Horizontes Históricos.

“SEJA FEITA A VONTADE DE DEUS”: REFLEXÕES SOBRE A PRESENÇA DIVINA NO IMAGINÁRIO MEDIEVAL

“MAY GOD'S WILL BE DONE": REFLECTIONS ON THE DIVINE PRESENCE WITHIN THE MEDIEVAL IMAGINARY

Kamila Vitória Santos e Silva[1]

Resumo: O presente estudo tem por objetivo desenvolver uma análise da concepção de *Deus* e dos consequentes desdobramentos da presença divina em diversos âmbitos da existência humana, no recorte historicamente delimitado como *Idade Média*, em especial no que corresponde aos séculos XI ao XIV, traçando um destaque para o estudo da Peste Negra a partir de fontes iconográficas, de forma a investigar as transformações percebidas no imaginário da população medieval em torno da figura divina. Em termos teóricos, propõe-se uma articulação com os estudos produzidos por Umberto Eco (2010), Hilário Franco Júnior (2001) e Jacques Le Goff (1992; 2007).

Palavras-chave: Idade Média; Imaginário; Presença divina; Iconografia.

Abstract: This study aims to develop an analysis of the conception of God and the resulting implications of the divine presence in various aspects of human existence during the historical period known as the Middle Ages, particularly focusing on the 11th to 14th centuries. It highlights the study of the Black Death through iconographic sources, in order to investigate the transformations perceived in the medieval population's imagination concerning the divine figure. Theoretically, the study draws on the works of Umberto Eco (2010), Hilário Franco Júnior (2001), and Jacques Le Goff (1992; 2007).

Keywords: Middle Ages; Imagination; Divine presence; Iconography.

[1] Graduada em História pela Universidade Federal do Piauí (2024), Mestranda em História do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Piauí - PPGHB UFPI (2025-2027); Lattes: http://lattes.cnpq.br/896726068060903g; ORCID: https://orcid.org/0009-0003-4385-5244; Bolsista CAPES; E-mail: kamilavsantos19@ufpi.edu.br.

INTRODUÇÃO

Segundo o historiador Umberto Eco (2010), o período medieval não corresponde a um único século ou a uma época rigidamente definida na história da humanidade, pois abrange um intervalo temporal superior a mil anos.[2] Nesse contexto, é importante frisar que o modo de viver e de pensar dos indivíduos que atravessaram essa longa sucessão de séculos não se manteve estático, considerando a constante mutação do tecido medieval, continuamente moldado e metamorfoseado por uma série de eventos e transformações históricas das quais se tem conhecimento referentes a esse período. Dessa maneira, propõe-se, no presente texto desenvolver um estudo da concepção de *Deus* e dos consequentes desdobramentos da presença divina em diversos âmbitos da existência humana, no recorte historicamente delimitado como *Idade Média*, em especial no que corresponde aos séculos XI ao XIV, traçando um destaque para o estudo da Peste Negra a partir de fontes iconográficas, de forma a investigar as transformações percebidas no imaginário da população medieval em torno da figura divina. De forma específica, buscando analisar a interferência religiosa no cotidiano medieval, é sugerido refletir acerca das relações entre a interferência divina e o crescimento demográfico, da tomada de consciência física da emergente estrutura urbana e citadina desses anos – em razão da grandiosidade arquitetônica projetada pelas construções religiosas –, da organização da sociedade medieval, no que se refere ao lugar da mulher e dos marginalizados, e do cenário cultural, também permeado por aspectos do cristianismo.

A fim de refletir acerca do que imagina e sente o indivíduo medieval diante do desastroso rastro de morte deixado pelo perigo da doença, é proposto um diálogo analítico com fontes iconográficas. De modo geral, para a construção desse estudo, será feito uso, essencialmente, de obras que versam sobre o período medieval, tais como Umberto Eco (2010), Jacques Le Goff (2007), Hilário Franco Júnior (2001) e outros. A título de conclusão, busca-se observar como a vontade divina se desdobra no imaginário medieval, bem como em todas as facetas que envolvem a vida dos homens medievais.

DEUS, IGREJA, SOCIEDADE E TRANSFORMAÇÕES URBANAS NO MEDIEVO

Para Le Goff (2007, p.19), o Deus medieval, oriundo do Oriente, alcança o Ocidente e torna-se o Deus oficial do Império Romano ainda durante a Antiguidade Tardia, quando o cristianismo é consagrado como religião oficial do Estado Romano.[3] Nesse contexto, realiza-se, ao longo do século IV, a dupla transfiguração do cristianismo — de fé perseguida a doutrina estatal —

[2] Para Umberto Eco (2010), a Idade Média é situada entre 476 e 1492, momentos associados, respectivamente, à queda do Império Romano do Ocidente, com a deposição do último imperador, Rômulo Augústulo, pelo chefe germânico Odoacro e à expulsão dos mouros de Espanha e a chegada de Cristóvão Colombo à América, fato que simboliza o início da expansão marítima europeia e o fim da Idade Média, dando lugar à Idade Moderna. Outros estudiosos, como Jacques Le Goff (2007) assinalam o fim da Idade Média no ano de 1453, momento da queda de Constantinopla, mantendo 476 como o evento que marca o início desse período.

[3] No ano de 380, o imperador Teodósio promulgou o Édito de Tessalônica, tornando a religião cristã a oficial do Império Romano e, em 392, promulgou o Édito de Constantinopla, proibindo a prática do paganismo. (LE GOFF, 2007).

e da figura divina — de divindade rejeitada a Deus oficial. Importa também salientar que tal processo implicou a substituição do culto a uma multiplicidade de deuses pela crença em uma divindade única. A imagem desse Deus, no entanto, será condicionada pelas posições sociais, econômicas e culturais daqueles que a constroem: "existe um deus dos clérigos e um deus dos leigos; um deus dos monges e um deus dos seculares" (LE GOFF, 2007, p. 11).

Nesse mesmo horizonte, Eco (2010, p. 4) adverte que a história da Idade Média deve ser compreendida à luz da noção de múltiplas "idades médias", o que implica reconhecer a diversidade de representações da figura divina ao longo do tempo. Em determinadas conjunturas, *Deus* é apresentado como uma majestade entronizada; em outras, manifesta-se na imagem dolorosa de um Cristo crucificado. Nesse sentido, pode-se afirmar que há, conforme ressalta Le Goff (2007, p. 13), uma história de Deus, construída tanto pela investigação historiográfica quanto pelos próprios modos de saber e imaginar do ser humano ao longo do percurso histórico do tempo. Ademais, em contraste com diversas outras tradições religiosas, o Deus cristão admite representação sob uma forma visível e concreta — uma aparência que, todavia, também se revela mutável —, dado que "os fiéis, do mais humilde camponês ao imperador, O veem sob uma forma humana" (LE GOFF, 2007, p. 70). Dessa maneira, para os cristãos, as imagens não apenas traduzem a figura divina, mas constituem-se em instrumentos de devoção, veneração e mediação espiritual. Conforme argumenta Hilário Franco Júnior (2001, p. 132), essa humanização de Deus revela-se como expressão de um individualismo em ascensão, integrando um conjunto mais amplo de transformações culturais marcado pela revalorização do ser humano.

