asas dino de açeitalo de quem por hum púcaro dagoa/ promete & daa o do Çeo & esta conquista não custou menos a muitos dos oferecidos do que prometerão [...]<sup>389</sup>

Nesse trecho destacado acima é apontado não somente a Companhia de Jesus, mas também a própria Ordem dos Dominicanos. À primeira se qualifica como caritativa, tendo sido responsável por erguer a bandeira desta virtude em meio ao caos da peste. Em seguida, os Pregadores são citados, onde se diz que aparecem ainda no momento inicial da pestança, essa, por sua vez, recebe os adjetivos de “suprema”,

---

Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>387</sup> Refiro-me, sem me alongar, ao valor social advindo da sacralização.

<sup>388</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. 199

<sup>389</sup> Ibidem

“única” e de “esquadrão espiritual”, esquadrão esse que é posto a servir oferecendo suas almas e corpos, sendo que muitos vão a óbito, o que fica claro em outros momentos da fonte. Essa doação dos dominicanos à morte é feita pelo signo da caridade, isto como forma de expiar, pelo próprio holocausto, as mazelas da peste, sendo manifesto o valor de servidão e humildade.

O dominicano continua, em seguida, a elogiar a apresentar as ações desempenhadas pelas duas companhias:

[...] Detremina/das estas duas companhias do *senhor* a socorrer aos proximos cometeram as mortais ondas/ & tormenta desfeita de mares crusados que atodos prometia morte, mas como os tai/ o auiam por uida pronta mente entrauão por elas como Tobias o moço por uer/ se topaua o peixe do remedio [pera curar a segueira do uelho padre adam] das almas & corpos de seus proximos. & este estimulo/ Rafael que os incitaua lhes daua animo a romper as furiosas ondas por com/solarem necesitados remedeando suas miserias<sup>390</sup>.

Já nesse trecho do relato o autor recorre mais uma vez a exegese bíblica, neste caso, ao livro de Tobias, o qual consiste em um texto que apresenta um valor pedagógico. Continuando, é dito que as companhias estavam também sobre o estímulo de Rafael, o que acredito ser o arcanjo, o anjo da cura. Foi por meio deles que os seus esforços foram contínuos de modo a continuarem o trabalho de consolação e tratamento das misérias. O elogio às ordens não termina, mas continua de modo a apresentar suas obras e desempenho em uma qualidade que as tornam notáveis e maravilhosas, entretanto, o autor não as apresenta, apenas as cita.

[...] Tendo ia este comercio conquistado aa muita custa sua/ cometidos os princípios da dobrada molestia, em que lhe aconteceram notaues &/ marauilhosas cousas dinas de perpetua memoria que por largas não

---

<sup>390</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. p. 201

relato, botando/ demonios fora das almas em nome do *senhor* acompanhando os mortos ate a ulti/ma hora [...] <sup>391</sup>

Além de elogioso, o discurso nesse momento apresenta as tarefas desempenhadas pelos religiosos, entre elas o exorcismo e o acompanhamento do morto até sua hora final, sendo dito ainda que esses desejavam atenderem o maior número de corpos possíveis para leva-los a salvação, isto instigado pela caridade.

Não obstante, uma terceira ordem será citada na figura proeminente de seu fundador. Ao trabalho desempenhado por jesuítas e por dominicanos, soma-se a ação dos franciscanos, os quais são qualificados, no nome de Francisco, de mais altas qualidades:

[...] a este trabalho acudio/ logo a muito catolica Religiam do bem aventurado, & serafico padre são francisco, descanso do mundo/ cansado de deos com o lado aberto de caridade <sup>392</sup>.

Mais uma vez a caridade está como um adjetivo de proeminência em virtude do quadro em que ela se apresenta. São Francisco de Assis é elogiado a posição angélica, de modo a estar com o peito coberto de caridade. Entretanto, em face a todas essas ordens citadas no tratamento espiritual e temporal dos leigos é dito uma, sem nomeá-la, que afastou-se do referido desempenho, o que é sentenciado, de forma exegética, a semelhança da parábola do bom samaritano.

[...] aceitando enterrar e seu/ conuento os que deixauão enserandose com outros das portas adentro com o amor do pro/ximo, que nunca ouue quem os uise andar pelo rasto dos mais, em que comprio a/quela parabola do euangelho o que caio em mãos de Ladrõins [...] asim pasou na realidade que *muitos* sacerdotes & leuitas pasaram de largo pelas/ feridas não de Ladroins mas de deos [...] <sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. p. 201

<sup>392</sup> Ibidem

<sup>393</sup> Ibidem

Mais uma vez, agora em uma das maiores referências bíblicas, a exegese fica a encargo das Escrituras de modo que sou inclinado a pensar o público para o qual o dominicano relator se concentrava. De certo, como sabemos, a retórica compreende, em sua formulação, considerações acerca de seu público alvo, tendo em vista isso, a medida que é composta uma narração exegética acerca do comportamento do clero, este torna-se seu público alvo, ainda que talvez não seja o seu único. A parábola do bom samaritano, assim, serve de pano de fundo para o autor, o qual assemelha o doente a Cristo, visto que ensina que a caridade quando feita não vem a ser somente uma ação positiva para aquele que a recebe, mas é uma ação que compreende o próprio Deus como sujeito receptor. Portanto, nesse trecho e ao longo de outros momentos, fica claro que o autor faz uso de sua oportunidade como exorto para a caridade – sendo que se deve considerar o discurso tecido à contrapelo aos pecados oriundos da ganância e da usura. Tal desenvolvimento não se finda ai, mas estende-se para a condenação do padre que negligenciou o seu ofício:

[...] & não/ como hum sacerdote que tendo consagrado na misa o santíssimo sacramento *para dar/* aa gente são, o deixou no altar com temor sem o dar deixando a gente descon/solada & não menos escandalizada mais parece que foi iuizo de deos porque dahi a/ bem poucas oras faleceo do mesmo mal de bem pequena ocasiam & parte disto [...]<sup>394</sup>

Chega a ser dito que a ação de negligencia do padre, o qual abandonara o santíssimo sacramento no altar sem o ministra-lo, leva ao desconsolo dos pobres que por ele o esperam, comportando um tom de castigo, pois logo após isso, poucas horas depois, este vai a óbito. Nesse turno, é aproveitado o tom de denúncia para compor uma narrativa edificante da Ordem dos pregadores:

[...] daqueles *que deseu/* proprio moto se oferecerão a isso [*porque nisi dominus*] que forão os religiosos Dominicanos aquem ficou todo/ o peso

---

<sup>394</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. p. 202

das confições como se forão uigarios parroçiais por rezão que os curas se/ ocupauão todo o tempo em sacramentar & ungir<sup>395</sup>

A Ordem dos Pregadores, assim, mantém-se em pé em meio a todo um quadro que chega a levar mesmo ao abandono do ofício por parte de padres, o que teria sido condenado com a morte, portanto, a peste também recai sobre os padres, visto determinadas culpas. É nos apresentado mais ofícios desempenhados por esses, neste caso, a confissão e o sacramento de ungar, onde devemos lembrar que, no quadro de pestilência, quando a morte está a espreita e encurta o momento de juízo, há o aumento da busca pelos ministérios sacerdotais, como o batismo, a confissão e a extrema unção<sup>396</sup>.

Mais uma vez, a ordem dos dominicanos é aproximada a Cristo em sua ação caritativa em meio a peste. Vejamos:

[...] acabo do qual a caridade dominicana querendo em tudoser frutuosa uendo sinquo religiosos dela *que os/proximos* pereciam, & o contra mestre não podia mais como desamparado dos parceiros,/ & que o pezo da tormenta era graue foranse meter todos aa honra das/ sinquo chagas de christo por cuio amor por cuio amor [sic] o fizerão, no mais interi/or do roxo mar uermelho onde as ondas do fim andauoam mais empoladas apon/zentandose na mesma oficina do mal, querendo ali sacrificarse a deos & aos pro/ximos<sup>397</sup>.

Vemos nesse trecho que o trabalho desempenhado pelos dominicanos na peste é assemelhado a doação de Cristo em sua Paixão pela comparação as suas chagas, o que se faz ver no número de mortos dos frades que vão a óbito nesse momento pelo contágio – mais uma vez, há uma elevação da condição terrena da Ordem as auguras divinas. Essa doação feita pelos dominicanos é colocada como manifesta no desejo final dos enfermos em estar em meio a eles, pois:

---

<sup>395</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.p. 202

<sup>396</sup> Ibidem

<sup>397</sup> Ibidem p. 204

[...] clamando que a tirase da não, & a leuasem aonde estauão aqueles/ verdadeiros seruos de deos, em cuiã caridade tanto resplandecia a diuina. porque/ ia li morrião consolados, como forão todos os que se espediam da uida<sup>398</sup>.

Nesse trecho, fica relatado que os enfermos, em seu momento final, manifestavam o desejo de estarem em meio aos dominicanos devido a qualidade do tratamento que recebiam, que era a consolação. Podemos pensar que essa consolação se manifestava, por meio de outros pontos de texto, pela aplicação dos sacramentos e confortos dos traumas da peste. Não somente, a ordem mais uma vez é elevada quando sua caridade é assemelhada e colocada em correspondência à caridade divina, estes, portanto, são seus servos neste plano, meios pelos quais Deus age em meio a tormenta.

Como busquei apresentar, ao longo do curso desenvolvido pelo *Breue Summario* encontra-se um valor que atribui identidade à instituição: a caridade. No final do texto, a caridade é mais uma vez utilizada como adjetivo a compor a imagem dos pregadores em meio à tormenta.

[...] ao qual estado em que agora/ estamos chegarão somente com o ímpeto com que começarão os caritatiuos prega/dores. porque todas as mais ordens que uisitauão estancaram a furia de suas/ caridades com muitas mortes de religiosos seus, & os que digo ficaram com o leme/ nas mãos assim do hospital como da mais parte da nao não derogando de/ alguns que a remo chegaram com elles ao remate desta bonansa cuios nomes/ calo pois os deos tem escrito no Liuro da caridade no ceo, & na terra nos coracõins dos pobres humildes que he o *proprio* & principal tesouro de deos<sup>399</sup>.

Neste interessante trecho, como podemos ver, os pregadores são a ordem caritativa que atende com ímpeto às circunstâncias, visto que as demais ordens, ao desempenharem trabalhos caritativos, foram atingidas por mortes, portanto, podemos dizer que o discurso proferido no *Breue Sumamrio* ovaciona a Ordem dos Pregadores por seus feitos dentre as demais outras que desempenhavam trabalhos em meio a Peste

---

<sup>398</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

<sup>399</sup> *Ibidem* p. 210

de Lisboa do ano de 1569. Além disso, podemos notar também a caridade como uma elevada virtude, sendo um dos adjetivos preferidos para alçar à condição de dignidade dos pregadores, visto que, aos caridosos, seus nomes são dispensados no Livro da caridade que se encontra no céu junto a Deus, não somente, a virtude chega aos corações dos pobres, corações esses que é o próprio e principal tesouro de Deus, portanto, a ação caritativa, quando direcionado a um pobre nesse plano terreno, consiste em uma das atividades mais sublime que um cristão pode tomar, de modo a atingir o próprio Cristo.

Portanto, no curso de meu estudo do *Breue Summario*, um relato epistolar de um dominicano anônimo, para um outro amigo seu, sobre a peste de 1569 que atinge Lisboa, identifiquei diferentes matizes textuais, marcas de um complexo discurso institucional, marcado por motivações várias, entre elas, um valor identitário forte, persuasivo e afirmativo, que busca valer a ordem das mais altas proximidades com o divino, seja pelo valor dado a virtude da caridade em sua intimidade com o Cristo, seja no desempenho que os frades pregadores tiveram no momento da Grande Peste.

Além disso, fica precisado na fonte um diálogo feito a contrapelo entre virtudes e pecados, o que é administrado, tomando que o *Breue Summario* manifesta uma envergadura parenética, de forma pedagógica e catequética. Quanto a isso, irei desenvolver no terceiro capítulo desta dissertação, juntamente com um estudo acerca do maior inimigo da Igreja, o Diabo.

## **CAPÍTULO III: A ESPIRAL CRISTÃ DE CULPA E MISERICÓDIA**

Nesse terceiro capítulo tenho a intenção de perseguir as relações de culpa, castigo e redenção, vendo suas formas institucionais dentro de Portugal no tocante temporal da pestança de 1569, neste caso, o aparelho inquisitorial, isto porque torna-se possível perceber camadas e sistematicidades sociais a partir da composição e instrumentalização deste aparelho. Em sequência, pretendo destrinchar em uma discussão que muito aprecio: a culpa, o castigo e o Diabo.

### **3.1 HERESIA E INQUISIÇÃO: O CASO DOS JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS EM PORTUGAL**

Neste momento do capítulo, gostaria de passar e refletir sobre a questão da heresia, sobretudo a dos judeus novos em Portugal, entretanto, também sublinharei a heresia cátara, visto o seu valor relacional para com a Ordem dos Pregadores. De tal modo, vem a ser interessante manter a reflexão pela senda da Inquisição, uma vez que fora a principal arma da Igreja no combate às dissidências e como forma de manutenção do ordenamento social – visto ainda e, sobretudo, a relação desta com os dominicanos. De tal modo, destaco a relação entre Inquisição e pregação, um dos principais estatutos dos dominicanos. Primeiramente, gostaria de enveredar por uma definição e contornos da ideia e conceito de heresia, balizando a historiografia que a trata antes de dar sequência a um dos mais polêmicos aparelhos institucionais da Igreja Católica, mácula perene.

#### **3.1.1 Heresia**

A Igreja enfrentara uma série de heresias desde os primeiros séculos medievais, entretanto, a partir do ano mil, ver-se-á o desenvolvimento sistemático dessas. Uma série de heresias se destacam, como os cátaros, a bruxaria e os judeus. No caso português, como buscarei afunilar neste trabalho, a bruxa não será sistematicamente

perseguida, mas, sim, os judeus dentro do perímetro ibérico<sup>400</sup>. Quando comparamos o caso português com o inglês podemos perceber as relações sociais e econômicas que constroem a heresia. Como Stuart Clark nos mostra, a heresia na Inglaterra perseguiu bruxas, não somente pela relação de gênero e a mácula das filhas de Eva, como uma independência ao patriarcado, porém fez-se também devido a composições e arranjos sociais e econômicos que essas mulheres implicavam, como autonomia financeira. Seriam essas mulheres empecilhos para o desenvolvimento do capitalismo, devido a algumas condensarem terras em suas mãos<sup>401</sup>. Por sua vez, no caso português, como estuda Lourenço, as relações sociais e econômicas levam a perseguição dos judeus e cristãos-novos, isto por questões religiosas e espirituais que se somavam a relações econômicas e políticas desses grupos, os quais financiavam a coroa portuguesa<sup>402</sup>.

Dando continuidade, como nos fala Jeffrey Richards, a heresia, do segundo milênio, relaciona-se as transformações sociais e éticas que foram abordadas anteriormente, como o novo impulso econômico e monetário que a Ocidente experimentara. Em decorrência a isso, um mal estar se desenvolveu para com a Igreja e suas relações sociais, o que resplandeceu para com o monopólio de interpretação e intermediação para com o divino e, sobretudo, com o texto bíblico. Em meio a isso, temos que:

O surgimento de uma vida urbana baseada no dinheiro, as desigualdades sociais produzidas por este desenvolvimento e as tensões éticas e morais que estimulou contribuíram para um crise de materialismo. A reação de setores significativos da população tanto na cidade quanto no campo foi rejeitar o novo mundo da avarizia e ambição, buscando praticar uma vida de pobreza e austeridade pessoal, e contornar o estabelecimento clerical existente entrando num relacionamento direto e pessoal com Deus. A heresia foi uma das respostas às correntes intelectuais, econômicas e sociais do momento, mas a busca da perfeição pessoal ganhou maior urgência devido ao pano de fundo do medo sempre presente do apocalipse.<sup>403</sup>

---

<sup>400</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>401</sup> CLARK, Stuart. 'Mulheres e bruxaria' e 'Possessão, exorcismo e história' In: Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006. p. 155-188; 511-536.

<sup>402</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>403</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. p. 20.

Deste modo, a escatologia cristã está também presente nesse cenário, sendo pano de fundo por onde tais relações eram interpretadas e manifestadas. Discordava-se da Igreja muito por compreender sua defasagem e perda de intuito, isto é, buscava-se romper com o credo católico e com sua instituição também em busca de salvação, uma vez que se compreendia que a mesma havia se perdido em sua proposta. Não somente, encontramos ainda, no tocante ao problema da heresia, tanto a questão da busca por uma espiritualidade que comportasse mulheres – pois, segundo Richards, os grupos heréticos não afastavam as mulheres de suas fileiras – como também a hipocrisia da Igreja enquanto uma instituição que acumulava riqueza<sup>404</sup>. Nessa raiz, encontramos a busca por um cristianismo primitivo manifestado nos mendicantes<sup>405</sup>.

Um dos exemplos de heresia é a bruxaria, essa será a grande empreendedora do projeto diabólico encaminhado pelo príncipe do inferno contra a cristandade. A conjuntura da mentalidade, neste quadro, é de um Diabo que ascende, pelas mãos da Igreja, ao posto de príncipe do Inferno, passando a possuir o grande monopólio do mal. Se antes era apenas um vil e pequeno diabo, passa agora a imponente figura do demônio com seu tridente, chifres e cascos. Ele não mais disputa espaço com outros seres malfazejos que, pelo cristianismo, eram demonizados, passava agora a reinar, em sua corte, sobre todos esses<sup>406</sup>. E, ainda que nosso perímetro, como dito, não passe com tamanha atenção a bruxa, torna-se importante pensarmos a empresa diabólica contra a cristandade pois esse enredo é pano de fundo subjetivo e material para a constituição das relações sociais, políticas e econômicas que seguem o curso deste momento, como nos presenteia Delumeau<sup>407</sup>. Ouso a dizer, com pouco medo de errar, que o Diabo continua sendo uma ameaça que dita os costumes e as relações sociais e econômicas na sociedade brasileira contemporânea – ainda somente como artifício de retórica.

Neste momento, prezo-me a comentar um estudo muito significativo para a compreensão da perseguição dessas mulheres, sem, no entanto, desenrolar profundamente sua discussão, visto que, como dito, no caso português, serão objetos de perseguição os judeus/cristãos-novos mais que a bruxa. O trabalho de Alain Boureau possui como objetivo discutir o processo de surgimento da demonologia ainda entre os

---

<sup>404</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>405</sup> VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>406</sup> MUCHEMBLE, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

<sup>407</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

séculos XII e XIII e como esse momento repercutirá no desenrolar, já no século XVI, na grande perseguição das bruxarias pelo maquinário inquisitorial. Um primeiro ponto muito interessante é a envergadura que a *associação* assume nesse momento. O pacto aparece no desenrolar desses séculos como oriundo não da tradição feudal, mas, sim, da revolução agrícola que ocorreu entre os séculos XI e XII, o que promoveu tipos de organização e de associações sociais, essas que proferiam pacto de ajuda mútua, como as confrarias e ordens de seguimentos diversos, como de identidade profissional. Neste quadro, o que se tem é uma relação de contraste entre poder a nível local e a nível geral, como o papado e o império, esses últimos que verão os primeiros como subversivos. Deste modo, tratarão por demonizar e por revestir tais associações de valor herético, como podemos ver no comentário abaixo.

A heresia devia criar um consenso e podia resultar na constituição de instituições de confiança e solidariedade mútua. O tema da nova sinagoga, da contra-Igreja, dos pequenos grupos ritualizados era tão antigo quanto a luta contra a heresia, mas ela adquiriu, no início do século XIV, uma característica particular. Um indício de heresia é, então, sua capacidade de engendrar associações, pactos<sup>408</sup>.

Por assim, se tem uma sociedade que passa a experimentar novas formas de associação coletiva, o que será tomado como uma ameaça aos poderes superiores. Vemos, mais uma vez, como todo o tecido social, não somente o religioso-espiritual, construía a heresia. Sublinho a discussão que Boureau faz com Ginzburg; para esse último, haveria uma categoria de bode expiatório que se alternaria ao longo do tempo, como do leproso para a bruxa, para Boureau, entretanto, acorreria uma sociedade obsessiva pelo complô, o que levaria a busca por bodes expiatórios<sup>409</sup>. O complô, portanto, é ditado pela relação cultural que o cristianismo tece dentro de sua sociedade ao criar um binômio entre Deus e o Diabo, colocando ao encargo deste último uma tentativa perene de destruição da sociedade crista pela corrupção da alma humana. É esse maniqueísmo que reveste as manifestações religiosas e espirituais da Umbanda e do Candomblé de agencia satânica<sup>410</sup>. A renovação do pacto diabólico somava a esse

---

<sup>408</sup> BOUREAU, Alain. Satã Herético. O Nascimento da Demonologia na Europa Medieval (1260-1350). Campinas, Editora da Unicamp, 2016. p. 101

<sup>409</sup> Ibidem

<sup>410</sup> PRANDI, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, (50), 46-63. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50>. P 46-63.

pensamento quanto a produção de uma rede de hereges, agentes diabólicos que estavam a promover o fim da cristandade. Mulçumanos, judeus e valdenses constituíam os inconvertíveis e salientavam tais considerações. Portanto, o *outro*, aquele que ameaça o *status quo* da sociedade cristã e que, sobretudo, causa embaraço a sua epistemologia e sua subjetividade, sofrem árduas perseguições de homens e mulheres que, em sua relação com o mundo, também filiam uma dicotomia entre o *eu* e o *outro* pela distinção entre Igreja e Mundo<sup>411</sup>.

Outro ponto interessante no estudo de Boureau é quanto a ampliação do conceito de heresia, o que se desenrola a partir do papa João XXII, no século XII<sup>412</sup>. Neste momento, teremos uma humanidade mais suscetível às investidas do sobrenatural, sejam como santos que manifestam as chagas de Cristo, as ações de Deus ou do Diabo. Um ponto de grande destaque é a elaboração pelos pensadores da cristandade, neste caso, Henrique de Carreto, sobre o sacramento satânico, que irá estabelecer, em face de um conceito vago de heresia, uma melhor amplitude e definição. O ritual satânico é compreendido como investida de poder operatório no próprio Diabo, esse que, todavia, não possui poder de fundação sacramental como somente Deus possuiria, por conta disso, surgiria a ele a necessidade de profanação das instituições fundadas por Cristo, de seus sacramentos, como a eucaristia e batismo. Neste caminho, a associação com o diabo, vendo esses dois pontos do pacto e do sacramento satânico, é também ele herético por congregar um valor de verdade a figura antagônica no cristianismo<sup>413</sup>.

No mais, gostaria de balizar, dentro deste estudo, sobretudo visto o valor que ele busca versar sobre retórica e discurso, o valor discursivo infundido sobre a heresia. Tem-se uma dissimulação por parte de documentos oriundos da Igreja, como destaca Rowland, quanto ao conhecimento histórico sobre tais grupos e sujeitos, instituição que talhava tal condenação e perseguição<sup>414</sup>. No tocante disto, Rangel coloca a questão nos seguintes termos:

---

<sup>411</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>412</sup> BOUREAU, Alain. L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

<sup>413</sup> Ibdem

<sup>414</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

“a coisa (heresia) só é perceptível através da palavra (o discurso anti-herético) e tentar conhecer sua existência fora deste discurso é impossível. Não existe o significado, apenas o significante (discurso clerical) e o seu estudo consiste em apenas desconstruí-lo, desvelar os mecanismos que criam a ilusão do significado (a heresia em si), explicando as razões para tal ilusão”<sup>415</sup>.

Nesta discussão, o conceito de heresia codificado por Rangel fora:

Heresia (ou herege) é aquilo que (ou quem) foi definido como tal pelas autoridades eclesiásticas. Esta é a única definição operatória, ficando subentendido que o historiador aceita como vinculativas todas as decisões de todos os corpos eclesiásticos; pressupõe que a heresia não tem origem num desvio ao ensinamento ortodoxo, antes é estabelecida pelo fato de ter sido condenada. Para o historiador a heresia é um fato institucional, não apenas doutrinal<sup>416</sup>.

A palavra heresia, do grego *hairesis*, *hairein*, significa escolher. Uma escolha heterogênea àquela oficializada pela Igreja. São pontuados, pela historiografia, dois momentos intensa atividade herética, na primeira metade do século XI, em seguida, mais agudo, desde meados do século XII. Na Igreja primitiva, a heresia era de caráter teológico, enquanto que as heresias da Idade Média são éticas por natureza. O *motivo* para tamanho movimento herético entre os séculos XII e XIII é colocado por Rocha como:

[...] pode-se observar na crítica herética, ou em parte desta crítica, uma tentativa de apontar os erros e os desvios da instituição eclesiástica, da sua intervenção no poder secular à custa de sua missão espiritual;

---

<sup>415</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 51.

<sup>416</sup> Cf. KOCHAKOWICZ, Leszek. Heresia. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Mythos/Logos, Sagrado/Profano* (V. 12). Lisboa: Imprensa Nacional, 1987 p.301. Ver também: DUBOIS, Jean-Daniel. *Polêmicas, Poder e Exegese : o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego*. In. ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia ? Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição*. Campinas, SP : Editora da Unicamp, 2009. P.40 apud RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 52.

enfim, uma tentativa de alertar a sociedade cristã de que os seus representantes desvirtuaram a verdadeira imagem da religião fundada por Cristo<sup>417</sup>.

Neste caminho, deve-se considerar que a heresia, em sua definição e aplicação, é uma prédica feita pela Igreja de acordo com os seus interesses, isto, porque, salvo algumas vezes, os discursos sobre heresia possuem o ponto de partida o clero. Em consequência a tamanho movimento, a Igreja, por meio dos teólogos, sofisticou sua doutrina pela necessidade retórica contra os heréticos, como o dualismo cátaro, que provocou o pensamento sobre o mal e suas criaturas, ora que, no tocante ao início do segundo milênio, a cristandade experimentava um reavivamento da espiritualidade, o que trouxe consigo contestações dogmáticas da Igreja de Roma e de *status quo* social, como a presença feminina em espaços e postos religiosos<sup>418</sup>.

Os catálogos de heresias de Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha universalizaram a identificação e definição dos hereges, porquanto, ter-se-ia que as heresias dos séculos posteriores ao início do cristianismo, momento em que os dogmas da Igreja são definidos em face às heresias (entre os séculos IV e VI), ocorrem por derivação, combinação, extensão ou adaptação. Duas teses teriam sido cunhadas pela Igreja para o combate as cismas doutrinárias, como aponta Rangel, as irei transcrever diretamente:

1) Encarar a heresia como ramo mortífero, pertencente ao tronco comum da catolicidade, obra de um traidor, cujas ações de cortá-la e joga-la fora eram suficientes para reestabelecer a paz dentro da ortodoxia. Essa posição era mais comum dentro do direito eclesiástico; 2) identificar o desvio não mais como uma “gangrena”, mas como uma peste exterior, uma epidemia vinda de fora. Portanto, poderia simplesmente devolvê-la ou exterminá-la<sup>419</sup>.

Dentro dessas duas concepções de heresia apontadas, a primeira configurava a heresia como um ato de traição, portanto, que aconteceria/relacionaria diretamente ao

---

<sup>417</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011. 34

<sup>418</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>419</sup> RANGEL, João Guilherme Lisbôa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

aparelho da Igreja, sendo essa passível de sofrer imputação. A segunda, por sua vez, associa a heresia ao ambiente externo, dando-a forma de doença, a qual pode ser exterminada. Como aponta, a segunda seria mais comum, tendo atravessado todo o Medievo. Neste caso, Rangel aponta que o mal externo era comumente relacionado as heresias antigas, por assim, ao maniqueísmo e ao arianismo.

