

## “O MONSTRO CRUEL DEVOROU CENTENAS”: MEDO EM TEMPO DE EPIDEMIA DO CÓLERA NO CRATO (1862)

Jucieldo Ferreira Alexandre\*

### I – Introdução

No dia 08 de fevereiro de 1862, uma notícia publicada no jornal *O Araripe*, impresso em Crato, na província do Ceará, apresentava um cenário de tensão e medo:

Há dias tem estado agitada esta cidade: morrem mais porcos, que cristãos novos nas ruas de Lisboa: Dá-se um verdadeiro S. Bartolomeu da raça suína. [...].  
Que dias aziagos para estas inocentes criaturas!  
Sacrificados à raiva do conquistador, a desolação os fere, quando ele inda agora começa sua guerra cruenta pelo litoral. É que um raio de sua vista tem mil léguas, e sua voz fere as camadas do ar de um pólo a outro pólo: Morra o porco, ou morrerá o homem, que se aproximar a sua lama, respirar o seu hálito imundo!... (*O Araripe*, 08.02.1862, p. 3, grifos meus).

Segundo a citação, o Crato estava vivendo dias *agitados*, devido a uma matança generalizada de *porcos*, provavelmente sob orientação das autoridades locais. No texto, tal matança foi comparada, em tom nitidamente exagerado, à perseguição aos judeus pela Inquisição e ao massacre dos huguenotes, na França (século XVI), o que buscava realçar a afirmação feita sobre o tumulto vivenciado na localidade. O motivo deste *São Bartolomeu da raça suína* tinha haver com a crença de que tais animais podiam favorecer a infecção da cidade pelo cólera, que surgira *cruento* no litoral e que ameaçava atravessar *mil léguas*, como *um raio*.

A matança de animais em época de epidemia não foi um fato isolado. Jean Delumeau identificou tal prática nos surtos medievais da *peste negra*. Ante a violência da moléstia e as inquietações sobre suas causas, porcos, cães, gatos e pombos foram mortos em massa na Europa (1989, p. 121). Como os suínos são comumente representados como seres imundos, é possível que a morte dos animais citada pelo documento fosse reflexo do medo sobre os eventuais efeitos miasmáticos das varas sobre a atmosfera, daí o motivo da declaração de que “*morrerá o homem, que se aproximar à sua lama, respirar o seu hálito imundo!*”

Fundado no ano de 1855, o mesmo da chegada do cólera ao Brasil, *O Araripe* não pôde isentar-se de discutir o tema cólera. A moléstia estava na ordem do dia do país em meados de 1800. Tendo em vista a profusão de relatos sobre seus dramáticos feitos na Europa

---

\* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. Professor da Rede Estadual de Ensino do Ceará. Professor substituto do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri e docente da Rede Estadual de Ensino do Ceará. E-mail: <jucieldoalexandre@gmail.com>

e Ásia, o desembarque dessa *peste* em terras brasileiras foi seguido de uma forte apreensão por parte das autoridades públicas, médicos e população em geral. A imprensa da época passou então a publicar diversas informações sobre a doença. Não por acaso, Nikelen Witter afirma que a maioria dos estudos sobre o cólera no XIX utiliza intensamente os artigos publicados em jornais da época como fonte de pesquisa (2007, p. 57). Em suas publicações, a imprensa engendrou uma gama de representações sobre a moléstia, que acabaram sendo apropriadas de formas múltiplas pelos leitores do período.

Diante dessa conjuntura, já no seu segundo número (14 de julho de 1855), *O Araripe* publicou o primeiro escrito dedicado ao assunto. Ao longo de quase uma década (1855-1864), o semanário, em mais de cento e quarenta textos, divulgou a marcha da *peste*, as localidades atacadas, o número de vítimas, os problemas de abastecimento, indicou remédios em voga, publicou orações, entre outros impressos relacionados ao assunto. Essas publicações foram intensificadas nos anos de 1862 e 1864, quando a epidemia atingiu o Crato e sua região.

A forma como o cólera foi representado na epígrafe que abre esse artigo, bem como em todos os textos sobre o assunto impressos n’*O Araripe*, indicia como o fenômeno doença tem uma historicidade. Foi principalmente a partir da década de 1960 que os historiadores despertaram para a percepção de que a doença também pertence à história e que, se cada época tem suas moléstias características, elas foram experimentadas de formas múltiplas, “de maneira muito diversificada em função da época em que ocorreram” (ADAM & HERZLICH, 2001, p. 15). Destarte, as enfermidades devem ser analisadas como fenômenos que ultrapassam a esfera do *natural*:

[...] As doenças têm apenas a história que lhe é atribuída pelo homem. A doença não tem existência em si, é uma entidade abstracta à qual o homem dá um nome. A partir das indisposições sentidas por uma pessoa, os médicos criam uma noção intelectual que agrupa os sintomas de que sofre o “doente”, os sinais que um observador pode constatar, as lesões anatômicas, por vezes, uma causa ou um germe causal, e a este conjunto aplicamos uma etiqueta chamada diagnóstico, do qual decorre um tratamento destinado a agir sobre os sintomas e, se possível, sobre a causa (SOURNIA, 1991, p. 359).