Por conseguinte, considerando que, na sociedade medieval, Deus é concebido como o Senhor absoluto por excelência, a Igreja emerge como a principal instância de poder, exercendo hegemonia sobre os diversos âmbitos da vida social. Em outras palavras, como assinala Le Goff (2007, p. 67), a Igreja "supervisiona, controla, garante o domínio de Deus sobre o conjunto da sociedade e mais especificamente dos leigos". Nesse contexto, essa instituição assumia a posição de mediadora indispensável entre a dimensão divina e o humana, constituindo-se como o canal legítimo de comunicação entre o homem e Deus. Essa função eclesiástica é corroborada por Franco Júnior (2001, p. 90), ao ressaltar que "ela precisava ter sua própria hierarquia, realizando e supervisionando os ofícios religiosos, orientando quanto às questões de dogma, executando obras sociais, combatendo o paganismo". Ademais, a centralização desse poder nas mãos de uma elite clerical era naturalizada no imaginário da época, uma vez que se compreendia como um poder outorgado pela própria vontade divina. Esse novo Deus do cristianismo medieval impõe-se, fisicamente, sobretudo mediante a destruição dos templos pagãos e da edificação de novos espaços consagrados ao culto religioso. Tal processo desencadeia uma profunda reorganização espacial, especialmente no contexto urbano, onde o território passa a ser reconfigurado segundo os imperativos da fé cristã. Como observa Le Goff (2007, p. 24), "organizaram-se redes, organizaram-se estradas. Redes das ordens religiosas, redes das peregrinações...". Adentrando o

universo citadino, propõe-se, neste momento, delinear algumas das transformações estruturais e simbólicas ocasionadas pela expansão física e institucional do cristianismo.

Considerando que, segundo Le Goff (1992, p. 29), as terminologias empregadas para designar o ambiente urbano na Idade Média são múltiplas e frequentemente imprecisas — seja porque o critério físico das muralhas se revela de forma insuficiente, dado que existiam cidades desprovidas de fortificações e aldeias muradas, ou seja porque o critério demográfico, utilizado na contemporaneidade para caracterizar o espaço citadino, não encontra aplicabilidade no contexto medieval —, conclui-se que, "do ponto de vista da localização da rede urbana, para o período, o fenômeno mais estreitamente relacionado ao fenômeno urbano é o da implantação eclesiástica" (LE GOFF, 1992, p. 29). Tal implantação pode vir a manifestar-se de distintas formas, como na multiplicação das paróquias, na fundação de conventos mendicantes, na edificação de santuários, centros litúrgicos e espaços de devoção. Observa-se, ainda, que, a partir do século XII, o fenômeno das peregrinações contribui para consolidar uma espécie de turismo religioso, estruturado pelas rotas de peregrinação que atravessam cidades que detém famosos templos ou símbolos religiosos. Nesse cenário, a Igreja inscreve sua presença no espaço urbano não apenas pelo poder simbólico que exerce, mas também pelo peso monumental da sua arquitetura, que redefine e domina a paisagem citadina. Assim:

> Se a nobreza se mostra cada vez mais apagada durante o nosso período, a Igreja, pelo contrário, está intensamente presente. E presença física, por seus numerosos homens e impondo-se pelo costume, pelos monumentos que constituem a grande massa monumental urbana e que, pela altura dos edifícios, dominam a cidade e lhe modelam em grande parte a silhueta. (LE GOFF, 1992, p.101).

As reflexões de Le Goff encontram ressonância na obra de Franco Júnior (2001), ao afirmar que a arquitetura religiosa constitui um indicativo eloquente do expressivo crescimento da população da Europa Ocidental entre os séculos XI e XIII. Nesse contexto, o espaço urbano revela-se como um território privilegiado para a legitimação do poder eclesiástico. O autor elenca as causas que contribuíram para a emergência dessa nova paisagem urbana, afirmando que essa:

> Reflete a necessidade de áreas internas maiores, capazes de abrigar um número crescente de fiéis. Em vários casos, a construção de grandes igrejas devia-se à busca de prestigio por parte de uma cidade ou de um importante personagem, e mesmo a um revigorar da espiritualidade, mas devia-se sobretudo ao desejo de abrigar todo o rebanho de Cristo, cada vez maior, nas casas de Deus. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 28).

No âmbito social, a Igreja e a nova concepção divina também se fazem intensamente presentes, imprimindo marcas profundas nas relações e nas estruturas coletivas. É possível, assim, identificar alguns reflexos dos princípios cristãos sobre os grupos considerados marginais ou excluídos no cenário medieval, com atenção para a condição das mulheres, dos pobres e dos doentes. Cumpre salientar, antes de tudo, que, conforme argumenta Franco Júnior (2001), a

posição de marginalidade era atribuída àqueles indivíduos cujas existências ou comportamentos representavam ameaça às estruturas fundamentais da ordem vigente, tais como:

> Da exclusividade eclesiástica do sagrado (que os feiticeiros ameaçavam), do regionalismo e imobilismo dos costumes (que os estrangeiros rompiam), do controle cristão sobre a nova economia de mercado (que via nos judeus concorrentes), dos valores sexuais tradicionais (que os homossexuais desafiavam), da desigual distribuição social das riquezas (que a presença dos pobres delatava). (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.130).

Assim, considerando que nas cidades medievais os pobres estavam presentes por toda parte — compondo uma parcela significativa da população urbana, sendo muitos deles lançados a uma condição de miséria crônica —, a Igreja se constituiu, desde os primórdios, como uma instituição central na defesa, proteção e assistência a esses indivíduos, de forma que "mosteiros e igrejas foram, dentro de certos limites, centros de distribuição de víveres e refúgios dos pobres" (LE GOFF, 1992, p. 109). No que se refere aos leprosos, sua exclusão social era justificada por uma interpretação teológica que associava a doença ao pecado. A lepra era compreendida, segundo a visão dominante na Igreja, como punição divina, sendo os sujeitos acometidos por essa calamidade considerados "filhos concebidos em período interdito às relações sexuais, notadamente durante a menstruação da mulher" (LE GOFF, 1992, p.111). Assim, o leproso era afastado do convívio social, relegado à condição de marginal pela crença em sua impureza espiritual e física. Quanto aos judeus, outro grupo sistematicamente excluído da sociedade medieval, a marginalização assumia contornos tanto econômicos quanto, sobretudo, religiosos, sustentada por um discurso ideológico de matriz antissemita que permeava o imaginário coletivo e justificava a sua segregação. Sobre às mulheres, assiste-se, a partir do início do século XII, a uma revalorização simbólica do seu papel social e espiritual, fenômeno intimamente ligado à intensificação do culto à Virgem Maria. Conforme sinaliza Franco Júnior (2001), essa exaltação da figura mariana ressignifica, em certa medida, a condição feminina no contexto cristão medieval, atribuindo-lhe novas possibilidades de representação e reverência.

Ademais, observa-se de forma nítida a interferência da divindade e da religiosidade medieval no cotidiano do sujeito medieval. A título de exemplo, o cristianismo, ao se consolidar como força hegemônica, redefine a experiência temporal ao instituir uma nova ordenação do tempo. Aspecto visível disso é o uso sistemático dos sinos, que marcam "o tempo da Igreja, tempo dos clérigos, principalmente dos monges, feito para seu emprego de preces e ofícios, mas também para o enquadramento do trabalho agrícola" (LE GOFF, 1992, p. 123). Essa sacralização do tempo estende-se às demais esferas da vida, inclusive ao matrimônio e à sexualidade. Ao longo do século XII, a Igreja consolida o matrimônio como uma instituição normativa, fundada nos princípios da heterossexualidade, da monogamia e da indissolubilidade, sendo concebido, idealmente, como uma união pautada no afeto mútuo e na estabilidade sacramental. Em paralelo, até o século XII, as práticas sexuais eram compreendidas, majoritariamente, como questões de ordem privada.

Contudo, com a crescente normatização imposta pelos valores da Igreja — ainda que enfrentando resistência por parte de muitos homens — o sexo passa a ser concebido como assunto de interesse coletivo, submetido à vigilância moral e à disciplina eclesiástica e envolto em novos princípios, como a castidade. Dessa maneira:

> [...] a vida sexual ideal passou a ser a inexistente. A virgindade tornou-se um grande valor, seguindo os modelos de Cristo e sua mãe. Vinha depois a castidade: quem já havia pecado podia em parte compensar essa falta abstendo-se de sexo pelo restante da vida. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.173).