Ora, devemos pensar que a relação teórica com a heresia será outra aquela empreendida diretamente pela Igreja, possuindo diferentes matizes. Prospero nos oferece um quadro deste valor. No início do século XVII, em Modena, será redigida uma nota “sobre o ofício do inquisidor”, onde se tratará dos alvos do Santo Ofício, onde foram definidas seis categorias de crimes que seriam submetidos à égide inquisitorial: os hereges, os suspeitos de heresia, os simpatizantes a hereges, ‘magos, bruxos e feiticeiros’, os blasfemos e os que se opunham ao Tribunal<sup>420</sup>. Os hereges, os mais fáceis de serem definidos, aparecem como ‘que dizem, ensinam, pregam ou escrevem contra a Sagrada Escritura, os artigos da Santa fé, os santíssimos sacramentos e ritos, ou seus usos, os decretos dos Santos Concílios, e determinações feitas por sumos pontífices, a suprema autoridade do sumo pontífice, as tradições apostólicas, o purgatório e a indulgências, o estado das religiões aprovadas, e outras coisas tais’, aparecendo ainda aqueles que defendem uma escolha individual pela sua fé. A segunda categoria, por sua vez, os suspeitos de heresia, incorpora doutrinas antitrinitárias, que questionavam a estrutura da Trindade, sobre iconoclastas; aponta para práticas mágicas e supersticiosas, que cresciam naquele momento, como o abuso dos sacramentos (batismo e etc.) e a de coisas sacramentais, como água benta. A casuística, por assim, pode vir a ser como um índice temático de práticas desviantes. Neste ponto, a rede de vigários permitia a inquisição um controle minucioso que se relacionava em sobreposição e produzindo confusão para com as instituições diocesanas, as quais eram influenciadas. As normas do Santo Ofício não condicionavam a essa confusão, sendo ela mais um produto de um embaralhar de instituições – o que pode ser visto na proibição dos vigários partirem do clero secular, devendo ser extraído do clero regular, o que, não necessariamente, era respeitado, chegando ao ponto da rede de vigários ser constituída fortemente por párocos, isto nos maiores centros urbanos. Chegava-se mesmo ao ponto do vigário do bispo e o inquisidor serem a mesma pessoa, isto pois: “A

---

<sup>420</sup> PROSPERI, Adriano. “Controle das Consciências e Controle do Território: redes episcopais e redes inquisitoriais.”; “Pedagogia Inquisitorial” In: Tribunais da Consciência – inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Edusp, 2013.

convergência das duas estruturas é o resultado de uma tendência à sobreposição das funções, que mostra o quanto a Inquisição tinha se transformado desde o momento de seu renascimento”<sup>421</sup>.

De tal modo, portanto, a Inquisição, dentro do recinto europeu e católico, foi uma instituição que perdura enquanto prática desde o início do cristianismo em sua relação com aquilo que era divergente e sectário, ainda que viesse a ser sistematizado e institucionalizado apenas no correr do Medievo. De certo, a prática inquisitorial buscou tratar daquilo que era desviante e que atentava contra o ordenamento social da cristandade, entretanto, esteve com essa de formas múltiplas, não totalmente mandatária ou dominante, mas possuindo relações de fluxos e de disputas de poder, visto mesmo que, entre os seus alvos, estavam aqueles que se opunham ao Tribunal, o que acontecia mesmo em Portugal, como demonstra Lourenço na análise do Santo Ofício português<sup>422</sup>.

### 3.1.2 Catarismo

Afunilando a discussão sobre heresia, um dos exemplos desse momento serão os cátaros, os quis também eram chamados de albigenses. Condenavam o direito à propriedade privada e promoviam o fim da instituição do matrimônio, colocando-os como frutos do diabo. Compartilhavam do dualismo, onde haveria um Deus bom e um princípio de mal, que se estabelecia na matéria do corpo e na sexualidade, que, para seu controle, necessitava de ascetismo, abstinência e jejuns, promovendo ainda o suicídio<sup>423</sup>.

Primeiramente, remonta-se os cátaros aos bogomilos do Oriente, o qual teria se formado com heranças do maniqueísmo. Diferente do que se compreende, o maniqueísmo não apresenta oposições entre princípios, mas princípios eternos de bem/mal, luz/trevas, Deus/matéria<sup>424</sup>.

---

<sup>421</sup> PROSPERI, Adriano. “Controle das Consciências e Controle do Território: redes episcopais e redes inquisitoriais.”; “Pedagogia Inquisitorial” In: Tribunais da Consciência – inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Edusp, 2013. p. 342.

<sup>422</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>423</sup> FALBEL, Nachman. Heresias medievais. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>424</sup> Ibidem

Os cátaros tomavam o mundo celestial como uma criação benfazeja, enquanto a terrena seria colocada como maligna. A trindade era negada por esses, assim como toda a narrativa de Cristo, tomando-a pelo seu valor didático e alegórico, onde “o nascimento para dar forma material a Cristo e a morte para mostrar ao homem a possibilidade de se libertar da matéria e retornar ao criador”<sup>425</sup>. Entre os seus, distinguiram-se os “puros”, isto após receberem o batismo, essa não pela água, mas pelo livro e pelas palavras, chamado de *consolamentum*; os “simples” eram batizados apenas na véspera do seu falecimento. Seu primeiro local de surgimento e de repressão foi o sul da França, em Languedoc, o que se faz motivo na história de Domingo para sua instituição ordenada como pregadora<sup>426</sup>.

Entre suas motivações econômicas e políticas, encontramos um ethos local que contrasta com a dominação econômica e social feita pela Igreja. Os senhores beneficiavam-se pelos direitos financeiros, os quais sofriam oposição da Igreja, assim como pela separação entre Igreja e Estado. O catarismo articulou relações transversais de poder, o que lhe possibilitou bens materiais para o seu desenvolvimento<sup>427</sup>. Ainda que a Igreja combatesse desde o século XII o catarismo na região de Languedoc, no início do século XIII esse já não era mais tão fácil de ser combatido, chegando a Cruzada Albingense, implantada, em março de 1208, por Inocêncio III, indo de 1209 a 1229, entretanto, a queda da última fortaleza cátara ocorre somente em 1256. Todavia, sua ruína é apontada na década de 70 do século XIII, quando migra para a região da Lombardia. Ainda assim, resquícios da heresia cátara puderam ser vista até a primeira metade do século XIV– a Inquisição, ao lado do combate bélico, será outra forma controle. Como dito, outra região de presença cátara será a Lombardia, a qual se difere do dualismo absoluto francês, onde haverá o dualismo mitigado, onde Deus é eminente e eterno em maior proporção que o Diabo. Rangel aponta que, de ambos os lados, se terá a negação da matéria e de dogmas cristãos como a trindade, a divindade de Jesus, o

---

<sup>425</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 53.

<sup>426</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII*. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

<sup>427</sup> TYERMAN, Christopher. *A guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 2010 p.716 apud RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016 p. 54.

batismo e outros e que será sobre esses elementos que a Legenda Áurea será cunhada e, em face a isso, afirmará a divindade de Cristo, a Ressureição, o batismo e o sufrágio<sup>428</sup>.

### 3.1.3 Judeus e cristãos-novos: a heresia mosaica

O tratamento dos judeus como um caso específico desta dissertação se faz por algumas singularidades de caso. Embora o *Breue Summario* não os cite diretamente, a fonte projeta o *seu* pecado, o da usura que, como sabia, é a prática de lucro monetário tão condenado pela Igreja e inculcado ao judeu - portanto, ainda que indiretamente, torna-se necessário passarmos pelos judeus e cristãos-novos portugueses e ibéricos. Não somente, a medida que compreendo o recorte em Portugal, a Inquisição torna-se aparelho fulcral em que a relação culpa e condenação é maximizada no tocante à discussão de pureza e perigo ora que ela era um maquinário de controle social, de controle das relações entre o sagrado e o profano. Quanto a isso, a heresia mosaica atuaria de forma a desarticular o ordenamento social estabelecido pela doutrina cristã, de modo a trazer consequências à cristandade, como o surgimento da peste – o que foi a eles associados no fluxo migratório que fizeram na saída da Espanha a Portugal.

No tocante à Inquisição, no recinto ibérico e mais precisamente em Portugal, o trabalho com os judeus torna-se imprescindível mais uma vez, pois, judeus e cristãos novos eram *as bruxas* de Portugal – trocadilho com a consideração que a bruxa foi a única ou a maior perseguida pelo aparelho inquisitorial no imaginário coletivo; o que não falo a diminuir sua presença de vítima, mas para chamar atenção para que, dentro da dinâmica inquisitorial o tempo e o espaço a recortam em meio a inúmeros cruzamentos, tanto entre os séculos de sua prática e assentamento, como entre países e, além disso, entre tribunais de um mesmo reino. Deste modo, para os interesses desse trabalho, passar pelos judeus e pelos cristãos-novos é inevitável e não o fazer levaria a uma lacuna em minha historiografia. Como Rowland fala, é central o dinamismo entre sociedade, política e religião no tocante a judeus, cristãos-novos e Inquisição para a compreensão do Portugal na época Moderna<sup>429</sup>. Não somente, um estudo dos judeus e

---

<sup>428</sup> RANGEL, João Guilherme Lisboa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze (C. 1270-1298). *Revista de Escrita da História*. Ano IV, vol. 4, n. 8, jul./dez. 2017. Disponível em: <WWW. escritadahistoria.com>. Acessado em: jan. 2022.

<sup>429</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

cristãos-novos do recinto ibérico é significativo para a compreensão da América latina e do Novo Mundo<sup>430</sup>: por alguns motivos, pelo fluxo econômico e cultural que participaram, seja no financiamento da Coroa ou no tocante a práticas persecutórias de nossa sociedade que, em aproximadamente um século, experimentara o nazismo e a perseguição aos judeus cometida por Hitler e seus séquito, perigo que nos ronda em nossa contemporaneidade.

Os judeus, dentro da cristandade, experimentam fluxos e refluxos de tolerância. A intolerância para com o judeu pode ser rastreado na concepção cristã de que estes cometeram deicídio, isto é, fora os judeus responsáveis pelo assassinato de Deus Filho, Jesus Cristo<sup>431</sup>. Todavia, para conhecermos essa dinâmica devemos buscar, como afirma Bento, a compreensão do criptojudaísmo ou marranismo, o que torna fulcral o episódio de batismo forçado sobre os judeus peninsulares, o que resultou, em Portugal nos cristãos-novos e, na Espanha, nos conversos<sup>432</sup>.

Neste mesmo caminho, Rowland chama atenção para que, qualquer estudo que se faça sobre os judeus deve passar por uma questão: a dos critérios para que um sujeito fosse considerado como tal. Aqueles que são de origem judaica diz que seu nome é compreensível, entretanto, para aqueles chamados de cristãos-novos a questão assume outra envergadura, uma vez que, feito seu estudo entre os séculos XVI, XVII e XVIII, no perímetro ibérico, “aquilo que sabemos a seu respeito resume-se assim, quase exclusivamente, à informação produzida pela Inquisição através de seus esforços para erradicar os últimos vestígios de judaísmo ibérico”<sup>433</sup>. De tal modo, não devemos cair em uma análise que nos leve a considerar que todos os cristãos-novos eram criptojudeus ou que eram vítimas inocentes – para isso, no tratante a perseguição dada aos judeus e cristãos-novos devemo-nos atentar com o mesmo labor historiográfico para com a bruxaria no tocante à Inquisição em outras partes da Europa.

Ocorre que a estereotipização das fontes se dá pela ação inquisitorial, visto que esses homens faziam uso de uma mesma bibliografia acerca do tema e possuíam, como Skinner explica, um mesmo sistema de racionalidade<sup>434</sup>. Essa mesma bibliografia sobre

---

<sup>430</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

<sup>431</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>432</sup> BENTO, Antonio. Batismo Forçado. In: \_\_\_\_\_. Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

<sup>433</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008. p 172.

<sup>434</sup> SKINNER, Quentin. Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

o tema seriam os diversos manuais de confessores que circulam na Europa nesse momento. Por assim, os homens que acusavam os judeus e cristãos-novos faziam uso de princípios comuns de racionalidade e subjetividade no tratamento jurídico desses casos, deste modo, formando uma teia em que os acusados eram como insetos presos à armadilha de uma aranha em que havia pouca possibilidade de fuga uma vez que eram raros os casos em que um acusado era isento de culpa. Nesse quadro, como Rowland nos explica, torna-se demasiado complicado estabelecer, entre os depoimentos dos judeus e cristãos-novos à Inquisição aquilo que era *verdadeiro* ou *falso*, uma vez que, quando eram apreendidos, tais sujeitos agiam mesmo de forma dissimulada e a fazer uso dos estereótipos que eram tecidos sobre eles, de modo a nutrir uma confissão e uma delação falsa, o que torna possível apenas contornar os procedimentos erigidos pelo Santo Ofício português<sup>435</sup>.

Nesse ínterim, antes de discutir a prática do batismo e seu forçoso ato contra os judeus em Portugal, creio caber passar por sua relação dentro do perímetro cristão medieval.

A relação entre judeus e cristãos no Medievo, como dito, corre por fluxos e refluxos de tolerância, uso político e econômico, condenação, estereotipização e perseguição, relação essa que nasce desde o século IV, quando o cristianismo torna-se religião oficial do Império Romano, onde leis imperiais, de Teodósio e Justiniano, recairão com interdições sobre os judeus. Desta forma, a base ideológica que constrói essa relação remonta o primeiro século do cristianismo, onde os judeus serão culpabilizados por deicídio, isto é, pelo assassinato do próprio Deus na forma na pessoa do Cristo. O judaísmo, assim, será amalgamado à heresia, visto a compreensão dos teólogos cristãos de uma culpabilidade pela crucificação, assim como dotavam o judaísmo como fonte de heresia, como exposto no trabalho de Richards<sup>436</sup>.

Estiveram presentes em diversos países, entretanto, foi primeiramente a Inglaterra que os expulsaram em 1290, seguida da França e, na falta de uma legislação geral e uma, Itália e Sacro Império Romana também os expulsaram, dessa vez por iniciativa de suas cidades. Em Castela e Aragão, foram expulsos em 1490. Antes disso,

---

<sup>435</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

<sup>436</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

em 1293, legislou-se pela restrição dos judeus e, em 1313, o sínodo de Zamora buscou cumprir o que havia sido estabelecido por determinações papais um século antes<sup>437</sup>.

A Igreja passa por um processo gradativo entre aceitação, tolerância e condenação dos filhos de Israel. Num primeiro momento, o papa Gregório Magno, séculos VI e VII, marca essa aceitação, onde dá legitimidade aos seus direitos e proíbi atos de violência. Todavia, no século XII, muda-se a face da Igreja. No pontificado de Inocêncio III, o papado será marcado por uma deterioração da imagem do judeu. Foi no século XIV, em decorrência ao IV Concílio de Latrão, em 1215, que a segregação teve início. Os judeus passaram a ser obrigado ao uso de um sinal distintivo, o que foi outorgado por D. Afonso IV, por sua vez, D. Pedro I os impôs a judiaria – espaço restritivo que deveria ser fechado ao anoitecer. Foi nesse momento que começaram a serem acusados de usura, devido a sua presença no comércio marítimo<sup>438</sup>.

Os judeus, no Medievo, serão ainda associados à medicina e à magia, práticas essas suspeitas e muitas vezes demonizadas. Nas diversas formas de manifestação cultural, como lendas, crônicas e folclore, os judeus são tomados como inimigos da espécie humana, o que advém como resultado de uma equação que comporta o ressentimento econômico e racismo. Não somente, eram associados ao Diabo em um propósito de destruir a sociedade cristã. Primeiramente seriam, como era considerado por São Tomás de Aquino e por Alberto Magno, associados ao Anticristo, devido a lenda que considerava que, visto que os judeus esperavam ainda o Messias, que esse só poderia ser tal figura bíblica. Considerava-se que o Anticristo nasceria de uma prostituta judia que copularia com o Diabo. Outros elementos, não somente, próprios do demônio, eram associados aos judeus, como possuidores de chifres e caudas; representados montados em um bode, animal símbolo da devassidão e besta preferida de Satã; possuidor de um odor de enxofre e virago, odor demoníaco, *foetor judaicus*; além de serem tomados como especialistas em magia, prática essa que cada vez mais era associada ao Diabo<sup>439</sup>.

Para mais, os judeus recebiam o estigma de contaminadores, devido a serem famosos médicos e, por isso, terem acesso ao uso de venenos. A contaminação, assim, era vinculada aos judeus, o que levou a considerar que tudo o que tocassem contaminar-

---

<sup>437</sup> MENDES, Isabel M. R.; BRAGA, Drumond. Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

<sup>438</sup> Ibidem

<sup>439</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

se-ia, consideração essa que provocou, em Avignon e Bolzano, que fossem obrigados a comprar tudo o que tocassem. Tal ponto desenrolou-se na Conspiração dos Leprosos, quando em 1321, teriam judeus, mulçumanos e leprosos se unidos para contaminar todos os poços da França<sup>440</sup>. As relações deterioravam-se muito pelo medo contra a concorrência profissional, pelos surtos de peste e a acusação que recebiam enquanto pecadores. Tais motivos agravava o antissemitismo – ou era seu pano de fundo. O fluxo populacional que se seguia a isso era acompanhado de surtos de violências, como chegou a acontecer em Lisboa e no Porto<sup>441</sup>.

Os judeus, não obstante, eram indicados ainda como blasfemos e maldosos. Acusações, que partir dessa perspectiva foram responsáveis por condensar um folclore popular que, mesmo que tais considerações não chegassem a julgamentos, produziu um imaginário sobre judeus que promovia a violência sobre tais. Assim, a profanação da hóstia fora uma atitude dada aos judeus que possuía a finalidade de repetir a crucificação e demonstrar que Cristo não se encontrava ali; sendo que muitas vezes eram colocados como práticas rituais que envolviam o Diabo. Dentro desses rituais, haveria ainda acusações de infanticídio, onde os judeus seriam obrigados, anualmente em toda páscoa, a assassinar uma criança cristã em uma conferência de rabinos. O sangue, assim, fora um elemento estrutural desse imaginário que envolvia os judeus. Interessante porque, como Alain Boureau nos explica o diabo não possui poder de instituição como Deus possui, portanto, deve recorrer àquilo que foi instituído pelo divino de modo a profaná-lo<sup>442</sup>.

Deste modo, os judeus eram responsabilizados por eventos como a peste, pela morte e sumiço de crianças, como responsabilizados por envenenamentos, o que era revestido, na mentalidade do homem medieval, por contornos demoníacos de tal maneira que, a semelhança da bruxa, o que os fazia também seus agentes contra a cristandade. Aqui mora o medo do complô, como trabalhado por Boureau, isto é, o medo sobre diferentes associações que ocorriam nesse momento, quando em momentos de crises sociais, como fora a peste, levava a elaboração de um sujeito culpado<sup>443</sup>, que,

---

<sup>440</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>441</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. "Judeus e conversos castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N. 6 (1987); pp. 341-368.

<sup>442</sup> BOUREAU, Alain. *Satã Herético. O Nascimento da Demonologia na Europa Medieval (1260-1350)*. Campinas, Editora da Unicamp, 2016.

<sup>443</sup> *Ibidem*

como Delumeau nos ensina, após o ano mil, passa a ser um mal endógeno à sociedade, isto é, o diabo pode ser encontrado dentro do recinto da cristandade<sup>444</sup>.

Tendo pincelado a história dos judeus dentro da cristandade, afunilo agora para pensar o tocante deste assunto dentro do recinto português, o que tem seu marca no episódio de batismo forçoso por parte de D. Manuel I e imposto pelos reis de Castela e Aragão, em 1492. Em tal vereda, primeiramente devemos pensar que, ainda que perseguidos e que enfrentassem ânimos acirrados, os judeus, quando não convertidos ao cristianismo, não estariam sujeitos ao julgo institucional da Santa Inquisição e, por isso, não estariam sob o julgo do aparelho. Quando proclamados católicos passavam a estarem sujeitos à instituição inquisitorial e, portanto, ao seu julgamento e condenação, visto a bula *Antiqua iudaeorum improbitas*, de Gregório XIII, em 1581, a qual estipulava que a população não cristã não estava sobre o julgo inquisitorial<sup>445</sup>. Não convinha as jurisdições e autoridades que comportavam judeus em seus territórios suas práticas religiosas, somente quando essa saísse da privacidade e ganhasse o público – o que comporta o proselitismo. A reminiscência de culto judaico após o batismo cristão poderia ser considerado apostasia e, com isso, levar à Inquisição – motivo que justificou a implantação do Santo Ofício em Castela e em Portugal.

Muito interessante uma arguição de Rowland, a de que, sobre o cristão-novo recaia uma dupla identidade, seja ela imaginaria ou real. No tocante a presença da Inquisição em Portugal, essa tinha um duplo impacto: para o converso, afirmava que esse poderia recair à Inquisição a qualquer momento, eram, portanto, potenciais suspeitos; por sua vez, àqueles não convertidos, os criptojudeus traziam e intensificava a constante necessidade de dissimulação. De tal modo, “todos os cristãos-novos ibéricos eram judeu-católicos”<sup>446</sup>, entretanto, na historiografia, como Bento chega mesmo a fazer, buscou-se tratar acerca das matizes das manifestações e contenções de ambas as religiões na experiência subjetiva do converso, todavia, não chego neste tratante, interesse-me pela sua relação casuística dentro da Inquisição.

O movimento de diáspora judaica remonta a um passado longe mesmo das centúrias deste trabalho. Na Idade Média, devido ao antissemitismo, buscaram regiões mais favoráveis, como Itália, Ibéria e norte da África. Entretanto, na Espanha viram-se

---

<sup>444</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>445</sup> BENTO, Antonio. Batismo Forçado. In: . Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

<sup>446</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008. p. 175.

mais uma vez na necessidade de êxodo, seja pela peste negra ou por ações de pregação. Neste momento, Portugal será um espaço edênico. Entretanto, não muito tempo depois se acirrou também os ânimos entre os portugueses, o que se torna aparente na legislação que buscava concentrar e identificar os judeus, seguidas de limitação da atividade dessa população e com sua marginalização física e espacial. Estando por de trás relações econômicas e políticas do que um fervor religioso, ainda que o mesmo fosse pano de fundo<sup>447</sup>, visto que poderiam concorrer na economia e no poder, dada sua proximidade com a corte.

Entre as famílias de grande prestígio, estão os Abravanel. Desde a chegada dessas famílias a Portugal, estes estiveram próximos a Corte e, devido aos privilégios que recebiam, Tavares os trata como judeus cortesãos. Entre os Abravanel, por exemplo, isentou-se do pagamento de impostos e concedeu-lhes o uso de arma, o que lhes conferiu estatuto de cavaleiros; outros desempenhavam cargos na comuna de Lisboa. Esses tinham ainda inúmeras atividades que atuavam diretamente na atividade do reino, sejam como capitalistas, como mercadores-banqueiros ou como proprietários rurais. Não suficiente, a sua proximidade para com a Corte e com o rei, e sua proeminência social e econômica, levou Catalão e Abravanel a apresentarem uma série de *conselhos* a D. Afonso V, onde traziam considerações sobre as despesas, investimentos e gastos da coroa e mesmo sobre as relações políticas e econômicas com Castela. Chegaram a ser banqueiros do rei e da família real, sendo um Abravanel credor do infante D. Fernando; o príncipe D. Fernando, filho de D. João I, chegou a dever 52.000 reais a um desta família, entre outras relações financeiras com o reino e com familiares do rei. Entretanto, caíram na desgraça de D. João II, devido a acusações contra a família Abravanel de financiar uma tentativa de motim contra sua autoridade, o que os fizeram fugir para Castela – entre os gastos envolvidos nesse motim, seriam 20.000 cruzados em ouro, 9.500.000 reais, podendo ainda ser movimentado 38 milhões. Não somente os Abravanel são citados entre as famílias de judeus entre os portugueses, outras seriam: Caros, Benvenistes, Abeacaar, Abenazo, Alhanquim, Abet, bem Adret, Abopa, Barzelai, os Banarroí e outros – famílias essas que experimentaram e receberam privilégios reais<sup>448</sup>. Relação econômica essa assegurada por Novinsk quando esta

---

<sup>447</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. "Judeus e conversos castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N. 6 (1987); pp. 341-368 (1988). p. 342

<sup>448</sup> *Ibidem*

apresenta que, para com os judeus, o rei assumia uma posição de dependência de sua burguesia, consagrando-os horários, mas limitando-os por meio da Inquisição<sup>449</sup>.

Os judeus que adentraram em Portugal fugidos de Castela, Aragão, Navarra, Andaluzia, o fizeram buscando no reino português uma nova estadia ou fazendo dele passagem para o norte da África, entrada essa que foi autorizada por D. João II. O monarca buscava, com isso, financiamento para a empreitada contra os mouros e profissionais especializados, como artes ligada a atividade bélica – entretanto, o número não é certo e difícil de calcular, visto as defasagens na documentação, outros portos utilizados aqueles determinados pela Coroa e os imigrantes clandestinos<sup>450</sup>. Muitos desses foram para Lisboa e Évora, cidades que tinham as maiores judiarias, entretanto, muito eram os números de judeus, o que não correspondia ao espaço, esses foram direcionados para o habitat dos mouros após a expulsão desses. Os sujeitos clandestinos recaíam severas penas, como a servidão.

Primeiramente passaram por um episódio de rapto, a mando de D. João II, o qual editou um mando que retirasse os filhos de 2 a 10 anos de idade e os mandassem para a ilha de São Tomé – o que é um relato recente na historiografia, seja de portugueses ou hebreus. O caso é descrito por Samuel Uisque, o qual era um judeu português que havia sido exilado na Itália, ao ter redigido uma obra *Consolação às Tribulações de Israel*, relata o episódio. Outra exposição deste mesmo caso se dá por Garcia de Resende em sua *Crônica d'el rei D. João II*, onde cerca de dois mil meninos foram raptados e mandados para a ilha que, à época, era chamada de Ilha dos Lagartos, isto para que não fossem doutrinados nos ensinamentos judaicos e para que povoassem as ilhas – o que ocorreu em 1493. Por sua vez, esse episódio foi repetido por D. Manuel em 1497, entre os filhos de ambos os sexos, agora entre 14 e 25 anos<sup>451</sup>.

Por sua vez, o episódio de batismo forçado se dá em decorrência à clausura do contrato de casamento entre D. Manuel e D. Isabel de Castela, que, em caso de revoga, trazia a consequência de morte e confisco de bens, o que levou ao batismo imposto de judeus de ambos os reinos. Teriam sido batizados 20.000 filhos de Israel, sendo que,

---

<sup>449</sup> NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>450</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. "Judeus e conversos castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N. 6 (1987); pp. 341-368 (1988). 351

<sup>451</sup> BENTO, Antonio. Batismo Forçado. In: . Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

primeiramente dito que sua saída poderia ser feita por um dos três portos, de Lisboa, Algarve e Porto, foram intimados a cidade de Lisboa, onde decorreu o *batismo em pé*<sup>452</sup>.