As palavras de Jean-Charles Sournia trazem em si uma pertinente assertiva que sintetiza as preposições fundamentais da historiografia dedicada ao adoecer: as doenças também são *construções humanas*. Nessa concepção, mais do que fenômenos orgânicos *apriori* definidos, as doenças seriam entidades abstratas que passam a existir a partir da ação humana de conceituar, representar e classificar os incômodos físicos comuns em seu tempo e espaço, procurando dar sentido e combate aos mesmos. Conclui-se, conseqüentemente, que as

*doenças têm historicidades*, pois são vivenciadas a partir de diferentes contextos e temporalidades, sendo interpretadas socioculturalmente pelos sujeitos históricos, que encetam múltiplas representações e práticas na busca de dar sentido às mesmas. Entre as pesquisas dedicadas a tais fenômenos, as epidemias foram ganhando destaque. Eventos arrebatadores, os surtos epidêmicos se fazem atrativos aos pesquisadores por apontarem para uma ruptura no cotidiano de determinada sociedade, trazendo à tona uma multiplicidade de formas de representar e lidar com a ameaça coletiva de morte:

Em todas as situações em que ocorrem epidemias os homens elaboram representações, conhecimentos, saberes e práticas, com o fim de debelar o mal. Na vivência trágica das epidemias, que marcaram a história da humanidade com tudo quanto há de terrível, misterioso, aniquilante e fatal, encontramos, assim, as origens das projeções imaginárias sobre as doenças (DINIZ, 1999, p. 180).

O artigo aqui apresentado dialoga com as proposições da historiografia dedicada ao fenômeno doença. Seu objetivo é oferecer uma narrativa sobre as medidas administrativas, representações e medos instaurados pela passagem do cólera no Crato em 1862, ocasião em que se deu a irrupção mais violenta dessa patologia na cidade.

## **II – A ida do “monstro cruel” ao Crato**

Em abril de 1862, após quase oito anos do seu desembarque no Brasil, o cólera chegou a Icó, no Ceará. Do Icó, o *filho de Ganges* se estendeu sobre outros pontos da província. No Cariri, sul do Ceará, foram atingidas, ainda em abril, as localidades de Milagres e Jardim. O Crato teve sua vez no dia 30 do mesmo, sendo uma mulher a primeira vítima fatal (PINHEIRO, 1963, p. 147). No mês de junho, prorropeu com toda força nessa cidade. Missão Velha, Barbalha e Santana foram outras localidades carienses contaminadas na ocasião.

Diante de um evento extraordinário, a população do Crato vivenciou dias agitados: as aulas públicas foram suspensas, os ritos fúnebres simplificados e barreiras sanitárias foram erguidas na fronteira da cidade com Pernambuco, enquanto pessoas tentavam fugir da mesma. O jornal *O Araripe* também se viu atingido pela epidemia, deixando de circular entre 20 de abril a 23 de agosto. Em um momento carregado de tensão e emoção como esse, no qual centenas de pessoas ficaram enfermas, quando não se finaram, é compreensível o porquê desse interregno. Aliás, o editorial de 23 de agosto, que marcava o retorno da publicação, era também um necrológio. O relato das marcas deixadas pelo *flagelo* era acompanhado por uma lista com nomes de finados considerados *ilustres* pela redação:



*O monstro cruel devorou centenas de amigos, tão caros, como necessários, e é imenso o vácuo que deixou, assim nas famílias, como nas fileiras da política. Esta recordação nos é muito incômoda. [...] Não existem [mais] os nossos especiais amigos, o Sr. Antonio José de Carvalho, membro do conselho diretor do Partido liberal desta comarca, negociante abastado e cavalheiro leal; o Sr. Padre mestre Marrocos, sacerdote virtuoso, inélito soldado da fé que afrontou a morte, cumprindo seu mandato sagrado [...]; o Sr. Joaquim Romão Baptista, um dos corações mais bem formados que o Crato possuía; o Sr. Antonio Ferreira Lima Sucupira, tipo do pai de família; os Srs. José Martiniano da Costa, Manoel Teixeira do Nascimento, Manoel Sismando Baptista, Manoel da Silva Carneiro, nomes caros a tantos respeitos; o Sr. Manoel de Assis Pacheco, alma angélica, cujo sacrifício se diria capaz ele só de expiar todas as culpas, que suscitaram tão medonho flagelo; os Srs. capitão Antonio Correia Lima e Antonio Ferreira Lima, veteranos da independência, o Sr. Leonardo de Chaves e Mello, bela inteligência, um dos moços que mais honra faziam ao seu torrão pelo seus princípios de honra e de justiça; os Srs. Venceslau, Rufino e Pedro Sátiro, moços cheios de esperança e em bom caminho para chegarem a uma boa posição entre seus conterrâneos; e finalmente uma infinidade de amigos, que nos desvanecíamos de contar! (O Araripe, 23.08.1862, p. 1, grifos meus).*

A citação sugere um aspecto não seletivo da doença, representada como um *monstro cruel* que *devora* a todos sem distinção, o que talvez explique o grande *incômodo* causado no autor do artigo, já que os nomes relacionados acima eram de pessoas gradas do lugar: comerciantes, políticos, sacerdotes, proprietários de terra, entre outros. O editorial não poupou adjetivos aos finados, tendo em vista que os mesmos ocupavam destaque entre as elites cratenses, entre as quais se encontravam pessoas do círculo político-social d'*O Araripe*.