No campo cultural, entre a chamada cultura erudita — mais precisamente definida como clerical, pertencente à elite letrada, conscientemente elaborada e formalmente transmitida — e a denominada cultura vulgar — termo que designa tudo aquilo que não se enquadrava no universo clerical, caracterizada por sua transmissão oral, informal, com menor rigor normativo e frequentemente marcada pela recusa aos valores e práticas oficiais —, encontra-se uma forma cultural intermediária:

> Aquela praticada, em maior ou menor medida, por quase todos os membros de uma dada sociedade, independentemente de sua condição social. [Ela é] o denominador comum, o conjunto de crenças, costumes, técnicas, normas e instituições conhecido e aceito pela grande maioria dos indivíduos da sociedade estudada. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.140).

A partir do século XI, a cultura intermediária consolidou-se como uma força marcante em diversos âmbitos da vida humana, contribuindo para a relativização do domínio absoluto da cultura hegemônica. Inserido nesse contexto, o Cristianismo assinala-se como a manifestação cultural mais significativa do mundo medieval. No campo artístico, torna-se possível apreender com maior nitidez o caráter dessa cultura, pois a arte consistia no principal veículo para a transmissão de ideias, dogmas, valores e sentimentos coletivos — aspecto que será aprofundado adiante por meio de uma análise iconográfica dos tempos medievais. Entretanto, a recepção da arte se dava de formas distintas conforme os públicos: enquanto os clérigos tinham acesso privilegiado às iluminuras presentes em textos bíblicos e teológicos, o público mais amplo absorvia as mensagens religiosas por meio das esculturas, pinturas murais, mosaicos e vitrais que adornavam as construções arquitetônicas. Por conseguinte, para o homem cristão medieval, a arte não poderia existir por si só; antes, era imprescindível que ela carregasse uma finalidade e um propósito claros (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.151).

Ao considerar que o homem medieval se percebia constantemente submetido a forças desconhecidas e incontroláveis — o que gerava um sentimento persistente de medo, vulnerabilidade e insegurança —, torna-se compreensível sua busca por explicações e vias de escape para o mundo terreno no plano do transcendente, no Sagrado. O imaginário medieval, nesse sentido, constitui-se como profundamente permeado pela crença em um Deus onipotente e

presente. Para Franco Júnior (2001, p. 192), essa sociedade vive sob o signo da hierofania[4] — a manifestação do sagrado —, reconhecendo que, na cosmovisão medieval, o sagrado não se opõe ao profano, mas o incorpora. Assim, "Deus está presente nos mais diferentes eventos e locais", sendo a realidade terrena constantemente atravessada por sinais do divino. Anjos e demônios, igualmente, figuravam como seres onipresentes, atuando de forma direta no cotidiano dos indivíduos. A comunicação entre o mundo terreno e o mundo espiritual era, portanto, tida como permanente, imediata e acessível, estruturando a forma como os homens e mulheres da Idade Média interpretavam a existência e os acontecimentos do mundo.

Dessa maneira, a interpretação hierofânica da realidade manifestava-se, entre outros aspectos, por meio do exercício de práticas mágicas — compreendidas como tentativas de alterar a realidade visível mediante a intervenção do divino, uma vez que, "o Deus da Idade Média permanecia um Deus misterioso [...]. Os milagres constituíram para os homens e mulheres da Idade Média um tipo de sinal, uma categoria de acontecimentos que manifesta a existência de Deus" (LE GOFF, 2007, p. 101). Para além dos milagres, Franco Júnior (2001) adverte que a hierofania frequentemente se expressava também por meio do maravilhoso e da feitiçaria, fenômenos cuja distinção era, no imaginário da época, por vezes ambígua e imprecisa. Contudo, o que se evidencia, sobretudo, é que "para a visão clerical há uma fronteira, porém ela não era de conteúdo, e sim ideológica: à magia natural opunha-se uma magia maléfica" (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 194). Como exemplo, acreditava-se que determinados santos podiam ser responsáveis por infligir doenças, o que levava à busca de amuletos, filtros ou rituais de exorcismo como formas de obter cura ou proteção. Além disso, o universo, para o homem medieval, apresentava-se como um vasto conjunto simbólico, "revelando uma realidade sagrada para quem tiver sensibilidade para decodificá-lo" (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 198). Dessa forma, o próprio ser humano era concebido como um símbolo, assim como os templos e construções religiosas, dotados de uma intensa carga simbólica e espiritual. Nesse quadro, o simbolismo medieval:

> Era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude do seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível, extraindo princípios gerais. Assim, ele buscava na própria materialidade da natureza elementos para compreender o lado transcendente dela. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.201).

Assim, o simbolismo medieval não se configurava como mera ornamentação ou expressão estética, mas como uma linguagem profunda, por meio da qual, através das imagens, o invisível se tornava inteligível. Tudo no mundo — das enfermidades aos ciclos naturais, dos edifícios sagrados às ações humanas — era passível de ser interpretado como um sinal da vontade divina. A presença de Deus, portanto, transcendia os espaços estritamente religiosos e impregnava todas as

[4] Usando a expressão consagrada por Mircea Eliade de *hierofania*, ou "manifestação do sagrado", Hilário Franco Júnior defende que, para o homem medieval, o referencial de todas as coisas era sagrado, de forma que a presença divina se dava em diversos setores da vida medieval. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.191).

dimensões da existência: o tempo, o corpo, o trabalho, as relações sociais e os fenômenos naturais Nesse viés, na sociedade medieval, Deus não era uma entidade distante, mas uma força onipresente, ativa e reguladora, que se manifestava tanto na ordem quanto no mistério, tanto na salvação quanto na punição. Nesse universo simbólico-teológico, a vida cotidiana era, ao mesmo tempo, um espelho da eternidade e um campo de disputa entre o divino e o demoníaco.

A VONTADE DIVINA E O IMAGINÁRIO MEDIEVAL NOS TEMPOS DE PESTE NEGRA

Conforme exposto até aqui, torna-se evidente que a concepção de Deus forjada no universo medieval, bem como os princípios que regem o Sagrado e o religioso, desdobram-se de maneira profunda e multifacetada nas diversas esferas da vida. Essa presença manifesta-se na arquitetura e na organização das cidades, nas estruturas sociais e, sobretudo, no cotidiano, constantemente moldado e atravessado por um imaginário coletivo alicerçado nesses valores. Esse imaginário religioso, por sua vez, revela-se com especial intensidade nos momentos de crise que marcam os séculos medievais, quando o apelo ao transcendente, à explicação divina e ao simbólico se torna ainda mais urgente e necessário para a elaboração do sofrimento, da instabilidade e da incerteza. Dessa forma, propõe-se, a seguir, um recorte específico voltado para o período abalado pela Peste Negra, com o intuito de caracterizar a mentalidade religiosa que permeava os indivíduos diante do flagelo epidêmico, apresentando, ainda, as posturas assumidas tanto pela população quanto pela Igreja frente ao desastre mortal desencadeado pela doença. Busca-se, ademais, corroborar a lógica do pensamento medieval por meio de uma breve análise iconográfica, com ênfase nos temas relacionados à morte. Antes, contudo, faz-se necessário apresentar um panorama introdutório da peste, abordando questões relativas à sua origem, formas de transmissão, expansão geográfica e impactos demográficos, a fim de compreender, de maneira mais ampla, os impactos que o avanço da epidemia provocou sobre a estrutura social e espiritual da população medieval.