Ocorria que, aos judeus, após esse batismo forçado e o segundo episódio de rapto da prole judia, que D. Manuel ofertava um privilégio a esses para que se convertessem no correr de 20 anos. Para Bento, a política do rei Manuel ficava entre “atos políticos integradores e federados e atos políticos divisores e expulsos”, sendo mal na ação integrada e federada e muito bom para essas segundas – como pode ser visto na edificação da nova Casa da Moeda sobre uma sinagoga da Judiaria Pequena de Lisboa. A situação é descrita de forma dura e assertiva por Bento, acredito que deva ser transcrito.

[...] o maquiavélico plano político de D. Manuel para trazer os judeus ao grémio da Igreja e do Estado portugueses, se necessário ‘pelos cabelos’ e ‘pelas barbas’, era afinal, simples: graça às sevícias e ao terror incutido nos filhos menores, já batizados contra a vontade de seus pais, acabaria igualmente por pressionar psicologicamente os pais a não saírem do reino e a aceitarem, também eles, o batismo, caso quisessem os seus filhos de volta<sup>453</sup>.

Sobre grande carga emocional, os episódios se seguem do rapto das crianças e do batismo forçado de seus pais, o que levou a uma “complexa e singular psicologia religiosa”, onde a nova religião foi recebida com fortes reservas mentais, de tal maneira que Bento chega a provocar a equação de *batismo forçado=criptojudaísmo instigado*<sup>454</sup>. Assim, para Bento, há uma ligação psicológica de mal estar criada e desenvolvida a partir do evento do batismo forçado dos judeus peninsulares, o que os levaria ao encobrimento de sua profissão de fé.

A raiz dessa história estaria no século XV. Na Espanha ocorre um episódio de massacre em 1391, o que trouxe um clima de hostilidade, levando muitos judeus a dissimularem sua fé católica. Muitos desses passaram a ocupar locais de destaque na sociedade ibérica, os quais recebiam tais acusações, e, numa atmosfera tensa e hostil,

---

<sup>452</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. "Judeus e conversos castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N. 6 (1987); pp. 341-368 (1988). Tavares

<sup>453</sup> BENTO, Antonio. *Batismo Forçado*. In: Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018. p 37.

<sup>454</sup> *Ibidem*

desaguava em episódios de violência. Segundo os dados de Rowland, em Portugal a população geral de judeus somava-se 3% a 4% do total e, nas cidades, poderia chegar a 10% do total populacional, visto os ofícios que desempenhavam e, em algumas localidades podendo marcar 20% do total - os quais estavam sobre a proteção do rei<sup>455</sup>. No entanto, com uma forte imigração de judeus vindos da Espanha, a animosidade começou a surgir – visto que, entre os portugueses, não figurava a conversão como um problema – a chegada de judeus e cristãos novos em Portugal fugidos de Castela teria levado a duplicação de sua população em Portugal, chegando aos números ditos acima.

A política feita por D. Manuel I, como descrito por Bento, que plana entre integração e expulsão<sup>456</sup> não tornou inevitável o confronto entre cristãos novos e cristãos velhos. Tal tensão acabou por abrir caminho para a Inquisição, o que encontrou opositores dentro do reino e da corte – como feito no primeiro momento em que D. Manuel solicitou, ainda em 1515, o estabelecimento da instituição ao papa. Com a morte de D. Manuel, foi D. João III que se responsabilizou por levar a Inquisição à Portugal, mesmo com o financiamento e esforços diplomáticos, por parte de cristãos-novos. A tentativa de, em 1531, estabelecer o Tribunal fracassou com a revogação da bula papal no ano seguinte. Foi somente em 1536 que a bula que estabelecia a Inquisição em Portugal foi publicada, sendo o primeiro tribunal feito em Lisboa no ano de 1540<sup>457</sup>.

Ainda que o Santo Ofício tivesse sido implantado em Portugal pelo espalhamento da instituição espanhola, onde o principal crime era o judaísmo, não se assemelha em contexto e circunstância. Ocorre que Portugal não enfrenta um problema converso ao longo do século XV; ainda que excluindo os judeus, Portugal o fizera de modo a integrar os judeus e cristãos novos, permitindo mesmo a prática residencial e familiar de seu credo – visto a legislação que em atribuíam-se o curso de vinte anos sem inquérito da religião privada. Somente quase meio século depois da conversão forçada foi introduzido o aparelho no reino. Tal quadro assegurou um dualismo identitário e institucional, o que permitiu aos judeus manterem, ainda que privadamente, sua identidade para com o restante da população portuguesa.

---

<sup>455</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

<sup>456</sup> BENTO, Antonio. Batismo Forçado. In: . Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

<sup>457</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

O *Monitório do Inquisidor Geral* foi publicado próximo a instalação da Inquisição entre os Portugueses. O documento buscava dar subsidio para a identificação de criptojudéus por meio de suas práticas religiosas. Entretanto, o texto era uma reelaboração de documentos da Inquisição espanhola do século XV. Os ritos julgados eram estereotipados e, os acusados de procurarem a salvação na lei de Moises, acabavam por conceder um depoimento que era composto por tais estereótipos, fornecendo praticas e pessoas, com eles, formavam pares de iguais. Ocorre que, assim, as acusações refletem pouco da prática judaica contemporânea à Inquisição em Portugal, sendo que “as acusações refletem as convicções prévias dos Inquisidores tanto ou mais que os comportamentos ou as crenças reais dos acusados”<sup>458</sup>. Visto que, progressivamente, a prática judaica perdia-se na perda da transmissão cultural, ou mesmo era simplificado paulatinamente. Quando a isso, podemos notar semelhança na formação do aparelho inquisitorial: neste caso e em outros, como quanto as bruxas, eram formuladas sentenças que eram atribuídas a tais sujeitos, uma narrativa que compunha o judeu ou a bruxa como pérfido e que era remontado no momento da inquisição, o que muito fugia das experiências concretas desses sujeitos.

Entre suas práticas, o culto clandestino judaico comportava a guarda do sábado, o shabbat, que iniciava um dia antes o seu preparativo; ainda na sexta-feira limpava-se a casa, preparando a comida para o próximo dia, quando se descansava e usava-se a melhor roupa. As segundas e quintas praticava-se os jejuns pequenos, thanis, que duravam todo o dia, ingerindo peixe, pão, queijo, pepino, lentilhas e frutas a noite. Havia ainda o yom kippur, que era o jejum maior que remontava os quarenta dias de Moises no deserto. A páscoa, Pessah, onde não se trabalhava por oito dias, usava-se as melhores roupas e joias, comprava-se louças novas, caiava-se a casa e cozinhava-se o allaroset – quando se recordava a saída do Egito e a passagem pelo Mar Vermelho. Além disso, praticava-se o jejum do Purim ou da Rainha Ester, quando se jejuava três dias, rezava-se e recordava-se a libertação dos judeus, quando se ofereciam também esmolas e presentes aos amigos. Além desses cultos, as práticas de transição, como nascimento e morte, eram distintas aquelas dos judeus. Além das práticas religiosas citadas, os judeus experimentavam uma dieta distinta dos cristãos. As interdições alimentares eram sobre o porco, o coelho, a lebre, o sangue, o marisco e peixes sem

---

<sup>458</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008. p. 180.

escamas. Matavam o animal também de uma forma diferente, o que era acompanhado de uma oração. Nunca se aproveitava o sangue e a única gordura aceita era o azeite<sup>459</sup>.

A guisa de concluir esse tópico retorno ao seu início, quando iniciei por essa senda no tratante aquilo que faria de um sujeito judeu. Certamente, como vimos, era baixa a possibilidade de esquivar-se da acusação de heresia mosaica e, ao acusado, a sentença era certa. Porém, há uma pergunta para esse final: entre a objetividade e a subjetividade, o que seria o judeu? O judeu, enquanto uma categoria social, em sua subjetividade e objetividade, perpassa por camadas que se escamoteiam nas relações sociais que estão nas divisas da Inquisição. Como dito, a tranquilidade que poderiam experimentar em um reino, o que pode vir ou não a se referir a prática de seu credo, está condicionado a fluxos econômicos deste país<sup>460</sup>.

O aparelho inquisitorial fazia uso de um material de identificação que se embasava e nutria estereótipos dos grupos que por eles eram perseguidos, indo desde a identificação de elementos condizentes a essas populações ou a marcação forçosa desses grupos, como o uso de uma insígnia por parte dos judeus como estipulado pelo Concílio de 1215. Deste modo, a Santa Inquisição alimentava uma relação social que destaca elementos objetivos na identificação. Por sua vez, a subjetividade muitas vezes ficava aparente no momento da inquirição, mas há ressalvas a isso. A medida que era baixa a possibilidade de uma saída favorável por aquele que era acusado, como também já dito, os judeus e cristãos-novos montavam redes de solidariedades entre seus pares com o intuito de driblar ou atenuar os dados que por eles seriam sofridos quando fossem sentenciados pelo Inquisidor, tanto quanto suas posses como sobre as pessoas que, com ele, também praticavam a heresia mosaica. Nesses momentos, muitos faziam uso de estereótipos que eram fervidos dentro da máquina inquisitorial.

Nesse mesmo caminho, nos é relatado por Rowland que, a medida que ocorria uma perda da cultura judaica com a miscigenação, jovens dessas comunidades iam ao encontro de uma cerimônia do Santo Ofício para aprenderem as orações que ali eram lidas no momento da sentença porque, entre os mais velhos de sua comunidade, a memória havia se perdido<sup>461</sup>. Não somente:

---

<sup>459</sup> MENDES, Isabel M. R.; BRAGA, Drumond. Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

<sup>460</sup> TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. "Judeus e conversos castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N. 6 (1987); pp. 341-368 (1988).

<sup>461</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

[...] o judaísmo dos cristãos-novos portugueses não era apenas uma tradição transmitida de geração em geração no espaço fechado das suas casas. Era também uma representação cultural que era projetada sobre eles, como que num espelho deformado, pela Inquisição e pelo resto da sociedade. Dadas as dificuldades de transmissão cultural clandestina, era inevitável que muitos cristãos-novos viessem a reconhecer-se nessa representação do judaísmo que lhes era imposta do exterior através das fórmulas estereotipadas da acusações ou dos rituais espetaculares da Inquisição<sup>462</sup>.

Deste modo, entre o objetivo e o subjetivo, o *judeu* se perdia e se construía, quando pensamos que chegava mesmo a identificar-se àquilo que a ele era atribuído, chegando a buscar tal identificação no aparelho que o condenava e o sentenciava. Através desse caminho percorrido podemos destacar que o crime antissemita em toda a pujança assentada na Santa Inquisição fora um crime que atentava contra a subjetividade da população e do sujeito judeu, buscando o seu apagamento histórico pela adequação feito às práticas religiosas cristãs, culturais e econômicas, o que foi instrumentalizado na retórica demonizadora cristã, como na condenação do pecado da usura, e tornado uma ação ativa no aparelho inquisitorial.

Por sua vez, os criptojudaios que detinham a permanência de sua cultura e religião chegavam a ganhos significativos, tecendo a continuidade de sua linhagem cultural através de casamentos entre seus pares, para os quais era transmitido o conhecimento religioso e não para aqueles que se casavam com cristãos novos que não perpetuavam a cultura ou que se casavam com cristãos-velhos.

Entre as matizes e núncias do hibridismo que se encerrava entre aqueles que convertiam-se, como Bento chega a propor categorias de conversos, não me atento a esse quadro aqui. Com todas essas diferenças, alguns judeus novos mantinham uma fachada cristã perante a sociedade, seja na prática ou permanência em espaços. Ainda assim, muitos eram acusados, algumas vezes porque seu processo de cristianização não os levava a perfeição da absolvição do credo, ainda que para vive-lo de modo dissimulado, o que não impedia que manifestassem, mesmo que de forma ingênua, sua fé e religião. Era, portanto, ainda que objetivamente embasado em objetivos claros que a Inquisição atuava, tornava-se difícil definir aquilo que seria o sujeito judeu, esse que se perdia em meio às águas cristãs e hebraicas de seu próprio ser, muitas das vezes.

---

<sup>462</sup> ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008. p. 180.

No século XVII há uma baixa no conhecimento acerca das práticas e ritos judaicos, isto certamente devido a sua condenação e perseguição pela Inquisição. Seu conhecimento foi perseguido, permanecendo entre aqueles que conseguiam o encobrir sem serem levantarem suspeitas. Interessante que, em momentos que eram acusados ou detidos, alguns cristãos novos invocavam a Virgem e alguns santos<sup>463</sup>.

Considero que seja um pouco difícil estabelecer, de forma objetiva, aquilo que a experiência subjetiva do judeu consagra em seu próprio íntimo, embora seja possível, sim, falar em uma objetividade de posicionamentos manifestados por judeus e cristãos-novos como fazem diversos autores e possamos também falar da objetividade no tratamento feito pelos tribunais inquisitoriais na busca por tais hereges.

### 3.1.4 O Santo Ofício português

Antes de iniciar essa seção, gostaria de passar por um balizamento historiográfico extenso, de grande qualidade e contributivo feito por Lourenço. É remontado o início da historiografia sobre o Santo Ofício datada do século XIX com a publicação de duas obras: *História dos principais atos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, de José Lourenço Mendonça e Antônio Joaquim Moreira e *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Alexandre Herculano, este último que, diferente do primeiro, rompia com o Providencialismo, o qual, com isso, projetava novas bases para tal estudo temático. Já no século seguinte, na década de 30, sob a perspectiva da escola metódica, investiga-se a Inquisição pelo prisma dos cristãos novos, isto feito por João Lúcio de Azevedo. No mesmo século, agora entre as décadas de 60 e 70, novos estudos são lançados por Antônio Baião, José Sebastião da Silva Dias, Antônio Borges Coelho e Antônio José Saraiva e Israel-Savator Rèvah, este último francês; marcado por disputas ideológicas sobre a ação inquisitorial no que tange os cristãos novos. Lourenço comenta a grande contribuição de tais trabalhos, sobretudo esses últimos, para a historiografia, entretanto, marcados por posicionamentos ideológicos. Já uma segunda geração é datada entre as décadas de 70 e 90, com três

---

<sup>463</sup> MENDES, Isabel M. R.; BRAGA, Drumond. Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

correntes historiográficas distintas, pontuando-se a participação de brasileiros nesse momento. A primeira é chamada de judaica; abordando a Inquisição pela via do terror, medo e repressão; sua contribuição é pelo detalhamento da vida e prática dos judeus e cristãos novos, além do mecanismo repressivo inquisitorial. A segunda, comentada como instrumental, uma vez que caracteriza-se pela edição das fontes e o aperfeiçoamento de instrumentos de pesquisa. Por último, a linha ampliativa ou renovadora, que grandemente avançou na temática. Uma terceira geração é datada dos anos 2000, marcada por uma contradição: uma queda em sua produção, mas com o aparecimento de novos e não trabalhados objetos e focos de análise<sup>464</sup>.

Esse extenso levantamento bibliográfico feito por Lourenço, pormenorizado em seu trabalho, é contributivo à medida que elucida a trajetória historiográfica sobre o tema e nos permite compreender mais a construção epistêmica de nosso objeto.

Tendo visto isso, para além do já tratado nos tópicos acima, podemos pensar a Inquisição como uma prática que busca a defesa e manutenção da ortodoxia católica por meio de investigação e interrogatório de suspeitos de heresia<sup>465</sup>, ou ainda como um “instituto jurídico para a preservação da fé cristã católica e, mais, do *status quo* social, com medidas anti-heréticas de aspecto punitivo”<sup>466</sup>. Entretanto, antes de dar sequência e discutir a envergadura desta instituição dentro do mundo europeu e, em nosso caso, português, compreendo que:

[...] a inquisição, enquanto instituição humana, nasceu e permaneceu imersa no mundo que a envolvia, que a explica e que a modelou. Logo, sem conhecer esse mundo, não poderemos julgá-la... Eram condições culturais, políticas, sociais, econômicas, religiosas, científicas, que moldavam certo estilo de vida, muito diferente do nosso<sup>467</sup>.

---

<sup>464</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>465</sup> SCHULZ, Marcos. A grande virada da Inquisição: heresias, tribunais e judeus na Península Ibérica – séculos XV – XVIII. *Revista Tempo de Conquista*. V. 1, p. 1-22, 2013. Disponível em: <<http://revistatempodeconquista.com.br/documents/RTC13/MARCOSSCHULZ.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2021

<sup>466</sup> SOUZA, Ney de. Aspectos da Inquisição Medieval. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v. 19, n. 13, p. 59-88, 2011. p 60.

<sup>467</sup> GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição em seu mundo*. 5ª edição. São Paulo: Saraiva, 1993, p. 20. Apud SOUZA, Ney de. Aspectos da Inquisição Medieval. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v. 19, n. 13, p. 59-88, 2011.

Em seguida, gostaria de pensar a instituição da Inquisição a partir de uma interpretação sociológica e antropológica. Como balizei no primeiro capítulo desta dissertação, as relações religiosas e espirituais apresentam o valor da relação entre sagrado e profano onde produzem uma dialética de pureza, impureza e contaminação, o que vai de acordo aos binômios de ordem e desordem sociais. Projetando a questão em escala social, seria possível pensar a instituição da Inquisição como um aparelho social, político, econômico e cultural que possui a iniciativa de controle social e contenção da ordem estabelecida a partir do cristianismo católico. A heresia, neste caso, vem a ser o estado de impureza que, pela sua contaminação, isto é, pela exposição da coletividade, uma vez que o sistema sagrado e profano ocorre em escala social<sup>468</sup>, macula o tecido social de forma a alterar a ordem estabelecida e, por isso, trazer um estado de desordem e insegurança à cristandade. Deste modo, a Inquisição vem a ser um aparato burocrático da Igreja que busca, pela perseguição e condenação, controlar a impureza e a contaminação que ocorrem devido as diferentes heresias, como de judeus, bruxas, leprosos e homossexuais. Tal pensamento, acredito, vai de encontro ao sistema de culpa e castigo que são traçados no cristianismo. A mácula individual do herege, no caso português o judeu, produz uma mácula coletiva que atenta contra a cristandade, sua culpa está em sua heresia. No caso do castigo, no tocante ao tema aqui estudado, o evento da peste negra ocorre como castigo oriundo dos pecados empreendidos por tais sujeitos – o que se soma, certamente, a tantos outros combatidos pela Inquisição.

Dando prosseguimento, uma das principais causas que levaram a criação da Inquisição será a experiência que a Igreja possui desde os primeiros anos do cristianismo, as divergências às suas ideias, o que trazia consigo dispersão de rebanhos e confusão para com a fé. Ainda que a Igreja combatesse através de inúmeras medidas, nem sempre de repressão, como atividade pastoral ou discussões sinodais, tal problemática enveredou toda a sua experiência. A perseguição à heresia se encontra desde a alta Idade Média, quando a Igreja se posta como mediadora entre os poderes espirituais e poderes terreno, sendo somente no século XII, tomando forma sistemática, estando variavelmente ligada ao poder da Igreja ou aos poderes laicos. É também entorno deste momento, século XII, que a Igreja movimenta-se em uma centralização, o que ocorrerá mesmo sobre a concepção do mal e os espaços supraterrâneos, nestes casos, na construção de um Diabo como príncipe do Inferno, senhor de todas as forças do mal

---

<sup>468</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

dispostas naquele momento<sup>469</sup>, como também no desenhar dos universos supraterrâneos, como o desenhar do Purgatório<sup>470</sup>.

Após o ano de 1231, quando o então papa Gregório IX publica *Excommunicamus*, onde se determinam as penas aos hereges, penitência e prisão perpétua aos arrependidos e a pena do fogo aos intransigentes, a Igreja começará a instalar tribunais inquisitoriais: Languedoc e Provença em 1233-1237, Navarra em 1234, Itália 1235, Aragão e Catalunha em 1248 e em 1376 em Portugal<sup>471</sup>.

O papa Alexandre IV concederá aos inquisidores a tortura, em 1252, e a possibilidade de perdão mútuo e de reabilitação mútua em casos de excomunhão, isto em 1256. Já no início do século XIV, quando a Igreja recebe inúmeras queixas de abuso de poder por parte dos inquisidores, o papado buscará retornar com a iminência do poderio inquisitorial para si sob a atuação desses homens, o que será feito pelos papas Clemente V e João XXII. Todavia, tal quadro sofrerá uma mudança com o crescimento do poder dos reis e o Cisma de Avignon, que levará a baixa do poder e importância da figura dos inquisidores e ao desuso da inquisição medieval. Ainda assim, a manutenção da ortodoxia manteve-se por outras vias – neste momento, os reis fundarão tribunais especiais, trazendo para si o direito de “justificar os ‘desviantes’”.

Nisto, estará que a religião católica dentro do quadro de mentalidade europeia do período, era considerada a maior preciosidade, sendo a aliança entre Igreja e Estado algo que ocorria como de *facto*. Segundo Ney de Souza, “a ordem religiosa e política estavam tão unidas que se confundiam. Um violador da lei religiosa, que era uma lei orgânica do Estado, tornava-se ao mesmo tempo um violador da ordem pública e passível de severa punição”<sup>472</sup>. O corpo que essa envergadura social tomava materializava-se em ações concretas e residia na condenação de desordens que profanassem a sagrada ordem estabelecida por Deus, seja ela de cunho teológico, como divergência ou negação de dogmas, ou social, que comportava a promoção de outros estabelecimentos de dominação, ou mesmo sua negação. Haverá, deste modo, em enlaçamento entre poder eclesiástico e poder régio, com a iniciativa de frear e minar o

---

<sup>469</sup> MUCHEMBLED, Robert. Uma História do Diabo: Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001

<sup>470</sup> LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>471</sup> SCHULZ, Marcos. A grande virada da Inquisição: heresias, tribunais e judeus na Península Ibérica – séculos XV – XVIII. Revista Tempo de Conquista. V. 1, p. 1-22, 2013. Disponível em: <<http://revistatempodeconquista.com.br/documents/RTC13/MARCOSSCHULZ.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

<sup>472</sup> SOUZA, Ney de. Aspectos da Inquisição Medieval. Revista de Cultura Teológica. São Paulo, v. 19, n. 13, p. 59-88, 2011.p. 67

atentado que heresia, em suas diferentes formas, fazia a ordem social, atentando contra os dois poderes: “[...] Foi uma simbiose entre Igreja e os poderes econômicos para defenderem cada um seus privilégios”<sup>473</sup>.

Devemos pensar que a inquisição que aqui se trata se faz em um corte espacial, neste caso Portugal, e temporal, neste caso, o Antigo Regime. Devo salientar que o Antigo Regime escoava através da solenidade de festas e cerimônias, por um sistema imagético e simbólico que nutria e nutria-se de poder, *status*, riqueza, controle e fidelidade. Nesse contexto, dentro do Antigo Regime português, uma de suas maiores cerimônias eram os Autos de Fé, que teve seu início em 1540, tratando do caso de 57 pessoas, em sua maioria por judaísmo. Além da repressão e da intimidação, a cerimônia comportava todos os elementos de poder temporal e espiritual conhecido neste período – sendo uma realização das “mais bem acabadas representações do poder e da mentalidade da época”<sup>474</sup>. Na ocorrência da cerimônia, “a posição do indivíduo no momento do auto, determinaria sua desonra ou prestígio, cumulária de poder ou lançaria em desgraça e, em último caso, condenaria à morte ou concederia a glória da vitória”<sup>475</sup>. Deste modo, o auto de fé era uma das maiores instituições em Portugal no período do Antigo Regime, constituindo-se um dos eixos para compreendermos a dinâmica persecutória da sociedade portuguesa que aqui trabalho.

Um dos pontos de interferência do poder monárquico nos assuntos e na estrutura religiosa em Portugal seria a própria criação da Inquisição portuguesa em 1536, fiel em semelhança à de Castela criada em 1478. Aqui, pesara para D. João III uma forte presença judaica, o que quebrava a homogeneidade religiosa do reino, os quais foram forçados à conversão em 1497 – o que faz com que a Inquisição em Portugal esteja associada aos cristãos-novos. Assim, a interferência que a Coroa fazia sobre a Igreja não poderia deixar de passar pelos mecanismos de repressão. Sua natureza era marcada de forma dupla, como tribunal eclesiástico, onde o papa julgava os casos de heresia e como instância jurisdicional da Coroa sob o julgo do monarca, o qual era integrado à sua administração através do Conselho Geral do Santo Ofício. Ainda que tenha essa aparência de dependência ao monarca, ver-se-á a instituição gradualmente tornar-se independente, não servindo mais como instrumento do rei, chegando mesmo a opor-se a

---

<sup>473</sup> SOUZA, Ney de. Aspectos da Inquisição Medieval. Revista de Cultura Teológica. São Paulo, v. 19, n. 13, p. 59-88, 2011.p. 69

<sup>474</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016. p. 19.

<sup>475</sup> Ibidem

Coroa. Não somente, a Inquisição em Portugal fora peça chave para a construção de uma política confessional de paradigma romano, sendo ainda feito por ela a definição dos limites e contornos doutrinários, não permitindo mais um determinado pluralismo teológico. Uma das manifestações dessa definição fora feita através da censura, onde se teve, em 1547, a publicação do índice de livros proibidos, o que era de forte antiprotestantismo e antierasmistas<sup>476</sup>.

No topo da instituição se encontrava o Conselho Geral, o qual era composto pelo inquisidor-geral, esse que era de indicação real, mas sua escolha, a partir disso, feita pelo papa. Sendo composto por deputados que, até 1614 era num total de três, passando após isso ao dobro desse número – sendo que neste ponto há a prerrogativa da presença de um dominicano. Em comparação com o caso espanhol, se teria uma maior autonomia e domínio da instituição dentro de Portugal, isto, pois, os deputados eram de escolha do próprio inquisidor-geral, devendo apenas submeter em consulta ao monarca. Os homens que compunham o conselho partiam, em sua maioria, da própria instituição, isto devido a possuírem uma carreira dentro do estabelecimento. Entre as incumbências do conselho, este tratava dos casos que eram do próprio julgo do inquisidor, da organização das visitas e supervisionava os autos-de-fé, além de coordenar e supervisionar os tribunais distritais, o que pode ser colocado como indicador da envergadura centralista que a instituição vai assumir dentro do espaço. “Desta forma, delimitava o âmbito jurisdicional da respectiva ação, definia os estilos que deviam ser observados na instrução e julgamento dos processos, fiscalizava e atividade dos tribunais e dos seus funcionários, etc.<sup>477</sup>”. Como na Espanha, em Portugal a organização da Inquisição se verá numa forma distrital. A sua composição era feita por três inquisidores formados em direito canônico, nomeados pelo próprio inquisidor e que eram responsáveis por julgar o processo; por um promotor, o qual recebia e submetia ao tribunal as denúncias; vários deputados que possuíam a função de consultoria; oficiais menores, como meeiros e porteiros; e qualificadores, frequentemente do clero regular, mas que, de todo modo, eram externos ao aparelho inquisitorial, os quais eram responsáveis por elaborarem um parecer sobre os casos e acusações.

Além da rede distrital, o Santo Ofício possuía dois tipos de redes periféricas de funções variadas. Os comissários, retirados muitas vezes do aparelho episcopal,

---

<sup>476</sup> PALOMO, Federico. ‘Introdução’ e ‘As bases da confessionalização católica em Portugal: os poderes’ A contra-reforma em Portugal 1540-1700. Lisboa: LivrosHorizonte, 2006. p. 9-55.