Entretanto, é preciso ter cuidado com a obviedade da insinuação sobre a ação indistinta do *monstro cruel*. O relato do jornal, como de praxe, volta-se para o grupo a quem representava: o que interessa é a exaltação dos seus pares mortos. Deixando de lado a ideia de que os órgãos de imprensa possam ser *expressões verdadeiras de uma época* ou veículo imparcial de *transmissão de informações*, a historiografia defende que os jornais devem ser apreendidos enquanto *produtos sociais*, ou seja, “como uma das maneiras como segmentos localizados e relevantes da sociedade produziam, refletiam e representavam percepções e valores da época” (SCHWARCZ, 1987, p. 16).

Dessa forma, a ideia da epidemia como agente democrático, sugerida pelo *O Araripe*, é um tanto equivocada, já que esconde o fato de que a maior parcela de vítimas não se encontrava entre os *caros* e *necessários* indivíduos classificados pelo periódico. Pessoas comuns da cidade, homens, mulheres e crianças, silenciados pela citação d'*O Araripe*, foram as principais vítimas da *peste*, já que estavam socialmente mais propensas a sofrer com sua ação.

Não há consenso quanto ao número de falecimentos durante a epidemia. A documentação e a historiografia dão informações desconstruídas sobre o assunto. Irineu

Pinheiro, por exemplo, fala em cerca de oito mil pessoas acometidas pela doença na freguesia do Crato – que incluía a cidade, sítios e alguns povoados circunvizinhos, com população total estimada em pouco mais de dezoito mil –, das quais setecentas e sessenta teriam falecido (1950, p. 130).

Já *O Araripe* divulgou três diferentes taxas mortuárias em sua edição nº. 287. Ao consultar os assentos feitos na delegacia de polícia, a redação do jornal encontrou um total de setecentos e quarenta e nove óbitos na freguesia. Porém, em sua opinião, tal cifra era inferior à realidade experimentada pelo lugar, “cujo mortuário sobe a muito mais de 800 indivíduos”. Na sequência desse comentário, foi impressa uma tabela com a estimativa do obituário em toda província. Segundo a mesma, mil e cem coléricos tinham morrido no Crato até o dia 31 de julho de 1862 (*O Araripe*: 06.09.1862, p. 2).

Independente das lacunas sobre a quantidade efetiva de óbitos, o cólera ocasionou um aumento extraordinário de falecimentos no Crato, aparentemente, nunca visto até então. Os traspases se sucediam em uma velocidade aterrorizante: os primeiros dezesseis cratenses teriam morrido menos de vinte e quatro horas após a revelação da doença e durante o intervalo de tempo entre 26 de junho a 07 de julho, quando a epidemia alcançou seu apogeu, a mortandade diária teria sido de quarenta e oito pessoas (PINHEIRO, 1950, p. 130).

É pertinente informar que o agente causador e a forma de transmissão do cólera só foram descritos oficialmente na década de 1880, de forma que os saberes médicos sobre a patologia na época de seu estouro eram bastante especulativos. Tendo em vista que a água é o principal veículo de transmissão do vibrião colérico, é provável que a contaminação no Crato tenha se dado, por parte, devido às correntes do rio Granjeiro, localizado a poucos metros de suas ruas.

Sem desconfiar da água consumida, as autoridades públicas atemorizavam-se com os *miasmas*. Ante o cenário de morte engendrado pela epidemia, o cemitério Bom Jesus dos Pecadores, usado desde 1856 para as inumações dos cratenses, tornou-se motivo de inquietação. Localizado nos arredores da cidade, a não mais que, aproximadamente, quinhentos metros em relação ao Quadro da Matriz, o lugar passaria a receber um volume extraordinário de corpos por conta do surto. Tal cemitério foi construindo sob o lema do *higienismo*, já que as sepulturas na Matriz de Nossa Senhora da Penha passaram a ser vistas com maus olhos, por conta dos *miasmas* delas advindos e da falta de *asseio* que davam ao recinto. Todavia, com o cólera grassando, o espaço, até então interpretado como solução para parte dos problemas sanitários do Crato, passou a ser visto como ameaça à saúde pública, tendo em conta o montante de mortos que tinha de comportar e sua relativa proximidade com

as casas, intensificando, segundo o imaginário da época, as chances de infecção população pelos *miasmas*. Essas considerações ajudam a entender a razão de outro cemitério ser criado exclusivamente para receber as vítimas fatais da *peste*.