Constituindo-se como o ponto culminante da crise demográfica que atravessou os séculos XII, XIII e XIV, a Peste Negra configurou-se como um dos mais graves desastres populacionais da história medieval. Sua excepcionalidade reside no fato de ter sido, conforme observa Dias (2017, p. 45), “causada por um elemento específico e ser universal em sua transmissão”, atingindo de forma ampla diferentes regiões e estratos sociais da Europa. A doença, assim:

> Foi a maior catástrofe populacional da história ocidental: num intervalo de tempo bem menor, matou, em termos absolutos, mais do que a Primeira Grande Guerra Mundial e, em termos relativos, considerando-se a população europeia nos dois momentos, mais do que a Segunda Guerra Mundial. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.36).

Em termos numéricos, as perdas humanas variaram consideravelmente conforme a região, mas estima-se que a Europa tenha perdido aproximadamente 30% de sua população (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.37). A magnitude desse impacto foi tamanha que o nível populacional anterior à peste só seria restaurado por volta de meados do século XVI, ou seja, cerca de duzentos anos mais

tarde. Por conseguinte, em contornos cronológicos, a Peste Negra é delimitada por Jean Delumeau como um evento que:

> Surge a partir do século VI da Era Cristã, avançando com grande força a partir do século XVI e estendendo-se com expressiva mortandade até o século XVIII, visto que, neste último século 'o mal se tornara mais esporádico e localizado, e depois de 1721 desapareceu do Ocidente'. (DELUMEAU, 1993, p.108).

Considerando, o crescimento populacional excessivo para as condições europeias entre os séculos XII e XIV — somado à alteração climática provocada pela derrubada de vastas extensões florestais, comprometendo o equilíbrio ecológico — e ao intenso fluxo comercial impulsionado pela nascente urbanização e industrialização, delineia-se um cenário propício para a propagação da Peste Negra no território europeu. No que se refere à origem da doença, o Oriente e a Ásia Central podem ser sinalizados como o berço de sua eclosão, mais especificamente nas regiões que hoje correspondem à China e à Índia (DIAS, 2017, p.43). Nesse sentido, a peste "teria sido levada pela expansão territorial e comercial do Oriente através dos mercadores, peregrinos ou por cavaleiros Mongóis" (DIAS, 2017, p. 43). De acordo com Quirico (2012, p.136), muitos testemunhos da época concordam que a origem da epidemia está vinculada à Ásia central, onde a peste teria existido em estado endêmico. Já na Península Itálica, a epidemia teria chegado com os navios genoveses vindos do Oriente e se alastrado para outras regiões da Europa. Ademais, segundo Franco Júnior (2001, p. 36), a difusão da peste "caminhava mais rapidamente pelas principais vias de comunicação e penetrava mais facilmente em regiões de alta densidade demográfica" — característica marcante da chamada Idade Média Central.

Segundo Hilário Franco Júnior (2001), a peste era causada por uma infecção provocada pelo bacilo *Yersinia pestis*, apresentando-se, predominantemente, sob duas formas clínicas. A mais disseminada foi a peste bubônica — assim denominada em virtude da formação de bubões (inchaços dolorosos nos gânglios linfáticos) sobre a pele —, cuja transmissão ocorria por meio das pulgas, especialmente aquelas presentes em ratos. Essa forma da doença apresentava índices de letalidade alarmantes, variando entre 60% e 80% dos indivíduos contaminados. Já a forma pneumônica, de natureza ainda mais agressiva, era transmitida diretamente de pessoa para pessoa, por meio das gotículas de saliva expelidas por indivíduos infectados, sendo capaz de penetrar no organismo através da respiração. Considerada mais letal que a bubônica, a peste pneumônica conduzia à morte cerca de 100% dos contaminados no intervalo de apenas dois a três dias. Desse modo, a peste revelou-se um fenômeno profundamente democrático e igualitário: não fazia distinções entre nobres e servos, entre clérigos e leigos, entre ricos e pobres. A qualquer sujeito que dela se aproximasse ou com ela entrasse em contato, restava o sofrimento, as sequelas — e, na maioria das vezes, a morte. Em outras palavras:

> Ricos e pobres, organismo bem e mal alimentados, eram igualmente suscetíveis à peste. A diferença residia no fato de se estar mais ou menos exposto ao contágio. Grupos como coveiros, médicos e padres eram mais atingidos por razões profissionais. As zonas rurais, de população mais esparsa, eram mais poupadas

> que as cidades. A única possibilidade de salvação estava em manter-se afastado dos locais tocados pela peste. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.36).

Nesse contexto, impulsionadas pelo temor do contágio e pela elevada concentração de infectados nos centros urbanos, muitas pessoas buscaram refúgio nos campos e nos arredores das cidades, numa tentativa desesperada de escapar à ameaça iminente representada pela Peste Negra. Embora houvesse registros de surtos anteriores tanto da peste bubônica quanto da pneumônica, a virulência e a escala da epidemia que assolou o século XIV apresentavam uma intensidade inédita e aterradora. Tratava-se de uma experiência coletiva para a qual os homens e mulheres medievais não estavam preparados — nem do ponto de vista médico, nem espiritual, tampouco simbólico. A peste impunha um colapso nas estruturas de segurança e sentido, desafiando os saberes disponíveis e instaurando um clima de desorientação e pavor que atravessava todas as camadas sociais. Logo:

> A peste devastou praticamente todo o Ocidente Medieval no século XIV e deixou marcas profundas na sociedade. Não apenas por reduzir drasticamente o contingente populacional, mas por mudar e moldar, consideravelmente, o mundo medieval ao interferir nas práticas cotidianas da população, impondo-lhes novas questões religiosas e sociais para um futuro incerto. (DIAS, 2017, p.42).

Com essas considerações, percebe-se que, para além dos impactos demográficos, a Peste Negra provocou transformações profundas no cotidiano e no imaginário do homem medieval. A crescente expansão da epidemia impôs não apenas um colapso físico e social, mas também uma crise simbólica, diante da qual o indivíduo, imerso em um universo regido pelo sagrado, buscava respostas na fé e na mentalidade religiosa que estruturavam a sua visão de mundo. Nesse aspecto, percebendo que o homem medieval via em Deus a origem, o sentido e o remédio para os males que não compreendia — como era o caso da peste, que deixava um rastro de morte e devastação por todo o território ocidental —, é possível afirmar que o avanço da doença atingiu igualmente o campo das crenças, dos valores e das representações. Assim, em um processo de ressignificação da mentalidade medieval, “as altas taxas de mortalidade parecem ter alterado na população a percepção quanto à proximidade da morte; esta, de fato, era sentida pela maioria como iminente” (QUIRICO, 2012, p.136). Sob esta perspectiva, é sugerido, a seguir, delinear algumas dessas mudanças, tendo em vista que, como previamente discutido, o imaginário medieval é densamente atravessado por elementos de natureza divina e religiosa, que orientam a interpretação da realidade e a conduta diante do sofrimento.

A alta mortandade provocada pela Peste Negra e o medo constante de tornar-se a próxima vítima suscitaram transformações significativas inclusive nas representações e nas relações que os indivíduos mantinham com a figura da morte. Inserido em um modo de vida essencialmente agrário, onde o ciclo da vida e da morte era experienciado de forma cotidiana, o homem medieval possuía uma expectativa de vida relativamente curta, sendo constantemente ameaçado pela fome, epidemias e conflitos armados. Nesse contexto, “os medievais sentiam a onipresença da morte,

mas isso não os incomodava" (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 188). À luz da doutrina cristã, o momento da morte não era encarado como o fim da existência humana, mas como a passagem para uma outra vida — uma nova etapa da alma no plano espiritual. Dessa forma, o que de fato inquietava o sujeito medieval não era a morte em si, mas a possibilidade de uma passagem súbita, sem a devida preparação espiritual, sem confissão, sem os sacramentos e sem a prática da caridade, sobretudo para com os mais pobres.[5] Tal perspectiva é corroborada por Dias (2017, p. 46), ao afirmar que a morte era "algo presente no cotidiano e configurou-se em um elemento corriqueiro de seu imaginário durante a Idade Média".