<sup>477</sup> *Ibidem* p. 44.

constituía o primeiro nível de ação inquisitorial. De início, avaliavam uma ação processual como desempenhariam nas cúrias diocesanas sobre os processos do tribunal; devido a sua presença no território e, por isso a sua imersão no cotidiano local, desempenharam o papel de vigília. Essa rede, entretanto, só começara a se desenvolver no final do século XVI, alcançando seu desenvolvimento integral apenas no século XVII e atingindo sua atividade máxima no XVIII apenas. Por sua vez, as redes de familiares da Inquisição executavam os mandatos de captura, possuindo função representativa nos autos-de-fé. Era formado por membros leigos, os quais não eram remunerados, mas que comungavam de determinados privilégios como de foro, fisco e de porte de arma – o que seria como um demonstrativo do grau de sociabilização do Santo Ofício entre a população do Antigo Regime.

A perseguição e controle da heresia como ação inquisitorial definia o próprio aparelho, de todo modo, tal conceito fora fundamental para o enquadramento do seu campo de ação. Sendo definido através de diplomas papais e de éditos de fé e de graça, esses últimos que forneciam uma tipologia e descrição das transgressões ao juiz inquisitorial, o que aumentava gradualmente a medida que esse enquadramento investia sobre pecados vários; ainda assim, se teriam tipos aparentes que serão permanentes, como: judaísmo, islamismo e protestantismo, sentenças heréticas, blasfêmia, pacto, práticas mágicas, sodomia e bigamia.

O Santo Ofício possuía como um de seus sustentos o dispositivo de visitação, as quais eram medidas de controle, o que variava de acordo com o seu objetivo, podendo chegar mesmo a um inquérito interno ao próprio aparelho. Já no correr do século XVI, a Inquisição portuguesa desenvolveu as visitas externas direcionadas a população, o que era feito sobre o raio de uma região. Em seu desempenho, buscavam por denúncias e confissões que poderiam ser enquadradas na ação inquisitorial. Esse desenvolvimento, todavia, acabou por esgotar em si mesmo, onde o aparelho passou a obter maior ganho pelas redes periféricas dos tribunais ou confissões de terceiros que tinham a finalidade acusatória. Essas visitas em muito ocorriam no Além Mar do Império Português, como no caso do Brasil, o qual não experimentara um Tribunal em suas terras, mas visitas do Santo Ofício<sup>478</sup>.

Outro ponto, fora a censura. Essas mesmas medidas foram postas sobre navios, onde se fazia o controle de importação e circulação de livros proibidos, de bibliotecas e

---

<sup>478</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

impressores. Tal mecanismo permitiu o controle e manutenção da ortodoxia, acontecendo sobre aqueles já publicados e os que advinham de ser. Elaborou-se, em 1547, a primeira lista de livros proibidos e a publicação de um catálogo em 1624.

Diferente do que já fora considerado, o conjunto de procedimentos não era incomum e excepcional à época moderna, mas em igual forma a outros tribunais. Num primeiro momento do inquérito, o acusado, o qual se encontrava preso, desconhece suas acusações e quem o havia denunciado, onde os inquisidores presavam-se para a acumulação de provas contra esse. Em seguida, a qual agora é propriamente judicial, buscava a confissão por parte do réu, podendo chegar mesmo ao uso da tortura – aqui, o acusado podia apresentar provas ou testemunhos que assegurasse perante o tribunal a sua inocência. No final, as penas aplicadas, no perímetro português, eram variadas e condicionada à gravidade do delito, “cuja condenação poderia exigir a simples abjuração, o desterro, os açoites públicos ou, em casos extremos, a morte pelo fogo, executada pelo braço secular”<sup>479</sup>.

No caso português, os ritmos de repressão mantiveram regularidade até o século XVIII, sendo que os objetivos do Santo Ofício em Portugal foram menos variados, onde a atenção era, sobretudo, para com cristãos-novos. Palomo aponta a taxa percentual de crimes de judaísmo nos tribunais portugueses. Em Coimbra, 83%; em Évora, entre os anos de 1553-1668, 84%; em Lisboa, por sua vez, 68% entre 1540-1629, tribunal esse que possuía uma ação mais diversa quando comparado aos outros, onde aponta como decorrente de uma população mais diversa em suas origens – lembra ainda que, em terras brasileiras que estava sobre o julgo desse último tribunal, a acusação de judaísmo chegava a 50%<sup>480</sup>. Nesse mesmo caminho, Lourenço faz uma análise do discurso e do denunciador da instituição inquisitorial, em Lisboa, Coimbra, Évora e Goa. Em Lisboa: para um total de 33 autos de fé, 11 discursos foram de mendicantes, sendo 9 dominicanos e 2 franciscanos. Os temas foram: antijudaísmo e defesa do Santo Ofício. Os subtemas foram: defesa do Santo Ofício, sodomia, antijudáico e crimes contra a fé; amoralidade feminina, feitiçaria; idolatria; falso Messias; cristãos velhos contra cristãos novos; cristãos novos e o rei; dos hábitos dos judeus; direito divino e prática angélica dos ministros; natureza injuriosa dos judeus, calúnias judaicas; confisco de bens. Em Évora: um total de 29 autos de fé, sendo 12 mendicantes, entre eles 7 franciscanos e 5

---

<sup>479</sup> PALOMO, Federico. ‘Introdução’ e ‘As bases da confessionalização católica em Portugal: os poderes’ A contra-reforma em Portugal 1540-1700. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 47.

<sup>480</sup> Ibidem p. 48.

dominicanos. O tema fora antijudaísmo. Subtema: desvios do clero, Bigamia, desregramento do clero; perda da condição de nobreza; confisco régio como algo positivo; desvios morais; erro da fé dos cristãos. Por sua vez, em Coimbra são computados: de 22 autos de fé, nove foram de mendicantes, sendo 7 dominicanos e 2 franciscanos. O tema fora antijudaísmo. Subtema: condenação da casa por miscigenação; falso Messias; signos falsos; falsa profecia; falsos sábios; calúnias contra o Santo Ofício. Por último, Goa apresenta os seguintes dados: 4 autos de fé, sendo 2 realizados por dominicanos. Tendo como tema: antijudaísmo; idolatria, gentilidade, ignorância ativa. Subtema: idolatria, crimes punidos pelo tribunal, exemplos aos ouvintes, aclamação de D. João VI<sup>481</sup>.

No quadro Ibérico, a conduta inquisitorial será de grande intensidade quando no tratamento dos cristãos-novos que sofriam perseguição quando fraquejavam em sua adesão ao cristianismo, voltando-se para práticas *judaizantes*. Isso se dá por uma transformação na relação entre cristãos e judeus, esses últimos que, em 1492, foram forçados ao batismo em Portugal. Se antes os judeus estavam em espaços entre o povo e a camada alta da sociedade, com a ocupação de cargos importantes e de maior prestígio, receberam maior antipatia por parte dos cristãos, o que promoveu um antissemitismo, chegando ao ponto de quatro mil judeus mortos em Sevilha no ano de 1391. O rei, neste caso, como comenta Novinsky, articulava-se em dependência à burguesia, oferecendo-lhe honrarias, mas, fazia uso da Inquisição com a finalidade de impedir e limitar sua expansão<sup>482</sup>. A *questão judaica* foi tratada fortemente pelos reis peninsulares, os quais recorreram à Igreja pela manutenção do ordenamento social promovendo uma ação conjunta e mútua entre as partes. Portugal, até a última década do século XV possuía um pequeno número de judeus, tendo o crescimento dessa população em entre 1492-1497 devido a fuga desses de terras espanholas.

O século XVII português é marcado pela experiência modernizadora, entretanto, quando analisada, observa-se que a Inquisição e o reino experimentam processos distintos e desiguais, bem sucedidas ou não. A modernização da dinastia Dual não rompe totalmente com a herança de Avis, meditando, sobretudo, sobre os altos conselhos e aparelhos da administração. Neste mesmo caminho, encontra-se Portugal

---

<sup>481</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>482</sup> NOVINSKY, Anita. A Inquisição. 7ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990. pág. 39 apud SOUZA, Ney de. Aspectos da Inquisição Medieval. Revista de Cultura Teológica. São Paulo, v. 19, n. 13, p. 59-88, 2011.

sob o julgo espanhol; ocorria que, na junta convocada por Felipe III para analisar as reformas governamentais do Santo Ofício português, encontrava-se o litígio de cristãos-novos, que visam submeter as instâncias de Portugal à Espanha, isto porque estimavam paralelamente um perdão geral aqueles noviços e acusados de práticas judaizantes. Para com o qual o Santo Ofício português reagiu por meio dos sermões.

### **3.2 A JORNADA DO CRISTÃO: ENTRE A CULPA E A MISERICÓRDIA**

Na seção anterior, busquei contornar a instituição da Inquisição no espaço português, isto com o intento de compreender um pouco da estrutura do aparelho e sua relação com a sociedade persecutória. A partir de agora, buscarei balizar um pouco do íntimo da experiência do cristão nessa sociedade, isto é, a vida do sujeito cristão dentro do espaço de tempo conhecido como vida, marcado por sua presença no mundo, pelo corpo desprestigiado e pela investida constante do diabo, endógeno e exógeno a este.

Como também visto, a doença é tamanha causa de desarmonização dentro do homem, em sua experiência biológica e social, marcada por signos vários, que sobre ela articula-se uma gama de interpretações. Como apresentei no primeiro capítulo, os binômios de ordem/desordem, pureza/impureza e perigo e sagrado/profano podemos analisar um dinamismo social que compreende uma movimentação em alguns sentidos. Primeiramente, a ordem é o estado de pureza social, onde encontramos uma harmonia entre as articulações da sociedade, isto é, quando as relações de poder estão estáveis na forma que foram compostas, o que, de certo, perpassa diferentes camadas da sociedade, como de classe/econômica, social, religiosa e etc. No tocante a isso, antes de prosseguir, vale lembrar dois aspectos do sagrado: 1) sacralizar é denotar sentido<sup>483</sup>, 2) quando se sacraliza se reveste a *coisa* de valor suprarreal, isto é, a institucionaliza em um quadro cosmogônico, a legitimando, a tornando intransponível, favorecendo sua perpetuação, logo, o *status quo*<sup>484</sup>. Digo isto porque a relação entre sagrado e profano é essencial enquanto uma dobradiça de meu pensamento, possuindo intimidade com as considerações que se seguem. Vejamos que, a contrapelo desse *status quo*, a desordem encontra-se na impureza, a qual possui uma carga de criação enorme perante aquela

---

<sup>483</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

<sup>484</sup> Ibidem

ordem já harmonizada e estabilizada, isto porque ela possui elementos de transformação<sup>485</sup>. Nisso, a impureza encontra-se como chave de interpretação quando é por ela que a ordem é profanada.

Considero que a explanação acima seja necessária para o que pretendo nesse momento, pois é aqui que buscarei encaminhar as interpretações que se seguiram sobre a peste e, sobre isso, mais a título de comentário, é interessante flexionarmos o pensamento para a mais recente e experimentada por nós, a pandemia de covid-19, em que teve alguns discursos semelhantes. Como buscava dizer, a peste, enquanto evento e doença suscitou diferentes tipos de considerações e de atuações, onde encontramos aqueles que passam a buscar com afincos uma expressão de religiosidade e espiritualidade como meio de qualifica-lo ao Juízo que se espreitava, por sua vez, outros entregavam-se as paixões por compreenderem que o fim já havia se estabelecido<sup>486</sup>. Um balizador dentre essas duas experiências típicas é a salvação, questão essa longa e obtusa dentro da cristandade, com grandes marcas na subjetividade ocidental contemporânea.

A salvação é o grande bem desejado pelos cristãos. Incitado pelos hierofantes, isto é, por aqueles que faziam a ponte entre o mundano e o sagrado, para ser alcançado requeria uma longa jornada de provações, aplicadas pelo próprio diabo, mas no fim do dia, dentro da agência divina. Para compreendermos a salvação devemos fazer notar alguns signos, como o medo, a culpa e a redenção, o que, dentro da prática parenética, compunha o discurso do pregador<sup>487</sup>. É necessário considerar que, apesar de toda uma pastoral do medo e da culpa, do emprego do terror com fins pedagógicos, a salvação deveria ser a maior possibilidade posta pelo pregador<sup>488</sup>, pois, caso contrário, o discurso empregado criaria uma circularidade no próprio pecado e na culpa, rompendo com a possibilidade de misericórdia. Essa envergadura da salvação é estudada por Delumeau, o qual faz um estudo de sua presença dentro dos discursos religiosos no momento de tal pastoral entre os europeus. A envergadura desse processo é tamanha, como expõe Rodrigues:

---

<sup>485</sup> DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>486</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>487</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>488</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

Quem deseja compreender as condições de vida e as estruturas de pensamento da sociedade ocidental nos inícios da época moderna não pode ignorar o fenômeno confessional. O lugar central ocupado, então, pela religião cristã obriga-nos à consideração atenta desse contexto, no qual a formulação cuidadosa e exaustiva da fé passou a ter importância decisiva, se quisermos compreender as dinâmicas sociais que deram origem a essas representações e os efeitos de longo prazo provocados por elas.<sup>489</sup>

Por assim, torna-se necessário compreender que, no tocante a primeira Modernidade, a confessionalização é elemento chave dentro da dinâmica europeia – sem, entretanto, recair em vícios sociológicos que embebedam a historiografia, isto é, a maximização. De todo modo, a centralidade se dá devido a envergadura que assume dentro do reino português, que, como dito anteriormente, serve de aporte para a condensação da centralização da monarquia. É meio pelo qual se estabelece uma base identitária entre os súditos, portanto, se relaciona intimamente com a ideia de Estado Nação. Nesse caminho, o que caracteriza, segundo Rodrigues, o processo de confessionalização da primeira Modernidade não é a individualização ou como sendo uma situação nova em meio a esse cenário. O que a faz um fenômeno moderno é a sua amplitude, enraizamento e interesse por essa em diferentes setores da sociedade, ainda que seja um processo que tenha como ponto de partida o interesse das elites sociais e religiosas, o que vai de encontro ao enlace entre o poder religioso e secular, embora esse não tenha sido unidirecional. A ampla disseminação da confessionalização chega a provocar mesmo diferentes confessionalizações dentro de um mesmo credo, chegando a gerar conflitos entre essas partes. Não somente, o que nesses processos se envolviam havia grande interesse por isso, o que denota atenção a parte dos adeptos, os quais nutriam grande anseio por isso.<sup>490</sup>

Nesse contexto da peste, esses signos são maximizados, uma vez que a conjuntura rompia com uma questão chave para o cristão: a preparação para a morte. Ao longo do Medievo, toda uma cultura mortuária foi composta, mas sublinho o medo que se tinha, já entre a baixa Idade Média e o início da Modernidade, da morte súbita, pois

---

<sup>489</sup> RODRIGUES, Rui Luís. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, v. 23, p. 1-21, 2017. P 6

<sup>490</sup> *Ibidem*

esta rompia com essa possibilidade de preparar-se para o fim da vida<sup>491</sup>. Nesse caminho encontramos uma série de Manuais de Confissão sendo publicados e disseminados dentro da Península Ibérica e no Brasil, a exemplo do manual *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*, de Manuel de Franco – os quais chegam a serem vastos dentro de Portugal, sobretudo no século XVIII, sendo publicados em língua vulgar, tendo um volume de 129 obras publicadas ao longo de 200 anos<sup>492</sup>. O valor de tais manuais é em muito assertivo para compreendermos a dinâmica que se dava para com a morte e sua compreensão dentro da sociedade no início do período Moderno, como Delumeau nos fala, no início da Modernidade o homem está obcecado com a morte, isto devido a uma convergência de diversos fatores. A morte, neste período, insere-se em dois conjuntos explicativos: o processo de culpabilização que parte dos mosteiros à civilização e do pessimismo originado pelo acúmulo de stress entre as elites do período da peste ao fim das guerras religiosas<sup>493</sup>.

Morrer, portanto, era nevrálgico para o cristão, o que exigia uma boa morte. A vida era uma jornada de desafios e provações, de modo que o resultado adviria em consequência de sua jornada. A passagem desta experiência de vida para algo que viria como consequência desta, o Inferno e o Paraíso, ainda que entre eles se pudesse limpar a alma no Purgatório, uma vez que “[...] para o comum dos mortais, o medo origina-se do convívio inquietante e da certeza da proximidade de um encontro que se pretende adiar<sup>494</sup>”. Considerando isso, uma pestança intensifica todo um quadro social, psicológico e sentimental.

A peste é um momento de profunda instabilidade, de caos e desordem, pois ela atinge toda a composição social, desarmonizando as relações entre os sujeitos, na ordem profana, e tornando desfavorável o humano em sua relação para com o divino. É o tempo da culpa e do castigo. É o momento em que, considerando a efervescência da morte, a qual era sustentada em toda uma ritualista, desfaz-se na inviabilidade que

---

<sup>491</sup> ARIES, Philippe. História da Morte no Ocidente. Da Idade Média aos Nossos Dias. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

<sup>492</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

<sup>493</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>494</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. p 60.

tornam-se nesse momento<sup>495</sup>. Ora, um dos fundamentos da sociedade cristã, a morte, a qual é articulada em toda uma dialética ritualista é desmantelada por um castigo divino. A culpa agora coletiva, diferente daquela individual, como o caso do leproso; uma culpa que transborda, para utilizar a mesma metáfora empregada ao longo do *Breue Summario*, a de uma nau a deriva no mar em meio as tormentas da peste<sup>496</sup>. Vejamos um relato da morte presente no relato dominicano de 1569:

[...] a morte em seu carro triunfante tam cru/el mente dissipando toda a cousa uiuente asim racional como irracional ferindo ata/ as aues do ar e os brutos da terra, & sobre toda a cousa uiua [...] entrando asim triunfante pelos templos de deos destroindo/ as espirituais columnas deles sem lhes ualer nada ualendo elles sempre a todo o culpado/ & tanto dominaua sobre elle que a toda a ora do dia & da noite tinha triunfo<sup>497</sup>.

Na epistola, a morte, manifestada na doença da peste, é alegorizada no tema do Triunfo da Morte, a qual adentra em glória e vitória reinando sobre a vida. A morte feria aquilo que é racional e irracional, tamanho é o seu poder, agindo sobre os homens, as aves do céu e sobre os frutos da terra, chegando mesmo a destruir os templos de Deus, isto tanto durante o dia como durante a noite. De tal maneira, no momento da pestança, a morte é triunfante, pois, quando pensamos o rito, este é uma forma de canalização do sagrado<sup>498</sup>, esfera em que a morte se encontra, assim como Deus e como o Diabo. Os ritos mortuários, assim, são meios pelo qual o homem chega mesmo a controlar a incursão do sagrado sobre o profano, tomando sua alta carga de periculosidade sobre o homem<sup>499</sup>, o rito, portanto, é uma forma de proteção, o que é perdido pelo homem neste momento.

---

<sup>495</sup> RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos Mortos na Cristandade Ocidental. Revista Brasileira de História das Religiões. N.15. Maringá. Disponível em: <<http://dhi.uem.br/gtreligiao/html>>. Acesso em: 01 set, 2017.

<sup>496</sup> Ao longo da fonte é empregado uma metáfora náutica em que a cidade de Lisboa é descrita, em analogia, a uma nau a deriva no mar. Todavia, não é motivo presente nesta dissertação dar conta dessa metáfora.

<sup>497</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.207

<sup>498</sup> CAILLOIS, Roger. O Homem e o Sagrado. São Paulo, Edições 70, 1979.

<sup>499</sup> Sobre a periculosidade do sagrado, ver Godelier.

Em um dos apontamentos de culpa feito no texto podemos avaliar um dos valores atribuídos à morte e a peste. Notemos:

Outros que pela soberba dos grandes usada com os pequenos permitio Deos que os/ ofensores fugisem pera não terem que merecer em tais tempos.& os ofendidos/ ficassem pera leuados aos ceos serem consolados& honrados de deos pera sem/pre dos sempre<sup>500</sup>.

Sem conceder tamanha atenção à questão da soberba, o que passarei a frente, sublinho, neste momento, o valor atribuído à morte nesse trecho do documento. Como Delumeau nos mostrou, ricos e poderosos fugiam de suas cidades quando a peste aproximava-se de sua região, relegando a cidade pestilenta aos pobres<sup>501</sup>, o que pode ser observado no *Summario*. A tal fuga é atribuída permissão divina em uma lógica que engendra a doença como livramento e justiça aos pobres e injustiçados desta terra. Nisso é notável para mim o valor atribuído ao mundo dentro do pensamento cristão. Como é sabido, o cristianismo articula uma presença no mundo de modo afastada, isto é, ao mundo é atribuído sentidos vários e entrelaçados como uma criação divina (como foi sublinhado no próprio *Summario* e já apresentado) mas também como reduto da ação do Diabo<sup>502</sup>. A presença do homem no mundo é marcada por um valor interessante, o pecado original, o qual teria levado toda a humanidade a perecer pelo trabalho e pela morte. O corpo, nesta medida, é visto em contrapartida à alma/espírito, o qual é adjetivado por elementos negativos, sendo o ponto motriz para o pecado no homem. O homem cristão, assim, encontra-se em uma jornada no mundo marcado pelo pecado desde o seu nascimento, tendo esse de mover-se em sentido contrário para, no fim de sua senda, encontrar a salvação no Juízo Final. Toda essa explanação é para que possamos compreender o valor presente a esse mundo, ainda que implícito, no *Breue Summario*. Como podemos notar, é atribuída a permanência dos ricos no mundo como uma continuidade de sua jornada nessa experiência, enquanto que a morte dos pobres e

---

<sup>500</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>501</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>502</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

desfavorecidos, ganha forma de instrumento divino de libação. Portanto, a compreensão da morte e do morrer, dentro da peste, ganha sentidos e sentimentos vários, que passa pela angústia e libertação, pelo medo e pelo anseio, pela condenação e pela misericórdia.

Nesse momento, teme-se, como antes nunca a morte, pois a peste, uma manifestação dessa, faz com que ela espreite, no micro e no macrocosmo do sujeito, seja no cotidiano ordinário ou no extraordinário da vida. Nesse contexto, os nervos sociais são tencionados, de modo que o caráter coletivo e a perda da criticidade se atenuam, julgamentos tornam-se absolutos e os comportamentos de multidão são exagerados, como já exposto por Freud<sup>503</sup>. Podemos notar essa questão na ocorrência de ataques a judeus e a leprosos, acusados de envenenamento, ainda que no século XIII<sup>504</sup>. Por assim, no tocante a ocorrência de picos da pestança, pode-se identificar um comportamento de massa, como explicado por Freud, em que há um aglutinamento da população e o desfavorecimento da criticidade e percepção individual em valor do comportamento de grupo, o qual beira a cegueira.

Para buscar entender isso podemos lançar luzes em tal período. o momento da peste é o momento da desarticulação, da culpa, individual e coletiva, momento triunfal da morte, tempo de castigo e purgação, momento de desordem e caos. Período em que a natureza das coisas é atentada invertem-se os sentidos e os períodos, como o ciclo de nascimento, vida e morte. O lar perde seu aspecto familiar quando o cotidiano é invadido pela doença e temem-se relações próximas. Como exposto por Delumeau:

Agora eis aqui a cidade sitiada pela doença, posta em quarentena, se necessário cercada pela tropa, confrontada com a angústia cotidiana e obrigada a um estilo de existência em ruptura com aquele a que se habituara. Os quadros familiares são abolidos. A insegurança não nasce apenas da presença da doença, mas também de uma desestruturação dos elementos que construíram o meio cotidiano. Tudo é outro. Antes de mais nada, a cidade está anormalmente deserta e silenciosa. Muitas casas estão doravante desabitadas. Mas, além disso, apressaram-se em expulsar os mendigos – associais inquietantes, não são eles semeadores de peste? E são sujos e espalham odores poluentes<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> FREUD, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

<sup>504</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." *Revista Vértices*. 2018: 26-46.

<sup>505</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. p 175

Como descrito, tudo é outro. É o tempo daquilo que não é habitual e, quando pensamos os estudos de pureza e perigo de Mary Douglas, notamos que ali mora um perigo maior. Devido a alta carga criativa da desordem, a sociedade fica passível de transforma-se, portanto, de sofrer um processo de reordenação<sup>506</sup>. Tal ponto me recorda de uma transformação que ocorre no tocante mesmo a Portugal, mas sobre o primeiro fluxo de peste, entre 1348 e 1349. As relações sociais e econômicas foram transformadas de modo que, devido a tantas mortes, muitos foram os herdeiros, tendo alguns saído da condição de servos ou crescido em sua categoria social de senhores. Ocorrera, com isso, uma baixa na mão-de-obra, indo de encontro a uma questão abordada nesse período, tanto pelo clero como pela monarquia, a questão da pobreza e categorização social do indivíduo considerado pobre, visto que, nos centros urbanos, crescia o número de pedintes<sup>507</sup>.

### **3.2.1 O pecado: a marca do homem**

O pecado, nessa conjuntura, é flexionado entre o individual e o coletivo. Sobre ele, devemos considerar que se transforma de tal modo nos séculos finais da Idade Média. A intencionalidade passa a marcar a culpa, menos agora uma ato concreto, onde podemos inferir por um aumento de culpabilidade visto a introspecção construída no âmago deste sentimento: o pecado reside menos em uma má ação, mas ele mora dentro do sujeito, de modo que se requer um exame minucioso de consciência, o que é transformado no século XIII pelo IV Concílio Lateranense<sup>508</sup>. Esse Concílio estipula a confissão anual ao laicato, o que não é mais feito de forma coletiva, mas, sim, individual e auricular. A partir de então, há todo um construto psicológico sobre esse homem do final do Medievo e início da Modernidade, o que vai de encontro a pastoral afiançada pela Igreja nesse período, sua pastoral do medo. Portanto, no momento da peste, o homem encontra o pecado dentro de si. Ainda que possamos pensar a

---

<sup>506</sup> DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>507</sup> TEIXEIRA, Daniel Tomazine. Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievo. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

<sup>508</sup> VOUCHEZ, André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

construção de bodes expiatórios ao longo da cristandade<sup>509</sup>, devemos flexionar e tencionar esse quadro entre o individual e o coletivo. Nessa discussão acerca da interiorização do pecado recordo-me dos matizes dado ao Diabo dentro do Ocidente, ainda que esse seja um ser sólido e de agência anticristã, contra a família tradicional e os bons costumes, a teologia compõe também um diabo interno, diabo esse que estaria dentro do homem, que sussurra em seus ouvidos e que deve ser combatido por meio da ascese e da confissão<sup>510</sup> – o que vai de encontro as representações de anjos de demônios nos ombros a incitar os sujeitos comum na arte popular. Ao pensarmos o diabo devemos considerar que os manuais de confissão cunhados nesse momento, como o *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*, o emprega de forma presente dentro da experiência espiritual do cristão nesse plano<sup>511</sup>.