No livro de tomo da Paróquia da Penha - acervo do Departamento Histórico Diocesano Pe. Antônio Gomes de Araújo, doravante DHDPG - há um ofício de Dom Luís Antônio dos Santos, na época, bispo da Diocese do Ceará, orientando a construção da nova necrópole. O livro conserva também a ata de benção do lugar, cerimônia realizada em 17 de junho de 1862. Por orientação da comissão sanitária local, o *Cemitério dos Coléricos* foi erigido a cerca de dois quilômetros em relação às ruas da cidade. Ao que parece, a comissão desejava colocar os mortos o mais longe possível, afastando dos olhos e das narinas dos vivos o espetáculo macabro dos corpos aglomerados em valas comuns.

O trabalho de transporte e sepultamento dos cadáveres era exercido por grupos de homens, que viviam embriagados, ante a crença generalizada no caráter benéfico do álcool. Por outro lado, é admissível que a cachaça também fosse ingerida para tornar a tarefa das inumações menos penosa, tanto física quanto moralmente, afinal os coveiros tinham que executar algo execrável para a maioria das pessoas do período, enterrando diariamente dezenas de coléricos, expulsos das ruas por serem entendidos como focos de infecção.

Segundo Irineu Pinheiro, que teve a oportunidade de conversar com sobreviventes da epidemia, os corpos das pessoas *abastadas* eram levados em caixões, praticamente sem acompanhamento de parentes ou amigos. Já os pobres, eram transportados nos ombros em *fiangos* (redes pequenas e velhas que tinham seus punhos atravessados por varas de madeira) ou eram simplesmente amontoados em carroças puxadas por animais, sem distinção alguma de sexo ou idade (PINHEIRO, 1963: 422-423). Reza a tradição que, por conta do pânico e da pressa na retirada dos defuntos da cidade, algumas pessoas chegaram a ser jogadas ainda com vida nessas covas (PINHEIRO, 1950, p. 134).

As vestimentas dos responsáveis pela condução das carroças que levavam os corpos chamavam a atenção e marcavam a distância. Eles trajavam roupas, gorros e meias até os joelhos, todos de cor rubra. A imagem desses *encarnados* aterrava aos pobres, temerosos de ver os enfermos de suas famílias serem levados ainda vivos para as covas comuns: “Ouvi de uma nonagenária cratense que, à aproximação desses sinistros personagens, calavam-se os pobres e desprotegidos que choravam seus parentes agonizantes, receosos de que lhes invadissem eles os casebres e carregassem os moribundos” (PINHEIRO, 1963, p. 423).

A historiografia sobre a morte no século XIX destaca o fato de que vivos e mortos mantinham uma ligação extremamente forte no período. A morte era vista como a *passagem*



para outro *mundo* e os momentos que a precediam e seguiam eram extremamente simbólicos e ritualizados e constituam passaporte para o *Céu, Purgatório* ou *Inferno* (REIS, 1991). Para Philippe Ariès, a *boa morte* ocorria após um aviso prévio, como uma doença, por exemplo, porque “sabendo de seu fim próximo, o moribundo tomava suas providências” (2003, p. 31). Essas providências podiam dizer respeito à produção de um testamento, reconciliação com membros da família ou da comunidade, pagamento de dívidas, procura pela unção dos enfermos, etc..

A *boa morte* devia, ainda, acontecer em um leito, cercado de parentes e amigos, após receber os últimos sacramentos, entendidos como a confissão seguida da comunhão e da extrema-unção, em que o sacerdote untava, com os *óleos santos*, orelhas, olhos, nariz, mãos e boca do enfermo. Depois da morte chegar, os rituais continuavam, prosseguindo, inclusive, após a cerimônia de enterro (luto, missas fúnebres, acendimento de velas, entre outros ritos).

Como contraponto, a *morte terrível* atacava de forma repentina, de modo que não havia tempo para o moribundo se preparar para a *passagem* (ARIÈS, 2003, p. 27). Neste sentido, os surtos epidêmicos são exemplos significativos do que era entendido por *má morte*. Períodos tensos e extraordinários – em que a ameaça de extermínio parece cercar a todos –, acabam por transformar, temporalmente ou permanentemente, práticas costumeiras e cotidianas de um lugar. Frente ao grande número de doentes e mortos e ao medo de contaminação pelo contato com os mesmos, a obediência aos ritos de passagem é posta de lado. Segundo Delumeau:

Comumente, a doença tem ritos que unem o paciente ao seu círculo; e a morte, ainda mais, obedece a uma liturgia em que se sucedem toailete fúnebre, velório em torno do defunto, colocação em ataúde e enterro. As lágrimas, as palavras em voz baixa, a lembrança das recordações, a arrumação da câmara mortuária, as orações, o cortejo final, a presença dos parentes e dos amigos: elementos constitutivos de um rito de passagem que se deve desenrolar na ordem e na decência. Em período de peste, como na guerra, o fim dos homens se desenrolava, ao contrário, em condições insustentáveis de horror, de anarquia e de abandono dos costumes mais profundamente enraizados no inconsciente coletivo (1989, p. 123).