Contudo, ao longo do século XII, impulsionado pelos progressos materiais, pelas melhorias nas condições de vida e pelo desenvolvimento do individualismo na sociedade cristã ocidental, o relacionamento com a morte começa a se transformar e o homem medieval passa a viver melhor — e a desejar viver mais. Com o advento da Peste Negra no século XIV, essa mudança de sensibilidade se acentua dramaticamente: a morte, antes concebida como parte integrante do cotidiano, passa a ser temida como o seu fim absoluto. Em decorrência, o imaginário popular passa a enxergar qualquer corpo doente e contaminado como uma ameaça em potencial. A morte já não é mais percebida como apenas uma transição, mas como uma ruptura. Dias (2017), ao citar um tratado difundido durante os tempos da peste, registra que:

> O momento da maior virulência da epidemia, que acarreta a morte quase que instantânea, (...) [é quando o pestilento está morrendo e] o olhar do enfermo atinge o homem saudável, [nesse momento] a natureza venenosa passa para o outro e mata o indivíduo saudável. (DIAS, 2017, p.44).

Assim, em uma sociedade na qual, tradicionalmente, o momento da morte era marcado por rituais cuidadosamente conduzidos — com cerimônias religiosas individuais, a presença da família e o amparo da Igreja —, a irrupção da Peste Negra subverteu profundamente essas práticas. Diante da rapidez da contaminação e da escala das mortes, os sepultamentos passaram a ser realizados de forma coletiva e apressada, abandonando-se os ritos fúnebres habituais que garantiam ao moribundo uma passagem espiritual segura. Mais ainda, em muitos casos, os próprios doentes eram abandonados por seus familiares antes do falecimento, motivados pelo pavor do contágio e pela incapacidade emocional ou material de lidar com a situação. Esse cenário de desagregação dos vínculos sociais e rituais é nitidamente perceptível na obra de Dias (2017), ao citar o testemunho pungente de um cronista de Avignon, que, em 1348, relata que:

> Moribundos eram cuidados iguais a cães. Jogavam-lhes a comida e bebida no leito e depois abandonavam a casa com o ente. Finalmente, quanto morriam, camponeses fortes vinham das montanhas da Provença, miseráveis e pobres e sujos, chamados *gavots* [coveiros], pelo menos, em troca de um bom pagamento,

[5] Durante o século XV, foi produzido um conjunto de textos denominados *Ars Moriendi*, que significa "A arte de morrer". Esses escritos orientavam a preparação espiritual e emocional para a morte, entendida não como um fim, mas como uma transição para outra forma de existência. Inspirados por tradições alquímicas e herméticas, esses textos — frequentemente ilustrados — serviam como guias para os fiéis, destacando a fé, o arrependimento, a oração e o perdão como caminhos para a purificação da alma e a paz interior diante da morte.

> carregavam o corpo para o sepultamento. Nenhum parente ou amigo mostrava preocupação com relação ao que pudesse estar acontecendo. Nenhum padre vinha ouvir a confissão do moribundo ou administrar-lhe os sacramentos, as pessoas cuidaram apenas de sua própria saúde. (HERLIHY, 1997, apud DIAS, 2017, p.50).

As palavras do cronista de Avignon, que descreve com consternação o abandono dos moribundos e a negligência no trato com os corpos, encontram eco no testemunho de Giovanni Boccaccio. Em sua obra *Decameron*, escrita a partir da experiência direta com os horrores da peste em Florença, o autor oferece um retrato vívido, onde o terror frente à morte disputava espaço com a as escassas centelhas de caridade que ainda insistiam em permanecer presentes:

> Uma só conduta, sempre igual, era posta em prática pela maior parte dos vizinhos. Estes agiam movidos não menos pelo terror de que a corrupção dos corpos lhes fizesse mal, do que pela caridade que nutriam em relação aos trespassados. Sozinhos, ou com o auxílio de alguns portadores, quando conseguiam encontrá-los, tiravam das casas os cadáveres; punham os corpos diante da porta da residência, onde, principalmente de manhã, eram vistos, em quantidade incitável, pelos que andavam perambulando pela cidade, e que, ao vê-los, tomavam, providências quanto ao preparo e à remessa dos caixões [...]. Eram tantos mortos, que, por escassez de caixões, os cadáveres se punham sobre simples tábuas. [...] Onde os padres julgavam ter um morto para sepultar, tinham sete ou oito; às vezes mais. Estes mortos não mais eram homenageados, com lágrimas, ou com alguma vela ou pranteadores [...]. A coisa tinha chegado a tal ponto, que já não se tratava, dos homens que morriam, com mais carinho do que agora se trata de cabras. (BOCCACCIO, 2002, p. 40).

Esses relatos permitem ainda desdobrar-se em duas importantes questões concernentes ao imaginário religioso nos tempos da Peste: qual postura assume a Igreja diante da magnitude da morte, e, paralelamente, como os indivíduos reagem frente ao medo de morrer? A população, imersa em um cenário de incerteza e sofrimento, passa a adotar diferentes atitudes em relação ao imaginário e às práticas religiosas. Uma parcela significativa dos leigos, sentindo-se desamparada em meio ao caos, passa a questionar a eficácia e a autoridade da Igreja, sobretudo no que diz respeito à sua capacidade de interceder junto a Deus diante da catástrofe que assolava o mundo. Nesse sentido, para muitos, “a esperança de serem guiados pela instituição que dizia ser representante de Deus na terra foi diminuindo consideravelmente no decorrer do século XIV” (DIAS, 2017, p. 46). Esse sentimento de solidão intensificava-se diante do fato de que nem mesmo os membros do clero — agentes diretos do sagrado — eram poupados pela peste, morrendo frequentemente após o contato com os contaminados durante a administração dos sacramentos. Para muitos, o aparente silêncio divino diante do sofrimento coletivo era interpretado como abandono ou punição, o que levava não apenas à desesperança, mas também ao afastamento das práticas religiosas tradicionais. O medo da morte, ao invés de conduzir à penitência, conduzia, em muitos casos, à apatia espiritual ou à renúncia da fé institucionalizada.

Paradoxalmente, delineia-se, ainda no interior da sociedade medieval, uma postura contrastante em relação ao imaginário religioso frente à devastação provocada pela Peste. Além do abandono ou do ceticismo diante das estruturas eclesiásticas, muitos indivíduos aprofundaram sua fé e intensificaram suas práticas devocionais na esperança de alcançar a salvação e a vida eterna.

Nesse contexto, "para outra fração da população, a realidade pestilenta causou uma efervescência e uma participação maior nos ritos religiosos. Para esses, a epidemia ocasionou uma percepção das faltas cometidas e o consequente desejo de remissão dos pecados" (DIAS, 2017, p. 50-51). A apreensão com o destino da alma após a morte tornava-se, assim, um elemento crescente no imaginário coletivo, impulsionando os fiéis na busca por meios de expiação espiritual e na intensificação das boas ações. O discurso cristão, para essa parcela da população, funcionava como um alicerce simbólico que conferia sentido ao sofrimento presente, orientando comportamentos e expectativas diante da morte iminente. Os preceitos relacionados à remissão das culpas e à conquista da vida eterna assumiam, nesse contexto, um papel modelador do cotidiano, imprimindo-se com ainda mais força na vivência religiosa e emocional do homem medieval.