Ao longo da formulação da doutrina do pecado, seus mestres tentaram-no categorizar, como pecados por excesso ou por falta, pecados veniais e pecados capitais – distinção essa que irá compor a doutrina do Purgatório no século XII<sup>512</sup>. Há uma longa discussão acerca da lista de pecados capitais. Primeiramente, diferenciou-se os pecados veniais, aqueles ocorridos no âmbito do cotidiano e que eram passíveis de remissão através da administração da confissão e de penitências, dos pecados mortais, aqueles que pelos quais não se haveria perdão. Nesse caminho, encontram-se os sete pecados capitais, os quais teriam sido cunhados ainda no início do cristianismo e levados a grande massa do laicato no momento da catequização que ocorre na Modernidade – sendo que a cada um será atribuído a agência de um demônio do Inferno, como Belzebu, Lúcifer, Azazel, Leviatã entre outros. No tratante aos sete pecados capitais, nas representações da dança macabra trabalhadas por Delumeau, destacam-se o orgulho, o grande pecado de Lúcifer, o qual o teria feito rebelar-se contra Deus, e a avareza, cada vez mais denunciada, visto o momento de crescimento da égide do dinheiro e destacamento da cultura de luxo – o que foi grandemente difundido pelas ordens mendicantes .

---

<sup>509</sup> Sobre isso devemos considerar mais uma vez a discussão que Boureau faz com Ginzburg, em que discorda de uma categoria social de bode expiatória, perene e com sujeitos alternados, mas que, o medo do complô que caracteriza a sociedade cristã, constrói esse imaginário em que se incute a culpa a grupos e sujeitos marginais.

<sup>510</sup> MUCHEMBLED, Robert. Uma História do Diabo: Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

<sup>511</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

<sup>512</sup> LE GOFF, Jacques . O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

Um pecado que encontra-se no âmago desta discussão é, sem sombra de dúvida, o pecado original, evento mitológico cristão, responsável por instituir o tempo e o trabalho sob a humanidade, mas, sobretudo, por gerir um conceito sobre a experiência e condição humana: a marca do pecado, por isso o batismo como um motivo de remissão dessa primeira condição<sup>513</sup>. Quando tratamos deste, um pecado primordial, o primeiro de toda uma sequência, devemos pensa-lo como uma insígnia, como uma marca oriunda da desobediência de Eva e de Adão, sobretudo desta primeira. Em decorrência a isso, todas as mulheres serão consideradas um seguimento dessa mulher original, marcada pela falha, pela posição segunda e dependente, além dos signos da malícia, da calúnia, do interesse, sendo responsável por levar o homem à decadência<sup>514</sup>. A carne, o corpo, aparece como um espião que atenta sobre o homem, sendo comandado pelos pecados capitais, devendo o homem atuar contra esses por meio da confissão e contrição. Ocorrerá, assim, no Ocidente, uma extensão de uma regra asceta dos mosteiros a toda uma civilização. Enquanto a Modernidade condensava-se no Ocidente, o pecado encontra-se em nevrálgia na mentalidade da elite europeia, a Igreja, no final deste período, fará dos pecados capitais categorias mentais coletivas<sup>515</sup>.

O que tomo como muito interessante no momento de leitura do material de Delumeau é sua discussão acerca da ausência de um *oitavo* pecado. Em sua análise sobre os pecados capitais, Delumeau identifica, pela ausência, um pecado de tamanha proporção em gravidade, a maldade que se manifesta como crueldade – o que não vêm a ser um subproduto espontâneo da ira. Ver-se-á na cristandade deste momento um alto número de representações desse ponto, como a retratação da crucificação de Jesus e as suas dores no momento da Paixão, o qual será posto como vítima da crueldade humana. O homem, neste quadro, certamente denuncia a maldade humana, mas saboreia-a de igual forma. Para o autor, o quadro dessa ausência nas categorias intelectuais dos pensadores da cristandade – essa que, todavia, terá presença não teórica, mas iconográfico - se faria devido a civilização ter se descoberto cruel sem dar tempo para a conceitualização, mas, sobretudo, uma vez que a culpa é um discurso monástico e que reflete as qualidades desses sujeitos, a crueldade foge ao seu arquétipo subjetivo.

---

<sup>513</sup> BENTO, Antonio. Batismo Forçado. In: Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

<sup>514</sup> DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>515</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 448

Tudo se passa como se, nesse domínio, os fatos tivessem apanhado de surpresa a conceitualização: uma civilização se descobre cruel antes que os moralistas tivessem tido tempo de integrar a maldade – pecado, porém, tão capital quanto os outros – nas suas categorias intelectuais. O discurso sobre ela foi mais iconográfico do que teórico; ele pode a justo título parecer-nos ambíguo. A ausência da maldade crueldade (que não é forçosamente um subproduto da cólera) na lista dos pecados capitais constitui uma nova prova que o discurso culpabilizador tinha elaborado dentro do ambiente monástico. Essa omissão por parte dos monges era natural... e para sua honra. Eles podiam sentir tentações de orgulho, de inveja, de ciúme, de cólera, de tristeza, de luxúria ou gulodice. Mas é difícil imaginá-los cruéis. Então esqueceram de incluir a maldade na lista dos pecados capitais<sup>516</sup>.

Sem estipular acerca de sua consideração epistêmica, a condição social e moral da discussão de Delumeau é em muito interessante, sobretudo para um trabalho que se debruça em uma sociedade cristã do século XVI, a qual muito se conecta com o nosso período histórico. Podemos perceber, flexionando essa questão, que a projeção dos pecados na cunhagem de uma listagem parte da experiência de monges do deserto, isolados da experiência civilizacional, o qual, de certo, experimenta um recalçamento, sobretudo no tocante a questões ligadas a sexualidade – aí talvez more uma das chaves para compreendermos os processos de culpabilização sobre a mulher, em sua sexualidade e em seu gênero. No entanto, alargando a discussão para o tocante a esse *oitavo* pecado capital, percebemos um ponto fulcral a respeito da sociedade cristã e de sua moral: algumas projeções empíricas são incompatíveis mesmo com sua auto imagem, com o que delimita-se sobre si mesmo enquanto sujeito, talvez uma reflexão acerca da conduta do sujeito cristão, em sua experiência social e individual, o projeta-se de outro modo – afastando-o mesmo do tão sonhado paraíso. Entretanto, não alongo-me nessas linhas para condenar ou não a postura de cristãos a bel prazer, sobretudo quando pensamos a discussão sobre contexto histórico intelectual feito por Skinner, mas para perceber o qual fraco é o seu castelo e o quão moral somos nós ocidentais, filhos de cristãos.

Ao longo da experiência cristã encontramos grupos e sujeitos que serão responsabilizados por pecados, os quais receberão o ônus por desastres e ocorrências de destabilizações sociais, como foi o caso da peste. Como estudamos, os bodes

---

<sup>516</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 459

expiatórios variam e não constituem categoria social perene, mas é o medo do complô que atíça o imaginário social cristão em busca de culpados, o que faz compo uma narrativa diabólica<sup>517</sup>. Dentro de Portugal, a semelhança da Espanha, o grande bode expiatório foram os judeus e os cristãos novos. Ao longo de sua história dentro da península experimentaram momentos de tolerância, mas em maior grau sofreram com a animosidade cristã que muitas vezes, como falado sobre o medo anteriormente, levava a rompantes de violência<sup>518</sup>. No *Breue Summario* não encontramos citações diretas ou indiretas contra judeus e cristãos novos ou sobre sua heresia mosaica, entretanto, sem querer criar o que ali não se encontra, um ponto que me chamou atenção (talvez tendo como de ponto de partida o pecado da usura) foi a abordagem que o texto faz sobre relações econômicas e sociais que orbitam entorno de relações de classe, como salientei ao longo do capítulo anterior, o que é empregado através da virtude da caridade à contrapelo. Sujeitos ricos e pobres estão a todo o momento na fonte, a qual condena a riqueza e a injustiça dos grandes contra os pequenos e eleva a caridade como a máxima virtude, seja utilizando-a como recurso para elevar a própria ordem dominicana, reis e a própria Igreja ou construída de forma pedagógica dentro de um discurso catequético.

Nesse desenrolar, a questão da culpa é interessante para pensarmos no tocante a peste, uma vez que é um castigo que recai, diferente de outras doenças, sobre todo o corpo coletivo. Diferente da lepra, uma manifestação corpórea e individual de condições imorais da alma, como pelo pecado da luxúria, a peste atingia a todos, mas, quanto a uma democracia da morte, tomo algumas ressalvas, visto que, entre ricos e pobres, haviam inúmeras possibilidades, como a fuga das cidades pestilentas e maiores recursos médicos e espirituais, ainda que a doença interceptasse todos esses.

Entre os cristãos a culpa figura entre o individual e o coletivo, havendo sempre o risco do contágio do grupo por um indivíduo em estado de pecado, o que pode ser visto em manifestações de perseguição e condenação. Tal herança advém do Antigo Testamento, entretanto, ela não é única a moldas as concepções modernas, visto que uma herança é passível de ser instrumentalizada por seus receptores, como feito pela Igreja<sup>519</sup>.

---

<sup>517</sup> BOUREAU, Alain. Satã Herético. O Nascimento da Demonologia na Europa Medieval (1260-1350). Campinas, Editora da Unicamp, 2016.

<sup>518</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." Revista Vértices. 2018: 26-46.

<sup>519</sup> LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Roma, Edições 70, 1983.

Primeiramente, em Gênesis encontramos o estabelecimento do contrato entre Deus e o homem:

Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente [sic], e ai colocou o homem que modelara. Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. [...] E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: ‘Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas a árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer’<sup>520</sup>.

A criação do homem é por si mesmo o estabelecimento de um contrato. A narrativa cosmogônica é citada no *Breue Summario*, de modo a tecer paradigmas para a manifestação da pestança entre os homens e do poder de Deus. Vejamos:

[...] que deos costumou a fazer heroicas & sumptuosas obras, / como foi o Ceo supremo Corte Real, cuios cortezãos sam os superiores corpos Angelicos & spi/ritos bem auenturados, & ho mundo ornado de tam uaria fermesura, & deleitosas prantas/ de agricultura, & fontes, & rios caudais de tam saborosas agoas como as do poço de Jacob. & da cis/terna de Daud, criando nele o paraiso terreal aa nos tam incógnito: fez mais ho/ ho-mem a cuiu feitio pos tam heroico titulo como foi dizer delle que era sua ima/gem & semelhança [...] <sup>521</sup>

Desse trecho, gostaria de destacar o valor comparativo entre ação de criação de Deus com a de *destruição*. Entretanto, sobre esse último termo, o substituiria pelo termo *purgação*, pois, a peste possui um valor purgatorial, isto é, age sobre a humanidade, neste caso, a cidade de Lisboa, como uma forma de purgar os pecados da humanidade. Um segundo ponto seria a celebração da Criação e de sua organização, tanto celeste quanto terrena, mas, sobretudo, o valor dado ao homem dentro deste quadro, que é o de ser criado a semelhança do divino cristão. Por sua vez, gostaria de sublinhar o recurso que o texto emprega de legitimação ao texto bíblico, como faz ao citar o poço de Jacó e

---

<sup>520</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985. Gn 2, 8-17.

<sup>521</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.199

a cisterna de David. É nos sabido que as Escrituras é fonte de legitimação dentro da parenética, sendo usada como escopo discursivo por onde o locutor traça sua autoridade e sua legitimação<sup>522</sup>.

Continuando, tal relação, entretanto, é rompida em favor da serpente, a qual é associada ao Diabo, devido as transgressões primeiramente femininas. Eva, nesse caminho, torna-se aquela que incute a toda a humanidade o pecado original, a marca indelével da culpa, o que sentencia todo o gênero feminino á condição de suas filhas, colocando-as prerrogativas malfazejas<sup>523</sup>. Além disso, algumas instituições são estabelecidas, como a morte, a qual se configura nas transformações corpóreas advindas do tempo, e do trabalho, condição que faz com que o homem busque o seu sustento, não mais se valendo das bem-aventuranças dispostas a ele no Jardim. Nesse momento, a ruptura, portanto, foi feita pela humanidade e institui, sobre toda ela, calços. Não somente, pode-se notar que a expulsão do primeiro casal do Éden é uma constituição narrativa civilizacional, o que pode ser notado também quando lembramo-nos a respeito da vestimenta.

Quanto às formas de expiação encontramos ainda em Gênesis um fluxo entre o individual e o coletivo:

Se alguém pecar por inadvertência contra qualquer um dos mandamentos de Iahweh e cometer uma destas ações que não são permitidas, se for o sacerdote consagrado pela unção que pecar e tornar assim o povo culpado [...] Se for toda a comunidade de Israel que pecar por inadvertência e cometer uma das coisas não permitidas pelos mandamentos da Iahweh, sem que a comunidade esteja apercebida do fato, a comunidade oferecerá em sacrifício pelo pecado [...] <sup>524</sup>.

No capítulo IV de Gênesis, como visto, dois momentos distinguem-se. O primeiro deles acerca do pecado do sumo sacerdote; o segundo, por sua vez, quanto a um pecado cometido pela assembleia de Israel. Portanto, retrata e avalia uma infração individual, porém de um indivíduo primal na sociedade, e, em seguida, avalia uma

---

<sup>522</sup> SALOMÃO, Igor. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. Revista História Comparada, UFRJ, 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/138/pdf>> Acesso em: 01 abril, 2022.

<sup>523</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>524</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985. Lv 4, 3-7

infração coletiva, isto é, da comunidade. O texto ainda apresenta a necessidade do sacrifício de um animal para a expiação da infração. O que aponto é o aspecto de uma necessidade ritual de um sacrifício de um animal, em que esse assume o papel de bode expiatório devido a uma transgressão. O texto continua com a obrigatoriedade do holocausto:

Iahweh falou a Moisés e disse: ‘Se alguém cometer uma ofensa e pecar por inadvertência, reduzindo os direitos sagrados de Iahweh, trará a Iahweh, em sacrifício de reparação, um carneiro sem defeitos, do seu rebanho, avaliando-o em siclos de prata, segundo o valor do siclo do santuário. Assim restituirá aquilo que o seu pecado reduziu no direito sagrado, acrescentando-lhe o valor de um quinto, e o remeterá ao sacerdote. Este fará por ele o rito de expiação com o carneiro do sacrifício de reparação, e ser-lhe-á perdoado<sup>525</sup>.

Portanto, a relação contratual é uma herança vetero-testamentária no cristianismo e nela se estabelece ditames de condenação e reestabelecimento do acordo, o que é feito em uma roupagem legislativa. Nesse curso, são tecidas relações amplas e intimamente ligadas à organização da sociedade, onde esse contrato é o estabelecimento do ordenamento do quadro social, assentado, no caso do período Medieval e um pouco menos no Moderno, pelo estatuto ocupado pela Igreja na sociedade. Portanto, ocorre uma sistematicidade entre a ordem, a pureza, contrato e o rito, de modo a compor-se em relações de sagrado e profano, onde é tecido, em linhas gerais, prescrições para sua manutenção e permanência do *status quo*. Esse sistema é feito de modo que, a medida que a sacralização é um revestimento dado à coisa humana, composto no tempo sagrado, o tempo mitológico, torna-se impossível revertê-lo e torná-lo outro<sup>526</sup>. Esse contrato é firmado entre as partes no momento na cosmogonia, na Criação, quando Deus cria o homem e faz dele sua prole. Como um presente, a criação e a vida, o humano nada possui para restituir ao seu criador. Esse processo é exposto por Mauss. O autor trata relações comerciais de troca entre grupos indígenas, buscando avaliar a aprofundar a perspectiva sobre tais sociedades, vendo esse sistema mais afundo do que uma aparente troca despreziosa. O contrato e troca que eram estabelecidos com o revestimento de benevolência de um presente, mas que possuíam, em seu âmago, as

---

<sup>525</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985. Lv 5, 14

<sup>526</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

implicâncias da obrigatoriedade. Isto é, se num primeiro momento atenta-se apenas para a superfície das relações tomadas como de trocas de presentes, perdemos a profundidade dessas relações, mas, motivados a destrinchá-la, percebemos uma obrigatoriedade latente, o que faz revelando o rígido sistema de troca que pouco possui de arbitrariedade e simpatia<sup>527</sup>.

Haveria uma obrigatoriedade de retribuição, a qual comporta três condições de tamanha importância: a de doar, de receber e de restituir. Não se está livre para a recusa de receber um presente, de uma aliança ou de um negócio; não há arbitrariedade para isso, uma vez que sua recusa significaria negar comunhão com a parte donatária. Da mesma forma, a obrigatoriedade de doar recai sobre o doador, uma vez que o donatário possui “direito de propriedade”<sup>528</sup> sob os bens do donatário; não o fazer é declarar guerra, recusar a comunhão. Todo esse sistema, como dito acima, todos os presentes são de matéria espiritual, são, por assim, revestidos de sacralidade. Pois “tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreende coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, sexos e as gerações”<sup>529</sup>. É valioso aqui pensarmos o valor antropológico da comunhão, ainda que sumariamente. Como exposto por Durkheim, a comunhão possui o estatuto do parentesco, pois, em seu estudo das sociedades totêmicas, o sociólogo identifica a questão alimentar que forma a estrutura organizacional dos clãs: esses mantêm relações de interditos alimentares entre os sujeitos de um mesmo grupo religioso, como o impedimento de alimentar-se do animal totem, compartilhando de uma dieta comum. Em suma, Durkheim identifica que, na comunhão, se tem estabelecido um princípio de parentesco em que os sujeitos de um mesmo clã sentam-se na mesma mesa e alimentam-se de uma mesma refeição<sup>530</sup>. Portanto, a recusa de um presente, a medida que consiste em descartar uma proposta de comunhão, vem a ser uma rejeição ao compartilhamento de laços de parentesco, o que, em sociedades totêmicas, são formas complexas de relações econômicas e bélicas.

Podemos notar tal valor na relação entre trocas que se dão na relação entre o sagrado e o profano, entre o homem e os deuses. Nota-se que a troca de presentes entre esses personagens é responsável por produzir e inspirar generosidade entre esses, e,

---

<sup>527</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In.. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

<sup>528</sup> Ibidem p 202.

<sup>529</sup> Ibidem p 203

<sup>530</sup> DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida Religiosa. Paulus. São Paulo, 1989.

poderia aqui comentar, além de proporcionar harmonia entre as partes. Para mais, diria ainda que proporciona riqueza, ou seja, proporciona bem estar e conforto de espírito, sossego a almas as quais ocupam um espaço em meio à natureza, essa incerta e que muitas vezes coloca-se como perigosa e contra a humanidade. Em miudezas, é garantir a sobrevivência. Esses contratos e trocas mantidas entre homens e entre esses e potências espirituais, produz uma associação direta, mesmo que feito entre indivíduos carnaís, entre o humano e o divino.

Nesse espaço gostaria de pensar a culpa e o castigo dentro do *Breue Summario*. Como dito, o texto dominicano não flexiona um grupo específico como os judeus e os cristãos novos, apesar do tratamento dado a esses sujeitos pela Inquisição em Portugal. A injunção dessa tópica da contestação da riqueza – ainda que legitimada pelo mesmo caminho, o cristianismo. Nas últimas páginas do *Summario* são elencados alguns motivos que teriam suscitado à moléstia, onde o autor inicia do seguinte modo: “[...] mas porque antre tantas uerdades/ aão algumas por folha que ou asim seram ou nam lhe quero recapitular ho/ que alguns sobre este canto cham solfarão com seus ociosos iuizos, quais/ sam hos seguintes”<sup>531</sup>. Em consideração a isso, selecionei alguns tópicos temáticos para elaborar essa culpa discursada na fonte, os quais os apresento em seguida.

### 3.2.2 Doença como castigo:

Primeiramente dizem alguns:

“commentadores que foi castigo de deos por pecados/ quasi reais, & eclesiasticos como se pregou em santo Agostinho dia de no/sa senhora de Agosto”<sup>532</sup>,

“Outros que por falta de iustica uiera a de deos a castigar maos leuandolhe/ bons pera iuizes seus como os de niniue. pera que os que

---

<sup>531</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 210

<sup>532</sup> Ibidem p. 210

escapasem ficassem/ sem elles aas escuras em tempos tam nocturnos & temerarios sem tais lumi/narias& alampadarios nos montes altos da igreia de deos que comtanta/ caridade & santo exemplo de suas pesoas eram certas guias de nosas con/quistas tam duuidosas pera o ceo fauorecidos do espirito do senhor que nelles/ residia com que mais pareciam spiritos Angelicos que homens em carne/ na terra”<sup>533</sup>.

A Grande Peste de Lisboa de 1569, evento retratado na forma de epistola por parte do dominicano anônimo, seu redator, é explanada como um castigo divino. Como vimos, a relação entre saúde e doença é compreendida dentro de uma relação de mácula incutida á condição humana, decorrente do pecado original, onde a carne é marcada pela necessidade de superação, isto feito a partir da castidade. As doenças, como a lepra, eram manifestações externas e corporais de condições morais e internas da alma do sujeito doente, portanto, incutia à doença uma compreensão de pecado, sendo o sujeito doente culpado pela sua deterioração. Deste modo, em grande escala, também assim a peste é tomada, como pode ser visto nos trechos acima. Primeiramente, por pecados reis e eclesiásticos, isto é, por pecados oriundos de seus dirigentes, em âmbito secular e clerical. Em seguida, é demonstrado que a doença como salvação, isto é, a doença como uma forma de intervenção divina em um mundo marcado por injustiças. Teria Deus, assim, usado a doença como uma forma de livramento para com o homem que sofre por sua condição de pobre, enquanto a permanência no mundo, o que inverte os polos de sentido de condenação, é tomado como castigo. Portanto, ao sujeito pobre, a doença pode ser preenchida com uma carga de libertação.

### 3.2.3 Relações entre ricos e pobres:

Outros dizem que pelo que se tomou aos pobres da India permitio deos parte/ gastarse com pobres.& outra se perdesse nas rendas reais

---

<sup>533</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 211

com tanta afronta et/ perigo desta nao Boalis cuja reformação não sei quem uera<sup>534</sup>.

Outros que pela soberba dos grandes usada com os pequenos permitio Deos que os/ ofensores fugisem pera não terem que merecer em tais tempos.& os ofendidos/ ficasem pera leuados aos ceos serem consolados& honrados de deos pera sem/pre dos sempre./

Outros que pelas taixas pera os pequenos izentando os grandes como feitas por/ elles sem nunca as auerem [sic] por nas cazas que sam suas, que he o que/ mais destrue os pobres./

Outros que pelos cambios, recambios.& usuras que tem desterrado ho empres/timo proximal& amigauel tam antigo& honrado qual foi o dos pasados/ anos da era doirada, tendo huns tudo& outros nada não lhes lembrando/ que são despenseiros do talento dado de deos pera com elle tratarem com os/ pobres,& que ainda que lhe custou trabalho aquirir o que tem quea industria/ foi dada de deos pera pelo seu amor fazerem bem aos necessitados grangean/do tizoiro pera o ceo./

O maior tópico deste discurso discriminatório, a relação entre ricos e pobres pode ser visto ao longo da retórica que emprega a caridade como virtude máxima cristã. Como vimos, a caridade remonta-se a São Francisco de Assis, arma real contra o dragão da peste, virtude máxima por onde se ergue a instituição dos dominicanos, encontra-se mesmo postulada nas condenações feitas por esse frade. Nesse caminho, pode-se discriminar esses trechos a partir desse sentido. A peste, assim, origina-se também das condições de injustiças que maculam a experiência humana, como a soberba dos grandes sobre os pequenos, pela cobrança injusta e deslegítima sobre a propriedade de moradia desses sujeitos. Entre uma das questões elencadas encontramos a citação direta da usura. Como sabemos, a usura foi um pecado fortemente condenado pela Igreja, crescendo sua presença em manuais de confessores a medida que a sociedade viu transformações sociais e econômicas nesse sentido<sup>535</sup>. Pecado contra o tempo, pois

---

<sup>534</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 211

<sup>535</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

rouba de Deus<sup>536</sup>, foi fortemente associado ao diabo quando encontrou um sujeito que, ao gosto da Inquisição portuguesa, era condenado, neste caso, os judeus.

Entre os católicos, a comparação com os protestantes, podemos notar uma moral religiosa em que o fluxo econômico deve ser o de donatários à Igreja, seja na forma direta testamentária ou em donativos para a preparação da salvação<sup>537</sup>, em que os ditames econômicos são marcados pela culpa, ocorrendo mesmo uma legitimação das relações econômicas e projetando a justiça divina, contra as injustiças dessa terra, para o plano suprarreal<sup>538</sup>.

Como explanado, o século XIII é circunstancial para alcançarmos todo o fluxo que marca as relações presentes dentro do *Breue Summario*, seja por seu redator ou seja por seu conteúdo. Como trabalhado, os mendicantes, dominicanos e franciscanos, originaram-se de um fluxo social de carestia por uma espiritualidade em melhora consonâncias com as dependências da classe pobre e laica neste âmbito, isto em um cenário de uma Igreja com máculas mercantis, de uma sociedade experimentando transformações econômicas e monetárias, assim como o fluxo de crescimento urbano<sup>539</sup>. Foi, no tocante a isso, que o cristianismo dos pobres foi tecido em meio a cristandade e os mendicantes se constituem. A figura do Cristo pobre cresceu em comparação a outros elementos de seu arquétipo, como o de príncipe, e minorias são edificadas a contrapelo, valendo-se das passagens em que Cristo se assemelha a eles e os torna seus interlocutores, como o leproso, o pobre e as crianças.

No *Mestre da Vida*, o manual da boa morte que referenciei acima, a avareza é colocada como um desordenado desejo por riqueza. Para contornar esse pecado, o cristão deveria praticar a meditação sobre as passagens bíblicas sobre a vida de Jesus, em que este desce dos Céus ao mundo, de forma pobre<sup>540</sup>. O grande pecado aqui seria aquele em que, ainda professando a fé católica e cristã, o verdadeiro deus cultuado fosse a riqueza. Ocorre que essa é um bem material e mundano, o que distancia o homem de seu encargo terrestre, a busca pela santidade, qualidade celestial.

---

<sup>536</sup> LE GOFF, Jacques. A BOLSA E A VIDA: Economia e Religião na Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

<sup>537</sup> Podemos remontar aqui o celebre texto de Weber, A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.

<sup>538</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>539</sup> VOUCHER, André. A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

<sup>540</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." Topoi. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

### 3.2.4. Acídia/deszelo com as questões divinas:

Outros que pelo que se pedio os anos pasados pera se fazer humtemplo a são se/bastiam pera o qual se aiuntou muito dinheiro <ut aiunt> que se diz gastar/se em outras obras posto que pias sem licensa do bem auenturado santo/ no que se lhe fez agrauo<sup>541</sup>.

Outros pela uariedade& delicias da terra& estados desuzados das cadeiras acha/roladas pelas ruas tam custozas de damasquos estrangeiros estando altares/ enquartinados com teas de aranhas em terra de christãos quais o profesamos/ no nome<sup>542</sup>.

Um dos pecados capitais era a acídia, ainda no tempo em que a listagem era composta no número de oito – pecado esse que sofreu contração e foi incorporado à preguiça, perdendo seu valor em nossa contemporaneidade. A acídia compreende um deszelo, isto é, uma falta de interesse e de cuidado para com as coisas do âmbito do divino e do religioso, meio pelo qual se incutiu a culpa sobre aqueles desregrados ou sobre aqueles que, a modo da preguiça, podiam mesmo a chegar a um quadro depressivo. Por meio desse se erigiu a virtude do trabalho, sobretudo em nossa sociedade industrial, em que o emprego retórico deste vício se fez como forma de interiorizar na classe trabalhadora necessidades econômicas da classe capitalista – como exposto, no tocante a Revolução Industrial, por Thompson<sup>543</sup>.

Primeiramente, é sentenciado o não cumprimento da construção de um templo a São Sebastião após arrecadar-se um montante monetário para esse fim; em seguida, apresenta-se o abandono mesmo dos templos e das coisas religiosas, onde esses se encontram em teias de arranha.