Ainda para o autor, esse abandono dos *ritos apaziguadores*, por conta da *peste*, era uma tragédia para os vivos, tendo em vista que *dessacralizava* a morte, tornando-a *indecente*: “uma população inteira corre o risco do desespero ou da loucura, sendo subitamente privada das liturgias seculares que até ali lhe conferiam nas provações dignidade, segurança e identidade” (DELUMEAU, 1989, p. 125).

Os ritos fúnebres da cidade do Crato não deixaram de ser modificados durante o tempo do cólera. Consultando o Livro dos Coléricos que contém duzentos e sessenta e nove registros que tratam de enterros feitos no cemitério inaugurado durante a epidemia –, encontrei indícios reveladores sobre essa questão. Nele estão gravados os nomes de cento e dezessete pessoas que faleceram após a confissão de seus pecados, um número considerável, tendo em vista que vinte cinco obituários do documento dão conta de mortes de crianças menores de dez anos, portanto, muito jovens para receberem tal sacramento. Ao que parece, os sacerdotes se esforçaram para socorrer os fiéis moribundos.

Todavia, o mesmo não ocorreu com os ritos que tradicionalmente sucediam ao falecimento, como o ritual de *encomendação da alma*. No cerimonial, o pároco entregava simbolicamente a alma do morto a Deus. A historiadora Cláudia Rodrigues afirma que nenhum defunto podia ser enterrado sem a realização prévia desse rito e, após fazê-lo, o pároco – ou outro sacerdote com licença sua – devia acompanhar o corpo até seu encerramento na sepultura (RODRIGUES, 1997).

Malgrado sua importância para o imaginário católico da época, a chegada da epidemia no Crato golpeou significativamente a realização desse rito. Apenas dois obituários dão conta de sua realização. As almas dos outros coléricos, diante do momento de crise instaurado pela *peste*, tiveram que partir para a *outra vida* sem o consolo da encomendação.

Vale a pena olhar o Livro dos Coléricos com mais atenção. Como já afirmei, segundo estimativas da época, cerca de mil e cem pessoas foram mortas no Crato pelo cólera em 1862. Não obstante, o livro em questão registra apenas duzentos e sessenta e nove óbitos, sendo cinco destes alusivos a um segundo surto, em 1864, quando o cólera voltou, de forma branda, à localidade. Entre os duzentos e sessenta e nove, há, também, a existência de alguns registros repetidos. Uma análise mais aprofundada desse documento pode ajudar a explicar a disparidade entre os números e outras incongruências. Antes de qualquer coisa, o livro apresenta, em sua maior parte, os sepultamentos ocorridos entre junho e julho de 1862, portanto, posteriores à inauguração do novo cemitério, excluindo, assim, as inumações que ocorreram desde fins de abril, quando a epidemia tinha iniciado sua ação. Por outro lado, grande parte dos registros versa sobre coléricos que habitavam nas ruas da urbe, não se fixando nas mortes e enterros ocorridos em suas cercanias. Para se ter ideia disso, dos já citados duzentos e sessenta e nove registros, duzentos e dezesseis dizem respeito a moradores da cidade, vinte e nove a habitantes de sítios e arredores e em vinte e quatro registros não há informações sobre a moradia dos vitimados. Já outros dois obituários se referem a sepulturas feitas nos cemitérios dos coléricos dos sítios Currais e Granjeiro (próximos da urbe), o que faz

deduzir que existiram outros campos para sepultura, já que havia pressa em se livrar dos corpos vitimados pela peste.

Há de se refletir, ainda, sobre o *caráter de crise* instaurado pelas epidemias, o que afeta diretamente o funcionamento da dita *ordem social* (NASCIMENTO & SILVEIRA, 2004, p. 24). Possivelmente, a ação de registro feita pela paróquia não deu conta de todos os óbitos e inumações ocorridos dentro da cidade na quadra epidêmica. O próprio fato de alguns coléricos de 1864 figurarem em meio às vítimas de 1862, dá a entender que parte do livro foi produzida, possivelmente, em um período posterior ao primeiro surto, talvez até dois anos depois.

É plausível conjecturar que, ante a quantidade de jacentes pelas ruas e seus arredores, os clérigos não estavam à cabeceira de todos dos fiéis, para ministrar-lhes a unção dos santos óleos, ou à beira do túmulo, para lhes encomendar as almas. Muitos padres, inclusive, contraíram a doença e outros tantos morreram. Segundo algumas fontes, alguns padres fugiram por conta da epidemia.