Exemplo notório dessa intensificação das práticas sacramentais é o ritual da extrema-unção, considerado essencial nos momentos finais da vida. Conforme Le Goff (2007, p. 88), esse trata-se de um dos principais instrumentos de controle eclesiástico sobre os fiéis, pois "o homem não pode se salvar a não ser pela Igreja e graças à Igreja". Da mesma forma, Franco Júnior (2001, p. 202) evidencia essa centralidade ao afirmar que os sacramentos são "indispensáveis para a salvação". Diante disso, o perdão no leito de morte — sobretudo por meio da confissão e da unção — torna-se uma preocupação permanente, uma última chance de reconciliação com o divino e de fuga do juízo eterno. Entretanto, a crescente demanda pelo sacramento da extrema-unção, em meio à propagação da Peste, gerou um impasse para a própria Igreja. Conforme já mencionado, os sacerdotes que ministravam os últimos sacramentos aos moribundos inevitavelmente se expunham ao contágio e, em muitos casos, tornavam-se também vítimas fatais da epidemia. Dessa forma, a instituição eclesiástica revelou-se, em diversas situações, incapaz de atender plenamente às exigências espirituais dos seus fiéis, fragilizando, assim, a eficácia de seu papel pastoral no momento mais crítico da vida: o da morte iminente. Acerca do desempenho do clero diante dessa crise, Dias (2017, p. 50) observa que, enquanto "uma parte da ordem religiosa furtou-se de suas obrigações ao procurar afastar-se da epidemia, seguramente, muitos se mantiveram sólidos em seus compromissos e funções eclesiásticas". Essa cisão de condutas entre os membros do clero contribuiu para o agravamento da crise de confiança na instituição religiosa, especialmente entre aquela parcela da população que, como já exposto, se sentia abandonada e desamparada.

Nesse contexto, percebe-se que o sentimento mais recorrente entre os homens medievais — fossem leigos ou membros do clero — era o medo: medo da morte física, medo do julgamento divino, medo de não conseguir expiar os próprios pecados e, por consequência, ser condenado ao sofrimento eterno. Esse temor era muitas vezes alimentado por um profundo sentimento de culpa, internalizado no inconsciente coletivo e moldado pelas diretrizes do discurso eclesiástico, de forma que o medo "estava presente no inconsciente das pessoas por meio do imaginário" (DIAS, 2017, p. 52). Assim, os indivíduos imersos nesse imaginário — já consolidado no mundo medieval, mas

intensificado pela devastação provocada pela Peste — concebiam a epidemia como uma punição divina, uma manifestação da ira de Deus diante dos pecados da humanidade, de forma que "uma fração da população concebia a peste como um castigo infligido por Deus, e, pelo sofrimento por ela causado, a esses seria anteposta a aflição eterna já em terra" (DIAS, 2017, p. 52). Essa percepção encontrava respaldo nos próprios textos sagrados e na tradição cristã, que frequentemente associavam calamidades coletivas a castigos divinos, reiterando a lógica da penitência e da remissão. Como observa Jean Delumeau (1993, p.145), diante do flagelo da morte, restava ao cristão duas atitudes: em primeiro lugar, deveria estar ciente da sua pecaminosidade, aceitando a punição imposta por Deus, sem medo de morrer; em segundo lugar, a fim de aplacar a 'justa ira' de Deus em face do seu pecado, deveria corrigir a sua vida e fazer penitências a Deus.

Por conseguinte, compreendendo que iniciativas individuais não seriam suficientes para aplacar a ira divina — uma vez que a culpa era concebida como coletiva, atribuída a todos os habitantes das cidades assoladas pela peste — o povo passou a recorrer a manifestações de expiação pública. Entre elas, destacavam-se as procissões penitenciais, que, segundo observa Jean Delumeau, assumiram um caráter profundamente dramático e angustiado, sobretudo nos momentos mais agudos da crise. Tais práticas expressavam-se, de modo emblemático, nos cortejos dos flagelantes, cuja presença se tornava recorrente nas cidades afetadas, marcando o espaço urbano com cenas de intensa comoção. Esses movimentos impressionavam não apenas pela radicalidade de seus atos, mas também pelo teor simbólico que carregavam — representações do sofrimento humano em busca de redenção espiritual. Essas vagueações sangrentas, eram conduzidas por grupos que buscavam, por meio da dor auto infligida, alcançar o perdão de Deus. Hilário Franco Júnior oferece uma descrição contundente desses grupos, revelando não apenas sua aparência e comportamento, mas também os significados que encarnavam para a mentalidade coletiva do período:

> Os flagelantes, encapuzados e levando a cruz, mortificavam-se com chicotes de três correias e pontas de ferro, acreditando assim se purificarem e, portanto, se imunizarem à peste. Em razão disso eles foram muitas vezes considerados mártires que expiavam os pecados do mundo. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.207).

Segundo Quirico, os cortejos penitenciais se intensificaram após o primeiro grande surto da doença, em 1348, buscando afastar a peste da cidade atingida ou mesmo procurando acalmar a ira divina. Exemplos podem ser encontrados na cidade de Perugia, quando, em 1476 e em 1486, seus habitantes organizaram procissões por cinco dias para mitigar a ira divina que havia enviado a peste à cidade em razão dos pecados dos peruginos (QUIRICO, 2012, p.144).

Sobre a lógica de explicação religiosa para os desastres provocados pela peste, muitos cristãos passaram a atribuir aos judeus a responsabilidade pela propagação da epidemia, de forma que "imputar as origens da peste aos judeus implicava a defesa descarada de apoio incondicional aos cristãos, em detrimento da minoria judia" (SANCHES; LOVO; DA CONCEIÇÃO SANCHES,

2020, p. 145). Nesse contexto, observa-se o recrudescimento de preconceitos antigos, agora reconfigurados sob a forma de perseguições violentas e acusações infundadas, considerando que.

> Numa sociedade profundamente marcada pela mentalidade religiosa a partir do poder da Igreja Católica, aqueles que não seguiam os dogmas do cristianismo eram considerados 'marginais' e 'bodes expiatórios' para os problemas que ocorrem no mundo terreno, resultados do castigo divino contra esses sujeitos que se negam a reconhecer a Cristo. (NETO, 2020, p.84).

Apesar disso, a justificava mais difundida na época para explicar as causas da epidemia era a ideia de punição divina pela desobediência e corrupção moral do homem, uma antecipação dos castigos eternos causados pelos erros cometidos durante a vida terra, resultando no "inegável triunfo da morte" (QUIRICO, 2012, p.145). Muitos também interpretaram a Peste como um anúncio do iminente fim dos tempos, acreditando que a enfermidade seria um sinal da chegada do Anticristo (QUIRICO, 2012, p.146).

UMA INCURSÃO PELA ICONOGRAFIA MEDIEVAL SOBRE A MORTE

Propõe-se, neste momento, reforçar e ilustrar o imaginário medieval durante os tempos da Peste Negra, conforme já delineado, por meio de uma breve análise iconográfica. Jean Delumeau, em suas investigações sobre o imaginário coletivo e os traços culturais dos períodos marcados por grandes tragédias — como a epidemia de peste que assolou a Europa entre os séculos XIV e XV —, situa o papel central da iconografia como instrumento privilegiado para simbolizar, condensar e expressar a "angústia coletiva" de uma sociedade profundamente impactada pela morte e pelo sofrimento. A iconografia medieval, enquanto linguagem visual, não apenas traduzia os temores e esperanças do seu tempo, mas também operava como um meio de comunicação entre o visível e o invisível, o terreno e o sagrado. Nesse percurso, Jean-Claude Schmitt (SANTOS, 2017) chama atenção para a capacidade das imagens produzirem reações, boas ou ruins, naqueles que as observam, muitas vezes suscitadas por um conjunto de símbolos e crenças. Seguindo o seu conceito de *imagem-corpo*, o autor salienta a personificação da santidade através da sua representação imagética. Por conseguinte, a imagem pode ser também manipulada, utilizada em cultos e rituais religiosos e incorporada nas práticas sociais. Com vistas para as imagens aqui indicadas, pode-se aferir que essas tinha o propósito de despertar sentimentos nos fiéis em relação ao prenúncio da morte, além de consistir em um instrumento de educação dos corpos para a prática da boa conduta frente à possibilidade de partida do mundo terreno, buscando preparar as almas para alcançarem a vida eterna nos céus. Com a devastação populacional causada pela peste, verifica-se que a morte figura como protagonista de uma visualidade simbólica nas imagens. Não como um mero limiar para o mundo celestial, mas com autonomia própria, representada "como uma força impessoal, com iniciativa própria, que atinge a todos, poderosos e humildes, clérigos e leigos, jovens e velhos, virtuosos e pecadores" (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 37). Trata-se de uma

democratização imagética da morte, que rompe com hierarquias terrenas e reforça o sentimento de impotência diante da fatalidade universal.