Quando a esse pecado, percebe-se que a melancolia é condenada, a qual é associada à acídia, “aquela ‘extinção da voz’ da alma, aquele torpor espiritual que espreita prioritariamente os ascetas, mas por extensão todo cristão que venha a

---

<sup>541</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, fols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>542</sup> Ibidem

<sup>543</sup> THOMPSON, Edward P. Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

desanimar durante a difícil luta pela salvação”<sup>544</sup>. Tristeza, melancolia e preguiça são postas em associação, em um mesmo balaio, o qual está ao signo da acídia.

No *Mestre da vida que ensina e viver e morrer santamente* a preguiça é o sétimo pecado, sendo considerada uma falta de firmeza para com as coisas divinas. Questionava-se o preguiçoso quanto a remissão de seus pecados, apontando o trabalho desenvolvido por Cristo, de forma exaustiva, para a salvação da humanidade. Dever-se-ia esforçar-se por ele, assim como todo o corpo celestial o faz, como os próprios astros e os animais<sup>545</sup>.

### 3.2.5 Luxúria e pecados sexuais

Outros que pela sensualidade que dentro nesta não se fabricava tampouco em pessoas de qualidade com título de virtude, e pelos públicos e secretos adulterios, e amancebados de tantos anos e em pecado mortal/ em cuja prova dão publicar o vigário de santa Justa os dias passados que/ so na sua fregesia faleceram de epidemia corrente e huma pessoa em estado de condenação./

Os pecados sexuais são sentenciados ao número de um quadro textual, isto é, em uma prédica. No entanto, não perdem seu valor condenatório quando percebemos estes postos como pecados mortais e o estado de condenação. Como é sabido, a Igreja buscou ao longo de todas as suas centúrias administrar a sexualidade, de seu clero e do laicato, deste os contornos dado ao matrimônio nos séculos medievais, mantendo essa postura controladora até os nossos dias quando, em face as novas tecnologias anticoncepcionais, como a pílula<sup>546</sup>.

Nessa perspectiva, ao longo do cristianismo, o sexo e o corpo serão motivos de grande atenção entre os clérigos, todos eles, diga-se de passagem, de modo que a discutirá em seus pormenores. A contenção da sexualidade será uma demanda da Igreja

---

<sup>544</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003 p. 340.

<sup>545</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

<sup>546</sup> DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. Sexualidade, cristianismo e poder. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 10, n. 3, p. 700-728, 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451844633005>>. Acessado em: jan. 2022.

sobre os fies, de modo que busca trazer para si o seu domínio através de códigos e doutrinas, além de meios de controle, como a confissão<sup>547</sup>. Segundo Jeffrey Richards, ao longo do Medievo, a prerrogativa sobre o sexo será de poluição<sup>548</sup>. Muitas são as culturas que injetam valores de pureza e perigo na sexualidade<sup>549</sup>, o cristianismo, a seu turno, singulariza essa experiência quando a torna pecado e a demoniza. Ao longo do Pentateuco, como em Gênesis e no Levítico, são sentenciados proibições que envolvem essa questão de pureza, como sobre a menstruação e sobre o sêmen, isto porque se encontra neles uma sacralidade atribuída à vida e a sua fecundidade<sup>550</sup> e, quanto a isso, vale lembrar que a ritualização, e com isso restrições e tabus, consiste como um mecanismo preventivo e protetivo contra o sagrado, aquele que escorre sobre os homens e os torna maculados<sup>551</sup>.

A sexualidade, entre os cristãos, portanto, segue essa prerrogativa. Sua negativização, por sua vez, é uma demanda própria de seu estado que deprime o corpo e o mundo, equacionando a alma como virtude e o corpo como substrato do mal e da temporalidade<sup>552</sup>. O sexo somente deve ser feito pela fecundação e continuação da espécie, devendo ainda seguir determinantes, como é o caso das posições ocupadas pelo homem e pela a mulher no momento do ato sexual: a mulher por baixo e o homem por cima, somente nessa posição e sem estarem nus, além de proibições quanto a relações entre negros e brancos, a sexo no momento da quaresma entre outros interditos<sup>553</sup>. A virgindade e a castidade eram a potência máxima que o homem deveria buscar, mas, em sua impossibilidade, oferecia-se o casamento, instituição sacramental da Igreja<sup>554</sup>. Tudo aquilo que foge dessa normatização manifesta-se no corpo, como é o caso da lepra, dos judeus e das bruxas. Entre os pecados apontados pelo *Breue Summario* encontramos mesmo o caso, apesar de reduzido a uma aparição se comparado a outros apresentados, como o caso das relações condenadas entre ricos e pobres, de pecados sexuais.

---

<sup>547</sup> DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. Sexualidade, cristianismo e poder. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v. 10, n. 3, p. 700-728, 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451844633005>>. Acessado em: jan. 2022.

<sup>548</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>549</sup> DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Rio de Janeiro: Edições 70.

<sup>550</sup> Ibidem

<sup>551</sup> GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

<sup>552</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>553</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>554</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

Sobre a luxúria, identifica Delumeau certo desinteresse sobre o pecado, o que para ele torna-se uma contradição visto como se manifesta entre os homens de seu período com a sua última colocação na lista dos pecados capitais. A Igreja sempre julgara os pecados ligados à sexualidade, sendo que, sobre esse tema, ter-se-iam três tendências de tratamento, uma rigorista, uma que se abria cada vez mais sobre as pessoas casadas e uma intermediária entre esses dois extremos. O cristianismo funda-se com a Igreja de Roma em um contexto cultural em que diversas tradições, como o neo-platônico, opõem carne e espírito e desenvolvem os órgãos sexuais para a procriação da espécie, sendo ainda que, mais a frente, o maniqueísmo provocará uma necessidade de afirmação dos dogmas sexuais por parte da Igreja, como se verá sobre o casamento que será afirmado sobre a promoção da espécie<sup>555</sup>.

Diferente de Delumeau que encontra a luxúria na sétima posição na lista dos pecados capitais, no *Mestre da Vida* o pecado está alocado em terceiro lugar. A luxúria possui forte apelo neste manual, pois trata de amores carnavais, a qual seria uma forma desajustada de apetite sexual, sobretudo pela consideração do sexo com valor reprodutivo. Interessante é pensar que o catolicismo compõe uma dinâmica entre corpo e alma onde esse primeiro é desprestigiado e, não somente, culpabilizado. No século XVII a carne, o corpo, será origem de todo o pecado – aqui podemos pensar que, após o pecado original, o corpo de Adão e Eva perde a inocência da nudez e as vestimentas são instituídas na civilização. No século XVII, a luxúria será uma ação animaliesca, bestial e de brutalidade e o sexo a origem de todos os pecados, sendo que, no século XVIII o amor torna-se uma forma de enfermidade<sup>556</sup>.

No tocante à América Portuguesa os pecados mais associados aos indígenas são os pecados da luxúria e suas formas, como o incesto, a poligamia, o concubinato e a nudez<sup>557</sup>.

Entre os seus danos, a Luxúria traria a profanação da morada de Deus, que é o próprio corpo do homem, a confusão de suas faculdades mentais, o escândalo, a deterioração do homem, em sua qualidade corpórea, como o próprio envelhecimento – sendo sempre mais graves às mulheres.

---

<sup>555</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>556</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

<sup>557</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

### 3.2.6 Por causa natural e influência astral

Outros que por cursos naturais & ynfluencias dos ares & planetas dando em proua/que ia ha muitos anos que esta era estaua frenosticada & que ia o cristianisimo/ príncipe infantedom luis em seus dourados dias a tinha notada & chorado sobre ella como/ cristo sobre Jerusalem como quem tinha espirito de deos para por merçe sua ter in/teligencia de alguma cousa futura como então ho era esta. os quais Juizos lhe/ recapitolei não aprouando nem reprouando nenhumdeles concluindo esta com o meu/ <saluo mehoi indicio> o qual declaro admitindo a correicão fraterna, que he iustica de/ deos por pecados meus & alheos que elle por sua infinita misericordia nos perdoe tendo nos/ da sua mão dando nos nesta uida sua graça pera o seruirmos. & na outra termos/ gloria. amen<sup>558</sup>.

Em diversas culturas encontramos uma divinização dos astros e dos corpos celestes, sendo o próprio céu tornado uma deidade, como Urano na Grécia. Entre os cristãos, havia uma noção de correspondência entre o mundo terreno e o mundo celestial, como no axioma bíblico *assim na terra como no céu*. Nesse caminho, os astros, cometas e planetas, como o aparecimento de Vênus, a estrela D'alva, seriam manifestações e presságios de momentos de pestança, o que pode ser notado nessa passagem acima no *Breue Summario*, o que é naturalizado, tendo o ar agencia de influência sobre a vida humana. Não somente, é dito ainda nessa mesma sentença o desdobramento da justiça divina, onde Deus é o que condena e o que perdoa, visto a sua misericordiosa ação. Motta Bastos nos ensina isso no tocante a Portugal, que os astros são presságios de pestes, informando os homens de sua ocorrência<sup>559</sup>.

Como é possível notar, podemos identificar alguns pontos que teriam levado a ira divina. Entre a maior questão atribuída responsabilidade, encontramos as relações entre ricos e pobres, o que toca o valor retórico atribuído à caridade. Não somente, pode-se identificar o valor pedagógico e catequético atribuído a contrapelo nessas sentenças, que é a forma de erigir a virtude da caridade, das práticas religiosas e sexuais, isto é, é evidente que, ao atribuir sentido de causa pela peste o autor versa um discurso a

---

<sup>558</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

<sup>559</sup> BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

contrapelo em que a castidade, a caridade e o zelo religioso são potencializados como forma de apaziguar a ira de Deus. Nesse quadro é disposto valor de condenação e salvação a Deus, ou seja, Deus seria o produtor da pestança e o único modo de remissão, portanto, há uma dialética em que se emprega um fluxo contínuo de dependência à Cristo, o que pode ser notado na seguinte passagem, a qual já foi exposta nesse texto, mas que vale remonta-la em minha argumentação.

[...] que deos costumou a fazer heroicas & sumptuosas obras, / como foi o Ceo supremo Corte Real, cuios cortezãos sam os superiores corpos Angelicos & spi/ritos bem aenturados, & ho mundo ornado de tam uaria fermesura, & deleitosas prantas/ de agricultura, & fontes, & rios caudais de tam saborosas agoas como as do poço de Jacob. & da cis/terna de Daud, criando nele o paraiso terreal aa nos tam incógnito: fez mais ho/ ho-mem a cuio feitio pos tam heroico titulo como foi dizer delle que era sua ima/gem & semelhança [...]<sup>560</sup>

Deus é o grande criador, o responsável pela Criação do universo, do homem e de tudo o que habita a terra. Potência máxima ao qual o gênero humano é dependente e subalterno, estando condicionado ao seu poder. A Deus é atribuído a Criação e o poder de destruição da sociedade. A misericórdia, portanto, é a única saída disposta ao homem, acontecimento narrado pelo dominicano: Em cuio porto começarão inuocar <o oraculo da> misericordia <de deos>, com/ procisoins piadosas, pelas quais se cree acudirlhe deos com ella para as almas<sup>561</sup>. O que prossegue: & uendose/ alheos de todo o humano remedio, chamarão uoce magna polo diuino com frequentaçã/ de proçisõins [sanguinhas & lacrimosas].<sup>562</sup>. Em continuação é feita uma referência à Jonas. O texto acima continua em:

---

<sup>560</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 199

<sup>561</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 200

<sup>562</sup> Ibidem p. 200

[...] as quais foi huma aquela tam famosa de Jesu *que* tanto abalo fez/ nas almas christans, qual duuido poderse uer nem terse uisto outro tal em algum/ tempo confesando nela de si cada qual ser Jonas *para* que botado no mar da morte/ çesase a tormenta, mas ainda que nos ouuise com caridade faltou dizendo-lhe que *se/fosem* asens Parrochiaais. Pastores & como atais por suas obrigacôins les quisessem/ ualer [*com os sufragios spirituais*] & ouuir porque a tormenta hia de uerde a uerde. & os que escaparão sendo ia poucos/ não bastauão porque ho açoute sobeiaua<sup>563</sup>.

O exemplo de Jonas, o qual é jogado ao mar pelos navegantes do navio em que estava para cessar a tormenta, a cidade de Lisboa expele os seus pecadores e culpados pelas turbulências, portanto, como uma forma de expurgo e limpeza. O livro de Jonas também apresenta um valor muito interessante, o de castigo divino sobre uma cidade inteira, visto que ele é mandando a Nínive para profetizar sua destruição e, visto o arrependimento da população, Deus os poupa de seu castigo<sup>564</sup>. Portanto, o arrependimento é a única forma de encontrar conforto em Deus e de livrar-se de sua irá, o que pode ser encontrado na forma zelosa para com os deveres divinos, pela caridade e pela modéstia, ou castidade.

Esse tópico temático da dissertação foi uma oportunidade de refletir acerca da do pecado, da culpa, do castigo e da remissão dentro do cristianismo. Quando penso o *Breue Summario* como uma prática discursiva pedagógica, um dos aspectos da retórica, compreendo sua sentença moral presente, tanto nas formas de apresentar os pecados em relação as virtudes, delimitando um horizonte para a culpa e para a remissão, neste caso, para o estado da peste e sua superação. Com isso, reflito que seu público alvo talvez não fosse apenas clérigos, mas um próprio público leigo – recortando nesse ponto a presença da leitura e da escrita visto o alto índice de iletrados, mas considerando mesmo a prática da pregação. Portanto, o *Breue Summario*, enquanto uma carta, talvez não seja apenas um relato epistolar a um frade amigo do dominicano relator dos casos ocorridos em Lisboa no ano de 1569, mas também possuindo, em sua produção, um valor de subsídio catequético.

---

<sup>563</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 203

<sup>564</sup> SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

Um texto semelhante, apensar de um século de diferença, é o manual da boa morte *Mestre da vida*. O manual faz considerações acerca da salvação das almas, sendo pedagógico nos meios de se busca-la. Através de comportamentos e sentimentos; por meio do dolorismo, do martírio e do sofrimento purgariam seus pecados, o que se somaria a consciência de culpa, seguida do arrependimento. O manual incitava a um recolhimento interno, onde o conhecimento da própria pessoa e de seus pecados levariam ao estabelecimento de uma vigília perene sobre seus atos. Era incitado constantemente que os erros estivessem presentes na memória daquele que pleiteava uma boa morte – a consciência de culpa, assim, era uma constante<sup>565</sup>. Embora o *Summario* não seja um texto da mesma envergadura, isto é, um manual da boa morte, sua produção discursiva apresenta similitudes, como a reflexão moral, dogmática sobre vícios e virtudes, incitando a uma culpa interna no sujeito.

A elevação dos pecados em uma listagem septenária compreende uma dialética com as virtudes. Devemos considerar a envergadura da vida para o cristão, que é uma experiência marcada por uma humanidade em culpa que em seu limiar encontrar-se-á perante um Juiz, o grande Criador. A vida, para o cristão, é de uma jornada com alta carga dramática, visto que esse deverá contrair sua natureza, valendo-se das virtudes para afastar-se do pecado, do mal, do Inferno e do Diabo, alcançando, por meio disso, as maravilhas do Paraíso. A superação do pecado seria feita por meio da caridade, da humildade, pobreza, estabelecidas sobre virtudes morais. A superação dos pecados capitais poderia acompanhar a busca pela virtude que a cada um dos pecados se opunha, como a humildade sob a soberba, a generosidade, sobre a avareza; a castidade sobre a luxúria; o desapego sobre a inveja; a temperança sobre a gula; a serenidade sobre a ira; e o trabalho sobre a preguiça<sup>566</sup>.

Deste modo, é possível se identificar uma contração entre pecado e virtude dentro do universo cristão, onde sua forma discursiva apresenta o valor retórico pedagógico, que na Igreja toma o corpo de catequese. Essa relação perpassa a interpretação de mundo difundida, oferecendo racionalizações que incutem uma compreensão da culpa individual a coletiva, o que é manifestado na compreensão de doenças, como a lepra e a peste. Tal quadro pode ser encontrado no *Breue Summario*,

---

<sup>565</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

<sup>566</sup> Ibidem

produção do seiscentos português, o qual evidencia, sobretudo, pecados ligados a relações de classe e de injustiça social.

### **3.3 DEMONIZAÇÃO: A RETÓRICA CRISTÃ SOBRE O OUTRO**

"Abandone toda esperança aquele que por aqui entrar"<sup>567</sup>

A partir desse momento, darei prosseguimento em minha dissertação pela discussão acerca da demonização cristã. Tomo a demonização como um fenômeno característico e composto por cristãos, singular em sua forma e conteúdo. A demonização consiste em um discurso que apreende o outro e o mundo a partir de elementos difundidos na cultura cristã, isto é, a demonização consiste em uma estruturação do mundo a partir das concepções do cristianismo, onde se verá a redução do outro e de suas divindades, como ocorre no Brasil contemporâneo sob as religiões de matrizes africanas, à mal e ao diabólico. Considero que seja necessário contornar essa discussão devido a consciência que a fonte apresenta sobre pecado, culpa e misericórdia, onde devemos considerar, para isso, a arguição de Delumeau acerca do mal: uma agência satânica ronda a cristandade tramando por seu fim.

Um estudo acerca da demonização deverá, de certo, passar pelo radical dessa palavra, o Demônio, logo, por seu espaço, o Inferno. Como Dante, em sua célebre Divina Comédia, nos diz a entrada no Inferno não permite esperanças, as quais seriam vãs, não para Dante e Virgílio. Portanto, há de ser sábio aquele que guarda uma moeda a Caronte.

---

<sup>567</sup> ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1998

### 3.3.1 Besta Fera, o Diabo

Na literatura historiográfica que me detive ao longo de meus estudos não tive contato com esse termo, mas o acho muito interessante. Emprego-o porque o conheci nos meus anos no alojamento, por meio de experiências compartilhadas com pessoas de estados do norte do país, os quais me relatavam que era um xingamento de muito cabeludo, o que, no entanto, não é empregado nesta região e que, por isso, perde um pouco de seu valor. Portanto, é uma forma de aludir a essa minha experiência de claustro, diga-se de passagem, e referir-me a mim mesmo.

Partindo da consideração que o cristianismo desenha um mundo e, a partir disso, relaciona-se com ele de tal modo que o toma como possuidor de uma envergadura negativa, que deve ser superado, marcado pelo pecado e palco para ação do diabo, esse distanciamento engendrado feito em uma dialética entre corpo e alma<sup>568</sup> alimenta uma relação na qual a demonização surge como um artifício retórico. A temática do desprezo ao mundo e desvalorização do homem, concepções que se inflam, possui suas raízes no texto bíblico, como no livro de Jó e Eclesiástico, além da cultura greco-romana. A mescla entre platonismo e cristianismo levou a um saudosismo do homem assexual, o homem com tons angélicos, o que provoca, entre teólogos e moralistas, a negação das condições de existência humana. Essa mesma depreciação do homem e do mundo irrompe a uma desqualificação do tempo, devido a sua frivolidade<sup>569</sup>, com isso, se tem estabelecido a doutrina do *Contemptus mundi*. A sociedade laica é comparada a Sodoma. Todavia, se é possível encontrar discursos de exaltação da natureza e do mundo, enquanto criações divinas, de certo, na experiência cristã se encontraram discursos com pontos de partidas e conteúdos vários, coexistindo ou disputando espaço. Segundo Delumeau, o desprezo para com o mundo e para com o homem, sobretudo no início da Modernidade, se dá por um contexto amplo de experiências singulares e perturbadoras.

[...] com os infortúnios da segunda metade do século 14 – penúrias, pestes, Guerra dos Cem Anos, lutas civis e revoltas diversas, Grande Cisma e avanço turco [...]. Quem viu essas desgraças abatendo-se sobre a cristandade experimentou o sentimento de entrar numa época

---

<sup>568</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>569</sup> Ibidem

de calamidades inéditas, explicáveis apenas pelos excessos de uma humanidade e de uma Igreja terrivelmente pecadoras. Tudo agora parecia estar na maior desordem e o desenlace dessa crise parece que deveria ser o julgamento final. Um vínculo global deve, portanto, ser estabelecido, pelo menos uma certa sequência da diacronia, entre, de um lado, as expectativas e as apreensões escatológicas e, de outro, a consciência do pecado, o desprezo do mundo, o horror de si mesmo e o sentimento agudo de fragilidade das coisas<sup>570</sup>.

A partir dessa consideração, podemos pensar que o mundo, desprezado, e o homem, marcado pela insígnia do pecado, são palcos, de forma endógena e exógena para o Príncipe das Trevas e sua agencia contra a cristandade<sup>571</sup>. Uma das formas de iniciar uma reflexão sobre ele é através de suas diferentes denominações, as compreendem fluxos culturais diversos, desde o grego até o hebraico que, concebido em uma narrativa engendrada desde a criação até o apocalipse, predica um confronto maniqueísta entre Deus e o seu opositor. Tal sujeito possui diversas denominações que variam em tempo e espaço, como Diabo, Satanás, Satã, Lúcifer, Capeta, Sujo, Demônio, Pai da Mentira e, um que me interessei muito por ter aprendido nos anos de alojamento nesta universidade, Besta Fera – o que é uma variação linguística da região do norte do Brasil. Tereza Rocha faz uma análise interessante sobre essa questão de nomenclatura nas obras de Jacopo de Varazze e Gerard de Frachet, nas obras *Legenda Aurea* e *Vitae Fratrum*, respectivamente. A primeira questão que se envolve Rocha é sobre a distinção entre o diabo, Príncipe das Trevas, de demais diabos menores. Ambos os redatores não empregam de forma distintiva os termos diabo e demônio. Varazze referencia diabo por alguns termos específicos, como Satanás, Belzebu, Lúcifer, Satã, Príncipe das Trevas, inimigo do gênero humano e antigo inimigo; enquanto que Frachet faz uso de inimigo da hospitalidade, pai da mentira, o rival das boas pessoas, criatura miserável, maligno, inimigo da raça humana, Lúcifer e adversário<sup>572</sup>.

Satã é uma palavra hebraica e anterior a diabo. Seria aquele que, no tribunal celestial, é o indivíduo que acusa, portanto, Satã corresponde ao acusador, sendo mais um posto do conselho de Deus, como aparece no livro de Jó, no qual é descrito como adversário. Seria um anjo da corte celestial, que confrontaria os justos, acusando-os e os

---

<sup>570</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 215

<sup>571</sup> RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>572</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

colocando a prova. No evangelho de Lucas e Mateus tal mal é chamado como *diabolôs*. Por sua vez, ocorrera uma incorporação dos termos gregos de *daimon* e *daiônion*, os quais eram compreendidos como espíritos intermediários, mas também como um espírito dominador e perverso. Ocorreria que, nas traduções entre o grego o aramaico todos os termos denominaram o mesmo sujeito, o diabo.

Belzebu é um termo que denomina um deus das moscas hebraico, que, no Antigo Testamento, é posto como opositor a Deus.

Lúcifer, o anjo da luz, é tradicionalmente o anjo expulso do Paraíso pelo pecado do orgulho contra Deus. Jacopo, no texto *Sermones aurei*, associa Lúcifer ao demônio do orgulho, estando ao lado de Mammon e de Asmodeus. A partir disso, Rocha chama atenção para a especialização em pecados que cada diabo teria, isto é, cada um seria responsável por tentar o gênero humano em um determinado pecado, como é o caso de um diabo que seduzia os jovens e um diabo que seria o espírito do orgulho nos textos trabalhados pela autora. Nesses textos, os autores fazem uso de expressões como “espíritos malignos” e “espíritos imundos” para tratar de demônios em sua generalidade, os quais teriam uma gama de possibilidades de formas, como humanas e animais, como um lobo, uma serpente, um dragão, ou mesmo como um anjo<sup>573</sup>.

Nesta vereda, devemos considerar que o diabo também é um produto histórico e, por conta disso, possui sua envergadura, a qual pode ser aferida por estudos históricos. A senda que o Diabo passa na Europa é *árdua* até que ele se torne Príncipe do Inferno. Inicialmente, o Diabo é um demônio como os outros, sempre possuidor de características antagonizadas a Deus e ao gênero humano, o que o leva mesmo a sofrer uma animalização. Um diabo pequeno, xucro, passível de sofrer represália humana, isto até o ano mil, mas, sobretudo, até o início da Modernidade. Sua agência demoníaca torna um empreendimento cosmogônico quando a Igreja Católica busca construir para si o monopólio sobre o mal, ou seja, o Diabo passa a possuir tal enquadramento pelo qual o conhecemos hoje por meio de uma catequização em massa, que se de através do uso do medo e do terror constituiu manifestações psicológicas dessa empreitada. O Diabo, o grande Príncipe do mal, somente alça a esse posto após o século XV com a catequização

---

<sup>573</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

da Europa pela Igreja, a qual afunila as diferentes figuras do mal, tornando-os servidores desse ser supremo do Inferno<sup>574</sup>.

Nesse caminho, a demonização pode ser compreendida como um artifício retórico da Igreja católica, a qual disputando relações de poder no mundo real e supreal, reveste como demônio tudo aquilo que está fora dos muros da cosmo visão unitária de um deus onipotente; isto em um fluxo de autoafirmação, de sua instituição e de sua divindade.

Uma das diferenças entre as religiões abraâmicas, de um deus supremo e unitário, com as religiões antigas, tomadas como pagãs, é a compreensão acerca do deus do outro. Entre aqueles que tinham um vasto panteão, os deuses de outros povos e civilizações não eram menos divindades do que as potencias que cultuavam, sendo-os apenas considerados como os deuses de outros povos, mas ainda assim legítimas potencias revestidas de sacralidade. É nessa consideração que moram as diferentes trocas culturais entre tais culturas antigas, isto é, o intercâmbio mesmo entre diferentes divindades, como se dá entre deuses de um mesmo arquetípico, como é o do psicopompo Hermes, Exu, Ganesh e Thoth<sup>575</sup>. Entretanto, tais trocas ganham essa forma, mas não são limitadas a ela, visto que é possível, observar o mesmo processo em outra roupagem ainda entre religiões monoteístas, como é o caso das trocas realizadas entre o catolicismo e a umbanda em terras brasileiras. Por sua vez, quanto ao cristianismo, a canalização das potencias espirituais como uma divindade única, ainda que manifesta em uma Trindade, costurou tudo o que fosse do outro como parte do demônio – onde podemos pensar que tal tradição começou em um cristianismo incipiente, que disputava poder com outras duas religiões, paganismo e judaísmo. A demonização do outro se encontra no berço das matrizes judaicas e helênicas que o cristianismo possui<sup>576</sup>. O enredo antagonizado e o proselitismo são elementos construtores dessa tradição, visto que o proselitismo é uma marca cultural que impulsiona o cristão para a conversão de outros povos, enquanto que o binarismo

---

<sup>574</sup> MUCHEMBLED, Robert. Uma História do Diabo: Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001

<sup>575</sup> BALIEIRO, C., KÜNSCH, D. A., DE OLIVEIRA MENEZES, J. E., LOBATO, M., & MARTINEZ, M. (2015). A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Thoth. *Revista de Estudos Universitários-REU*, 41(2). Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/2430>>. Acessado em: 04 de abril, 2022.