### **III – Fugas e barreiras profiláticas**

A historiografia vem demonstrando que não só o percentual de morbidade explica a diminuição dos rituais fúnebres em tempo de peste. Um sentimento humano costuma mostrar suas garras em momentos extraordinários como as quadras epidêmicas: o *medo* (ver DELUMEAU, 1989). Durante a visita do cólera ao Crato é possível identificar sinais desse *medo*. Com uma moléstia ceifando tantas vidas, é natural que as pessoas temessem contraí-la, evitando, o quanto possível, o contato com doentes e mortos. Em algumas delas, esse sentimento alcançou níveis maiores, levando a atitudes que não deixaram de ser interpretadas por alguns como *covardia*. Apreende-se isso em uma carta do Pe. Antonio de Almeida, capelão do Joaseiro (atualmente Juazeiro do Norte), localidade anexa ao Crato, endereçada ao Bispo do Ceará e datada em 18 de julho de 1862 (Pasta CRA 19, 127, DHDPG).

A missiva tinha como objetivo principal noticiar o falecimento por cólera, em 02 do mesmo mês, de João Marrocos Teles, padre e mestre-escola no Crato. O Pe. Marrocos, informa o remetente, teria sido uma *vítima de sua dedicação*, pois não se recusou a oferecer os *socorros espirituais* a todos os enfermos que o buscavam, mesmo estando acometido pela doença desde seu estouro por aquelas plagas. Até o *final da prostração*, Marrocos teria continuado com suas atividades sacerdotais. Quando viu chegar a vez dele próprio seguir o caminho já trilhado por seus fiéis, pediu, invocando o *Santíssimo Sacramento*, ao “menos absolvição de seus pecados e não a obteve”, pois um irmão de hábito, “coitado, teve a



fraqueza de negar-se absolutamente” a ouvi-lo em confissão. A carta expunha, ainda, que entre mais de quinhentos cratenses mortos, cerca de trezentos *finaram sem o pasto espiritual*, pois o pároco Manoel Joaquim Aires do Nascimento confessara apenas uns cem, até adoecer do cólera, e o Pe. Marrocos outros tantos, enquanto alguns sacerdotes *abandonaram a cidade*, ou seja, eram acusados de fugir por *medo*.

Pela leitura d’*O Araripe*, sabe-se ter sido o Pe. Joaquim Ferreira Lima Verde – um nome constante em suas páginas, sempre envolvido em polêmicas com seus desafetos políticos – quem se negou a ministrar os sacramentos fúnebres ao colega João Marrocos. Em um texto de primeira página, a redação do jornal recriminava Francisco Rodrigues Sette, presidente da comissão sanitária, por um ofício publicado no jornal conservador *Pedro II*, de Fortaleza, no qual se queixara da atitude do Pe. Lima Verde e também do Pe. Silva Sousa, outro sacerdote que fugira do Crato (*O Araripe*, 13.09.1862, p. 1).

É importante destacar que o hebdomadário não negava os acontecimentos envolvendo os dois padres. Pelo contrário, *O Araripe* frisava que todos ficaram com os *sentimentos molestados* diante dos fatos. Lançava, inclusive, novas acusações, pois – apesar de destacar os mais de oitenta anos do Pe. Lima Verde – insinuava que o mesmo se negara a socorrer seu irmão, Antonio Ferreira Lima, consentindo que deixasse a vida, junto com “primos, cunhados, sobrinhos e uma infinidade de parentes”, sem confissão. Enquanto seus familiares *finavam*, o padre optara por ficar *impassível* em seu sítio, “onde o cólera nunca penetrou”, alfinetava o jornal.

A crítica central do texto era, na verdade, por conta do Dr. Sette não ter incluindo ao lado dos padres Lima Verde e Silva Sousa – que, “tomado de pânico, retirou-se da cidade” –, os nomes de outros indivíduos, também acusados de cometer atos reprováveis durante o surto epidêmico, como Francisco José Pontes Simões (subdelegado de polícia), Manoel de Lavor Paz Barreto (fiscal da Câmara), ambos acusados de fugirem quando mais eram precisos, e Miguel Xavier (presidente da Câmara e líder do Partido Conservador na localidade), que, apesar de membro da comissão de socorros, *nunca saiu do seu asilo*, alegando estar doente: “Doente o Sr. Miguel Xavier! Nunca. Ele gozou sempre perfeita saúde, não sofreu moléstia alguma, salvo si medo é também enfermidade” (*O Araripe*, 13.09.1862, p. 1).

Segundo o texto, o Dr. Sette tinha que ser justo, não calando os nomes desses três, independentemente de serem amigos particulares seus, “sobre quem pesam acusações ainda mais graves” que as dos clérigos. O fato das pessoas citadas serem integrantes do Partido Conservador ajuda a entender o brado do liberal *O Araripe*, o que demonstra como o cólera não deixou de ser representado a partir das disputas políticas daquela conjuntura.

Além das acusações de fugas de alguns figurões, a estadia do cólera no Crato ocasionou também uma tensão na fronteira com Pernambuco, mais precisamente com a localidade do Exu. Se nos anos de 1855-1856 os caririenses temeram a entrada da doença pela divisa com Pernambuco, em 1862 deu-se o contrário. Os efeitos calamitosos da *peste* no Cariri levaram o delegado de polícia do Exu a instituir um cordão sanitário na Chapada do Araripe, impedito a entrada no território pernambucano de sujeitos advindos do Crato e de outras localidades afetadas.