Como emblemático dessa iconografia da morte, destacam-se as representações conhecidas como *danças macabras*, cujo apogeu se deu especialmente a partir do século XV. Tais imagens, como a aqui apresentada [Imagem 1], revelam de forma vívida e simbólica a obsessão medieval com o destino final do ser humano, reforçando a concepção de uma morte inevitável, onipresente e profundamente igualitária. Essas representações "evidenciavam a preocupação que o ser humano tinha com seu destino final. Tal relação não se dava apenas na pintura e escultura, mas na literatura da época também" (MARLOW; DA ROSA, 2021, p.93). Na cena observada, esqueletos dançam de mãos dadas com vivos — nobres, clérigos, camponeses e mulheres da elite — num ciclo inescapável que atravessa todas as classes sociais. Ao centro, repousa um corpo esquelético, símbolo de um fim já consumado, em torno do qual se organiza o espetáculo da morte. Essa teatralização visual sugere que nenhum indivíduo, por mais elevado que seja seu estatuto social, escapa ao convite fatal da Morte — que aqui aparece não como uma figura aterrorizante e isolada, mas como parte de um ritual coletivo. Em um tempo marcado pelo avanço da Peste Negra, tais imagens não apenas consolidam o sentimento de finitude, mas também intensificam o discurso religioso do juízo final, reforçado pela Igreja. Nesse contexto, o momento da morte era visto como o instante decisivo no qual anjos e demônios disputavam a alma do moribundo. Os últimos esforços demoníacos consistiam em fazê-lo duvidar, conduzi-lo ao desespero, apegá-lo às riquezas terrenas, levá-lo a blasfemar ou a confiar demasiadamente em sua própria virtude e orgulho. Por sua vez, os anjos, representantes do bem, lutavam para garantir a resistência do agonizante, conduzindo-o à salvação (DELUMEAU, 1989, p.63).

Dessa maneira, a peste, mais do que uma epidemia física, insere-se em uma verdadeira cronologia do macabro, convertendo-se em símbolo de um tempo de provação, julgamento e purgação coletiva. A *dança da morte* transforma-se, assim, em um espelho do imaginário medieval: um teatro de sombras onde a vida e a morte entrelaçam-se em um ciclo contínuo, reafirmando a fragilidade da existência humana e a onipotência da ordem divina.

Figura 1 - A dança macabra, século XVII, [s.d.]

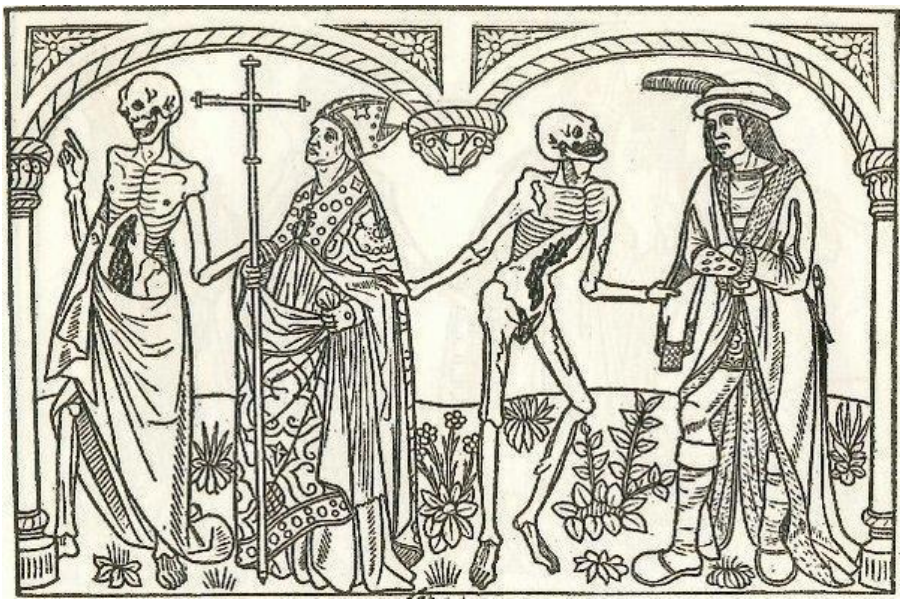


Fonte: https://tendimag.com/tag/danca-macabra/

Por conseguinte, em outra representação da *Dança Macabra* [Imagem 2], reafirma-se visualmente a premissa fundamental do imaginário medieval em tempos de Peste: a morte, enquanto agente da punição divina, manifesta-se como força niveladora que atinge indistintamente clérigos e leigos, ricos e pobres, virtuosos e pecadores. Na composição a seguir, observam-se figuras socialmente elevadas — um bispo e um homem rico — acompanhados pela morte personificada. Tal iconografia não apenas simboliza o sofrimento humano coletivo provocado pela epidemia, como também reforça a ideia de que nenhum estatuto terreno garante a salvação ou a postergação da morte. A imagem apresenta dois sujeitos diante da morte: o bispo, que se encontra com a representação do fim da vida em virtude da sua função religiosa, e o homem rico, com bulbos na pele, indicando estar acometido pela enfermidade. Apesar das diferenças, tanto o bispo – representante da autoridade eclesiástica – como o homem rico – figura do poder material –, são igualmente interpelados pela morte, sem qualquer privilégio ou deferência. O que se revela, portanto, é a potência simbólica da peste negra enquanto fenômeno não apenas biológico, mas sobretudo teológico, inscrito no campo das punições divinas e das provações escatológicas. Portanto:

> Aos olhos dos contemporâneos, três características das epidemias de peste deviam aparecer expressas pelas danças macabras: aspecto punição divina, a brutalidade do ataque mortal e a igualdade da morte que reduzia à mesma sorte ricos e pobres, jovens e velhos. (DELUMEAU, 2003 *apud* MARLOW; DA ROSA, 2021, p.95)

Figura 2 – A dança macabra, 1486, [s.d.]



Fonte: http://obviousmag.org/graziele_lima/2017/as-obras-da-danse-macabre.html.

Nesse sentido, a morte — representada e dramatizada pelas imagens da *Danse Macabre* — assume o papel de protagonista silenciosa de um tempo marcado pela agonia e pelo arrependimento. Seu convite à dança é irrecusável, e seu ritmo, invariavelmente final. Ao representar essa coreografia macabra, a iconografia medieval traduz em imagem o terror coletivo, mas também a inevitabilidade da justiça divina, reconfigurando o olhar do homem sobre sua existência, seu corpo e sua salvação.