<sup>576</sup> WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." *Revista Brasileira de História* 25.50, 2005: 259-314. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/3bRKhMPHsPLLtJJyp6p9qjg/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: fev. 2022.

maniqueísta entre bem e mal engendra uma cosmovisão em que o deus do cristão entre em confronto com o deus dos demais povos que estão em processo de conversão.

Tal retórica cristã compreendo em uma envergadura de longa duração. Tratamentos semelhantes – não digo igual – podem ser notados na relação de cristãos para pagãos antigos para com as religiões de matrizes africanas, isto, porque, os pagãos eram marcados pela degeneração, isto devido à liberdade da ação satânica entre esses. No caso da umbanda e o candomblé, vejamos a arguição de Prandi:

[...] Quando a religião dos orixás, originalmente politeísta, veio a ser praticada no Brasil do século XIX por negros que eram ao mesmo tempo católicos, todo o sistema cristão de pensar o mundo em termos do bem e do mal deu um novo formato à religião africana, no qual um novo papel esperava por Exu<sup>577</sup>.

O sincretismo não consiste em uma correspondência entre santos e orixás ou ao como uma vestimenta católica dada pelos escravizados para encobrir os orixás, mas, sim, “[...] o sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois polos antagônicos que presidem as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado [...]”<sup>578</sup>. Com isso, o cristianismo reveste de sentido próprio a crença e o culto de outros sistemas religiosos que, de forma singular, não apresentam tal característica, neste caso, a concepção maniqueísta de bem e mal, o que comporta a existência de potências rivais estabelecidas no primórdio do Cosmos, portanto, as religiões de matrizes africanas, entre as suas potências espirituais, não acomoda uma figura sagrada como o Diabo.

Este debate pode ser remontado à antiga discussão que perdura na Antropologia, sobre a diferença entre magia e feitiçaria. Na discussão que Ioan Lewis faz acerca da possessão, esse apresenta que, em muitos casos, o transe forçado é tomado como oriundo da ação malfazeja de um intermediador entre o sagrado e o profano de outro grupo, neste caso, um grupo opositor<sup>579</sup>. Nisto, ocorre que a compreensão de bruxaria e magia, para além da discussão feita na disciplina acerca de sua definição enquanto categoria pode ser posta como uma ocorrência retórica, isto é, como tendo o emprego

---

<sup>577</sup> PRANDI, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, (50), 46-63. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50>. P 46-63.

<sup>578</sup> *Ibidem*

<sup>579</sup> LEWIS, M Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1977,

feito a partir de condições sociais e feito de modo linguístico. Ou seja, denota-se ao outro o emprego de uma categoria linguística, seja magia ou bruxaria, como uma forma de racionalização, isto é, de compreensão desse outro a partir das modalidades epistêmicas possuídas por um determinado grupo – o que converge à discussão de Skinner sobre contexto intelectual – e utilizada de acordo com circunstâncias sociais de poder e competição. Tendo percebido isso, podemos notar que a relação atribuída sobre o outro pelo cristianismo, em sua denotação demonizadora, parte deste mesmo princípio retórico.

Dando continuidade, a concepção de bem e mal, pecado e virtude, é uma matriz de pensamento judaico-cristã que não ocorre na África. Entre os hebreus e os cristãos foram tecidos valores e códigos dentro de um modelo único e binário, o qual é aplicado a toda a sua sociedade, tanto coisas, potências espirituais e seres humanos. As religiões antigas, que o cristianismo chamou de pagãs, possuem uma concepção regida pelos sacrifícios e pelos tabus, onde cada divindade, neste caso os orixás, portam um raio de atuação e de culto condizente com seus atributos divinos. De tal modo, o sincretismo cristão-iorubá foi um ajuste feito dos orixás à matriz cristã-católica.

Nesse processo, a medida que havia de se adaptar a religião dos escravizados ao catolicismo, a correspondência entre bem x mal encontrou seu binômio na figura de Exu, o qual já comportava um revestimento de divindade *trickster*<sup>580</sup>. Exu, portanto, foi transfigurado e perdeu seus atributos fálicos, sendo revestido da imagética demoníaca, como chifres e pés de bode, o que até então desconhecia. Tamanha foi a procedência desse arco que os que professavam culto aos orixás muito mantinham esses aportes espirituais e religiosos, o que foi o caso da Umbanda, religião criada no século XX.

Segundo Prandi, entre as primeiras redações da religião umbandista, a doutrina foi tecida de modo a fazer um paralelo de conformidade de Exu com os demônios cristãos, onde este orixá poderia ser invocado de acordo com sua qualidade associada, o que lhe concede uma vasta nomenclatura, como Exu caveira, Exu mirim entre outros – o que vai em conformidade as diferentes nomenclaturas mesmo dado ao opositor de Deus, o Diabo, às vezes chamado de Lúcifer, Capeta, Satanás ou Besta Fera.

---

<sup>580</sup> BALIEIRO, C., KÜNSCH, D. A., DE OLIVEIRA MENEZES, J. E., LOBATO, M., & MARTINEZ, M. (2015). A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Toth. *Revista de Estudos Universitários-REU*, 41(2). Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/2430>>. Acessado em: 04 de abril, 2022.

[...] Esse é o domínio do Exu cristianizado no diabo. Quando incorporado no transe ritual, Exu veste-se com capa preta vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão. Nada a ver com o traquinas, trapaceiro e brincalhão mensageiro dos deuses iorubas<sup>581</sup>.

Assim, no tocante aos cultos afro-brasileiros, as potências espirituais dessas religiões, sejam os orixás ou os guias, sofreram um processo de interpretação cristã a partir desse viés demonizador, o que tornou, a umbanda e o candomblé, dentro do cenário nacional, como algo malfazejo e vinculado ao Diabo. Portanto, a retórica demonizadora parte, antes de tudo, de uma interpretação do mundo a partir da disputa entre bem e mal, Deus e Diabo, sendo tecido, a partir disso, discursos sobre outras manifestações espirituais.

Encontramos na própria episteme cristã bases para isso. Em suas heranças, pelo tronco grego, não adquiriu apreciação para desenvolver estudo e sensibilidade com o outro; por sua vez, do braço hebraico, esse outro recebe carga satânica. Nesse caminho, a alteridade tornou-se, para o europeu medieval – quiçá até hoje – uma grande problemática. O universo extra-europeu era apenas do mágico e do maravilhoso e, as outras religiões tinha a atenção do europeu apenas pela mitigação destas, o que foi ao encontro à teologia e a concepção de história deste momento. O tempo cristão era um tempo teológico, onde a humanidade teria sido fragmentada devido a Queda, sendo possível sua reunificação após o fim dos tempos. Toda a divisão que pairava sobre esses termos diferenciava, a partir da graça, as partes: hierarquizava o cosmos e a humanidade, diferenciando os salvos dos condenados. Entretanto, todos poderiam ser salvos, isto devido ao ar benfazejo do Deus cristão que encarnava mais o Novo Testamento.

Podemos notar isso no que converge a concepção de selvagem entre os medievais estudados por Woortmann. O selvagem, no caminho do pensamento medieval, vinha a ser um animal, um ser da natureza, ou ainda poderia vir a ser um híbrido, como o centauro mitológico, aquele que não é bom nem mau. Quando esse pensamento encontra sua raiz judaica, soma-se a essa concepção a ideia de maldição herdada dessa população: o selvagem não mais é um animal, visto que os animais

---

<sup>581</sup> PRANDI, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, (50), 46-63. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50>. P 46-63.

seriam aquilo que é não-humano; o selvagem seria uma subcategoria humana que, em sua moralidade, estaria amaldiçoado. A concepção de identidade e a relação alteridade da Europa medieval é marcada por elementos helênicos e hebraicos que compõe uma *Grande Cadeia do Ser*<sup>582</sup>. Nesse mesmo caminho, Le Goff nos diz que o selvagem medieval é formado não pelo extremo à possibilidade humana, mas pelo que está à margem de sua atividade. No dualismo simétrico entre cultura e selva temos que o eremita e o homem selvagem tornam-se ele entre os dois pontos<sup>583</sup>.

Seria o transcendental que comporia as relações hierárquicas humanas, o que se faz no tempo e no espaço, visto a localização dessas populações e sua temporalidade situada entre a Queda e o Juízo Final. Essas condições herdadas pelo cristianismo tecem um enredo que, a medida que encontramos o mal dentro das fileiras cristãs<sup>584</sup>, a uma demonização de elementos internos de dentro da sociedade. Nisso, o diabo passa a estar não somente no outro acolá, mas naquele outro que se encontra dentro dos limites das instituições cristãs, como os judeus, a bruxa e o homossexual.

Um elemento que compõe esse quadro epistemológico cristão é a temporalidade. Entre os medievais e os clássicos, também dos romanos para com os gregos, ainda que com a cisão entre antigos e modernos, se compreendia uma continuidade, o que devia muito ao latim. A medida que o tempo era gestado de tal forma os antigos era processados nos termos do presente contemporâneo, como Alexandre, o Grande, como um homem feudal e os heróis romanos como medievais. De tal modo, a ideia das civilizações como totalidades coerentes fora compilada, o que também contribuiu para a construção dessa alteridade. Nesse mesmo caminho, encaminhou-se a narrativa histórica para uma *história do mundo* devido à humanidade. Devido a tal arqueamento, a toda a humanidade recaia a manifestação divina, o que desenhou um tempo unificado, de cronologia única e embasado nas Escrituras. Por sua vez, a humanidade, tão diversa, era diferenciada pela graça<sup>585</sup>. É no tocante a essa questão, de uma humanidade toda filha de um mesmo deus uno, que o proselitismo cristão foi tecido.

---

<sup>582</sup> WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." *Revista Brasileira de História* 25.50, 2005: 259-314. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/3bRKhMPHsPLLtJJyp6p9qjg/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: fev. 2022.

<sup>583</sup> LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Roma, Edições 70, 1983.

<sup>584</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

<sup>585</sup> WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." *Revista Brasileira de História* 25.50, 2005: 259-314. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/3bRKhMPHsPLLtJJyp6p9qjg/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: fev. 2022.

Uma visão melancólica do tempo teria sido imprimida nos historiadores medievais, os quais prediziam o apocalipse para diversos momentos da história humana, como era o caso do ano 1000 – ou 1033 – onde se formularam diversas doutrinas milenaristas em que se buscava projetar o fim dos tempos, isto é, o retorno de Cristo<sup>586</sup>. Quanto à temporalidade e a demonização aqui tratadas, ocorre que “[...] batizar crianças ou converter pagãos é encaminha-los para a eternidade atravessando a passagem da história”<sup>587</sup>. Portanto, na confecção de uma história universal, dentro de um tempo próprio, linear e histórico, o sujeito cristão encontra-se dentro de uma agenda divina, isto é, de salvação a partir da incorporação a sua cultura, que seria cristã, às vezes católica, às vezes protestante. O outro, para o cristão, é aquele que deve ser salvo, o que requer a conversão, seja pela cruz ou pela espada, visto que o desenho feito pelo cristianismo era de uma humanidade única, a qual encontraria plenitude somente quando toda ela se tornar cristã. Encontramos essas atribuições na doutrina do batismo entre os cristãos, rito aplicado ao outro de modo mesmo forçoso, sem ser necessária sua aceitação, valendo-se apenas da marca instituída por um padre, como ocorrera em Portugal em 1492<sup>588</sup> – o que incorpora, acredito, uma ideia de uma composição étnica comum entre esses sujeitos e que estaria de forma composta na ideologia eurocêntrica do colonialismo.

Quando o pensamento medieval não conseguia comportar em sua epistemologia o semibestial e o semi-humano fazia uso de uma matriz demonológica para explicar o selvagem. Satanizado, o homem besta passou aquém da oposição ao humano civilizado e tornou-se um demônio, raiz por onde se desenvolveu, no caso da mulher selvagem, a bruxa. Em suas possibilidades de criação, teria sido gestado por Deus, em outras teria sua origem na loucura, colocando sua condição não como algo intrínseco, mas como decorrente de um mal. Viveria em isolamento, por isso a melancolia, a mania, a solidão, a agressividade e a loucura.

Como entre os gregos, a ideia do selvagem fora manifestada no imaginário social antes dos bárbaros intensificarem sua relação com os europeus. Eram as populações bárbaras uma ameaça à cristandade. Passou o selvagem a ser uma alegoria do bárbaro, aquela ameaça que ataca a civilização cristã, que dela é seu inimigo e que

---

<sup>586</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>587</sup> WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." *Revista Brasileira de História* 25.50, 2005: 259-314. p 273

<sup>588</sup> BENTO, Antonio. *Batismo Forçado*. In: . Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

impede a realização de sua obra. Podemos notar esses parâmetros antropológicos no racismo contemporâneo, em que ocorre uma bestialização do negro, chegando mesmo a ser proibido sexo entre brancos e pretos, como se fez no Brasil colônia<sup>589</sup>. Nesse caminho, o Diabo comporta os mesmos signos, isto é, o Diabo é composto na animalização, seja na figura bestial que apresenta, como nos elementos icnográficos de Pã, seja na sua devassidão, atributos mundanos, ou na sua tentativa sempre de retirar o homem de seu espaço de socialização, como ocorre nas empreitadas que faz para usurpar os frades do recinto de suas ordens<sup>590</sup>. Portanto, na construção epistemológica da demonização como processo discursivo, incide uma depreciação do *outro*, exógeno ou endógeno, de forma a contrapô-lo à civilização, o que é feito de modo a contorna-lo de atributos bestiais, contra Deus, contra o homem e contra a civilização – contra a ordem.

Quando pensamos a cristalização da sociedade medieval, do homem europeu, essa se compunha em formas de contrastes, o que talhava uma narrativa entre o interno e o externo, tendo como ponto de saída a cristandade. Essa sociedade tinha como núcleo central [dentro da cristandade] a corte, o que faz do conceito de civilização um uma ideia aristocrática, que, nesse caminho, ambientava-se na distinção que fazia para com o reino natural, isto conduzido pelo comportamento cortês e desnaturalizado<sup>591</sup>. Segundo Le Goff, no quadro de sistema de valores do homem medieval do Ocidente, a floresta-deserto contrapõe-se à sociedade organizada, da corte, do castelo e da cidade. Fixa-se, assim, nessa mentalidade, que o sistema de representação do mundo projeta uma dualidade entre cultura e natureza, isto é, entre o que se produz, se habita, se constrói e o que já se é dado pela natureza e que não apresenta interferência humana qualificativa e substancial, ou seja, o que de fato é selvagem<sup>592</sup>.

Como a teologia era prisma para a interpretação do mundo e do homem no Medievo<sup>593</sup>, a alteridade era concebida também nesses termos, isto é, de forma

---

<sup>589</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>590</sup> SILVA, Tereza Renta Rocha. As criaturas do mal na hagiografia dominicana. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

<sup>591</sup> WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." Revista Brasileira de História 25.50, 2005: 259-314.

<sup>592</sup> LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Roma, Edições 70, 1983.

<sup>593</sup> SALOMÃO, Igor. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. Revista História Comparada, UFRJ, 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/138/pdf>> Acesso em: 01 abril, 2022.

escatológica. A alteridade não tinha espaço, apenas a exotização ou a demonização. O selvagem estaria dentro da concepção de mundo como um exemplo de caso da condição humana que carrega a marca da Queda.

Como vimos, a experiência antropológica, no tocante a construção da identidade e relações de alteridade, do homem cristão, é marcado por uma deslegitimação feita pela demonização daquilo que é de outrem. Não somente, busquei estabelecer contornos da figura demoníaca, grande chave para compreendermos tal dinamismo. Cabe, agora, perguntarmos acerca de sua morada, o Inferno.

O Diabo reina e, como um ser ctônico, apesar de uma origem celestial, tem sua morada no interior da terra, no Inferno. Este lugar, no imaginário cristão, é morada do adversário de Deus e lugar do cumprimento de penas após o Juízo, o qual traz a marca do fogo e da eternidade.

Os homens do Ocidente no início dos tempos modernos eram colocados constantemente na presença do pecado e de sua punição. [...] Por toda parte surgiam representações da grande prestação de contas e das evocações do julgamento individual em que os demônios procuravam fazer pender para o lado do inferno<sup>594</sup>.

Como podemos notar, a ideia de Julgamento traz consigo a culpa e o castigo. O tempo cronológico cristão é um tempo histórico e linear, apesar de certas circularidades, entretanto, o seu fim desagua em um tempo que se perde, o tempo da eternidade. Ao cristão era inculcado esse tempo a dois caminhos: salvação, no Paraíso, ou condenação, no Inferno. Portanto, havia muito a que temer, pois vacilar nessa vida significaria estar na presença de demônios, de duras penas e, como exposto na doutrina do Purgatório, estar impedido de um privilégio, a visão de Deus<sup>595</sup>.

A medida que o Diabo adentra o posto de príncipe, o Inferno o acompanha na constituição de grande reino do mal e de condenação, alastrando-se sobre todo o perímetro europeu. Deve-se saber que, os discursos sobre as penas infernais eram motivadores de culpa, isto é, tinham como iniciativa instigar o desenvolvimento da culpabilidade na interioridade humana. O inferno de Alexandre Perier era uma prisão destinada aos piores crimes. Os infratores ali presentes ecoam o pedido por uma hora a

---

<sup>594</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. P. 457

<sup>595</sup> LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

Deus, isto para reforçar que a remissão e o perdão só poderiam ser adquiridos em vida e, no Inferno, nada mais pode ser feito. Deste modo, a obra de Perier faz uma de um discurso retórico utilizando categorias de contraste, como bem/mal, pecado/virtude, salvação/condenação, isto com a intencionalidade de provocar a culpabilidade nos fiéis e, com isso, desenvolver neste um modelo de vida cristão. Tal modelo de vida requeria a confissão, o arrependimento e a contrição, a meditação sobre os erros cometidos e a prática da oração, o que deveria ser feito uma hora diariamente durante quinze dias<sup>596</sup>.

No manual de Franco estipulavam-se quatro etapas na oração que os fiéis deveriam fazer. Primeiramente, um momento em que se benzeria pedindo a graça do Espírito Santo, após isso deveria meditar acerca do Inferno, “onde o corpo lavava a alma condenada”. Em seguida, a segunda etapa consistia em refletirem acerca dos sujeitos que eram condenados ao Inferno, os quais, naquele lugar, adquiriam deformidades devidos aos tormentos que ali eram aplicados pelos demônios. O terceiro ponto tratava de outros aspectos deste lugar, onde o tormento consistia também em uma atmosfera de terror devido aos gritos, lamentações e ruídos ali presentes. Por último, era apresentado que o Inferno era o local onde Deus administrava a culpa e o castigo eternamente. Deste modo, o Inferno era descrito no texto de Franco, destacando seu valor moral e exegetico e sua construção enquanto um manual da boa morte que, espelhado, consiste em um modelo de vida, o Inferno é apresentado como:

[...] o local da raiva, do desespero, dos tormentos, vivenciados por muitas almas que deveriam ter consciência de suas culpas e de que, em vida, não haviam providenciado os ‘meios de se salvarem’. Uma vez no inferno, não havia para a alma qualquer oportunidade de mudança no seu estado. para isso, os vivos não deveriam desprezar as oportunidades de realizar o exame de consciência [...]<sup>597</sup>

Para que o cristão não fosse para tal local de fogo e tormento o seu trabalho deveria ser feito em vida, pois a brevidade desta não atenuava a eternidade da condenação. Deste modo, aconselhava-se que o fiel fizesse uso de seu corpo e alma de modo que buscasse o Paraíso, local de bem aventurança. Para alcançar o Éden deveria ter, em vida, uma prática ascética que comportava dor física, privação e sacrifícios,

---

<sup>596</sup> FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

<sup>597</sup> *Ibidem* pág. 28

penitências e reconciliação com Deus. O pecado deveria ser pensado sempre como presente e indelével à condição humana e, por isso, a culpa sempre estaria ao seu encargo. Quando pensamos a sermonística católica, Delumeau chama nossa atenção para que a salvação deveria sempre estar em possibilidade final no discursos parenéticos<sup>598</sup>. Podemos visualizar isso no discurso inquisitorial em Portugal em que a misericórdia divina era associada ao alinhamento as ações inquisitoriais, como dito no sermão de 18 de março de 1612, proferido pelo carmelita fr. Estêvão de Santa Ana. No caso, denunciava-se o não reconhecimento de Jesus enquanto Messias, pregado em Coimbra. Como Lourenço destaca:

[...] O frei seguiu sua prédica afirmando que “por mais mau que hás de ser, pensar e agir, seja no vosso coração seja na vossa mente, sabeis ó povo perdido que o Nosso Senhor há de ter misericórdia de ti”. Claro está que a misericórdia só seria aplicada aqueles que mostrassem boa vontade, emendando o comportamento e, sobretudo, denunciando os cúmplices de suas maldades<sup>599</sup>.

Nesse caminho, o tema da misericórdia divina encontra-se presente no *Summario*, sendo a única e máxima possibilidade de remissão e, assim, apaziguamento da peste. Onde ocorre que: “[...] Em cuio porto começarão inuocar <o oraculo da> misericordia <de deos>, com/ precisoins piadosas, pelas quais se cree acudirlhe deos com ella para as almas”<sup>600</sup>. No entanto, em determinado ponto, o *Summario* apregoa sentido de contenção ao pecado. Vejamos:

[...] de cuio foro os erros são sofridoiros saluo os desta calidade se não tiuerão a deos/ por provedor sendo nos ocasiam deles. o qual & o guardiam que com elle ficou uendo/ como não auia remedio humano, & que o diuino tinham pecados tam distantes de si/ & feito antre terra & ceo outro daço & de mor dureza que Diamantes, o qual impedia/ o

---

<sup>598</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>599</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

<sup>600</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 200

orvalho & rocio da misericordia de deos, que anos não chease & que  
ia de agra/uado de nos em pubrica forma nos tinha trocadas as mãos  
com *filhos* de Josue fazen/do sua piadade esquerda & iustica direita,  
como o hera em nos castigar [...] <sup>601</sup>

Como pode ser visto, a peste é revestida de um valor condenatório, em que aparece a justiça divina como braço de Deus, valendo salientar que, na mentalidade cristã, a doença aparece como uma culpa, o que vai de encontro a interpretação do corpo como reflexo da alma <sup>602</sup>. Sua misericórdia é impedida de atravessar tamanha a dureza do pecado, a qual se assemelha a diamantes; mais uma vez há uma referência a uma passagem bíblica, neste caso, é citado Josué para compor uma desenho do divino cristão em que a piedade e a justiça estão alinhadas, isto acredito para não se sublinhar um deus mal. Ainda assim, a fonte versa que somente na misericórdia o homem poderia encontrar remédio para a cura de tamanho mal: “[...] porque como era dada de deos, soo/ em sua misericordia estaua o remedio certo & infaliue” <sup>603</sup>

Nesse desenrolar, a questão do castigo e de um local destinado aos impuros, após um sentenciamento, é um aporte de diferentes culturas. O Irã possui a onnipresença do fogo, vacilando, em seu espaço de Além morte, entre o que seria Inferno e Paraíso, ou seja, apresentando elemento desses dois em um mesmo ambiente; comporta ainda um lugar intermediário, o qual é o Inferno de Masda, mas que, para as almas que ali se encontram com fim purgativo, apresenta o mesmo aspecto temporário. O Egito, aquele de Osíris, Anúbis e Ammit, possuía um elaborado e sofisticado Inferno, apresenta muralhas, poços e lagos de fogo. Por sua vez, Grécia e Roma, participam com a ideia de descida ao mundo inferior, como será feito em sua mitologia por Orfeu, Hércules, Teseu e outros, além do Tártaro, de diferentes setores do submundo, o qual estaria todo sobre a regência de um grande imperador, Hades, ou Plutão. O Shéol, o inferno judaico, se faz frequente em todo o antigo testamento. Encarnando o caos na forma de oceano e de deserto, transmitirá ao Purgatório a ideia de que das trevas os

---

<sup>601</sup> BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212. p. 202

<sup>602</sup> Ibidem

<sup>603</sup> Ibidem

mortos emergiram para luz, diferente do monstro devorador, possível herança dos egípcios, que não passará para o mundo cristão<sup>604</sup>.

O inferno será constituído como um lugar de provação. Todavia, seu castigo será construído entre o ardente e o gelado, fogo e água, mas não o elemento líquido que alivia, mas que possui também aspecto castigador, construindo um dualismo entre húmido e ígneo, castigo que alternará entre esses dois agentes. O fogo é o elemento por excelência, o responsável por apagar a vivência anterior e, assim, permitir que uma nova seja construída.<sup>605</sup> O fogo é vivificador, é deificador, porém castiga e é mortífero. É pelo fogo que o castigo será aplicado, mas é também por ele que expurgar-se-á para que o pecador alcance o reino dos céus<sup>606</sup>.

Quanto a essa doutrina dos espaços do Além cristão, o Purgatório é demais significativo. Como Jean Delumeau nos mostrou, o Purgatório é um construto do século XII, sendo erigido em meio as concepções mágico religiosas e textos bíblicos. Esse terceiro lugar teria possibilitado uma relação de maior equilíbrio nos desígnios do Juízo, visto que Céu e Inferno são muito dramáticos e extremos. Em face a isso, o Purgatório oferece uma possibilidade de purgação da alma para aqueles que não são totalmente maus ou que não estão totalmente em estado de pecado, como cometedores de pecado mortal, e aqueles que não são totalmente bons, portanto, uma terceira via que permitiria ao cristão limpar-se em penas semelhantes as do Inferno, mas com a possibilidade de saída e entrada no Paraíso<sup>607</sup>.

A Divina Comédia, texto célebre de Dante Alighieri, é um dos responsáveis por expandir ao laicato e popularizar a doutrina do Purgatório. Dante, acompanhado de seu guia, Virgílio, adentra o Purgatório após sua passagem pelo Inferno, encontrando, no fim do monte purgatorial, o Paraíso, onde encontra sua amada Beatriz. Ainda no início do texto Dante passa pelo limbo, lugar de estadia daqueles não batizados, sejam crianças ou intelectuais cristãos que não foram batizados, ou célebres pagãos<sup>608</sup>. Por meio do limbo podemos pensar alguns pontos, como o pecado original, como a sua centralidade dentro da antropologia feita pelos cristãos e o sua égide na construção da relação do sujeito no pós-morte.

---

<sup>604</sup> LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>605</sup> G. VAN DER LEEUW. *La Religion dans son essence et ses manifestations*, trad. Franc., Paris. P. 53.

<sup>606</sup> LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>607</sup> Ibidem

<sup>608</sup> ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1998.

Delumeau equaciona o estigma do pecado original com a necessidade do batismo para o salvamento da alma da seguinte forma: “[...] a visão dramática de um pecado primitivo, a tal ponto enorme que deveria logicamente levar a justiça divina ofendida a lançar no inferno toda a humanidade pecadora em Adão. Mas a redenção isenta os eleitos desse trágico destino”<sup>609</sup>. Ao lado dessa insígnia encontramos o pecado mortal, categoria essa irredutível. O pecado mortal, em sua dimensão, possui o peso de todos os pecados juntos, sendo de maior proporção que a ação de beatitude de todos os santos, o que arrasta-o para o inferno devido ao seu peso e tamanho. O pecado mortal, não somente, não é capaz de sofrer expiação pela contrição, só o será mediante a ação misericordiosa de Deus que atua com seu perdão<sup>610</sup>. No entanto, encontramos aqueles pecados que ocorrem no âmbito do ordinário, isto é, pecados comuns que se pratica no dia a dia, pecados passíveis de perdão através da contrição e da confissão.