A medida se estendeu por alguns meses de 1862, sendo classificada pelo *O Araripe* como *ilegal e odiosa*. Segundo artigo assinado por um certo *Viajante*, os indivíduos que, após uma marcha de oito léguas pela chapada, chegavam ao limite com Exu, eram surpreendidos por piquetes que obstruíam a estrada, feitos por toras de árvores tiradas da floresta, guarnecidos por homens armados que obrigavam os viajantes a retornar, incontinenti, ao ponto de partida, sem consentir sequer uma pausa para descanso e alimentação. Alguns desses viajantes chegaram a ser presos e conduzidos até “a falda oposta da serra, e já tem havido quem, recalcitrando, volte com a cabeça quebrada!” (*O Araripe*, 23.08.1862, p. 4).

Segundo outra notícia, intitulada *Atentado*, essa ação da polícia foi responsável, inclusive, pela morte de um homem, cujo corpo foi encontrado em meio ao caminho que levava ao Exu, após ser coagido a retornar a pé “no meio da serra, completamente ao desamparo”. Afirmava, por fim, que o óbito não fora ocasionado pelo cólera, como insinuavam algumas pessoas, e sim em consequência das *cacetadas que sofrera* no piquete: “Em quanto o governo gasta milhões para salvar a população; a polícia de Exu mata ou faz morrer a míngua os pobres viajantes” (*O Araripe*, 13.09.1862, p. 2).

A situação na fronteira foi descrita como típica de um *país bárbaro em tempo de guerra*, e o *medo*, disparava o semanário, tinha feito o delegado, responsável pelo cordão sanitário, *perder a razão* ou então havia um *cálculo neste modo de proceder*, insinuando que por trás da instituição dos cordões sanitários, a autoridade policial planejava dar uma *larga sangria* nos cofres públicos, “a pretexto de medidas preventivas contra do cólera!” (*O Araripe*, 23.08. 1862, p. 4). Talvez o brado contra o piquete escondesse algo mais que o simples descontentamento com o cessar do livre trânsito dos *pobres viajantes* ou com a violência perpetrada pela polícia.

A adoção de uma barreira sanitária entre Crato e Exu também significava um obstáculo ao comércio interprovincial, pois por essa estrada se dava a comunicação do Cariri com o Rio São Francisco e sertões contíguos. Nestes termos, deduz-se que a manutenção do piquete poderia resultar em paralisação das trocas comerciais entre os produtos das regiões e,

até mesmo, no caso de um recrudescimento do cólera, em risco de desabastecimento no sul do Ceará

A historiografia destaca as relações tecidas entre o *infeccionismo* e alguns princípios do liberalismo (ROSEN, 1994; CHALHOUB, 1996). Ao se contrapor às medidas defendidas pelos *contagionistas*, como a vigilância portuária e o sequestro de doentes, a teoria miasmática acabava por refletir bandeiras liberais, tal qual as do livre comércio e da livre circulação de produtos e pessoas. Desta forma, infere-se que as medidas profiláticas adotadas por Exu só podiam aborrecer ao *O Araripe*, que se identificava como órgão liberal.

O periódico chegou, inclusive, a afirmar que era obrigação do Estado punir os responsáveis pelos piquetes, já que eles feriam as *garantias do cidadão*: “É preciso que o governo cuide de reprimir semelhantes abusos, dos quais resultam muitos males ao publico, faça mesmo responsabilizar essas autoridades, que violando todas as *garantias do cidadão*, pensam ter feito cousa muito meritória” (*O Araripe*, 23.08.1862, p. 4, grifos meus).

É pertinente informar que as determinações do delegado do Exu durante a quadra epidêmica de 1862 não deixaram, também, de pesar diretamente no bolso dos donos de terra e comerciantes do Crato, afetando consideravelmente alguns correligionários d’*O Araripe*, pois além da paralisação da compra e venda de produtos, a própria cobrança de dívidas foi afetada pela crise na fronteira:

Nos apuros, em que se achão os commerciantes desta cidade, muitos tem sido os que derigindo-se a aquele termo e visinhos, para recolher os fundos, que teem espalhados, chegão a ver os tectos de seos devedores, e são escoltados, arredados para longe, sem lhes poderem dirigir uma palavra! Isto tem causado serios embaraços, os quaes crescerão, si o Sr. Delegado do Exu vai por diante com seo cordão sanitário, si o mantem três meses mais, como pretende! (*O Araripe*, 23.08.1862, p. 4).

Malgrado as alterações entre Crato e Exu, o cólera parecia ter se desvanecido por completo do Cariri em setembro de 1862. O estado sanitário do Cariri voltava de todo à normalidade. Em 1864 o cólera voltaria à região, mas de forma mais branda, não repetindo as altas cifras de 1862. Segundo dados coletados pelo Barão de Studart (1997), mil duzentas e cinquenta e duas pessoas teriam contraído o cólera no Crato em 1864, das quais duzentas e quatro teriam finado na ocasião.