Ademais, tanto para os teólogos quanto para os artistas medievais, a representação mais emblemática do flagelo da Peste Negra se consolidou na imagem de uma chuva de flechas divinas que, lançadas do alto, fulminavam os homens em virtude de um Deus irado com a corrupção e decadência moral da humanidade. Segundo Delumeau (1993, p. 114), com o passar dos séculos, tanto o clero quanto os fiéis, de modo geral, acabaram absorvendo a ideia da punição de Deus através de flechas lançadas do alto, configurando-se, assim, um imaginário que ligava diretamente o sofrimento terreno à justiça celeste. Essa iconografia encontra eco em obras de vulto, como *O Triunfo da Morte*, de Pieter Bruegel, o Velho [Imagem 3]. Na cena, o espectador é confrontado por um cenário apocalíptico de desolação e morticínio. A paisagem árida e as hordas de esqueletos — símbolo da morte personificada — avançam de maneira implacável sobre todos os estratos sociais, de maneira que monges, cavaleiros, fidalgos e camponeses são igualmente abatidos. A desordem generalizada que reina na tela espelha a ruptura das normas sociais, religiosas e políticas que outrora garantiam a coesão simbólica do mundo cristão. Ainda dentro desse universo imagético, aponta-se também a presença de santos atravessados por flechas, os quais, em algumas composições medievais, são representados não como vítimas do castigo divino, mas como intercessores celestiais — mártires cuja morte simboliza proteção contra a peste. Essas

representações reforçam a ideia de que a salvação só seria possível mediante o sofrimento expiatório e a intercessão dos bem-aventurados. Dessa maneira, obras como a de Bruegel não apenas retratam a angústia coletiva provocada pela epidemia, mas também operam como veículos pedagógicos e devocionais, reafirmando os preceitos cristãos de culpa, penitência e remissão. Ao fazer da morte um espetáculo simbólico, a arte medieval instaura um espaço de contemplação e advertência, no qual o terror do presente é transfigurado em instrumento de conversão e reconexão com o divino.

Figura 3 – O Triunfo da Morte, 1562, óleo sobre madeira, 117 x 162 cm, Pieter Bruegel, o Velho, Museu do Prado, Madri.



Fonte: O Triunfo da Morte, Pieter Bruegel, o Velho

Ainda no âmbito da iconografia alusiva à Peste Negra como punição divina, dramatizando a metáfora supracitada, na imagem 4 observa-se Cristo entronizado nos céus, lançando flechas incandescentes em direção aos homens, os quais, já caídos ao chão, apresentam sinais visíveis dos bubões, característicos da peste bubônica. Em outras palavras, "Cristo envia do alto céu as flechas da peste que atingem precisamente os corpos nos locais onde aparecem os bubões" (DUBY, 1999 apud Neto, 2020, p. 86). A precisão anatômica da punição reforça, de forma contundente, a associação entre o pecado e o castigo divino. Essa composição consolida no imaginário coletivo uma aterradora mensagem escatológica: a peste não é uma contingência natural, mas um juízo espiritual. As figuras santificadas que acompanham a cena, em posição de intercessão, apontam ainda a possibilidade da redenção, desde que o fiel se mantenha penitente, submisso e obediente à ordem divina. A presença de Santa Maria e outros santos suplicando por clemência indicam a tensão entre a justiça severa de Deus e a esperança da misericórdia. Desse modo, a representação em foco sintetiza visualmente o *ethos* teológico do medievo: a vida terrena

é um campo de provação, e a morte, sobretudo quando coletiva e repentina como nos tempos da Peste, é a prova última da presença de Deus — ora punitiva, ora redentora. A imagem não apenas denuncia a gravidade do castigo divino, mas instaura um espaço de reflexão moral e espiritual que moldava a forma como os indivíduos interpretavam a calamidade que assolava suas existências.

Figura 4 – Le Christ lançant les fleches de la peste, 1424, Pintura em madeira, anônima, 1424.



Fonte: curtahistória: Renascimento

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, torna-se evidente, a partir dos aspectos analisados sobre o universo medieval, que a presença do sagrado — especialmente a figura do Deus cristão — perpassava, com vigor e profundidade, as mais diversas esferas da vida humana. A religiosidade não se restringia a um domínio estritamente espiritual, mas transbordava sobre o cotidiano, o espaço urbano, as estruturas sociais e, sobretudo, sobre o imaginário coletivo, modelando percepções, práticas e sensibilidades. Em paralelo, o Deus cristão medieval não era uma entidade distante, mas estava presente nos sinos que ritmavam o tempo, nas imagens que adornavam igrejas e praças, nas festas do calendário litúrgico, nas práticas jurídicas e morais, na organização das famílias, e até nas estruturas urbanas que se organizavam em torno dos espaços eclesiásticos. A fé era parte constitutiva da lógica social, e o religioso, uma linguagem compreensível e compartilhada por todos os membros da comunidade, do camponês iletrado ao teólogo escolástico. O imaginário coletivo medieval, por sua vez, era alimentado e moldado por essa onipresença do sagrado. A forma como os homens e mulheres compreendiam o mundo natural, o corpo, a morte, o tempo e o sofrimento estavam impregnados por valores e interpretações religiosas. A salvação era o objetivo último da existência, e a vida terrena, uma travessia condicionada por normas morais, sacramentos e expectativas escatológicas. Mesmo as crises mais agudas, como a Peste Negra, eram

reinterpretadas por essa lente religiosa, que fornecia tanto explicações para o infortúnio quanto respostas para a condução espiritual diante dele.

Nesse sentido, a iconografia assume papel fundamental como veículo expressivo e pedagógico do pensamento religioso da época, atuando como mediadora entre o sagrado e o sensível, entre a doutrina e a experiência vivida, sobretudo nos tempos afligidos pela peste negra, nos quais o terror da morte e a iminência do juízo final ganham acentuado relevo. As imagens da dança macabra, das flechas celestes e dos santos intercessores não apenas ilustram a crise, mas configuram-se como registros visuais da angústia escatológica e da leitura teológica que os medievais conferiam ao sofrimento. A iconografia, assim, torna-se não apenas espelho da mentalidade religiosa, mas instrumento de reforço doutrinário e de consolidação da presença divina como entidade ordenadora e, por vezes, punitiva dos diversos estratos da sociedade medieval. Em crises, como a Peste Negra, essas representações instilavam tanto o temor reverente quanto a esperança salvífica. A vontade divina, onipresente e onipotente, penetrava todos os interstícios da existência — do nascimento ao sepultamento, do foro íntimo à organização citadina — ora conduzindo os homens à virtude pela via da fé e da caridade, ora cerceando sua liberdade sob o peso da autoridade eclesiástica.

REFERÊNCIAS

BOCCACCIO, Giovanni. **O decamerão.** Trad. Raul de Polillo. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente:** 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma.** São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, Thiago Fernando. A Religiosidade sustentada pelo medo: elementos de mudança no imaginário medieval a partir da peste do século XIV. **Em Tempo de Histórias**, n. 29, 2017.

ECO, Umberto. **Idade Média:** bárbaros, cristãos e muçulmanos. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média:** nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARLOW, Sergio Luiz; DA ROSA, Wanderley Pereira. A Peste Negra e o imaginário religioso nas obras de Jean Delumeau. **Plura**, Revista de Estudos de Religião, v. 12, n. 1, p. 80-98, 2021.

NETO, Geraldo. Estudar a peste negra em tempos de coronavírus: relações entre a Idade Média e o tempo presente no ensino de História. In:___. BUENO, André; BIRRO, Renan; BOY, Renato (org.). **Ensino de história medieval e história pública.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UERJ, 2020.

QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. **Mirabilia:** electronic journal of antiquity and middle ages, n. 14, p. 135-155, 2012.

SANCHES, Mário Antônio; LOVO, Ordilei Arcanjo; DA CONCEIÇÃO SANCHES, Leide. Religião e epidemias na história: do essencial ao perverso. **Rever** - Revista de Estudos da Religião, v. 20, n. 2, p. 139-152, 2020.

SANTOS, Amanda Basílio. Analisando a imagem medieval: entre Panofsky e a cultura visual. **Ars Histórica**, n. 15, pág. 133-153, 2017.