Ora, no horizonte dessa discussão encontramos um tema em muito interessante, a justiça. Entre as muitas faces de Deus a justiça é uma das máximas elevadas, chegando mesmo a atenuar passagens bíblicas, como as do Antigo Testamento em que o valor atribuído a Deus é o de uma figura mais condenatória do que no Novo Testamento. A vista disso, devemos compreender a natureza do mal: o mal, embora se confunda, não é responsabilidade de Deus, mas decorre da transgressão original do homem ainda no Éden, dito assim temos que o homem é responsável por uma desordem cósmica que, tamanha é a envergadura deste crime, que somente o sacrifício do cordeiro imolado pode redimir a humanidade, o que não se abateria mesmo com toda ela sacrificada<sup>611</sup>. O mal, portanto, parte menos de Deus e mais do homem em estado de desgraça, logo, a divindade cristã apresenta-se como a própria ordem e ordenamento do mundo, em todos os valores polissêmicos que a palavra *ordem* no permite apreender. Deste modo, melhor se compreende a dinâmica que se da sobre a justiça divina.

Um Deus terrível, mais juiz do que pai, a despeito da misericórdia que lhe é creditada por acaso; uma justiça divina assimilada a uma vingança; a convicção de que, apesar da Redenção, o número de eleitos permanecerá pequeno e a humanidade inteira merece o inferno pelo pecado original; a certeza de que cada pecado fere e injuria a Deus; a recusa de qualquer distração e de qualquer concessão à

---

<sup>609</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. 468

<sup>610</sup> Ibidem 551

<sup>611</sup> Ibidem

natureza porque elas afastam a salvação [...] remetem para uma neurose cristã<sup>612</sup>.

O pecado original atrai a impureza religiosa e moral, sendo que ainda a união sexual é uma necessidade que advém com o pecado de Adão. Haveria em decorrência a isso, um sentimento de uma dívida, como dito, insolúvel. O homem, enquanto herdeiro de um pecado primordial, além de ser e beneficiar-se da Criação, possui uma dívida infinita para com o Deus de sua criação. Ademais, um sentimento de que a ordem deve ser restaurada pela expiação. Quando há um aumento para além do tolerável, esse Deus desmancha sobre o homem sua cólera e vingança.

Logicamente o Deus credor e ciumento torna-se sanguinário quando os pecados da terra ultrapassam a medida e as dívidas para com ele aumentam. Então, suas 'cóleras' são terríveis e o incitam à 'vingança'. Quantos textos nesse sentido na literatura cristã sobre os castigos já neste mundo das coletividades pecadoras e sobre os suplícios prometidos aos condenados!<sup>613</sup>

Essa questão da dívida encontra morada na questão contratual versada por Mauss<sup>614</sup>. A grande obra divina, a Criação, como a própria vida humana, é uma dádiva do de Deus ao homem, o que não poderá ser paga, pois o gênero humano não possui meios para suprir tal dívida, devido as clivagens de suas naturezas. O pecado original, a somar nesse quadro, é um crime de lesa-majestade.

Tratando disso, a peste, devido ao signo do castigo compreendido à doença, faz presente no imaginário todo esse aporte espiritual. Em sua decorrência, ocorreu uma intensificação de seus aspectos religiosos, o que foi matizado de diferentes formas, seja na confissão e busca de perdão dos pecados, seja de modo a buscar no outros a responsabilidade pelo desígnio divino, isto partindo de suas interpretações possíveis<sup>615</sup>.

---

<sup>612</sup> Ibidem

<sup>613</sup> DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 571

<sup>614</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In.. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

<sup>615</sup> QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e Escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. Paraíso, Purgatório e Inferno: a religiosidade na Idade Média Disponível em < <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4217154.pdf>.> Acesso em: 03 de agosto de 2017.

Nesse quadro, em Portugal os judeus eram sentenciados como culpados, o que decorre do acirramento dos conflitos interconfessionais que ocorriam entre cristãos e filhos de Israel e a associação, à essa população, a crimes espirituais, como o deicídio. A partir do ano mil, cada vez mais esse grupo foram sendo acusados de mitos antijudaicos, como sua associação com o diabo e ataques a cristandade: os judeus eram acusados de profanar instituições, como a profanação da hóstia e da eucaristia.

Judeus, mulçumanos e leprosos teriam estabelecido um complô contra a cristandade, buscando-a destruir. Os meios utilizados para isso seriam o veneno e a feitiçaria, por conta disso, os médicos judeus eram acusados de terem estabelecido um pacto de que matariam, por envenenamento, um a cada cinco cristãos. Os médicos de Viena acusaram os médicos judeus de terem um pacto secreto de assassinato de um dentre dez pacientes. Os judeus foram demonizados pelos cristãos e, na imaginação popular, receberam características antropomórficas de Satã, como chifres, orelhas de porco, barba e patas de bodes, rabo e odor de enxofre<sup>616</sup>.

A acusação dos judeus, em 1349, de responsáveis pela peste é apontada por Monsalvo Antón como tendo três pontos de partida: pela crença no complô entre judeus; pela consideração dos judeus serem pecadores; por uma acusação que surgiu na França na semana santa de 1321, a qual foi retomada mais de um século mais tarde<sup>617</sup>. Essa acusação de 1321 decorre do episódio em que se atribuiu ao rei mouro de Granada a responsabilidade de arquitetar um plano contra os cristãos, o qual seria executado por judeus e mouros. Em 1349, sob tortura, muitos judeus confessaram terem produzido e envenenado poços d'água, isto na Alemanha, o que intensificou o quadro persecutório que o grupo enfrentava, chegando a ser relatado que, no mesmo ano, dois mil judeus foram queimados em Estrasburgo.

No tratante à inquisição portuguesa, tais sujeitos são vistos como equivocados e relapsos, ainda que encontrasse a possibilidade de adequação a fé católica. Loureço identifica, nos sermões entre 1605 e 1619, que o tema antijudaico era a principal argumentação, sendo que o termo “judeu” era utilizado para tratar os cristãos novos acusados de judaísmo. No caso, os adjetivos empregados foram “falsos”, “traidores” e “incorrigíveis”. No caso da pregação de 8 de junho de 1616, em Évora, pelo jesuíta Francisco de Mendonça, diz-se que “todos sabem, que são sacrílegos os judeus porque

---

<sup>616</sup> RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

<sup>617</sup> FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." *Revista Vértices*. 2018: 26-46.

não tem no coração a fé no Messias e andam a renegarem como fizeram seus pais” . Deste modo, Lourenço observa que a prédica inquisitorial para sobre os hereges aborda sua índole e seus comportamentos sociais, traçando uma equação para traçar os perigos possíveis pela existência desses sujeitos. Entretanto, havia no discurso elementos de integração. Uma mudança ocorre na esteira de 1619 quando o discurso se torna mais dramático. O motivo para isso é comparado por Lourenço a um primeiro momento entre 1605-1619 em que a Inquisição recebia acusação de crueldade e despreocupação com educação e correção, motivando uma fusão com a inquisição lusa<sup>618</sup> (página 87).

Buscando finalizar a discussão que iniciei acerca do Diabo enquanto figura retórica, podemos perceber que o grande opositor de Deus permite ao cristianismo desenvolver certos quadros substanciais. Para compreendermos as sentenças dadas à doença, um estudo do Diabo e da demonização permite-nos compreender o grande pecador, aquele que, antes de Adão e Eva, antes do pecado original, sentencia toda uma ala celestial de anjos às danações infernais e a amenização de sua condição espiritual. O Diabo é o grande e o primeiro pecador, é o sujeito que atenta contra o gênero humano, buscando a jurisdição de suas almas. Entendermos acerca do lugar ocupado por este dentro do mundo cristão nos possibilita um melhor estudo das experiências de homens e mulheres do período medieval e moderno, o que não se detém nesses espaços temporais, mas toca-nos, como podemos notar, em nossa experiência contemporânea, na demonização das religiões de matrizes africanas, assim como feito quanto a questões de gênero.

Assim, a demonização é um revestimento teórico conceitual do cristianismo que motiva uma interpretação do mundo de forma a incorporar a experiência contemporânea um tempo mitológico, o da grande batalha entre Deus e Satã, o seu opositor, confronto esse feito sobre o gênero humano, o qual o atravessa devido a mácula do pecado e ao seu sentenciamento à carne. Pensarmos tais questões nos permite melhor compreender a Grande Peste de Lisboa de 1569, pois o pecado é o grande denominador, pecados coletivos e individuais teriam levado a ira divina e ao sentenciamento da humanidade a um expurgo feito através da doença, agora da peste bubônica.

---

<sup>618</sup> LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

## CONCLUSÃO

A Ordem dos Dominicanos fora uma das ordens que se desenvolveram dentro do contexto do reaparecimento do comércio, do dinheiro e da cidade na sociedade europeia, isto no perímetro temporal do século XIII. Em decorrência desse dinamismo, a sociedade transforma-se em diversos setores, seja no âmbito econômico, político, social e religioso-espiritual, o que faz marca nas ordens mendicantes, como os dominicanos e os franciscanos. Ao longo do segundo capítulo desta dissertação busquei ressaltar este primeiro perímetro histórico aqui trabalhado para compreender o sujeito da Ordem dos Frades Pregadores como um sujeito histórico e discursivo.

Anteriormente, no primeiro momento deste trabalho, contornei uma teoria e metodologia que me possibilita-se um estudo do *Breue Summario*, o que fiz a partir da ideia de Quentin Skinner de contextualismo linguístico, assim como pela ideia de retórica e, por último, por um estudo da arte epistolar dentro do Ocidente. Primeiramente, Skinner inferiu-me buscar o sujeito locutor do discurso, por conta disso, debrucei-me em um estudo da Ordem dos Dominicanos enquanto sujeito linguístico, o que me fez recuar ao tocante de sua origem, o século XIII e as transformações sociais que ocorriam neste período no continente europeu. Nesse momento, já no segundo capítulo, trabalhei de modo a avaliar o seu surgimento histórico e os componentes de sua narrativa, logo, de sua pregação. Não somente, a partir de Skinner, passei a considerar em minha pesquisa o valor do motivo e da intenção, isto é, o ponto de partida para a ação linguística e a ação que se busca com essa, o caminho, assim, é a linguagem. A somar, trabalhei no âmbito linguístico tendo em consideração estudos de retórica, a qual me trouxe considerações como a relacionalidade do discurso, a intencionalidade como característica de um discurso retórico, a questão do público como elemento formador da prédica, o seu valor de arte, isto é, enquanto um modo de prática, a persuasão, a qual consiste em levar a plateia a crer no discurso proferido. Não obstante, considerando que o *Breue Summario* fora tecido em uma escrita epistolar, busquei averiguar essa disposição, com a finalidade de averiguar como tal composição influenciava em sua produção, assim como em seus fins. Mais uma vez, além de conferir componentes de sua redação, cheguei ao ponto de conferir a relacionalidade de sua fala, portanto, o valor de diálogo.

Com essas considerações, reconheci que as motivações para a produção do *Breue Summario* são várias, como o quadro de defasagem dos princípios cristãos, os

quais teriam levado ao açoitamento da peste enquanto castigo divino. Por sua vez, suas intenções são várias, como ser um texto a servir como uma prece, a possuir um valor pedagógico e catequético, assim como ser um discurso de elevação da ordem dos dominicanos, sendo, não obstante, uma forma de denúncia das relações entre ricos e pobres.

Nessa senda, a avaliação da retórica permitiu-me contornar o discurso proferido pelos dominicanos e reconhecer matizes de seus pensamentos, ainda que intrincados na sua produção linguística, como a relacionalidade do discurso, a motivação e a intenção que marcam sua produção. Nisto, identifiquei que o discurso dominicano não é um discurso isolado dentro do universo cristão, ou mesmo independente, mas está disposto dentro de uma malha discursiva e com ela se relaciona, o que faz este ter um posicionamento, neste caso, de ser uma Ordem de estudos e pregação, alocada como uma das grandes instituições da Igreja, a qual possui grande intimidade com um de seus maiores maquinários, a Inquisição. Digo isso considerando que não está presente esse segundo sujeito discursivo, aquele com quem se disputa ou se relaciona, mas compreendo que, a medida do tom elevado, seja possível considerar o emprego desse participio retórico.

A seu turno, como dito, um discurso tem como ponto de partida um motivo e, em seu desenrolar, traz a marca de uma intenção. Como busquei sublinhar, o ponto de partida para a produção do *Breue Summario* é o evento da peste de Lisboa de 1569, tendo como uma de suas razões servir como um pedido de remissão a Deus pelos pecados do homem e, com isso, rogar pela misericórdia divina trazendo o apaziguamento de sua ira. Para outras avaliações motivacionais dever-se-ia empregar a comparação deste documento com outras produções históricas e contextuais, entretanto, visto mesmo as possibilidades, não era o intuito desta pesquisa, deixando-a à posterioridade. Não somente, traz a marca pedagógica, também elemento característico de um discurso retórico, uma vez que é composto como uma prédica que buscar ser uma catequese a medida que traça um quadro entre pecados e virtudes, apresentando, por meio disso, meios pelos quais poder-se-ia compreender a deflagração deste evento e meios de admoesta-lo.

Quando avaliei a envergadura da epistola, identifiquei no *Breue Summario* direções várias que marcam sua produção, isto é, quando se compreende que um discurso retórico está disposto em relação a um público alvo, notamos que muitas considerações dessa narrativa estão dispostas a outros clérigos, como posto no próprio

título do texto, o qual manifesta ter a intenção de ser um breve sumário em forma de carta, servindo como um relato do quadro da Grande Peste de Lisboa para um amigo do redator, podendo servir como material de pregação.

Por último, neste primeiro capítulo, promovi uma inicial avaliação do evento da peste a partir de binômios teóricos da antropologia e da sociologia, como ordem/desordem, pureza/perigo e sagrado/profano. Por meio disso, tracei um contorno para a culpa, a qual consiste em decorrência de uma atividade mitológica, dentro do universo cristão, em que o homem subverte o ordenamento do Cosmos, o qual foi instituído por Deus no momento da Criação. Trabalhei de modo a demonstrar que essa origem mitológica é composta de modo a ser uma relação de troca entre o humano e o divino, sendo que, este primeiro estaria em completa dívida para com este último, uma vez que não possui meios de manutenção das relações de troca, visto que não usufrui de meios para restituir tamanhas dádivas, como a criação do mundo e de sua própria vida. Com isso, identifiquei que a peste vem a ser um evento oriundo da quebra de uma relação de contrato entre essas partes, servindo de expurgo para o mundo e para o homem.

Dando continuidade, através de um estudo dos dominicanos, à moda de Skinner, percebi contornos de sua linguística. Um elemento que ressaltou aos meus olhos foi o seu valor identitário: ao longo da narrativa do *Summario*, quando os dominicanos falavam de si próprios, havia uma relação imbricada entre os frades e a virtude da caridade, isto feito em um complexo sentenciamento das relações causais da peste, isto é, relacionando as injustiças sociais da relação entre ricos e pobres como uma das culpas responsáveis pela pestança, o que fora feito em contrapelo à disposição da caridade como virtude: nesse cenário o discurso dominicano situa-se como uma das primeiras ordens que defendem os menos favorecidos e necessitados, como o grande número de órfãos, valendo-se do adjetivo e da virtude caritativa para se caracterizar. Reconhecendo isso, afirmo que o *Breue Summario*, dentro dos sentidos que apresenta, possui o valor de ser um discurso identitário da ordem, onde esta se proclama como caritativa e, por meio disso, busca situar-se dentro do cenário cristão.

Não somente, outro aspecto presente no *Breue Summario* que posso escamotear é o seu valor parenético, isto é, pelo estudo do discurso dos dominicanos e de sua identidade institucional, percebe-se o alto valor dado à pregação, a qual é flexionada, em um fluxo de troca mútua, com os estudos. Ambos, a pregação e os estudos são elementos identitários da Ordem, meio pelo qual ela se promoverá dentro das fileiras da

Igreja. A partir das considerações acerca disso, congregado à ideia pública da carta, assim como o valor retórico que apresenta quanto ao seu aspecto pedagógico, encontro no *Breue Summario*, entre os intercâmbios de sua constituição, o seu valor de pregação, sendo mesmo subsídio possível de parenética. Portanto, o texto aqui trabalhado, o *Summario*, consiste também em uma pregação dominicana, a qual tem por intuito final a salvação da alma.

Já no segundo momento desta jornada, agi de modo a contornar a Ordem dos Dominicanos como um sujeito histórico e social, onde busquei içar bases para compreender os discursos que profere no tocante do século XVI. O maior reconhecimento, neste ponto, foi notar que, através do *Breue Summario*, a Ordem dos Frades Pregadores emprega um meio discursivo em que se vale das mais altas considerações virtuosas do cristianismo, o que denota um sentido e intuito ao texto, o de servir como material político aos pregadores, através do içar da ordem à virtude da caridade.

Inevitavelmente, detive-me em um estudo dessa virtude dentro do universo cristão, onde tracei contornos sociais desse estabelecimento. Apresentei a singularidade deste sentimento entre os cristãos, em contraste aos pagãos e dos judeus, observando o valor central dentro do universo cristão deste valor. Identifiquei, assim, que a caridade é uma das maiores virtudes dentro deste universo, sobretudo em sua relacionalidade com outras culturas e credes, servindo de escopo político para a legitimação do espaço social ocupado, para a Igreja ou, em particular, para os Pregadores. Por meio de tal virtude, torna-se possível avaliar e sentenciar relações sociais, econômicas e culturais, ainda que nesse fluxo seja possível encontrar uma sustentação para as relações de exploração econômica e legitimação do ordenamento entre ricos e pobres.

Quanto a sua redação, gostaria de sublinhar um ponto. Considero que o anonimato da fonte seja um meio de destacar o valor apregoado ao discurso identitário do texto, isto é, seja meio pelo qual se buscara destacar o sujeito locutor coletivo, a Ordem dos Dominicanos, e maior grau do que poderia ser feito se a redação fosse atribuída a um sujeito particular, como ocorre com Jacopo de Varazze e a *Legenda Áurea*.

Buscando tecer, por último, uma revisão do último capítulo desta dissertação, chamo atenção para dois pontos. Primeiro, trabalhei a partir da Inquisição portuguesa para avaliar o valor persecutório da sociedade em Portugal, destrinchando, a partir disso, os valores de pecado, culpa e castigo, temáticas também trabalhadas por mim. Em

seguida, abri caminho para visualizar uma das matrizes da sociedade cristã, o Diabo. Nesse momento, salientei a relação de pecado e virtude presente na obra, isto de modo a contornar o seu valor pedagógico e catequético, destacando o valor motriz do diabo como forma de racionalidade no mundo cristão. Nesse caminho, agi de modo a contornar um hábito cristão: a demonização, reconhecendo-a como prática retórica de abstração da experiência institucional e subjetiva cristã, o qual reveste o mundo de valor simbólico e, com isso, constrói significados, sobretudo quanto ao outro.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **FONTES**

ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1998

BREUE SUMMARIO da peste que ouue em Lixboa o anno de 69 que hu frade Dominicano escreveu a outro seu amigo, fingindo a cidade hua nao perdida cõ tormenta desfeita. Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, Seção de Reservados, Fundo Geral de Manuscritos, cod. 8571, íols. 18-20, 1569. apud BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009. P 199-212.

GUIMARÃES, Ruth. Dicionário da mitologia grega. São Paulo: Cultrix, 1972.

MONLOUBOU, Louis. Dicionário Bíblico Universal. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996.

SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

### **OBRAS GERAIS**

ABREU, Laurinda. Purgatório, Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, v. 20, p. 395-415, 2000.

ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da Morte*. São Paulo. Editora Unesp, 2014.

ARIES, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Da Idade Média aos Nossos Dias. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

BALIEIRO, C., KÜNSCH, D. A., DE OLIVEIRA MENEZES, J. E., LOBATO, M., & MARTINEZ, M. (2015). A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Toth. *Revista de Estudos Universitários-REU*, 41(2). Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/2430>>. Acessado em: 04 de abril, 2022.

BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: \_\_\_\_\_. A aventura semiológica. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. O Poder nos Tempos da Peste. Portugal – séculos XIV/XVI. Niterói. Editora da UFF, 2009.

\_\_\_\_\_. Pecado, Castigo e Redenção. A Peste como Elemento do Proselitismo Cristão (Portugal, Séculos XIV/XVI). Tempo, Rio de Janeiro, Vol. 2, n °3, 1997, pp. 183-205.

BENTO, Antonio. Batismo Forçado. In: \_\_\_\_\_. Belmonte: Inquisição, Criptojudaísmo, Marranismo. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2018.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira – Tese (Doutorado em Literatura Comparada)*. Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

BOUREAU, Alain. L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

\_\_\_\_\_. Satã Herético. O Nascimento da Demonologia na Europa Medieval (1260-1350). Campinas, Editora da Unicamp, 2016.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. São Paulo, Edições 70, 1979.

CASTANHO, Gabriel de Carvalho Godoy. *Entre a Ermida e a Cidade: solitários sociáveis e a produção de significados no século XII*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CLARK, Stuart. 'Mulheres e bruxaria' e 'Possessão, exorcismo e história' In: Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006. p. 155-188; 511-536.

CURTIUS, Ernst Robert. Literatura europeia e Idade Média Latina. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. Sexualidade, cristianismo e poder. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 10, n. 3, p. 700-728, 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451844633005>>. Acessado em: jan. 2022.

DELUMEAU, Jean. O Pecado e o Medo. *A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente 1300-1800: Uma Cidade Sitiada. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Rio de Janeiro: Edições 70.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida Religiosa. Paulus. São Paulo, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FALBEL, Nachman. Heresias medievais. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. "Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII." *Topoi*. Rio de Janeiro: 14.27, 2013, 285-317.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. "A relação entre a peste negra e os judeus." *Revista Vértices*. 2018: 26-46.

FORTES, Carolina Coelho. "**Societas Studii**": a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

GASPAR, Jorge. A cidade portuguesa na alta Idade Média. Aspectos da estrutura física e desenvolvimento funcional. 1985.

GEERTZ, Clifford, A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008. Cap. 1 (Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura) e Cap. 9 (Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos. Pp.03-21 e 185-213

GODELIER, Maurice. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

HANSEN, João Adolfo. "Práticas letradas". *Discurso*, n. 25. São Paulo: Lech, 1995.

LE GOFF, Jacques. A BOLSA E A VIDA: Economia e Religião na Idade Média. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Roma, Edições 70, 1983.

\_\_\_\_\_. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 27.

LEWIS, M Ioan. Êxtase Religioso. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1977

LOURENÇO, Leonardo Coutinho. Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

LAUSBERG, Heinrich. Elementos de Retórica Literária. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

MENDES, Isabel M. R.; BRAGA, Drumond. Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In.. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDES, Isabel M. R.; BRAGA, Drumond. Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MONLOUBOU, Louis. Dicionário Bíblico Universal. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996.

MOLLAT, Michel. Os pobres na Idade Média. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MUCHEMBLED, Robert. Uma História do Diabo: Séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PALOMO, Federico. 'Introdução' e 'As bases da confessionalização católica em Portugal: os poderes' A contra-reforma em Portugal 1540-1700. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PINTO, Ana Marta Silva. Fragmentos de Medicina em Portugal: Frei Gil de Santarém e o Códice Eborense CXXI/2-19. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Departamento de História, Universidade de Lisboa, 2016.

PRANDI, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, (50), 46-63. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50>. P 46-63.

PROSPERI, Adriano. “Controle das Consciências e Controle do Território: redes episcopais e redes inquisitoriais.”; “Pedagogia Inquisitorial” In: Tribunais da Consciência – inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Edusp, 2013. p. 331-348; 405-414.

QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e Escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. Paraíso, Purgatório e Inferno: a religiosidade na Idade Média Disponível em < <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4217154.pdf>.> Acesso em: 03 de agosto de 2017.

RAMOS, Manuel. Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica. *Cultura, Espaço e Memória*, Porto, n° 8, p. 25 – 42, 2017.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (C. 1270-1298). *Revista de Escrita da História*. Ano IV, vol. 4, n. 8, jul./dez. 2017. Disponível em: <[WWW.escritadahistoria.com](http://WWW.escritadahistoria.com)>. Acessado em: jan. 2022.

RICHARDS, Jeffrey. Sexo, Desvio e Danação: *As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REIS, William Vidal. Os lugares da magia na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e polêmica. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2021.

RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos Mortos na Cristandade Ocidental. Revista Brasileira de História das Religiões. N.15. Maringá. Disponível em: <<http://dhi.uem.br/gtreligiao/html>>. Acesso em: 01 set, 2017.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). Tempo, v. 23, p. 1-21, 2017.

ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 172-188, 2008.

SALOMÃO, Igor. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. *Revista História Comparada*, UFRJ, 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/138/pdf>> Acesso em: 01 abril, 2022.

SCHULZ, Marcos. A grande virada da Inquisição: heresias, tribunais e judeus na Península Ibérica – séculos XV – XVIII. *Revista Tempo de Conquista*. V. 1, p. 1-22, 2013. Disponível em: <<http://revistatempondeconquista.com.br/documents/RTC13/MARCOSSCHULZ.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

SEVALHO, Gil. Uma Abordagem Histórica das Representações Sociais de Saúde e Doença. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, 1993, p 249-263.

SILVA, Felipe lima da. *Teologia, Retórica e signo: O lugar da interpretação das Escrituras em Agostinho e Vieira*. *Medievalis*, Vol. 4, N. 1, 2015. Disponível em: <[www.nielim.com](http://www.nielim.com)>. Acessado em: 10 de fev. 2022.

SILVA, Gilvan Ventura da. Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus. 2011. Disponível em: <<https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos6/Artigo%20Gilvan%20Ventura.pdf>>. Acessado em: jan 2022.

SILVA, Joaquim Cadeias da Silva. Em Busca das Origens das Misericórdias em Geral e da Santa Casa do Fundão em Particular. *Ubimuseum*. Beira do Interior, 2019. Disponível em: < <http://www.ubimuseum.ubi.pt/n05/assets/docs/2019-ubimuseum-05.pdf>> . Acesso em: 24 jan. 2022

SILVA, Priscila Aquino. *O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal Século XV)*. 2012. 309 f. Dissertação (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

SILVA, Tereza Renta Rocha. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana*. Uma pedagogia do século XIII. 2011. 211 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.

SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos Históricos*. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Ney de. Aspectos da Inquisição Medieval. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v. 19, n. 13, p. 59-88, 2011.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. "Judeus e conversos castelhanos em Portugal." *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N. 6 (1987); pp. 341-368 (1988).

TEIXEIRA, Daniel Tomazine. *Enquadramento da pobreza em Portugal do Baixo Medievalo*. (2011) 107f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2011.

TÍNOCO, Ismael Wesley de Souza. *Uma História dos Leprosos em Portugal para Além da Lepra (séc. XII-XIV)*. 2016. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VICENTE, Maria da Graça Antunes Silvestre *Antes da Fundação das Misericórdias. Pobreza, Assistência e Solidariedade no Interior Beirão*. Ubimuseum ubimuseum, Beira do Interior. 2018-2019. Disponível em: <<http://www.ubimuseum.ubi.pt/n05/artigos.html>>. Acesso em 13 jan, 2022

VOUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem na "gesta Dei": história e alteridade no pensamento medieval." *Revista Brasileira de História* 25.50, 2005: 259-314. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/3bRKhMPHsPLLTJJyp6p9qjg/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: fev. 2022.