#### **IV – Considerações finais**

Evento extraordinário e arrebatador, o cólera disseminou o medo entre os habitantes do Crato no ano de 1862, ante seus sintomas degradantes: os vômitos e evacuações intestinais

do cólera pareciam incontroláveis, tornando-se as características que mais horrorizavam aos contemporâneos daquele período e que embasam grande parte das representações sobre tal doença. Segundo Nikelen Witter, o “imaginário de terror em torno do ‘mal de Ganges’, [...], se construiu sobre o fato de que este matava não somente metade daqueles que contaminava, como também os matava em poucas horas e de maneira degradante” (2007, p. 37).

Susan Sontag sustenta considerações que dialogam com tal assertiva, ao afirmar que o temor socialmente construído em torno de uma doença não corresponde somente ao caráter fatal da mesma. As moléstias mais temidas seriam as que atingem fortemente a aparência física das pessoas, transformando o corpo em algo repulsivo. Nestes termos, quanto maior for o caráter *desumanizador* de uma enfermidade, maior será a chance de ser apresentada como *peste*, metáfora para a visão mais pessimista de uma epidemia. O cólera foi uma das doenças elevadas a tal categoria metafórica:

[...] embora matasse menos pessoas do que a varíola, na Europa ocidental do século XIX, era mais temida, porque surgia subitamente e seus sintomas eram degradantes: diarreia e vômitos incontroláveis, provocando o espetáculo horrível da decomposição do corpo. Em algumas horas, a desidratação radical encolhia o paciente e o transformava numa caricatura enrugada de si próprio; a pele ficava azulada (até hoje, em francês, um medo paralisante é *une peur bleue*); o corpo esfriava; a morte ocorria no mesmo dia ou pouco depois (SONTAG, 2007, p. 108).

A forma como o cólera foi vivenciado pelos cratenses de 1862 corrobora as considerações feitas pela historiografia dedicada às doenças. A chegada da epidemia na cidade, em 1862, instaurou um período de medo e tensão considerável, perceptível nos relatos sobre o massacre de porcos que a antecederam, na construção de um novo cemitério, na simplificação dos ritos fúnebres, no acúmulo de corpos em valas comuns, na fuga de padres e de autoridades públicas, nos conflitos de fronteira com Exu, entre outras questões. Neste sentido, os moradores da localidade vivenciaram um período atípico em que a ordem social foi modificada, ao menos temporariamente, pela presença da doença:

[...] A doença é quase sempre um elemento de desorganização e de reorganização social; a esse respeito ela torna frequentemente mais visíveis as articulações essenciais do grupo, as linhas de força e de tensões que o traspassam. O acontecimento mórbido pode, pois, ser o lugar privilegiado de onde melhor observar a significação real de mecanismos administrativos ou de práticas religiosas, as relações entre os poderes, ou a imagem que uma sociedade tem de si mesma (REVEL & PETER, 1995, p. 14).

Destarte, em diálogo com a historiografia dedicada ao assunto, pode-se concluir que mais que fenômenos naturais, as doenças portam sentidos socialmente construídos e uma gama de práticas são engendradas para se relacionar com as mesmas, o que justifica a leitura

feita por Jacques Revel e Jean-Pierre Peter a respeito do lugar privilegiado que as mesmas oferecem à pesquisa histórica. Acredito que a passagem do cólera pelo Crato indicia tal questão, como demonstrei ao longo desse artigo.

## V – Bibliografia

ADAM, Philippe & HERZLICH, Claudine. *Sociologia da doença e da medicina*. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. “Epidemia: história epistemológica e cultural de um conceito.” *Revista Política e Trabalho*. João Pessoa, nº 15. Setembro/1999.

NASCIMENTO, Dilene Raimundo do & SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. “A doença revelando a história: uma historiografia das doenças.” In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do & CARVALHO, Diana Maul de (Orgs.). *Uma história brasileira das doenças*. Brasília: Paralelo 15, 2004.

PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

\_\_\_\_\_. *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza: edição do autor, 1950.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REVEL, Jacques & PETER, Jean-Pierre. “O corpo: o homem doente e sua história.” In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *Historia: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

ROSEN, George. *Uma história da saúde pública*. São Paulo: Hucitec; Editora da Unesp; Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Pós-graduação em Saúde Coletiva, 1994.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987



SONTAG, Susan. *Doença como metáfora/AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SOURNIA, Jean-Charles. “O homem e a doença.” In: LE GOFF, Jacques et al. *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1991.

SOURNIA, Jean-Charles & RUFFIE, Jacques. *As epidemias na história do homem*. Lisboa: Edições 70, 1986.

STUDART, Dr. Barão de. *Climatologia, epidemias e endemias do Ceará*. Ed. fac-similar (1909). Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara, 1997.

WITTER, Nikelen Acosta. *Males e Epidemias: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX)*. 2007. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal Fluminense.